

Aurelius Augustinus

De doctrina christiana

Vyšehrad

## Vzdělanost a křesťanské učení

(Jana Nechutová)

Základními texty, které podávají obsah školské vzdělanosti od pozdního starověku do vrcholného středověku, jsou Cassiodorovy († po r. 580) „Základy církevních a světských věd“, Isidorovy († 636) knihy „Etymologií“, Alcuinův úvod do studia (735 – 804) „Rozmluva o pravé filosofii“, „Výchova kleriků“ Rabana Maura († 856) a konečně příručka „Studium a vzdělání“,<sup>1</sup> jejímž autorem je Hugo od Sv. Viktora († 1141). Čestné a první místo v této řadě spisů, z nichž každý měl v kultuře své doby specifický význam, má dílo Aurelia Augustina s titulem *De doctrina christiana* – „Křesťanská vzdělanost“. Alcuinova „Rozmluva“ se hlásí ještě k jiné linii, k dědicívi Boëthiovy „Útěchy z filosofie“.<sup>2</sup> Působnost Augustinova spisu, jež zde podáváme v překlade, byla ale mnohem širší, daleko přesáhla oblast didaxe. Je zároveň významným filosofickým a teologickým dílem: o tom se můžeme přesvědčit na vlivu prokazatelném v díle dvou vrcholných systematických teologů středověku, Petra Lombarda a Tomáše Akvinského.

### Intence spisu a jeho titul

Odpověď na otázku po charakteru a původním určení tohoto díla poněkud naznačuje, ale zároveň i komplikuje, skutečnost, že je náš spis ve starých tiscích i ve středověkých rukopisech nadepisován titulem *De arte praedicandi* – „Kazatelské umění“, a koneckonců prá-

<sup>1</sup> Latinská znění uvedených titulů: Cassiodorus, *Institutiones divinarum et saecularium lectionum*; Alcuin, *Disputatio de vera philosophia*; Rabanus Maurus, *De institutione clericorum*; Hugo de Sancto Victore, *Didascalon seu De studio legendi*.

<sup>2</sup> *De consolatione philosophiae*, v českém překladu V. Bahníka „filosofie utěšitelka“.

veni; tedy přece jen žánr poučné literatury, a dokonce praktická příručka pro kazatele? A na druhé straně: Henri-Irenée Marrou ve slavné knize *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Svatý Augustin a konec antické kultury) zdůraznil, že Augustin ve druhé části 2. knihy<sup>3</sup> podává „charte fondamentale pour une culture chrétienne“, chartu, základní listinu křesťanské kultury.<sup>4</sup> Ještě srozumitelněji a vlastně i přesněji to vyjádřili v komentáři k tomuto oddílu francouzského překladu našeho spisu Isabelle Bochetová a Goulven Madec: „Náležitě užívání kultury – Charta využití klasické kultury ve prospěch křesťanství“.<sup>5</sup>

Problém, který jsem naznačila, vyvstane názorněji při úvaze o titulu Augustinova spisu a o překladu či překladech tohoto titulu. Přeložíme-li nadpis *De doctrina christiana* s užitím obvyklého významu latinského výrazu *doctrina*, „učení, nauka“ (jak se to také nejčastěji děje), navozujeme představu teologického traktátu, pojednání ze systematické teologie, nebo, o úroveň níže, představu katechismu. Jenže k tomu, co dnes označujeme jako systematickou či fundamentální teologii, má vztah pouze první kniha našeho spisu; ta navíc slouží spíše jako teoretické východisko k výkladu knih následujících. Augustin v ní rozvíjí teorii v náznamech známou již řecké filosofii, zejména na stoicismu, a zprostředkovanou patrně římským učencem Markem Terentiem Varronem (asi 116–27 př. Kr.): je to rozdíl mezi pojmy *util* (užívat) a *frui* (těšit se z něčeho). Předmětem užívání jsou věci tohoto světa, věci časné, koneckonců i lidé a každý jedinec sám, zatímco potěšení, kterého může člověk dosáhnout, se týká pouze věčných hodnot, Boží Moudrosti jakožto Krista – božího vtělení, Boha samého. Paralelou k tomuto rozdělení je distinkce *signa* (znaky) a *res* (věci). Znaků je třeba užívat, abychom se dostali k potěšení z věcí samot-

ných. To znamená, že všechny skutečnosti tohoto světa, i jeho „věci“, jsou pouhými znaky, ukazujícími k nejvyšší skutečnosti, k božské Trojici, která je pravou a nejvyšší „věcí“, *summa res*. Vodičkem a měřítkem těchto vztahů je podvojně prikázání lásky, vyjádřené v evangeliu podle Matouše (22,37–40) Ježíšovými slovy „Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí. To je největší a první prikázání. Druhé je mu podobné: Miluj svého bližního jako sám sebe.“ Cílem všech vztahů je tak láska k Bohu a tím Bůh sám.

To jsou ve vši stručnosti a jednoduchosti hlavní myšlenky první knihy spisu *De doctrina christiana*, pojednávající „o věcech“. Až potud by tomuto latinskému titulu český ekvivalent „nauka, učení“ vcelku odpovídal. Ale od začátku druhé knihy už není řeč o „věcech“, nýbrž o znacích. Úlohu znaků zastávají nečastěji slova – a tak se Augustin odtud vlastně až do konce spisu zabývá slovy, a to ve dvojitým smyslu: druhou a třetí knihu věnuje výkladu těchto znaků, slov, a to slova a slovních spojení, jak jich užívá Bible, biblické hermeneutice; v knize ze čtvrté učí, jak výsledky práce se znaky, tedy to, jak jsme biblickým textům porozuměli, předávat dále. Jinými slovy předmětem druhé a třetí knihy je exegeze, ve čtvrté je to homiletika.

Hermeneutický přístup ke studiu textů, jejich výklad, byl vynálezem helénistických *grammatikoi* – filologů, kteří se kdysi v Alexandrii zabývali antickými literárními produkty, nejprve a zejména homérskými eposy; tato metoda je proměněna v biblickou exegezi. Podobné je tomu s rétorikou: tu založili řečtí *rhétores* – učitelé řečnictví, a od nich ji převzal Řím, kde ji dovedl k teoretickému i praktickému vrcholu Cicero. U křesťanských autorů se z ní stane homiletika, nauka o kazatelském umění.

Ježto se tak děje i u Augustina, právě u něj a právě v našem spise, jsou slova H.-I. Marrou a základací listině křesťanské kultury zjevně oprávněná, a nejen kvůli kapitolám z konce druhé knihy, které program křesťanské recepcce pohanské kultury přímo formulují, ale vzhledem k obsahu tohoto spisu vůbec. Má tak své oprávnění i to, že tento český překlad spisu *De doctrina christiana* nese titul „Křesťanská vzdělanost“, neboť Augustin v něm dokazuje, že nejen antický pohanský svět má svou „doktrínu“, vzdělanost, a spolu s ní i způsob podávání

<sup>3</sup> 2.XXXIX,58 (popřípadě již XIX,29) do konce (XLII,63).

<sup>4</sup> E. Kevane, *Augustine's De doctrina christiana, A Treatise of Christian Education*, 97–133; L. Verheijen, *Le De doctrina christiana de saint Augustin, Un manuel d'herméneutique et d'expression chrétienne avec en II, 19–42, 63, une „charte fondamentale pour une culture chrétienne“*, 10–20.

<sup>5</sup> „Le juste usage de la culture (II,19,29 – 42,63): Une charte pour une culture classique usum christianum conversa“ (*La doctrine chrétienne – De doctrina christiana*, NC, 528).

této vzdělanosti, obsah školní výuky.<sup>6</sup> Jistou míru výstižnosti by mohl mít i titul, který by důrazněji upozorňoval na význam „výuka“, „vyučování“, obsažený v latinském základu *doc-* (sloveso *docere* – učit, vyučovat); ale vývoj jazyka posunul význam českého slova „nauka“, které v etymologii naší mateřštiny odpovídá původu latinského výrazu *doctrina* téměř přesně, a proměnil jej tak, že pod slovem „nauka“ rozumíme „naučný systém“, „soubor pouček, dogmat“. Nejinak je na tom české slovesné substantivum „učení“. – Je zde i další důvod, proč v titulu spisu dávám přednost výrazu „vzdělanost“ před „naukou“ nebo „učením“: považuji za vhodné upozornit čtenáře již titulem, že ač má před sebou spis církevního autora, nebude, jak by možná čekal, indoktrinován, nýbrž bude postaven před adaptaci antické kultury křesťanstvím, bude moci nahlédnout způsob, jímž se Augustin přihlásil k Ciceronově teorii vzdělanosti, jejíž kořeny sahají historicky ještě dále, do antického Řecka, především k Platónovi a ke stoické filosofii.

Přesto nemůžeme zcela potlačit a zamlčet první plán originálního titulu s významem „nauka, učení“: Augustinus v závěrečném řešení celého díla (4,XXXI,64) užívá výrazu *doctrina christiana* právě v tomto smyslu a zjevně se tak odvolává na titul spisu; odkazuje na novozákonní spojení *sana doctrina*, které nacházíme v epištole Titovi 1,7–9, kde apoštol vymezuje povinnost duchovního správce. V tom smyslu je jeho *doctrina christiana* ono zdravé učení, zdravá nauka, již má být kazatel (u Augustina „biskup“) schopen předávat svěřeným křesťanským obcím a obhajovat před oponenty.

Má tedy titul *De doctrina christiana* dvě významové vrstvy: první vrstva je křesťanská – pravé, zdravé učení, podávané dostatečně instruktivním způsobem, druhá vrstva, dnes důležitější, odkazuje k antické vzdělanosti, která má stát ve službě Kristova učení.

<sup>6</sup> Skutečnost, že lze výrazu *doctrina* rozumět jednou ve smyslu „vzdělanost“, jindy ve smyslu „vzdělávání“ nebo dokonce „vyučování“, se odráží i v titulech překladů tohoto spisu do moderních jazyků: angličtina může prostě poněkud přetvárat slovo – „On Christian Doctrine“, podobně francouzština – „La doctrine chrétienne“, polský překlad má „O nauce chrześcijańskiej, slovenský „O kresťanskej náuke“, z italských překladů jeden má „dottrina“, druhý „istruzione“, německý „Die christliche Bildung“.

## Znaky a věci – věci a znaky

Znaky Augustin systematicky třídí: jsou znaky přirozené a znaky smluvené; zde se ozývá tradice stoického filosofického systému, v němž byla vytvořena dvojice znak – označované (*to sémainon – to sémainomenon*). Samu definici znaku, jejíž základ položil Aristotelés v traktátu *Peri hermeneias* (lat. *De interpretatione*), přijímá náš autor z Ciceronova raného spisu *De inventione*.<sup>7</sup> Nejčastější a nejdůležitější ze smluvených znaků jsou slova lidské řeči. Ta se dělí na znaky (slova, výpovědi) vlastní a přenesené, obojí znaky se zase dělí na známé a neznámé. Augustin se zde nezabývá metodou hermeneutiky a vztahem mezi slovy a věcmi poprvé: již dříve, v letech 386 a 389, věnoval těmto otázkám podstatnou část spisů *De dialectica* a *De magistro* („O učitel“). Ačkoli je známa existence uvedených nesporných předchůdců z řecké a ostatně i římské kulturní oblasti, mluví se jako o praotci sémantiky právě o Augustinovi: jeho význam v tomto ohledu byl dokonce srovnáván s významem skutečného zakladatele moderní lingvistické sémiotiky Ferdinanda de Saussure (1857–1913).<sup>8</sup>

Vškeré znaky (patří mezi ně i věci, pokud působí přenosem významu i jako znaky pro něco jiného) jsou tedy předmětem užívání – *uti*, nástroji, jejichž pomocí bude člověk moci dosáhnout pravého potěšení – *frui* z poznání nejvyšší skutečnosti, Boží Trojice, a z dosažení podílu na Boží Moudrosti, Kristu.

## Biblická exegeze a pohanská učinnost

Poté co podal systém znaků a jejich skupiny definoval, věnuje se Augustin především neznámým znakům (vlastním – ve 2. knize, ale zejména přeneseným, figurativním – ve 3. knize), neboť právě ty jsou předmětem výkladu, exegeze, hermeneutiky. A to celé činí v aplikaci na Písmo jako na klíč ke křesťanské víře a studnici všeho křesťanského poznání, zabývá se tedy hermeneutikou, exegezí biblickou. Ta má

<sup>7</sup> 2,1,1

<sup>8</sup> Tz. Todorov, *Théories du symbole*, Paris 1977, citováno dle G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie, Notes critiques*, 79–80.

sice také svou východní, řeckou, tradici, již reprezentují křesťanští teologové a exegeti Klemens Alexandrijský (asi 145–215) a Órigenés (asi 185–253), poučení zmíněnou helénistickou alexandrijskou školou „gramatiků“, pokračovatelů Aristotelových (uvedli jsme již jeho traktát *De interpretatione*), Augustinova hermeneutika ale vzniká samostatně, mimo tuto linii.

Neznalosti vlastních znaků je třeba čelit studiem jazyků a vzděláním v řadě světských disciplín (k těm se zde zanedlouho vrátíme). Ocitáme se pak v samotném centru spisu, dostáváme se k oné „chartě využití antické kultury ve službě křesťanství“ (od XIX,29 do konce druhé knihy), k pasáži, která je nejen důležitá pro dějiny filosofie a již by si měla všimnout teologie, ale je také blízká srdci klasického filologa. Nejvýmluvnější a nejčastěji citované je zde (od XXXIX,58) Augustinovo podobenství, pasáž zvaná „Egyptská kořist“ či „Egyptský plen“, založená na historii Exodu: když izraelský lid odcházela veden Mojžíšem z Egypta do zaslíbené země, vzal s sebou, dokonce na boží příkaz, různé vzácné předměty, jejichž držitelé byli sice Egypťané, Izraelci je však užili ve službě pravému jedinému Bohu a stali se tak jejich prvoplattnými majiteli. Právě tak vše dobré, co se najde u antických řeckých a římských pohanů – a leccos dobrého se najde, zvlášť filosofie a v ní Platónovo učení – je nutno z antické kultury a jejích autorů převzít a použít toho ve prospěch křesťanského náboženství.

Jako doklad odlišného stanoviska ke kulturnímu dědictví bývá uváděn Jeronýmův 22. dopis, list *Ad Eustochium*. Jeroným zde vypráví svůj sen: byl v něm před božím soudem tvrdě trestán za to, že dává přednost četbě antických textů, zvlášť Cicérona, před studiem Písma; zde zaznělo ono okřídlené *Ciceronianus es, non Christianus* – „jsi ciceronovec, nikoli kristovec“ (křesťan), a pisatel listu prohlašuje, že se své vášně k pohanským autorům provždy vzdá. Musíme si zde však uložit skeptickou rezervu a nevěřit Jeronýmovi tak docela; jeho list jistě vznikl z tíživých rozpaků a výčitek svědomí, Jeroným ale dobře věděl, že i jako křesťanský spisovatel vděčí za své vzdělání pohanské školní průpravě a literární i rétorické tradici a že se prakticky nemůžeme úplně vzdát ani jejím textům. Je ostatně mezi křesťanskými autorry latinského starověku považován za jednoho z nejvzdělanějších v pohanské literární tradici. Mimo jiné uměl například dobře řecky a důvěrně znal řecké antické autory, což o Augustinovi říci nelze. Ale

vzmemme-li Jeronýmův list bez přihlídnutí k osobnosti autora právě jen jako text, mohou nám obě dvě uvedené pasáže, Augustinova a Jeronýmova, sloužit jako ilustrace dvou duchovních poloh pozdně starověkého, středověkého, často ještě i novověkého křesťana: na jedné straně nevyhnutelná a osudová vazba křesťanské kultury na kulturu antiky, na druhé straně odpor, který chová křesťan se svou vírou v jednoho neviditelného a dokonalého Pána k nezávažné pestrosti antického antropomorfního polyteismu. Tato oscilace zraňovala svědomí evropského člověka po dlouhá staletí. (Ostatně stejně jako se Jeroným nejeví všude tak jako v citovaném listu, najdou se i u Augustina místa, která pohanský svět i s jeho kulturou výslovně a energicky odmítají.)

Moderní myšlení si klade obdobnou otázku: je opravdu křesťanství syntézou řecké a římské antiky na jedné straně a judaismu na straně druhé? A pokud tomu tak je, nepronikla sem antická složka jako něco zcela cizího křesťanské zvěsti, která vyšla ze starozákonního židovského prostředí? Nepokazilo řecké myšlení v Platónově a Aristotelově modelu původní smysl evangelia? – Ale slychali jsme to i s opačným znamením: bylo by snad nakonec správnější, kdyby se křesťanství hlásilo jako ke svému východisku nikoli ke Starému zákonu, ale k antické vzdělanosti a filosofii – vždyť myšlení starého Izraele je náš Evropě tolik vzdáleno. Zejména někteří klasičtí filologové minulého století tak uvažovali, a český básník J. Svatoopluk Machar vyjádřil v této intenci s vaničkou judaismu (jedu z Judeje) i dítě – celé křesťanství. Že podobně učil jeden z největších myslitelů té doby, klasičtý filolog a filosof Friedrich Nietzsche, je známo.

### Nástroje biblické exegeze; hermeneutický klíč Písma

Při výkladu o znacích ve druhé i třetí knize našeho spisu vznášá Augustin na křesťanského kazatele, učitele i studenta určité vědomostní požadavky, staví před něj minimum, které musí ovládnout, aby mohl porozumět znakům a šířám, užívaným u biblických autorů. Jde přitom většinou o znalosti, jimž se učilo v pohanských „gramatických“ a rétorických školách a které o něco později vytvořily kánon tzv. sedmi svobodných umění, *septem artes liberales*. Augustinův

*studiosus Scripturarum*, ten, kdo se studijně zabývá Písmem, by se měl aspoň základně orientovat v originálních jazycích Bible; má ovládat zásady toho, čemu dnes říkáme „textová kritika“ či „textologie“; kromě jazykových znalostí potřebuje znalosti věcné: v přírodopise, v hudbě, v matematice, v astronomii, v dějepise, v gramatice, logice („dialektice“) a rétorice. Ve třetí knize pak autor věnuje zvláštní pozornost jednak figurativní řeči Písma, metaforám, alegoriím, podobenstvím, jednak řečnickým a básnickým ozdobám; to vše jsou „přenesené dvojnázčné znaky“, u nichž je nutno rozluštit, v jakém vztahu jsou vlastnosti znaku k vlastnostem označované věci a co je tedy právním obsahem znaku.

Znáaná veršovaná formula pro exegezi ze 13. století: *Littera gesta docet, quid credas, allegoria, / Moralis quid agas, quis speres anagogia*<sup>9</sup> („Doslavný výklad poučuje o událostech, alegorický o tom, v co věřit, morální o tom, co máš dělat, anagogický, v co máš doufat“) popularizuje čtyři hlavní modely hermeneutiky, které implicitně uplatňoval už Augustin; v jeho době s nimi pracuje Johannes Cassianus,<sup>10</sup> ale už u Órigena se setkáváme s historickou, alegorickou a morální exegezí. Augustin v *De doctrina christiana* této typologie neuzívá jako systému, jednotlivě a bez přímé vzájemné souvislosti se ale o všech těchto druhých výkladu (doslovném, alegorickém, morálním i anagogickém) zmiňuje. Jinde, např. v jeho výkladu 1. knihy Mojžíšovy, najdeme i celkovou charakteristiku jen poněkud odlišného systému.<sup>11</sup>

Při analýzách Augustinovy exegetické metody se někdy mluví o tzv. hermeneutickém kruhu, který se uplatňuje dvojím způsobem.

<sup>9</sup> Druhá půle dvojverší mívá variantu *quid agas tropologia, quid speres anagogia*. – Aplikace této poučky bývá obvykle demonstrována na výkladu vlastního jména „Jerusalem“, jak se v Bibli vyskytuje. „Littera“ – literární neboli historický výklad: Jerusalem = židovské město; alegorický, věroučný výklad: Jerusalem = církev; morálně (neboli tropologicky): Jerusalem = lidská duše; anagogický výklad, tj. výklad, vzkávající se eschatologie, posledních věcí s věta o člověka: Jerusalem = nebeský Jeruzalém, věčné město blaženosti vyvolených.

<sup>10</sup> Johannes Cassianus (360–432), *Conlationes Patrum*: je to 24 rozhovorů o duchovním životě se slavnými egyptskými poustevníky.

<sup>11</sup> *De Genesi ad litteram* (Výklad knihy Genesis) 2.5: *Quattuor modi a quibusdam scripturarum tractatoribus traduntur legis exponendae, quorum uocabula enuntiantur*

V první rovině je to skutečnost, že Augustin opětovaně doporučuje vysvětlovat nejasná místa Písma místy srozumitelnějšími, jde tedy o výklad Písma Písmem (2, VI, 8; 3, XXVII, 38–XXVIII, 39), zásadu, kterou razili již helénističtí gramatici při výkladu homérských eposů a kterou pak znovu objevila reformace. Podle moderního teologa blické hermeneutiky Luther „způsobil v době reformace myšlenkou, že Bible jako svěbový svět dověde vykládat sebe sama, hermeneutickou revolucí“, na druhé straně tž Luther „ponechává alegorii platit nanejvýš jako ozdubu a jako pedagogický prostředek pro prostý lid“ a soudí, že „se použitím alegorií ztrácí pravý základ pro porozumění Písmu a lidé jsou vedeni na scestí“.<sup>12</sup> Německý reformátor zde nekráčí, stejně jako i v mnoha dalších ohledech, v Augustinových stopách důsledně. Ve druhé rovině znamená „hermeneutický kruh“ Augustinovo uplatnění „pravidla víry“ (*regula fidei, regula veritatis* 1, VIII, 8; 3, II, 2) jako interpretačního principu: při nejasnosti v textu Písma je třeba pro správný výklad sáhnout k tomuto pravidlu – pravidlo samo se ovšem ztská zase právě jen z Písma.

Obsahem tohoto pravidla víry, pravidla pravdy, je láska. Ta je měřítkem a vodítkem všech vztahů, a tudíž i vztahů mezi znaky a věcmi; *regula veritatis, regula fidei* ze začátku první knihy vystupuje dále (1, XXII, 21) jako *regula dilectionis*, pravidlo lásky. Ve třetí knize se Augustin k tomuto principu vrací a konstatuje, že pouze na jeho základě je možno Písmo správně vykládat: všechny znalosti nebudou nic platné, nebude-li si vykladač vědom toho, že „litera zabíjí, ale duch oživuje“ (s antipelagianským důrazem, podle slov apoštola Pavla ve 2.

*Graece possunt, Latine autem defini et explicari: secundum historiam, secundum allegoriam, secundum analogiam, secundum aetiologiam. Historia est, cum sine diuinitus siue humanitus res gesta commemoratur; allegoria, cum figuratae dicta intelleguntur; analogia, cum ueteris et noui testamentorum congruentia demonstratur; aetiologia, cum causae dictionum factorumque redduntur. – Některí vykladači Písma mluví o čtyřech způsobech exegeze (Starého) Zákona. Výrazy pro ně jsou řecké, můžeme je ale latinsky definovat a vysvětlit: je to výklad historický, alegorický, analogický a aitiologický: historický mluví o božských i lidských dějích, alegorie vykládá obrazné výroky, analogie ukazuje vzájemnou souvislost Starého a Nového zákona a aitiologie podává příčiny výroků i událostí.“*

<sup>12</sup> M. Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky*, 25 (zde i odkazy na Lutherova díla).

listu Korintským). Augustinovi tento apoštolův výrok umožňuje křesťanský přeznačit alegorickou exegetickou metodu, jejíž pomocí komentovali a vykládali texty klasické řecké literatury alexandrijských „gramatikův“. Je třeba naučit se rozpoznávat, kdy chápat biblický výrok jako alegorii a kdy je možno brát jej „doslova“; k tomu je však nutné zapotřebí jasných kritérií. A tím je princip lásky, oné podvojně lásky, lásky k Bohu a k bližnímu; jejím protikladem je pak to, co překládáme jako „chtivost“ (v Augustinově originále *cupiditas*). A tak „jakmile je vyvrácena hrůzovláda chtivosti, nastane vláda lásky, založená na svrchované spravedlivých zákonech lásky k Bohu ... a lásky k sobě samému a k bližnímu... Při zacházení s obraznými výroky bude tedy uplatňováno pravidlo, že se text bude při četbě tak dlouho důkladně probírat a zkoumat, až nás jeho výklad přivede k vládě lásky – pokud ale mluví text o lásce přímo, nebudeme v něm hledat obrazy a Augustin zde o svobodě křesťana skutečně mluví.<sup>13</sup> Jeho vztah k Bibli je prost fundamentalistického lpění na formální podobě textu, hledá jeho vnitřní smysl; činí tak svědomitě a úporně, až úzkostlivě, a přitom s vynaložením literárně teoretické a historické erudice.

Augustin pracuje s biblickým textem v latinském znění, je však schopen jeho konfrontace s řeckým originálem Nového zákona a se Septuagintou, řeckým překladem Starého zákona, věnuje se také komparaci vzájemně odlišných latinských verzí, jak to žádá i po jiných, jež označuje jako *studiosi Scripturarum*, badatele v Písmu nebo studenty Písma. Na základě toho řeší moderní filologie a historie biblického textu otázku, užívali již Augustin Jeronýmovu Vulgátu

<sup>13</sup> 3.XV,23

<sup>14</sup> „V naší době, kdy zmrvýchvstáním našeho Pána zazářila zcela zřetelná informace o naší svobodě, již nejsme zatěžováni namáhavým konáním ... ve službě znaků...: sám Pán a apoštolové učení nám předali místo onoho (staro-zákonního) množství jen několik málo znaků a ukonů, a to ještě takových, že lze velice snadno provést, jejich vznesenosti porozumět a ve vši bezúhonnosti je dodržovat – jako je svátost křtu a slavení těla a krve Páně. Kdokoli tyto znaky přijme, je vnitřně poučen a vidí, k čemu se vztahují, a může je ucívat nikoli v tělesném otročení, nýbrž v duchovní svobodě“ (3.IX,13). – „Mít tedy znaky za věci a nebýt schopen povznést vnitřní znak nad tělesné stvoření, k pohledu na věčné světlo – to je skutečné duchovní otroctví“ (3.V,9).

(překladatel na ní pracoval od 70. let 4. století asi do roku 406, tedy v době, kdy Augustin píše náš spis); důležitým přínosem tohoto Augustinova díla (také jeho dalších spisů), i když vzhledem k jeho obsa-hu vedlejším, jsou hojně citace odlišných verzí starších překladů řady biblických veršů, což dopomáhá k částečné rekonstrukci starších latinských překladů, které odborníci souhrnně označují názvem „Vetus Latina“.

Není tomu beze zbytku tak, že by náš autor všekrou svou inspiraci pro alegorickou exegezi biblického textu čerpal ze zkušeností převzatých z helénistického umění výkladu literárních textů. Měl i křesťanské předchůdce, teoreticky by mezi ně mohl patřit Órigenés, jak zde o tom již byla zmínka, ale Augustin jej stejně jako celou řeckou produkci vlastně neznal. Máme na mysli Tyconia: když Augustin ve třetí knize rozvíjí teorii alegorického výkladu Písma, sahá k jeho práci *Liber regularum* – „Kniha zásad“ či „Kniha pravidel“ (od 3.XXX,42 až do konce třetí knihy). Její autor, původem stejně jako Augustin ze severní Afriky, žil asi v letech 330 – 390 a byl to první hermeneutik latinského křesťanství. Kromě citovaného spisu o exegezi Písma se nám dochoval, i když jen fragmentárně, jeho komentář k poslední biblické knize, k Janově Apokalypse. Za zmínku stojí, že Tyconius byl a zůstal donatistou, ačkoli, jak Augustin sám říká „velmi účinně s donatisty polemizoval“ a byl z jejich církve vyloučen. V tom smyslu vyjadřuje Augustin k Tyconiově teologii jistou rezervu. O významu Tyconiových zásad, regulí, v dalším vývoji křesťanské teologie, již zprostředkoval právě Augustin naším spísem, zde budeme ještě mluvit.

Neměli bychom opomenout dvě Augustinovy konkretizace jeho vlastního hermeneutického principu, konkretizace, které mohou dnešnímu čtenáři znít aktuálně. První z nich je rozvinuta na základě opozice lásky a chtivosti a moderně by mohla být pojmenována kritickou konzumního způsobu života a nedostatečným solidaritám mezi lidmi. Tak snad můžeme rozumět následujícím Augustinovým slovům:<sup>15</sup> „Láskou zde nazývám směřování mysli ke stavu, v němž se těší jednat z Boha kvůli němu samému, jednak ze sebe sama a z bližního kvůli Bohu, chtivostí nazývám směřování mysli ke stavu, v němž se těší ze sebe sama i z bližního a z čehokoli tělesného, a to nikoli kvůli Bohu.“

<sup>15</sup> 3.X,16

Toto nepatřičné a k Bohu nevztažené potěšení z bližního a z tělesných věcí je podle mého mínění možno chápat jako kořistický vztah k lidem i k okolnímu světu. A Augustin zde pokračuje: „Pokud nevídladnutá chuťost kazí svým počínáním mysl a tělo člověka, nazývá se neřestí, pokud svým počínáním škodí jinému, nazývá se zločinem. Do těchto kategorií patří všechny hříchy, přičemž na prvním místě jsou neřestí: když zpusťost mysl a přivedou ji na mizinu, dojde na zločiny, a tak se neřestem odstraní zábrany a najdou se jim pomocníci. Na druhé straně: pokud prospívá láska svým počínáním sobě samé, jde o užitek, pokud svým počínáním prospívá jiným, nazývá se dobrodiním.“<sup>16</sup>

Druhou aktuální informací, kterou může pozorný čtenář najít opět ve třetí knize tohoto díla, je zjištění, že Augustin věděl o rozrůzněnosti kultur tehdejšího světa; na tom by nebylo nic divného, pozdně antický svět byl velmi pestrý a Augustin cestoval. Podstatné ovšem je, že tuto pluralitu dokázal respektovat jako teolog při výkladu Písma a jistě tedy i v učitelském a pastýřském styku s lidmi. Věnujme pozornost několika výročím: „Lidé mají všeobecně sklon posuzovat hříchy nikoli na základě nepatřičných pohnutek, ale na základě toho, co je běžné a co odpovídá zvyklostem. Proto se často stává, že někteří lidé považují za provinění pouze to, co běžně zavrhují a co odsuzují jejich krajané a současníci, a za patřičné a chvályhodné to, co připouští zvyklost lidí v jejich okolí (3,X,15). – Dále (3,XII,20) se uvádějí příklady: „u starých Římanů bylo neřestí nosit tuniku až po kotníky a s rukávy, dnes je naopak u urozených lidí nosících tuniku neřestí, když tomu tak není“, nebo mnohoženství, které jako samozřejmost připouští Starý zákon, a Augustin uzavírá (3,XIV,22): „Když na takové skutečnosti narazí při četbě nepoučení lidé, jejichž zvyklosti jsou odlišné, myslí si ... že jde o neřestí, a nejsou s to pochopit, že veskeré jejich chování se zvyklostmi v manželském životě, při hostinách nebo v odívání a v celém dalším způsobu života a kultury se jeví neřestným zase jiným národům a lidem jiné doby. Tato pestrá odlišnost nesčetných životních způsobů přivedla některé ... k názoru, že správné jednání samo o sobě neexistuje a že se každému národu jeví jako správný právě jeho životní způsob; a protože tento způsob života je

<sup>16</sup> Tamtéž.

u každého národa jiný, přičemž norma správného jednání by měla zůstat neměnná, soudí tito lidé, že žádná norma vůbec neexistuje. A nedošlo jim, že na příkazu: co sám nechceš, nečini druhému, nemůže žádná národnostní rozrůzněnost pranic změnit.“ Augustin tedy nejen že ve shodě s moderním viděním konstatuje a respektuje chronologickou i geografickou diverzitu kultur, ale také – v neshodě s názorem postmoderním – odmítá z této diverzity vyvodit relativistickou lhostejnost k pravdě.

A nakonec může znít uším našeho současníka povědomé také Augustinova polemika s pověrou a magií. Je o tom řeč ve druhé knize, na samém začátku odbočky, která byla nazvána, jak jsme o tom mluvili již na začátku této předmluvy, „chartou využití klasické kultury ve prospěch křesťanství“ (2,XIX,29 a dále). Říká se zde: „Jsou dva typy nauk, které se uplatňují i v morálních zásadách pohanů. Jeden se týká toho, co ustanovili lidé, ten druhý toho, co lidé jen našli a co již bylo dáno a ustanoveno Bohem. To, co pochází z lidského ustanovení, je zčásti pověrečné, zčásti nikoli.“ Kritizují se zde a v některých případech jsou také popsány magické úkony, pověry, věstecké praktiky, amulety, šarlatánské záračné léčitelství; zvláště soustředěné se autor zabývá vyvracením astrologie, kterou umí dobře odlišit od vědeckého pozorování a zkoumání pohybu nebeských těles, a zejména kritikou a dokazováním nesmyslnosti horoskopů. Můžeme si všimnout, že některé z pověr a praktik, které zde Augustin popisuje a kritizuje, jsou prvky lidového původu, některé vycházejí ze systému náboženského kultu Římanů. Tato pasáž druhé knihy je tak vydatným zdrojem poznatků o pokleslém typu lidové zbožnosti s prvky primitivního pohanství, s nímž bojovalo křesťanství téměř od svého počátku ústy a písemem svých kazatelů a teologů.<sup>17</sup> O římském náboženství, zejména o jeho praxi, zde podává Augustin stejně jako v jiném svém stěžejním díle, ve spise *De civitate Dei* – „O boží obci“, cenné informace, které

<sup>17</sup> Výnos o potírání lidových pověr, magie a čarování, vyšel již na přelomu 3. a 4. stol. z koncilu v hispánském městě Elvira. O více než sto let později po Augustinovi najdeme informace tohoto druhu v listu hispánského biskupa Martína z Bragy (asi 520–580) *De correctione rusticorum* („Jak usměrňovat venkovany“), kritiku pověr, především však astrologie, na počátku 7. století v „Etymologických“ Isidora ze Sevilly (III.LXXI.37–41).



zřejmě většinou přebírá z práce římského starožité M. Terentia Varrona *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* („Starožitnost lidských i božských věcí“). – Vzhledem k tomu, že se toto Varronovo dílo jako celek nedochovalo, jsou klasičtí filologové vděční všem pozdějším autorům, mezi nimi také Augustinovi, za každý citát, který nám takto z Varronova spisu zprostředkovali.

### Školení a práce křesťanského řečníka – kazatele

Nejen teorie znaku a spolu s ní biblická exegeze jsou disciplíny, pro něž má v prostředí mladého latinského křesťanství Augustinova *Doctrina christiana* zakladatelský význam. Je zde třetí důležitý obor, homiletika, umění kázat. A tak jako kořeny teorie znaku sahají k platonismu a k helénistické filosofii, jako původ hermeneutiky kotví v exegetických metodách alexandrijských gramatiků, vychází homiletika z antické rétoriky, jejíž teorii i praxi se Augustin jako všichni vzdělanci jeho doby povinně učil. O čtvrté knize spisu *De doctrina christiana* můžeme říci, že jedná o kazatelství, a protože v některých obdobích docházela z celého tohoto Augustinova spisu nejvíce porozumění tato jeho spíše praktická část, bylo někdy celé dílo v rukopisech a ve starých tiscích synekdochicky nadepisováno, jak jsme již upozornili, titulem *De arte praedicandi*.

Na začátku první knihy říká a v úvodu čtvrté knihy opakuje autor, že má v úmyslu rozdělit toto své dílo na dvě části a v první z nich pojednat o vyhledávání, ve druhé o vyjadřování. Toto členění odpovídá římské rétorické teorii, jejímiž částmi byly *inventio* – nauka o vyhledávání látky, *dispositio* – o rozvržení řeči, *elocutio* – o jazykové stylizaci, *memoria* – o tom, jak se řeči naučit zpaměti, a konečně *pronuntiatio* – o přednesu. Výslovně se Augustin zabývá dvěma nejdůležitějšími částmi, první a poslední, „vyhledáváním“ a přednesem, což zdůvodňuje tím, že „každý výklad Písma spočívá ve dvou věcech, ve způsobu, jak vyhledávat to, co je třeba objasnit, a ve způsobu, jak tato objasnění vyjádřit“.<sup>18</sup> Pod „vyhledáváním“, *inventio*, přitom rozumí obsahovou stránku učitelského nebo kazatelského vystupování, jehož předpo-

<sup>18</sup> I, I, 1

kladem je, jak jsme viděli v prvních třech knihách, důkladná znalost Bible a kompetence v jeho výkladu.

*Pronuntiatio*, přednes, je obsahem čtvrté knihy. Mluví se v ní o tom, jak mají křesťanští řečníci, učitelé a kazatelé působit na své posluchače, jak jim mají předávat biblické pravdy, jichž se dobrali rozbořením vztahu mezi znaky a věcmi a k nimž pronikli studiem obrazných výroků a pasáží Písma. Zde je pochopitelné ze sedmi svobodných umění zdůrazněna rétorika: z antických rétorů, teoretiků řečnictví, přichází ke slovu nejvíce Cicero se svým raným spiskem *De inventione* a s dialogy *Orator* a *De oratore*, dále anonymní *Rhetorica ad Herennium* z 1. poloviny prvního století př. n. l. a Quintilianova *Institutio oratoria*. Augustin buduje čtvrtou knihu pomocí tří navzájem propojených ciceronských trojic pojmů. Nejprve je to hned na začátku adjektivní trojice, vyjadřující, jakými se mají posluchači stávat pod vlivem řečníkova vystoupení: posluchač má být ochoten dát se poučit, má být vzbuzena jeho pozornost, má být získána jeho přízeň – má být *docilis, intentus, benivolus*. Další trojice, tentokrát adverbialní, formuluje nároky na řečnícký výraz – řečník má mluvit stručně, jasně a přesvědčivě – *brevisiter, dilucide, verisimiliter*.<sup>19</sup> Třetí trojice je slovesná: mluvíci má posluchače „poučovat, bavit a dojímat“. A o něco dále, také ještě na začátku knihy, naznačuje Augustin třetí, slovesnou trojici, vyjadřující povinnost řečníka: „Vykладаč a učitel Písma svatého, obhájce pravé víry a bojovník proti bludu, má jednak vyučovat dobrému, jednak odnaučovat zlému, a v této práci, již koná řečí, si má usmiřovat protivníky, burcovat malátné, a těm, kdo nevědí, oč jde, sdělovat, co mají očekávat.“<sup>20</sup> Je tak naznačeno to, co Augustin dále vyjadřuje klasicou formulí římských rétorů *docere, delectare, movere*, „poučovat, bavit a dojímat“,<sup>21</sup> o níž zevrubně pojednává dále, v souvislosti se těmi styly řečníckého projevu. Zde Augustin přímo cituje Ciceronovu formulaci *ut doceat, ut delectet, ut flectat*.

K charakteristice trojího stylu, *genus humile, modicum a vehemens* (což česky nejčastěji překládáme jako „styl prostý, vyvážený, vznešený“),

<sup>19</sup> 4, I, 3; v poznámce k tomuto textu v překladu (pozn. 6) jsou podány ciceronské zdroje a paralely.

<sup>20</sup> 4, IV, 6, viz v textu překladu pozn. 11.

<sup>21</sup> 4, XII, 27

se Augustin dostává v polovině čtvrté knihy.<sup>22</sup> Tyto tři druhy stylu či tři stylistické roviny pak žijí v rétorice a homiletice celého středověku a objevují se v příručkách žánru *ars praedicatoria*. Nepochybně na tom má zásluhu právě tímto spísem i Augustin, ve školách se ale četl a studoval i sám Cicero (předešlým kniha *De inventione*), anonymní *Rhetorica ad Herennium*, přepisovaná obvykle Ciceronovi, i Quintilianus. Ze středověkých textů je na Augustinovi závislá *Summa de arte praedicatoria* Alana ab Insulis (12. století), na Augustina navazuje a doslova jej cituje (ve skutečnosti z Augustina přebírá Ciceřonova slova) o něco mladší *Ars concionandi*, která bývá uváděna jako „Pseudo-Bonaventura“.<sup>23</sup>

Téměř všechna pojednání o Augustinovu spisu *De doctrina christiana* v něm právem zřizují nový prvek v rétorické průpravě křesťanského učitele a kazatele: Augustin už nedoporučuje jako řečnické vzory ke studiu antické autory, jak bylo donedávna běžné, nýbrž autory křesťanské; právě ve čtvrté knize cituje za tímto účelem dlouhé pasáže z Cypriana a Ambrože Milánského. A nejen to, řeč Bible, ať helénistická řečtina nebo tzv. „křesťanská“ latina, byla dlouho považována ve srovnání s vyspělým a kultivovaným vyjadřováním klasiků jako jazyk hodný snad jen nevzdělaných prostáček, a Augustin sám potřeboval dost dlouhý osobnostní vývoj od mladého pozdně antického vzdělance přes hledání v manichejské spiritualitě až ke křesťanství, aby spolu s ním a Biblií přijal i biblickou dikci a uznal ji za hodnou pozornosti. Augustin uvádí i řadu biblických míst ze Starého a Nového zákona, většinou z proroků a z listů apoštola Pavla, které podle jeho slov nezůstávají v ničem pozadu za vyspělými stylisty římské antiky, ba dokonce je předčí; takoveto citáty přináší jednak na začátku knihy při výkladu o jednotlivých rétorických prostředcích a ozdobách, jednak ve druhé části, kde charakterizuje a dokumtuje tři druhy stylu. Snad lze postihnout Augustinovu stopu v instrukci Karla Velikého *Epistula de litteris colendis* („List o nezbytnosti literárního studia“): čteme zde sice, že svěštitel autoři se mají studovat proto, abychom mohli pochopit rétorické a stylistické ozdoby Bible, nejde však už o to, že

<sup>22</sup> 4. XVII,34; porůznu v našem spise i u Cicerona a dalších římských rétorů také *genus subtile*, *genus mixtum* (*mediocre*), *genus grande* (*sublime*). Viz v textu překladu pozn. 72, 73 ke 4. knize.

<sup>23</sup> M. G. Briscoc, *Artes praedicatoria*, 20–32.

by se měl křesťanský řečník učit na světských literárních vzorech; naopak, světské produkty antických pohanů jsou dobré jako průprava k náročnějšímu čtení biblických textů, které jsou zde kladeny i po formální stránce na vyšší úroveň než celá antická literární tradice.

Ještě jeden aspekt Augustinovy *ars praedicatoria* budíž zmíněn. V závěru celého díla (od 4,XXVII,59) je na křesťanského kazatele a učitele vznášen požadavek mravní bezúhonnosti: kdo káže Kristovo evangelium, musí je také dosvědčovat životní praxí. Ta je pro věrohodnost kazatele pravdy důležitější než řečnická teorie i praxe, je důležitější než sebevymluvnější projev a dokonce důležitější než schopnost mluvit moudře. Zde jistě nemusel Augustin sahat k antickému zdroji, z něhož jinak čerpá svá rétorická naučení, k Ciceronovi; život ve shodě s evangeliem by měl být logickým důsledkem křesťanovy víry a tento nárok je také na křesťana kladen. Vzhledem k názoru antických autorů na mravní kvalifikaci řečníka můžeme mluvit spíše o paralele: shodu slova a života požadoval již Aristotelés, M. Porcius Cato definoval řečníka oním okřídleným *vir bonus, dicendi peritus* („řádný muž, který se vyzná i v řečnictví“), s podobnými formulacemi se setkáme u Cicerona a u Quintiliana. – V poznámkách k této pasáži (XXIX,62) jsme upozornili, že Augustin rozlišuje mezi kazateli pravdy (*praedicatores veritatis*) a učiteli, mistry pravdy (*magistri veritatis*). Ti první musí dobře žít a mají kázat, nemusí tak však činit vlastními slovy, mohou a mají kazatelsky sloužit tak, že převezmou texty, které vymysleli a podle rétorických zásad formulovali mistři. Upozornili jsme také, že mravní kvalifikace kazatele pravdy (*praedicator veritatis*) je jedním z důležitých postulatů české náboženské reformy v předhusitské a Husově době.

### „Doctrina christiana“ v dobovém kontextu

Augustinův spis vznikl ve dvou fázích pasyřské a spisovatelské činnosti svého autora: ten na něm začal pracovat brzy po svém nástupu na biskupský stolec v Hippo Regius v roce 396, snad z popudu svého nadřízeného Aurelia, primase kartaginského, který mu uložil sepsat příručku pro mladé kleriky, což Augustin pojal tak, že sepsal teorii

„pomocných věd“ praktické teologie a uspořádal je tak, aby sloužily k výkladu Písma a k jeho kázání.<sup>24</sup> Podle toho, co Augustin sám říká ve své knize „Retraktaci“,<sup>25</sup> nebylo toto dílo v roce 426 dosud dokončeno a Augustin se k němu vrátil právě během práce na „Retraktacích“. Proč ale se spisováním „Křesťanské vzdělanosti“ uprostřed třetí knihy (XXV,35) přestal, nevíme. G. Madec navrhuje na základě dochovaného Augustinova listu biskupu Aureliovi<sup>26</sup> možnost, že se Augustin svého nadřízeného ptal, smí-li Tyconia v tomto spise užít, a pokud mu Aurelius odpověděl záporně, mohl to být důvod k přerušení práce na spise. V době, kdy se Augustin rozhodl ve spise pokračovat, se už mohl rozhodovat zcela samostatně.<sup>27</sup>

I tento spis, věnovaný křesťanskému vzdělávání a vzdělanosti, nese rysy charakteristické pro danou dobu v tom smyslu, že reaguje na soudobé proudy ve vývoji křesťanského myšlení a teologie. O Augustinovi je známo, že vedl bojovné diskuse nejprve (zejména v posledním desetiletí 4. století) s manichejci, přívrženci původně perské sekty, k níž se kdysi sám hlásil a jejíž vliv měl v pozdně antickém světě značný vliv. Kritika manichejského odmítní Starého zákona se v našem spise ožívá ve výkladu o exegezi starozákonních míst ve třetí knize (3,V,9nn). Dále se Augustin energicky obrací proti donatistům,

<sup>24</sup> G. Madec, *Introduction aux „Révisions“ et à la lecture des oeuvres de Saint Augustin*, 57–58.

<sup>25</sup> *Retractiones*, český snad nejhodnější „Zpětné úvahy“, dílo, v němž Augustin v letech 426–427 znovu kriticky probírá a opravuje své předchozí spisy. Uváděné místo *Retractiones* 2.4: „Když jsem shledal, že jsem knihy *De doctrina christiana* nedokončil, rozhodl jsem se je raději dovést do konce, než nechat je tak a přejít k revizi jiných spisů. Doplnil jsem tedy třetí knihu, která byla předtím sepsána po to místo, kde uvádím svědectví evangelia o ženě, která vmísila kvas do tří měřic mouky, až se všechno prokvasilo. Pak jsem přidal poslední knihu a tak jsem toto dílo dovršil do počtu čtyř knih, z nichž tři první napomáhají porozumění Písmu, čtvrtá předáváň toho, čemu jsme porozuměli.“

<sup>26</sup> *Epistula* 41, *CSEL* 34/2,83: „...et ego, quod iussisti, non neglego et de Tyconii septem regalibus uel clauibus, sicut saepe iam scripsi, cognoscere, quid tibi uideatur, expecto – ... ani já nezanebávám to, co jsi mi přikázal, a očekávám, že se dozvím, jak už jsem ti několikrát psal. Tvůj názor o Tyconiových sedmi zásadách či hermeneutických klíčích“.

<sup>27</sup> G. Madec na citovaném místě.

sektě, rozšířené v oblasti jeho kněžského a biskupského působení, v severní Africe. Donatismus se vyznačoval mravním rigorismem a energickým odmítáním jakýchkoli kompromisů v soužití s pohan-ským světem. V tomto ohledu se Donatovo učení profilovalo zejména v době Diocletianova pronásledování na počátku 4. století: katolická křesťanská většina podle donatistů v této zkoušce neobstála, Donatova strana se naopak prokázala jako jediná pravá církev, oprávněná uznávat platnost svátostí udílených hříšnými kněžími a biskupy, zvlášť platnost kněžského svěcení, které udíleli katolíciř „odpadlíci“. Donatisté proto ignorovali katolickou hierarchii a volili a světili si své vlastní kněze a biskupy. Také další hereze Augustinovy doby, pelagianismu, zdůrazňovala morální aspekt křesťanova života. U Pelagia a jeho přívrženců vycházel tento důraz z přesvědčení o dokonalé svobodě člověka, který je pak za své činy plně a se všemi důsledky zodpovědný. To bylo v příkrém rozporu s Augustinovým učením o milosti a svobodné vůli. S narážkami na obě tyto heterodoxie se v *De doctrina christiana* setkáme právě na místech, kde Augustin zdůrazňuje svrchovanost boží milosti.<sup>28</sup> O donatismu najdeme dále zmínku v poslední části třetí knihy, kde Augustinus probírá hermeneutické zásady donatistického teologa Tyconia (od 3,XXX,42), který byl sice touto sektou exkomunikován, zůstal však jejím přívržencem a přihlásit se ke katolicismu odmítal. V souvislosti s jeho zásadami můžeme číst také kritiku pelagianismu, opět v souvislosti se vztahem boží milosti a lidských skutků. Vůči všem těmto proudům vymezuje Augustin příležitostně také svůj důraz na alegorický, tedy nikoli vždy doslovný a jednoznačný, výklad Písma. Ještě hlasitěji než protidonatistická a antipelagianistická nota zaznívá ve spise *De doctrina christiana* polemika s charismatickými proudy uvnitř tehdejšího křesťanství, které odmítaly intelektuální zacházení s vírou a věroukou a zastávaly názor, že se lze božím věcem naučit bez školení a bez lidského prostřednictví, pouze vnitřní duchovní cestou. Na této polemice je vybudována předmluva našeho spisu, k tématu se Augustin vrací ještě ve čtvrté knize (4,XVI,33).

<sup>28</sup> Srv. např. 1,XXII,20 a pozn. 60 tamtéž.

## Druhý život „Křesťanské vzdělanosti“

V povědomí poučeného čtenáře je Augustin autorem slavné „Boží obce“, *De civitate Dei*, a neméně proslulých „Vyznání“, *Confessiones*. V další křesťanské tradici má ovšem nesporný – a uznávaný – význam i náš spis: svým vydatným a originálním obsahem nemálo ovlivnil vývoj křesťanské kultury a vzdělanosti, ale také teologické uvažování středověku. Na začátku tohoto úvodu jsme se zmínili o několika spisech školského nebo aspoň naučného charakteru, z nichž některé jsou neneseny podobnou intencí jako Augustinova „Křesťanská vzdělanost“ – to lze říci o „Základech církevních a světských věd“ (*Institutiones divinarum et saecularium litterarum*) Flavia Magna Cassiodora Senatora (asi 485 – 580), zčásti o „Etymologiích“ Isidora ze Sevilly nebo o pedagogickém spisku „Disputace o skutečné filosofii“ (*Disputatio de vera philosophia*) předního učence na dvoře Karla Velikého, Anglosasa Alcuina. Řekli jsme také, že působnost Augustinova spisu byla širší, přesáhla oblast didaxe a je také vlivným filosofickým a teologickým dílem.

Toto podvojně působení „Křesťanské vzdělanosti“ můžeme prokázat ohlasy Augustinova spisu u středověkých učitelů i teologů. Tyto zmínky ovšem nebylo možno vyhledat systematicky a důsledně a následující doklady mají proto namátkový charakter. Začneme spísem (rovněž již zmíněným) Rabana Maura „Výchova kleriků“. Ve třetí knize<sup>29</sup> se hned v první kapitole připomíná církevní zřízení, podle něž je třeba kněžský řád vzdělavat, protože ti, kdo stojí v čele církve a řídí ji, mají mít učení neporušené, mají vést náležitý život a být dokonale vzdělaní. Proto je třeba, říká Rabanus dále, aby si budoucí správce křesťanského lidu, dokud na to má čas, připravoval již dopředu zbraně, jimiž potom bude mocně přemáhat nepřitele a patřičně bránit svěcené stádece. To je ovšem jedna z motivací, kterou jsme mohli pozorovat i v Augustinově spise – vzdělávání kněží a biskupů, aby mohli působit slovem i příkladným životem. Od třetí kapitoly zde potom Rabanus pokračuje dlouhými doslovnými výpůjčkami pasáží ze 2. a 3. knihy *De doctrina christiana*,<sup>30</sup> nejprve o důvodech alegorické

<sup>29</sup> Rabanus Maurus, *De clericorum institutione*, I, III, c. 1–14, MPL 107, 377–390.

<sup>30</sup> 2, V, 6, 7, 8; VII, 9–11; VIII, 12; IX, 14; X, 15

dikce Písma, potom o stupních moudrosti a lásky, pak (zčásti samostatně) o biblickém kánonu Starého i Nového zákona; poté se Rabanus Augustinovými slovy ptá, proč lidé četbě Bible nerozumějí a pokračuje opět jeho pasáží o znacích. Následuje doslovná citace odstaveců „o neznámých přenesených znacích“<sup>31</sup> a hned poté sahá Rabanus do Augustinovy třetí knihy, odkud bere výklad o dvojsmyslných znacích<sup>32</sup> včetně biblických příkladů, dostává se pak k protikladu chůvosti a lásky a k lásce jako hlavní zásadě biblické exegese.<sup>33</sup> Z tohoto (zase ovšem neúplného) výčtu motivů i doslovných citací, které Rabanus z „Křesťanské vzdělanosti“ přejímá, je zjevné, že z Augustina čerpá a dále předává poučení didaktická i teologická.

Podobně jako Rabanus využívá Augustinovy teorie znaku a věci ze spisu *De doctrina christiana* velký systematick teologie vrcholného středověku Petrus Lombardus († 1160). Jeho *Sententiarum libri*, „Knihy sentencí“, sbírka citátů autorit k různým otázkám teologie a filosofie, Augustinovou teorií znaku dokonce začínají: prvních devět paragrafů první knihy „Sentencí“, jejímž předmětem je „tajemství svaté Trojice“, je nejprve výkladem o vztahu mezi znaky a věcmi a pak o augustinovské nám, již známé dvojici „užívat – těšit se“ (*uti – frui*). Lombardus se zde na první knihy „Křesťanské vzdělanosti“ několikrát výslovně odvolává.<sup>34</sup>

Petrus Lombardus, jehož vliv na teologii celého středověku byl v pravém slova smyslu nezměrný (četba a výklad jeho „Sentencí“ byla povinnou disciplínou na středověké univerzitě), nezástal v tomto směru sám. – Augustinův spis zřejmě znal například také Lombardův vrstevník, augustiniánský kanovník Hugo z pařížského opatství Svatého Viktora se slavnou teologickou školou (s níž byl ostatně ve styku i Petr Lombardský), který v díle *Didascalion* (*De eruditione didascalica – Studium a vzdělání*) mluví o trojím výkladu Písma a o znacích a věcech;<sup>35</sup> ještě výrazněji se u něj Augustinův vliv projevuje ve spise *De sacramentis christianae fidei* („Posvátná tajemství křesťanské víry“), kde

<sup>31</sup> 2, XVI, 23, 24

<sup>32</sup> 3, II, 2 – III, 7

<sup>33</sup> 3, X, 14–15; 3, XVI, 23–24

<sup>34</sup> Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quattuor*, MPL 192, 521–525.

<sup>35</sup> Např. *Didascalion* 5, 2 – 3 (srv. *De doctrina christiana* 2, VI, 8).

je od čtvrté do šesté kapitoly Prologu opět řeč o trojím způsobu výkladu Písma, o věcech a znacích v Písmu a o tom, jak mohou a mají svobodná umění sloužit porozumění biblickým textům.<sup>36</sup> Později, ve třináctém století, se na tento Augustinův spis odvolává Tomáš Akvinský (1225–1274), když v „Teologické sumě“ mluví o čarodějnictví, magii a pověrách.<sup>37</sup>

Tím nejdůležitějším, co si další vývoj přivlastnil ze čtyř knih „Křesťanské vzdělanosti“, je jistě návod k výkladu Písma aplikací helénistických hermeneutických metod, transformace římské ciceronské rétoriky v křesťanskou homiletiku, v teoretičtější oblasti pak nauka o znaku a distinkce *uti – fruī*. Jisté je ale Augustinovou zásluhou i to, že nezapadla první latinská biblická hermeneutika, Tyconiova „Kniha zásad“ – *Libri regularum*. S jeho hermeneutickými zásadami či pravidly, jež Augustin přejal a vložil v závěrečné části třetí knihy, jsme se setkali (pravděpodobně je Tyconius v křesťanské tradici citován i jinde) u Isidora ze Sevilly,<sup>38</sup> zjevně právě odtud je zná a přijímá do svého spisu *Didascalion* Hugo de Sancto Victore.<sup>39</sup>

Mnohé nasvědčuje tomu, že se Tyconiovy zásady uplatnily v počátcích české reformace, u jednoho z jejích prvních teologů Matěje z Janova († 1393). Je dobře možné a dokonce pravděpodobné, že český reformní myslitel znal ony *regulae* přímo z Augustina (spis *De doctrina christiana* totiž ve svém obsáhlém díle několikrát cituje, navíc známe tento Augustinův spis nebo výpisky z něho i z rukopisů českých knihoven<sup>40</sup>), i když nelze vyloučit, že se s nimi za svého působení v Paříži seznámil v *Didascalii* svatoviktorského teologa. Užít Tyconiových zásad v Matějových *Regulae Veteris et Novi Testamenti* („Pravidla Starého i Nového zákona“) bylo zjištěno teprve nedávno.<sup>41</sup> Matěj z Janova se

u Tyconia nejen inspiroval pro titul svého spisu, ale především zde našel pojmy, které korespondovaly s některými jeho hlavními myšlenkami, a kongeniální výrazy: protiklad Krista a Antikrista, učení o církvi, biblický základ a kritérium křesťanského učení i života. Matějova nauka o církvi, jeho eklesiologie, založená na Augustinovi a vyjadřovaná i za pomoci Tyconiových „regulí“,<sup>42</sup> má společné souřadnice s eklesiologií Viklefova a Husova a nakonec i s eklesiologií reformace samotné. Připomeňme, že česká reformace, ale potom i reformace světová, zejména v postavě Martina Luthera, v mnohém ohledu vycházela z Augustinova učení a hlásila se k typu Augustinovy a augustiniánské spirituality.

„Křesťanská vzdělanost“ patrně nikdy zcela nezapadla ani jako příručka kazatelství ani jako učebnice biblické hermeneutiky. Přinesme o jejím působení doklad z doby tzv. karolinské renesance, z přelomu 8. a 9. století: učenci v okruhu Karla Velikého tehdy napomáhali vzniku již skutečně středověké latinské kultury, která již sama sebe chápala jako novou kulturu křesťanskou, odlišnou od antické ho pohanského světa, přitom se však stále ohlížela na své základy ve staré římské literatuře. K tomuto procesu, který kladl velký význam na vzdělanost, mohla Augustinova *Doctrina christiana* v mnohém ohledu přispět. Že se tak opravdu dalo, o tom svědčí (kromě mnoha opisů tohoto díla, které se nám zachovaly právě z 9. a 10. století) dvě skladby, které rámuji zápis *De doctrina christiana* v jednom z karolinských kodexů.<sup>43</sup> Jejich autorem je Angilbert ze Saint-Riquier,<sup>44</sup> člen učeného kroužku na Karlově dvoře. V první básni, složené v elegickém distichu, podává tento autor úvod k četbě Augustinova spisu tak, že podle jednotlivých knih celkem výstižně představuje jeho obsah. Druhá, závěrečná skladba, v daktylských hexametrech, obsahuje

<sup>36</sup> *De sacramentis christianaе fidei*, Prologus II–VI, *MPL* 176,183–185.  
<sup>37</sup> Viz pozn. 113 k textu 2, XX,30.

<sup>38</sup> *Sententiae* 1,19, *MPL* 83,581–586.

<sup>39</sup> *Didascalion* 5,4 (*De septem regulis*).

<sup>40</sup> C. Weidmann, *Die handschriftliche Ueberlieferung*, II,54–55.

<sup>41</sup> K. Skalický, *Církev Kristova a církev Antikristova v teologii Matěje z Janova in: Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době*, 47–69; studie má pro výklad díla Matěje z Janova prvořadý význam. – O další možné souvislosti Matějovy teologie s *De doctrina christiana* srv. dále pozn. 148 ke 4. knize.

<sup>42</sup> *De Domino et eius corpore* (*De doctrina christiana* 3,XXXI,44 – „Pán a jeho tělo“), *De Domini corpore bipartito* (3,XXXII,45 – „Podvojnost těla Páně“), *De diabolo et eius corpore* (3,XXXVII,55 – „Dábel a jeho tělo“).

<sup>43</sup> Pařížský rukopis 13359 z 9. stol. Obě básně vydal K. Strecker, *Monumenta Germaniae Historica, Poetae Latini Aevi Carolini*, T. III, Fasc. IV, str. 915–916, Berolini 1964.

<sup>44</sup> Angilbertus Centulensis (asi 745–814), laický opat kláštera v St.-Riquier – Centula v severní Francii.

díkuvzdání Bohu, v panegyrickém tónu mluví o králi Ludvíkovi, a končí doxologií – chválou svatě Trojice. Básně, jež zde citujeme i proto, že aspoň první z nich nám pomáhá zopakovat si obsah Augustinovy „Křesťanské vzdělanosti“, znějí v českém překladu takto:

I.

*Augustin Aurelius ty zbožné poučky sepsal –*

*– učí nás křesťanské víře, ty se teď před tebou stkvíš.*

*Na mnohé, na co se zviádavě ptáváš, zde odpověď najdeš,  
pokud se k textu vracíš, stále znova jej čteš.*

*Celé dílo se nezdá být rozsahem přeshráňš velké,*

*skládá se ze čtyř knih, svůj obsah má každá z nich:*

*první kniha je o zásadách, jež přinesl Kristus,*

*na něž má člověk dbát, jak to přikázal Bůh:  
věci světa a života zde jen užívat smíme*

*a jenom z věcí věčných lze mít i potěšení.*

*Na různých věcech a znacích ti předvádí ve druhé knize,*

*kdy, jak a podle čeho můžeme rozpoznat znak.*

*Ve třetí knize potom se jedná o slovních znacích:*

*o slovu, významech slova, též, kterým vyhnout se máš.*

*Čtvrtá kniha se vrací k tomu, co v předchozích bylo:*

*co jsou věci, co znaky, jaké jsou významy slov,*

*jak se má předávat lidem ten význam, jež odhalíš v textu,*

*– důležitá je řeč, která v té knize nám zní.*

*Za všechno, co jsi zde čel, ať ve stylu vznešeném, střídámém,*

*nebo konečně skromném, Bohu vzdej chválu a dík.*

*Malý, nepatrný a nehodný Angilbert opat*

*přikázal v pokore srdce pořádit opis těch knih.*

*Chce je dát králi Ludvíkovi, jenž na boží pomoc*

*společá, pokorně vládne, zbožně a svatě je žir,*

*s úpornou pílí své vznešené duše se v noci i ve dne*

*snaží proniknout taje Moudrosti, posvátných věd.*

*On má ve věrné lásce i Pána i svého bratra,*

*to o něm říkají zbožní, takovou pověst on má.*

*Pán Bůh všemohoucí ať dává mu po dlouhá léta*

*slávu, ochranu svou, lásku, krásu i lesk.*

II.

*Když jsi již přečtl poučení, jež zbožný náš mistr  
sepsal, předešším díky vzdeješ Stvořiteli a Pánu,  
slav jej životem celým a stále mu vzdávěj svou chválu:*

*On je původcem moře, on stvořil nebe i zemi,  
všemu stvoření určil rozměr jak mírou tak vahou,*

*skrze něj všechno trvá dosud i postrvá dále –  
– vše, co je, co kdy bylo, co bude kdy v budoucím věku.*

*Jenom tomuto Pánu vzdávěj vždy znovu své díky  
za toho zbožného, učeného a velkého mistra,*

*který nám tohle všechno ve správném systému sepsal.*

*Vzpomeň si v přítulných modlitbách také na Ludvíka krále,*

*který je hoděn chváby, jen do boží přízně se vydal,  
je plný ti a slávy a stkví se bohatstvím hojným.*

*Ať mu Bůh všemohoucí zde na zemi dopřeje dlouhou*

*vládu po mnohá léta ve štěstí, v rozkvětu, zdatu,*

*ať tak Ten, který nebesa řídí, Ludvíkovi ráčí*

*světřit řízení manželky, dělí a všech věrných duší,*

*a kež mu potom, až život zde skončí, dá vystoupit k nebi,*

*do svého království Pán, ten veliký stvořitel světa.*

*Když jsi tak pilně čel, až bolí tě zkrivené údy,  
čtenáři, nakonec vyřkni ta skvělá i patřičná slova:*

*Sláva buď Bohu Otci, jenž trůní ve výši v jasu,*

*spolu s ním jest pak Syn a nejinak také Duch svatý –*

*– Bůh, který ve Trojím jménu jsa Jedním králuje všemu.*

Četba Augustinova spisu, který má český čtenář od nynějška k dispozici v tomto překladu, může přinést naší sekularizované době cenné poučení. Současní lidé, pokud nejsou dostatečně informováni o kultuře a o duchovním životě minulých věků, si někdy křesťanství staré i dnešní představují jako snůšku pověr, jako zastaralý fundamentalisticky ustrnulý systém, jako něco magického, ale také nevzdělaného; zhusta se neví, že je Bible také předmětem důkladné exegetice, literárních rozebírá a textově kritických postupů, spíše se soudí, že se její doslovné znění přijímá v zaslepeném primitivismu. Spis, jež jsme s plným rozmyslem dali český titul „Křesťanská vzdělanost“,

usvědčuje názor o křesťanské nevzdělanosti z omylu. Augustin nejenže vášnivě kritizuje každou nevzdělanost pověr a magických praktik, ale především: požaduje znalost originálních jazyků Písma, schopnost textové kritiky posvátných knih, důkladně rozebírá typy obrazného vyjadřování, jimiž pisatelé Bible z různých příčin zahalují prostá sdělení, týkající se víry, a stále znovu varuje před nekriticky jednoznačným doslovným chápáním biblického textu, připomínaje (3.V,9) slova apoštola Pavla z druhé epístoly do Korinta, že „litera zabíjí, ale duch ožívuje“.

### Poznámka k překladu

Nejnápadnějším překladatelským problémem, s nímž se nezbytně utká nejen překladatel do češtiny, ale všichni, kdo se pokusili tlumočit tento Augustinův spis do národních jazyků, je již titul díla. Důvod, které mne přiměly rozhodnout se pro znění „Křesťanská vzdělanost“, jsem objasnila ve své úvodní studii.

Dále: Na nejednom místě tohoto textu může pozorná četba vyvolat dojem ledabylé překladatelské práce, neboť se v sousedních nebo navzájem blízkých větách či větých úsecích dosti často objevují tytéž výrazy nebo slova téhož základu. Ujišťuji Augustinova a svého čtenáře, že jsem dbala na to, abych kladla synonyma a homonyma tam, kde je klade předloha, a že jsem se zároveň snažila respektovat Augustinův způsob, jímž často říká totéž výrazy beze snahy o variaci a pestrost. Ukáží tuto situaci na úryvku ze čtvrté knihy, XII,27 (příslušná slova zvýrazňuji ve znění originálu i překladu):<sup>45</sup>

*Dixit ergo quidam eloquens, et verum dixit, ita dicere debere eloquentem, „ut doceat, ut flectat“. Deinde addidit: „Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae“. Horum trium, quod primo loco positum est, hoc est dicendi necessitas, in rebus est constituta quas dicimus. Reliqua*

<sup>45</sup> Podobnou situaci viz např. ke konci celého díla (4.XXX,63), kde Augustin i vícekrát v jedné větě užívá tvarů slovesa *accipere*, což jsem záměrně napodobila častým opakováním českého „převzít“.

*duo, in modo quo dicimus. Si ergo dicit, cum docere vult, quamdiu non intelligitur, nondum se existimet dixisse quod vult ei quem vult docere. Quia, etsi dixit quod ipse intelligit, nondum illi dixisse putandus est a quo intellectus non est; si vero intellectus est, quocumque modo dixerit, dixit. Quod si lectus delectare vult eum cui dicit aut flectere, non quocumque modo dixerit, faciet; sed interest quomodo dicat ut faciat.*

*Jeden řečník řekl, a řekl to po pravdě, že řečník musí mluvit tak, „aby poučoval, bavil a dojímal“, a k tomu dodal, že „poučovat je nezbytné, v polešení spočívá příjemná stránka věci, a posluchače dojmout a získat znamená vítězství“. To, co z toho trojího stojí na prvním místě, tedy nezbytnost poučovat, spočívá v tom, co říkáme, zbývající dvě věci spočívají ve způsobu, jak to říkáme. Kdo tedy něco říká za účelem poučení, nemůže si myslet, že posluchači to, co měl na mysli, řekl, pokud mu posluchač neporozuměl; přece řekl-li něco, řemu on sám rozumí, vůbec to neznamená, že to člověku, který mu nerozuměl, opravdu řekl. Jestli mu ale posluchač porozuměl, řekl to – ať to řekl jakkoli.*

Za třetí je třeba se v této poznámce zmínit o tom, že s technickými termíny rétoriky nezachází Augustin důsledně – výrazů *modi locutionis* a *genera dicendi* užívá synonymicky, není konsekventní v užívání substantiv *allegoria*, *tropologia*, *tropus*, *parabola* ani v užívání adverbii *allegorice*, *figurative*, *translate* a dalších. To poznamenalo i náš překlad.

\* \* \*

Textu Augustinova spisu *De doctrina christiana* se dostalo několika kvalitních moderních vydání, jež tvoří úvodní položky v seznamu „Prameny“. Při překladatelské práci jsem v zásadě vycházela z edice Manlia Simonettiho (*L'istruzione cristiana*, Firenze 1994), na několika místech jsem přijala čtení edice Martinovy (*Corpus Christianorum* 32, Turnhout 1962), eventuálně Greenovy (*CSEL* 80, Vídeň 1963).