

**BOETHIUS Z DÁCIE, JEHO PROJEKT BLAŽENÉHO ŽIVOTA
V DIELE *O NAJVYŠŠOM DOBRE* A ODSÚDENIA Z ROKU 1277**

MICHAL CHABADA, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

CHABADA, M.: Boethius of Dacia: The Vision of a Blessed Life in His Writing *On the Highest Good, or On the Life of the Philosopher* and the Condemnations of 1277
FILOZOFIA 66, 2011, No 1, p. 1

Boethius's short treatise *On the Highest Good* represents one of the remarkable and important variants of ethical aristotelianism, enriched in Boethius by neo-platonic and augustinian themes. The idea of the "philosophical way", which exclusively can lead to blissfulness, encompassing theory as well as practice, was dismissed by theologians – counselors of Bishop Tempier. The result was an edict published in 1277, which among others condemned the ideas articulated in the treatise *On the Highest Good*. On closer view it appears, however, that the "philosophical way" does not contradict the Christian way. Contrary to Thomas Aquinas or Bonaventura Boethius as a "professional philosopher" did not manage to include philosophy into theology. However, this is not to conceive the two as two contradicting disciplines, but rather as two different perspectives on one and the same thing. Therefore they can not be in conflict.

Keywords: Boethius of Dacia – Blessed life – Supreme good – Theory and praxis – Paris condemnation

Dňa 7. marca 1277, iróniou osudu na tretie výročie úmrtia Tomáša Akvinského, parížsky biskup E. Tempiere slávnostne odsúdil 219 článkov odporujúcich kresťanskému učeniu.¹ Medzi týmito článkami sa nachádzali aj tieto: „Niet vznešenejšej formy života než sa slobodne venovať filozofii“,² „Celé dobro, ktoré je u človeka možné, spočíva v rozumových cnostiach“,³ „Múdrymi sveta sú len filozofi“⁴ či „Blaženosť je len v tomto živote, a nie v inom.“⁵

Ako príklad náprotivkov spomenutých odsúdených téz od Boethia z Dácie (Dánsko) možno uviesť niekoľko pasáží z jeho dielka *O najvyššom dobre čiže o živote filozofa*.⁶ „A keď

¹ Tento cenzúrny výnos nadväzoval na odsúdenie z 10. 12. 1270, v ktorom parížsky biskup odsúdil 13 téz ako protirečiacich kresťanskej viere. Kompletný zoznam odsúdených téz možno nájsť v diele *Povoláním filosof*. Por. ([16], 48).

² Art. 40: Quod non est excellentior status, quam vacare philosophiae. Por. ([15], 92).

³ Art 144: Quod omne bonum quod homini possibile est consistit in virtutibus intellectualibus. Por. ([15], 122).

⁴ Art. 154: Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. Por. ([15], 126).

⁵ Art. 176: Quod felicitas habetur in ista via, et non in alia. Por. ([15], 132).

⁶ O živote a kariére Boethia z Dácie máme len zopár istých informácií. Narodil sa v Dánsku, no dátum a miesto jeho narodenia nie sú známe. Pravdepodobne pred rokom 1262 bol už v Paríži, kde pôsobil

človek má tento úkon, je v najlepšom pre človeka možnom stave. A takí sú filozofi, ktorí venujú svoj život štúdiu múdrosti“ ([1], 474). „A pretože najvyššie dobro, ktoré je u človeka možné, je jeho blaženosť, vyplýva z toho, že poznanie pravdy a uskutočňovanie dobra a radosť z oboch je ľudskou blaženosťou“ ([1], 473). „Filozof sa najviac teší z prvého princípu a z teoretického poznávania jeho dobroty. A len toto je správna radosť. To je život filozofa a každý, kto tak nežije, žije nesprávne. Filozofom však nazývam každého človeka, ktorý žije podľa správneho prirodzeného poriadku, a toho, kto získal ten najlepši a posledný cieľ ľudského života“ ([1], 476).

Ak je Boethius skutočne autorom či inšpirátorom týchto odsúdených téz, zdá sa, že zákrok parížskeho biskupa bol oprávnený pre ich vážnu inkompatibilitu s kresťanskou ortodoxiou.

Vo svojom článku sa pokúsim analyticko-deskriptívnou formou poukázať na Boethiovo epistemologicko-metodologické východisko a jeho pozíciu v teórii „dvoch právd“. Na základe tohto východiska sa pokúsim o interpretáciu Boethiovoho projektu blaženého života v diele *O najvyššom dobre*. V závere zhrniem Boethiove etické názory. Týmto krokom bude zodpovedať aj štruktúra článku.

1. Metodologicko-epistemologické východisko a teória „dvoch právd“. Aristotelove logické spisy boli recipované na latinskom stredovekom Západe v dvoch fázach (*logica vetus*, *logica nova*) a podobne bola recipovaná aj *Etika Nikomachova*, ktorá bola študovaná pred rokom 1250 v dvoch čiastočných prekladoch: *ethica vetus* a *ethica nova*. *Ethica vetus* (z konca 12. storočia) obsahovala 2. a 3. knihu z *Etiky Nikomachovej*. Okolo roku 1220 sa objavila iný nekompletný preklad, ktorý urobil pravdepodobne Michael Scotus. Bola to *ethica nova*, ktorá obsahovala 1. knihu *Etiky Nikomachovej*, v ktorej je podávaná definícia blaženosti. Obidva preklady boli používané dovtedy, kým Robert Grosseteste v rokoch 1246 – 1248 nepreložil celú *Etiku Nikomachovu* ([4], 454 – 455).

Bez pochyb možno povedať, že uznanie Aristotela a vplyv jeho filozofie spôsobili skutočnú premenu aj v konštitúcii samotných stredovekých univerzít, pretože spočiatku bola artistická fakulta vnímaná len ako „vstupná brána“ či propedeutika troch špecializovaných a nadradených fakúlt (teológia, právo a medicína). Aristotelizmus prispel k premene tým, že artistická fakulta sa stala samostatnou najmä vo vzťahu k teologickej fakulte a zo štúdia filozofie sa stal prípustný cieľ a povolanie ([16], 19 – 20). Osamostatnením

ako učiteľ siedmych slobodných umení v rokoch 1270 – 1280. Hoci nebol v roku 1276 vypočúvaný kráľovskou inkvizíciou, ako napríklad jeho kolega Siger Brabantský, implicitne sa ocitol (nebol menovaný) v roku 1277 na edikte parížskeho biskupa Tempiera ako zástanca téz, ktoré edikt odsudzoval. Niektoré z týchto odsúdených téz uvádzame vyššie. Pravdepodobne nakoniec vstúpil do dominikánskeho rádu, no nevieme presne kedy a kde. Všetky svoje diela napísal pravdepodobne pred rokom 1277 (logické okolo roku 1270, diela o filozofii prírody okolo r. 1272). Niektoré z jeho diel boli veľmi pravdepodobne zničené potom, čo, ako sme uviedli, boli niektoré jeho filozofické názory odsúdené spomínaným ediktom z roku 1277. V roku 1936 vydal diela Boethia z Dácie *O najvyššom dobre* a *O snoch* M. Grabmann. Spracované podľa: ([3], 227; [19], 1 – 5).

artistickej fakulty však vzniká akýsi stredoveký „spor fakúlt“, ktorý vyvrcholil aj v odsúdeniach z roku 1277 a na pozadí ktorého možno vnímať stredoveké diskusie o vzťahu filozofie a teológie.

Stúpencom aristotelizmu na parížskej artistickej fakulte sa pripisuje, že zastávali „teóriu dvoch právd“, t. j. názor, že pravdy rozumu a viery sú protirečivé. Domnievam sa, že na posúdenie toho, či Boethius z Dácie skutočne bol stúpencom tohto presvedčenia, je potrebné vychádzať z jeho metodologicko-epistemologického východiska: „Odborník (majster) v jednom umení môže zdôvodňovať, namietat' alebo popierať len na základe princípov svojho umenia“ ([2], 129 – 130; [3], 228; [19], 11). Každá veda podľa Boethia tak predstavuje vymedzenú sféru epistemologických kompetencií a platnosti. Podľa tohto východiska sa jedna veda nemôže kompetentne vyjadrovať o tom, čo je mimo jej epistemologickej sféry ([3], 228; [16], 68). „Lebo totiž ten, kto je majster v jednom umení, nemôže, vychádzajúc zo svojich princípov, zdôvodniť či vedieť pravdy vied iných majstrov, a preto ich nemá ani popierať“ ([2], 138).

Ako príklad Boethiovho prísneho rozlíšenia kompetencií vied môže slúžiť jeho chápanie vzťahu medzi filozofiou a teológiou, na ktorom sa aj ukáže, či bol stúpencom „teórie dvoch právd“. Domnievam sa, že Boethiov postoj dobre vynikne v porovnaní s prístupom Tomáša Akvinského, ktorý bol jeho súčasníkom. Obidvaja autori rozlišujú medzi filozofiou a teológiou, no odlišujú sa v tom, že Boethius, pridržiajúc sa svojho východiska, nedospieva k syntéze či integrácii filozofie a teológie, ako to badať u Akvinského. Viera je podľa Boethia niečo, čo nemá dôvody, a pokladá za nezmysel hľadať plauzibilné alebo dostatočné dôvody úkonu viery, a tak robiť vieru závislou od nich ([17], XXVIII).

Tento postoj by teda nasvedčoval tomu, že Boethius je stúpencom „teórie dvoch právd“, ktoré si navzájom protirečia. No Boethiov text tomu nenasvedčuje. Protirečenie medzi filozofiou a teológiou podľa neho nemôže vôbec nastať, pretože každá z uvedených oblastí má vlastné a celkom rozličné princípy ([17], XXVIX).⁷ S definitívnou platnosťou možno povedať, že Boethius z Dácie sa nikdy nepokúšal obhajovať temnú teóriu „dvoch právd“, podľa ktorej by si mali pravdy rozumu a viery vzájomne protirečiť ([3], 229; [13], 233 – 234; [16], 70; [18], 5). Lebo protirečenie môže nastať len vtedy, keď obidvaja (aj filozof, aj teológ) hovoria o tom istom a z toho istého aspektu. Boethius však hovorí, že perspektívy teológie a filozofie sa líšia, pretože v teológii je to pravda v absolútnom zmysle a vo filozofii pravda nastolená racionálnym úsudkom ([13], 233). Filozof tak vytvára svoj záver ako platný len v rámci sféry, ktorá je určená premisami vymedzujúcimi jeho oblasť záujmu. Ak by sme v tom chceli vidieť náuku o „dvoch pravdách“, prehliadli by sme Boethiovo metodologicko-epistemologické východisko a v konečnom dôsledku princíp vylúčenia tretieho.⁸ Kritika by tak minula svoj pravý cieľ

⁷ Ako vo svojom článku dokumentuje Z. Kuksewicz, Boethiove epistemologicko-metodologické princípy sa nachádzajú aj v jeho ďalších dielach: *Otázky k dielu O plodení* či *Otázky k Fyzike*. Por. ([12], 374 – 375).

⁸ Aristoteles: *O sofistických dôkazoch* k. 25: „Je celkom dobre možné, že ten istý človek, i keď klame jednoducho, hovorí z určitého stanoviska alebo v nejakej veci pravdu, a že tak vzhľadom na niečo

a Boethiovi by sa očividne vkladal do úst opak toho, čo tvrdil ([13], 234).

Filozofii prisudzuje Boethius autonómiu, ktorá je obsiahnutá v limitoch daných jej princípmi, a zároveň je jej vlastná istá relativita, ktorá ponecháva miesto pre nadradené poznanie, akým môže byť poznanie z viery, ktoré prekračuje filozofiu a poznanie prírody, a preto ho filozofia a fyzika nemôžu ani obhajovať, ani popierať ([16], 71, 74). Boethius hovorí o konkordancii teológie a filozofie, no nie o ich obsahovom prekrývaní.

Zdá sa teda, že teória „dvoch právd“ nie je dielom Boethia z Dácie ani Sigera z Brabantu, ale bola do stredovekého scholastického myslenia vnesená teológmi-poradcami parížskeho biskupa Tempiera ([3], 228; [6], 178).

2. 2 O najvyššom dobre. Projekt života podľa filozofie ako projekt blaženého života. Epistemologicko-metodologické východisko Boethia z Dácie, ktoré načrtáva v diele *O večnosti sveta*, možno zhrnúť do týchto bodov: upevniť vieru, obhájiť náuku filozofov a ukázať, že viera a filozofia si neprotirečia ([2], 104 – 107; [10], 33); v ich svetle treba čítať aj dielko *O najvyššom dobre*.⁹ Boethius si kladie otázku, či možno nájsť, a to len na základe rozumovej úvahy, najvyššie dobro, aké môže človek dosiahnuť.¹⁰ To, že východiskom je rozumová úvaha o najvyššom dobre, značí, že sa v nej postupuje len filozoficky. Filozofia sa tak stáva spôsobom života, v ktorom človek dochádza k blaženosti ([7], 5). „Keďže v každom druhu súcna jestvuje nejaké najvyššie možné dobro a človek je istým druhom súcna, musí byť u človeka možné nejaké najvyššie dobro. Nehovorím o úplne najvyššom dobre, ale o najvyššom dobre pre neho, lebo u človeka možné dobré majú hranicu a nejdú do nekonečna. Čo je však týmto najvyšším dobrom, ktoré je možné u človeka, preskúmajme rozumom“ ([1], 472). V tejto úvodnej pasáži evidentne presvitajú aristotelovské predpoklady a motívy, a to najmä začiatok *Etiky Nikomachovej*, kde je podaný opis hľadaného najvyššieho dobra a Aristotelovo tvrdenie, podľa ktorého človek musí mať vlastné špecifické dobro ([5], 202).¹¹

Pri hľadaní činností, v ktorých spočíva najvyššie ľudské dobro, nadväzuje Boethius

je pravdovravný, jednoducho pravdovravný však nie je“. Praha: ACADEMIA 1978, s. 67. Por. ([13], 234; [16], 76).

⁹ Interpretácie tohto dielka sa rôznili. Podľa M. Grabmanna, ktorý ho objavil, je jasným výrazom antikresťanských tendencií vlastných latinskému averroizmu. P. Mandonnet videl v tomto diele radikálny výraz programu čistého racionalizmu, ktorý je v priamom protirečení s kresťanským poriadkom. Tento názor bol modifikovaný F. van Steenberghenom, ktorý argumentoval, že Boethius z Dácie je kresťanským mysliteľom nevylučujúcim nadprirodzenú blaženosť zo svojho pojmu najvyššieho dobra (por. ([5], 199).

¹⁰ Možná provokatívnosť Boethiovho prístupu k otázke blaženosti sa dá zhrnúť do týchto bodov: 1. absencia zmienky o milosti; 2. aristokratizmus filozofov či filozofickej cesty k blaženosti (teológovia naopak nástoja na nevyhnutnosti milosti na dosiahnutie blaženosti a na univerzalite kresťanskej cesty k blaženosti); 3. identifikácia „aristotelovského rozumu“ s racionalitou ako takou; 4. ahistorizmus filozofického diskurzu. Teológovia akcentujú dejinnú perspektívu, v ktorej možno rozlíšiť štyri základné časti: čistá, padnutá, vykúpená a oslávená prirodzenosť/racionalita.

¹¹ V našom príspevku poukážeme aj na novoplatónsko-augustínovské motívy v analyzovanom dielku.

na momenty aristotelovskej teleologickej filozofickej psychológie a antropológie, čím sa hľadanie najvyššieho dobra človeka obmedzí len na dobro, ktoré „mu prináleží podľa jeho najlepšej mohúcnosti“ ([1], 472). Hierarchický poriadok medzi mohúcnosťami ľudskej duše bude v korešpondencii s poriadkom dobier. „Teda nie podľa vegetatívnej duše... ani podľa zmyslovej duše... Najlepšou mohúcnosťou v človeku je rozum a intelekt; táto mohúcnosť je totiž najvyšším vodcom ľudského života tak v teórii, ako aj v praxi. Teda najvyššie dobro, ktoré je možné u človeka, mu patrí podľa intelektu“ ([1], 472). Teda najvyššie dobro, ktoré sa hľadá, je limitované epistemicky (poznateľnosť rozumom) a onticky (primerané človeku v jeho prirodzenej existencii). Ľudskému mikrokozmu tak zodpovedá univerzálny makrokozmos – optimu v ľudskej duši (rozumu) zodpovedá ontologické optimum (Boh). Tak, ako je centrom ľudskej duše rozum, centrom univerza je Boh. Tým, že je v človeku prítomný rozum, je človek divinizovaný ([15], 244 – 245).

Po odmietnutí úkonov vegetatívnej a senzitivnej duše pri dosahovaní najvyššieho dobra Boethius preferuje racionálnu časť ľudskej duše a hovorí, že ľudská možná blaženosť bude spočívať v úkonoch oboch racionálnych mohúcností duše – v teórii a v praxi. Boethius však uvažoval o najvyššom dobre, ktoré môže človek dosiahnuť vlastnými silami, a to v dokonalosti teórie a praxe, čím pravdepodobne vyvolal tvrdú reakciu teológov.

Boethius však upresňuje, že v rámci racionálnej duše spočíva blaženosť primárne v teoretickom poznaní ([5], 204). „No najvyššie dobro, ktoré je u človeka možné podľa teoretickej mohúcnosti rozumu, je poznanie pravdy a radosť z nej. Lebo poznanie pravdy prináša radosť. Lebo pochopené potešuje chápaného, a čím je pochopené pozoruhodnejšie a vznešenejšie a čím väčšiu silu vynakladal uchopujúci rozum vo svojom dokonalom poznávaní, tým väčšia je intelektuálna radosť. A kto zakúsil takúto radosť, pohŕda každou menšou“ ([1], 472).

Od záveru, že najvyšší ľudský úkon je teoretické poznanie či filozofická kontemplácia pravdy, prechádza k úvahe o predmete tejto činnosti ([5], 204). „Pretože prvý intelekt má najväčšiu schopnosť v chápaní a predmet, ktorý uchopuje, je najvznešenejší, keďže je jeho vlastnou esenciou – lebo čo vznešenejšie môže božský intelekt poznávať než božskú esenciu? –, má najblaženejší život. A keďže človek teoretickým intelektom nemôže dospieť k väčšiemu dobru než k poznaniu jednotného celku súcien, ktoré sú od prvého princípu, má skrze poznanie prvého princípu, tak, ako je možné, aj radosť z toho, že ho poznáva. Z vyššie uvedeného tak vyplýva, že najvyššie dobro, ktoré je u človeka na základe teoretického intelektu možné, je poznanie pravdy vo všetkom jednotlivom a radosť z nej“ ([1], 472 – 473).

Hoci Boethius uprednostňuje teoretický život pred praktickým, nekladie ich do protikladu, ale práve v ich prepojení vidí úplnosť ľudskej blaženosti. Ľudská blaženosť spočíva v rovnováhe teórie a praxe. „Z povedaného možno zjavne usudzovať, že najvyšším dobrom, ktoré je u človeka možné, je poznanie pravdy a uskutočňovanie dobra, ako aj radosť z oboch. A pretože najvyššie dobro, ktoré je u človeka možné, je jeho blaženosť, vyplýva z toho, že poznanie pravdy a uskutočňovanie dobra a radosť z oboch je ľudskou blaženosťou“ ([1], 473).

Epistemologicko-metodologické východisko, ktoré potvrdzuje autonómnosť filozo-

fického a teologického diskurzu, pričom ich nekladie do protikladu, sa ukazuje aj v Boethiovom očakávajúcom poslušnom postoji (*potentia oboedientialis*) blaženosti z viery. „Kto je totiž dokonalejší v tejto blaženosti, o ktorej na základe rozumu vieme, že je u človeka možná v tomto živote, ten je bližší onej blaženosti, ktorú vo viere očakávame v budúcom živote“ ([1], 473). Z uvedeného je teda zrejmé, že aj keď Boethius hovorí o hľadaní najvyššieho dobra, ktoré je možné u človeka (*summum bonum hominis*), teologický diskurz z diskusie nevyklučuje. Nevidí zásadný rozdiel medzi túžbou filozofa po poznaní prvého súcna a láskou veriaceho k Bohu ([5], 203), pretože jeden typ vzťahu k Bohu privádza k druhému. Boethius teda neneguje kresťanskú cestu k večnému životu, avšak pre teológov – tvorcov odsúdení bolo neprijateľné zdanie, že filozofickú cestu k blaženosti privileguje, keď hovorí, o filozofoch ako o „hŕstke ctihodných mužov“ ([1], 474). Tým sa z filozofov stávajú „intelektuálni aristokrati“. Teológovia sa tak mohli cítiť okradnutí o tému, na ktorú si robili výlučný a univerzalistický nárok, a to o tému definitívneho vysvetlenia etického života ([15], 253 – 254).

Tento spôsob života, v ktorom vládne rozum a ktorý svoj vrchol dosahuje v teoretickom poznávaní Boha a v správnej praxi, vyhlasuje Boethius z Dácie za život podľa prirodzenosti alebo, inak povedané, za prototyp ľudského života. „Lebo všetky zámery a úmysly, úkony a túžby človeka, ktoré smerujú k tomuto najvyššiemu dobru, ktoré je možné u človeka, sú – ako už bolo povedané – správne a zhodné s tým, ako to má byť. A keď človek takto koná, koná podľa prirodzenosti, pretože koná kvôli najvyššiemu dobru, ku ktorému je nasmerovaný od narodenia. A keď takto koná, je aj dobre usporiadaný, pretože vtedy je nasmerovaný na svoj najlepší a najvyšší cieľ“ ([1], 473).

Z uvedeného vyplýva, že správnosť ľudského života bude spočívať v pridržíavaní sa poriadku, ktorý je primeraný tak hierarchickej konštitúcii ľudskej prirodzenosti, ako aj hierarchickosti univerza. A naopak človek, ktorého konanie nie je nasmerované k najvyššiemu dobru, porušuje príkazy vlastnej prirodzenosti, ako aj univerzálny poriadok. Takýto spôsob správania Boethius označuje za hriešny. Preto všetko zlo, ktoré možno nájsť v morálnej oblasti, pochádza z „dezorientácie či dezintegrácie“, t. j. z odklonenia od toho, čo je najvyššie a prinášajúce pravú blaženosť ([7], 13; [15], 250). „Preto sú všetky skutky človeka, ktoré nesmerujú k tomuto najvyššiemu dobru... v človeku hriechom vo väčšej alebo menšej miere... A príčinou všetkých týchto úkonov je neusporiadaná žiadostivosť, ktorá je tiež príčinou všetkého zla v mravoch. Neusporiadaná žiadostivosť je tiež príčinou, ktorá človeku najviac zabraňuje dosiahnuť to, po čom prirodzene túži“ ([1], 473 – 474).

Termín „neusporiadaná žiadostivosť“ evokuje Augustínove úvahy o slobodnej vôli a pôvode zla. Domnievame sa, že hoci v tomto bode Boethius podáva „prirodzené vysvetlenie hriechu“, toto vysvetlenie nie je vzdialené úvahám raného Augustína o teodíci, ktoré podáva v 1. knihe diela *O slobodnom rozhodovaní*. Žiadostivosť sa podľa raného Augustína stavia na odpor rozumu a pravou príčinou zla je to, keď rozum/mysel stratí vládu nad žiadostivosťou, ktorú má podľa večného zákona ovládať. Podľa večného zákona je nevyhnutné „dať všetkému, čo mu patrí“, podriaďovať nižšie vyššiemu, čím sa reš-

pektuje tak univerzálny poriadok, ako aj poriadok v rámci ľudskej duše. Mysel'/rozum sa žiadostivosťou podvoľuje z vlastnej vôle a na základe slobodného súhlasu a z tohto súhlasu so žiadostivosťou proti večnému zákonu vzniká zlo. Zlo teda znamená dať prednosť z vlastnej vôle žiadostivosťou pred rozumom, t. j. časným veciam pred večnými ([11], 31 – 33). Na rozdiel od Augustína však Boethius nerozpracúva teóriu dedičného hriechu, ktorým je ľudská prirodzenosť vážne narušená, a ani ju, ak si uvedomíme jeho metodologickepo-epistemologické východisko, principiálne nemôže rozpracovať.

Cnosť filozofa spočíva v konformnosti s prirodzeným poriadkom, keď sú nižšie mohúcnosti podriadené vyšším ([15], 257). „A tak dnes prekáža všetkým ľuďom v dosiahnutí najvyššieho dobra neusporiadaná žiadostivosť, až na hŕstku ctihodných mužov. Nazývam ich ctihodnými, pretože opovrhujú túžbami zmyslov a nasledujú radosť a túžbu intelektu tým, že sa namáhajú v poznávaní pravdy vecí. Tiež ich nazývam ctihodnými, lebo žijú podľa prirodzeného poriadku. Všetky nižšie mohúcnosti, ktoré sú v človeku, existujú pre vyššiu mohúcnosť... Tak sú úkony všetkých nižších mohúcností, ktoré sú v človeku, pre úkony najvyššej mohúcnosti, ktorou je intelekt. A ak je medzi úkonmi rozumovej mohúcnosti nejaký najlepší a najdokonalejší, všetky ostatné existujú prirodzene preň. A keď človek má tento úkon, je v najlepšom pre človeka možnom stave. A takí sú filozofi, ktorí venujú svoj život štúdiu múdrosti. Preto všetky mohúcnosti, ktoré sú vo filozofovi, pôsobia podľa prirodzeného poriadku“ ([1], 474). „Preto má filozof život, ku ktorému je človek od narodenia určený, a to je život podľa prirodzeného poriadku, pretože v ňom sú všetky nižšie mohúcnosti a ich úkony pre vyššie mohúcnosti a ich úkony a všetky spolu sú pre najvyššiu mohúcnosť a najvyšší úkon, ktorým je nazeranie pravdy a radosť z nej, a predovšetkým radosť z prvej pravdy“ ([1], 475). „A v teoretickom nazeraní spočíva radosť a tá je o to väčšia, o čo sú rozumom poznateľné veci vznešenejšie. Preto filozof vedie život plný pôžitkov“ ([1], 475).

Nakoniec Boethius objasňuje a určuje vrchol blaženosti, pričom výrazne prekračuje aristotelovské motívy ([7], 14). Predmetom a súčasne cieľom najdokonalejšej činnosti človeka, t. j. nazerania/teórie, je prvý ontický princíp – Boh, na bytí a dobre ktorého má všetko účasť. „A tak, ako vojsko získava jednotu z jednoty vodcu a ako dobro vojska spočíva primárne vo vojvodcovi, v ostatných je však podľa poriadku vzťahu, v akom sú k vojvodcovi, pochádza z jednoty tohto prvého počiatku jednota tohto sveta. I dobro tohto sveta je primárne v tomto prvom počiatku. No v ostatných súcnach vo svete je podľa účasti na prvom počiatku a nasmerovania k nemu, takže nijaké dobro nemôže byť v nijakom súcne vo svete inak než prostredníctvom účasti na tomto prvom počiatku“ ([1], 475 – 476). Tak, ako sa bytie v primárnom a podstatnom zmysle nachádza v prvom súcne, a sekundárne participáciou vo všetkom ostatnom, platí to aj o jednote a dobre. Náukou o účasti a jednote prvého počiatku a posledného cieľa nadväzuje Boethius na novoplatónsku schému výstupu a zostupu, ktoré je cudzia aristotelovskému mysleniu ([7], 14).

Záverečný akord Boethiovej chvály na život filozofa, znie takto: „Filozof, ktorý toto všetko skúma, je privedený k obdivovaniu tohto prvého počiatku a k láske k nemu... A pretože sa každý teší z toho, čo miluje, a najviac sa teší z toho, čo najviac miluje, a pretože filozof, ako bolo povedané, má najväčšiu lásku k prvému počiatku, vyplýva z toho

záver, že filozof sa najviac teší z prvého princípu a teoretického poznávania jeho dobroty. A len to je správna radosť. To je život filozofa a každý, kto tak nežije, žije nesprávne. Filozofom však nazývam každého človeka, ktorý žije podľa správneho prirodzeného poriadku, a toho, kto získal ten najlepší a posledný cieľ ľudského života. No prvým princípom, o ktorom bola reč, je slávny a vyvýšený Boh, ktorý je požehnaný na veky vekov. Amen“ ([1], 476). Filozof je tak človekom intelektu, jeho intelektualita je jeho osudom, ktorý je uložený v jeho esencii ([14], 96). Život filozofa je tak výstupom rozumu smerom k Prvému súcnu, skúsenosťou „intelektuálnej radosťi či pôžitku“, čím dosahuje „existenciálnu dokonalosť.“ Život filozofa je „putovaním ľudského rozumu k Bohu.“ Tu cez aristotelizmus presvitajú (novo)platónske črty Boethiovo myslenia ([15], 259).

Boethiov „etický aristotelizmus“ nechápe filozofiu ako číru teóriu, ale skôr ako formu života, ktorá zahŕňa aj zdokonaľovanie morálnych cností a vedie k najvyššiemu uskutočneniu toho, čím je človek vo svojej podstate. Tým Boethius prekračuje Aristotela ([18], 9). V prepojení teoretického a praktického života vidno u Boethia výrazné prepojenie na antické umenie života, t. j. na spojenie teórie a praxe vo filozofii ([8], 238). V tom, ako Boethius zblízuje metafyzické, etické, psychologické a antropologické aspekty Aristotelovej filozofie, sa okrem iného artikuluje aj aristotelovský humanizmus ([14], 95). Okrem toho Boethius často pripomína pôžitok a radosť z úkonov teoretického a praktického rozumu, preto možno jeho náuku nazvať aj „intelektualistickým eudaimonizmom či hedonizmom“ ([15], 243). Avšak zároveň treba dodať, že popri zrejmých aristotelovských motívoch Boethius vteľuje do svojich úvah augustínovské a novoplatónske motívy, na základe čoho ho nemôžeme jednoznačne zaradiť pod nijaký „izmus“, pretože by sme našli dosť dôvodov na to, aby sme ho označili nielen za „heterodoxného aristotelika“, ale aj za „heterodoxného novoplatonika.“

Ak aplikujeme uvedené epistemologicko-metodologické zásady na problém blaženosti, tak si kresťanské chápanie blaženosti a filozofické navzájom nemôžu protirečiť, ale sa k sebe približujú, pretože, ako hovorí sám Boethius, očakávame ešte viac, no neodvažuje sa o tom povedať viac, pretože sa chápe ako filozof z povolania.¹² Z tohto aspektu nemožno Boethiovo chápanie filozofickej blaženosti, na ktorú človek svojimi vlastnými

¹² V tejto súvislosti je vhodné pripomenúť stanovisko Tomáša Akvinského k problematike blaženosti. Akvinský aj Boethius z Dácie akceptujú aristotelovský model blaženosti, podľa ktorého všetci si žiadajú naplnenie svojej dokonalosti (Aquinas, T.: *STh I-II q.1 a.7 co.*: Omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri). Hlavný rozdiel medzi nimi spočíva v tom, že to, čo Boethius nazýva najvyšším dobrom, resp. blaženosťou, nemožno podľa T. Akvinského dosiahnuť v terajšom živote. Por. Aquinas, T.: I-II q.3 a.2 ad 4: „U ľudí však, podľa stavu prítomného života, je posledná dokonalosť podľa činnosti, ktorou sa človek spája s Bohom; no táto činnosť nemôže byť ani súvislá, ani jediná, lebo činnosť sa rozdeľuje prerušovaním. A preto v prítomnom stave života človek nemôže mať dokonalú blaženosť... Bohom je však nám prisľúbená dokonalá blaženosť, keď budeme ako anjeli na nebesiach.“

Akvinského rozlíšenie medzi dokonalou a nedokonalou formou blaženosti – dokonalá dosiahnuteľná po smrti, nedokonalá v terajšom živote – je u Akvinského centrálna a zároveň v súlade s jeho integralistickým chápaním vzťahu rozumu a viery, filozofie a teológie ([10], 31 – 32; [5], 210, 212 – 213).

silami stačí a ktorú môže vlastnými silami dosiahnuť, chápať ako alternatívu protirečiacu kresťanskému chápaniu ([7], 21), ale ako etickú teóriu, ktorá reflektuje svoje východiská a hranice a zdráha sa ich prekročiť. O tom, čo leží mimo jej „referenčného rámca,“ necháva hovoriť teológiu.

3. Záver. Recepciu aristotelizmu vo vrcholnej scholastike možno rozdeliť do dvoch hlavných prúdov: teologického a filozofického. Nie sú to však striktne oddelené prúdy, ba naopak, možno v nich objaviť podobnosti, a preto ako hlavný rozdiel medzi nimi vnímam len akcent na istý aspekt. Teologický prúd možno rozdeliť do dvoch vetiev: Jednou z nich sú syntetizujúce či integralizujúce prístupy (Albert Veľký, Tomáš Akvinský), v ktorých sa filozofii priznáva samostatnosť, metodologicky sa medzi filozofickým a teologickým diskurzom rozlišuje a ako posledný krok nasleduje pokus o integráciu filozofie do teológie. Znakom tohto prístupu je vyvážená akcentácia filozofického a teologického diskurzu. Druhá vetva teologického prístupu má kritickejší postoj k filozofii a jeho hlavným predstaviteľom je Bonaventúra. V jeho koncepcii mu šlo hlavne o podriadenie filozofie teológii, pretože filozofia tvorí jednu z etáp skúmania pravdy a treba sa jej venovať v súlade s požiadavkami viery. Tento prístup omnoho silnejšie akcentuje teologický diskurz, pričom tým neneguje filozofický, ale len eliminuje jeho prvky nekompatibilné s teológiou. Filozofický prúd predstavuje myslenie Sigera Brabantského a Boethia z Dácie). S prvým teologickým prúdom zdieľa metodologicko-epistemologický prístup v rozlišovaní medzi filozofickým a teologickým diskurzom, no na rozdiel od neho k integrácii či syntéze filozofie a teológie nedospel. Jeho predstavitelia netvrdili, že si navzájom protirečia, a akcent položili na filozofický diskurz, čím však nebol negovaný diskurz teologický.

Zdá sa, že etické názory Boethia z Dácie a reakcia zo strany teológov sa dostali do sporu preto, lebo na seba narazili dva typy múdrosti a na ňu naviazané koncepty blaženosti či blaženého života. Prvý, filozofický typ múdrosti spojenej s blaženosťou, ktorú človek dosahuje vlastnými silami, bude v slovníku teológov pochádzať „zdola“, kým novozákonná múdrosť a blaženosť bude pochádzať „zhora“ a nebude až tak závisieť od výkonu/zásluh človeka, ale skôr od milosti Boha. Nedorozumenie medzi oboma pozíciami vyplývalo najmä z odlišného chápania múdrosti a s ňou spojenej blaženosti a z prehliadnutia odlišnosti perspektív filozofického a teologického diskurzu, ktoré nevedú k protirečeniu. Žiaľ, tento „spor fakúlt“ v otázke blaženosti nebol rozuzlený vyjasňovaním pozícií a argumentov, ale mocensky. Problém „ortodoxnosti“ Boethia z Dácie tak zjavne pripomína problém „ortodoxnosti“ jeho staršieho menovca A. M. S. Boethia (480 – 524) a jeho úvahy v diele *Útecha z filozofie*.

LITERATÚRA

- [1] BOETHIUS Z DÁCIE: O najvyššom dobre čiže o živote filozofa. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 5, s. 472 – 476.
- [2] BOETHIUS Z DÁCIE: De aeternitate mundi. In: *Über die Ewigkeit der Welt (Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, S. 104 – 171.

- [3] BAZÁN, B. C.: Boethius of Dacia. In: *A companion to Philosophy in the Middle Ages*. Ed. Gracia, J. J. E and Noone, T. B. Oxford: Blackwell Publishing 2002, pp. 227 – 232.
- [4] BUFFON, V.: Philosophers and Theologians on Happiness. An analysis of early Latin commentaries on the *Nicomachean Ethics*. In: *Laval théologique et philosophique*, Vol. 60, Nr. 3, 2004, pp. 449 – 476.
- [5] CELANO, A. J.: Boethius of Dacia: ‚On the Highest Good‘. In: *Traditio*, vol. XLIII, New York: Fordham University Press, 1987, pp.199 – 214.
- [6] DALES, R. C.: The origin of the doctrine of the double truth. In: *Viator*, 15, 1984, pp.169 – 179.
- [7] DARGE, R.: Wie kann die Philosophie uns glücklich machen? Boethius von Dacien und das antike Philosophieideal. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 51. Band, Heft 1 – 3, 2004, S. 5 – 26.
- [8] HORN, Ch.: *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: Verlag C. H. Beck 1998.
- [9] HÖFFE, O.: *Aristoteles*. München: Verlag C. H. Beck 2006.
- [10] IMBACH, R.: *Introduction*. In: Thomas d’Aquin – Boèce de Dacie. Sur le bonheur. Paris: Vrin 2005.
- [11] KARFÍKOVÁ, L.: *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: OIKOYMENH 2006.
- [12] KUKSEWICZ, Z.: Das „Naturale“ und das „Supernaturale“ in der averroistischen Philosophie. In: *Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Band 21/1. Berlin – New York: De Gruyter 1991, S. 371 – 382.
- [13] LIBERA, A. de: *Středověká filosofie*. Praha: OIKOYMENH 2001.
- [14] LIBERA, A. de: *Stredoveká filozofia*. Bratislava: Archa 1994.
- [15] PICHÉ, D.: *La condamnation parisienne de 1277*. Paris: Vrin 1999.
- [16] PUTALLAZ, F.-X. – IMBACH, R.: *Povoláním filosof. Siger z Brabantu a středověká universita*. Praha: OIKOYMENH 2005.
- [17] SCHÖNBERGER, R.: Der Disput über die Ewigkeit der Welt. In: *Über die Ewigkeit der Welt (Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, S. VII – XXXII.
- [18] SPEER, A.: *Sapientia nostra. Filosofie a teologie po pařížském odsouzení v roce 1277*. sv. 16. Praha: Filosofia 2004.
- [19] WIPPEL, J. F.: Introduction. In: Boethius of Dacia: *On the Supreme Good, On the Eternity of the World, On Dreams*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1987, pp. 1 – 23.

Tento príspevok vznikol v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0078/10.

doc. Mgr. Michal Chabada, PhD.
 Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
 Šafárikovo nám. 6
 818 01 Bratislava 1
 SR
 e-mail: chabadajds@gmail.com