

NIEKOĽKO POHLĀDOV NA PROBLEMATIKU „HOMO INTERIOR“ VO VYBRANÝCH TEXTOCH AUGUSTÍNA Z HIPPA

RASTISLAV NEMEC, Katedra kresťanskej filozofie, Teologická fakulta TU v Trnave, Bratislava, SR

NEMEC, R.: Some Views on “Homo Interior” in Selected Writings of Augustine of Hippo
FILOZOFIA 72, 2017, No. 3, pp. 181-191

The idea of *homo interior* (inner man) was widespread in the ancient world. The term „ὁ ἔσω ἄνθρωπος“ was first used in an invariant form by Plato to describe the inner nature of man, his highest rational capabilities. This was afterwards accepted and transformed by various authors, especially by Hellenistic Jewish philosopher Philo of Alexandria, and Greek Church Fathers Origenes and Gregory of Nyssa. St. Augustine was the first one among them, however, who transformed established hermeneutical approach to “homo interior” by shifting the ontological perspective towards interiority. The aim of the present article is a more detailed analysis of some of Augustine’s texts concerned with “homo interior”, which could be brought to some relevant conclusions.

Keywords: *Homo interior* – *Homo exterior* – Plato – Church Fathers – St. Augustine – *Imago*

Už Hegel vo svojich *Prednáškach z filozofie dejín* poznamenáva, že kresťanstvo pri-nieslo do filozofie čosi ako princíp vnútra (*Innerlichkeit*). Nazýva ho „kresťanským prin-cípom“ a pomenúva ním „vnútro existujúce samo pre seba“, „pôdu, z ktorej vyrastá to pravdivé“ (Hegel 2004, 215-216). Nehľadiac na to, či je, alebo nie je toto Hegelovo tvr-denie pravdivé, filozofia kresťanského staroveku i stredoveku sa témou vnútra zaoberala veľmi intenzívne.

Téma vnútra sa rozvíja v gréckej filozofii, ktorú kresťanstvo a kresťanská teológia prijala a zakomponovala do svojej náuky pod termínom „homo interior“.¹ Na jednej strane je to platónske dedičstvo, ktoré kresťanstvo do značnej miery prijíma, na druhej strane z neho konštituuje a utvára svoje vlastné myšlienkové posolstvo, ktoré je zaujímavým spôsobom variované.

V tomto článku chceme poukázať na recepciu problematiky *homo interior* u Augus-tína z Hippa; v jeho diele sa tento termín nachádza až 185-krát a pod jeho vplyvom bol neskôr rozmanito interpretovaný. Musíme na úvod poznamenať, že nechceme obhajovať

¹ Samotné spojenie „homo interior“ má v latinských spisoch vydaných v *Patrologia Latina* vyše 720 odkazov.

– na rozdiel napríklad od Philipa Caryho (Carry 2000, viii) – nejaké Augustínove chronologické prvenstvo v objave myšlienky vnútra; na to už kriticky reagovali viacerí autori (napr. Remes 2008, 155). Naším zámerom je skôr sémanticky priblížiť túto Augustínovu myšlienku v štyroch bodoch. Chceme 1. poukázať na pôvod a interpretáciu termínu *homo interior* pred Augustínom; 2. načrtnúť Augustínov pohľad na dovtedajšiu interpretáciu stvorenia *homo interior*; 3. poukázať na špecifiká *homo interior* v podobe ranej koncepcie *imago* a *similitudo* u Augustína; 4. naznačiť základné predpoklady obratu vnútorného človeka k pravde; a na záver 5. poskytnúť zhrnutie.

Uvedomujeme si, že téma je pomerne obširna, preto sa v tomto článku zameriame len na niektoré vybrané Augustínove diela predovšetkým z raného obdobia (*De vera religione*, *De ordine*, *Soliloquia* či *De Genesi contra Manichaeos*) a na dokreslenie kognitívnych vlastností *homo interior*. Na záver sa oprieme aj o *De Trinitate XII–XIV*.

1. Platónov ὁ ἔσω ἄνθρωπος. Výraz „vnútorný človek“ pochádza od Platóna, z deviatej knihy *Ústavy*, kde sa píše, že rozumná časť duše je schopná za pomoci odvážnej časti duše skrotiť zviazať túžby s mnohými hlavami. Platón sa v *Ústave* v kontexte otázky spravodlivosti pýta, aký úžitok má niečo spravodlivé, respektíve nespravodlivé pre človeka (Platón 1990, 296). Načrtáva obraz, v ktorom dušu opisuje ako jednotu rozumovej stránky človeka λογιστικόν, „mnohotvárneho a viachlavého zvieraťa“ (tzv. ἐπιθυμητικόν, najväčšej z troch častí duše) a „leva“ (termín θυμοειδής; Platón 1990 588 d 7). No nad touto jednotou človeka spočíva závoj (ἐλυτρον; Platón 1990, 588 e 1), ktorý zastiera túto neviditeľnú jednotu, obraz (εἰκόν) človeka. Práve termín εἰκόν sa v kresťanskej tradícii pod vplyvom biblického posolstva nahradí – ako uvidíme – termínom *imago* a toto podobstvo sa stane prizmou interpretácie vnútorného človeka.

Touto metaforou sa opisuje najvyššia schopnosť človeka ovládať svoje ostatné časti a Platón túto časť duše nazýva „vnútorným človekom“ (ὁ ἔσω ἄνθρωπος; Platón 589 b).² No vnútorný človek, a to je dôležité, sa tu javí ako človek, ktorý spravodlivo využije svoju dušu, ktorý je schopný skrotiť zviazať za pomoci „leva“ (znova termín θυμοειδής) a rozumu (νοῦς).

Na druhej strane tu Platón zdôrazňuje vnútro a jeho hodnotu ako kategóriu praktického, nielen teoretického života. Nespája sa s ním len nejaký výlučne gnozeologický, abstraktný problém, ale aj etický moment. Je dôležité na to upozorniť, lebo všetky neskoršie teórie nadväzujúce na platónskeho vnútorného človeka budú na tento praktický moment zabúdať. A mnohé kresťanské hnutia (mesaliáni, valentiniáni) aj pod vplyvom gnosticizmu a enkratizmu na tento praktický rozmer filozofie bohužiaľ pozabudnú.

Téma vnútorného človeka ako primárna téma filozofie. Otázku vnútorného človeka ako prví otvorili novoplatonici a cirkevní otcovia; z toho výrazu sa stal priam *terminus technicus*. Záujmom cirkevných otcov bolo premostenie kresťanského, biblického a pla-

² „Treba sa slovom i skutkom usilovať o to, aby vnútorný človek dosiahol najsilnejšiu vládu nad celým človekom a staral sa aj o toho mnohohlavého tvora ako hospodár (...) má si vziať na pomoc silu toho leva a spoločne sa starať o všetky časti...“ (Platón 2006, 378).

tónskeho učenia – samozrejme, s potrebnými adaptáciami. Veľmi bohatá je táto platónska téma predovšetkým u východných otcov (kappadóckych otcov Gregora Nazianského, Gregora Nysského, Jána Zlatoústeho i ďalších), ovplyvnených novoplatonizmom. Všetci títo grécki otcovia, vzdelaní v helenistickej filozofii, sa však zhodnú na akomsi praktickom rozmere filozofie, ktorým je vnútorné napredovanie v hľadaní pravdy.

Spomedzi cirkevných autorov bude napríklad Maccarius v nadväznosti na Platóna hlásať, že filozofia sa má primárne zaoberať témou vnútorného človeka; taký človek je autentický a zároveň je to dobrý kresťan (Maccarius/Symeon 1973, 52,1.3, 138). Maccarius preto hľadá vo vnútornom človeku základné jadro kresťanstva. Aj cirkevný otec Gregor Nazianský hlása, že predmetom filozofie nie je človek, ako ho vidíme (*μὲν φαινόμενον*; Gregoire 1983, Or. 4, 114,15, 272), ale vnútorný človek, ktorý má absolútnu tematickú prednosť. Vnútorný človek nie je len najdôležitejším predmetom filozofie, ale – ako to naznačuje sv. Ambróz – aj najťažším problémom filozofie, pretože vnútorný človek sa zmyslovému poznaniu vymyká (Ambrosius 1897a 1, 1, 413).

Na týchto pomerne stručných príkladoch gréckych otcov môžeme vidieť, že Platónova náuka sa nespájala len s abstraktným, racionálnym poznaním ako najvyššou kategóriou života, s postulátom rozumu ako najvyššej inštancie v človeku, ale že ide o argument v prospech múdrosti, ktorý sa postupne spájal s teologickými motívmi. Preto sa pri vymedzení tejto témy budeme pridŕžať Origena, Ambróza a Augustína, ktorý na nich reaguje, a sledovať tak pokračovanie tejto témy v rámci latinského Západu.

2. „Vnútorný človek“ – otázka stvorenia. Základom kresťanskej interpretácie vnútorného človeka je stať z Pavlovho listu 2 Kor 4,16, kde sa hovorí o postupnom chradnutí „vonkajšieho“ človeka a o dokonalej obnove vnútorného človeka. Podobne je to aj v Liste Rimanom, kde sa hovorí o zákone „vnútorného človeka“, čím sa myslí zákon ducha (Rim 8, 2). Hoci sa niektorí teológovia usilovali odlišovať pavlovske texty od platónskeho sveta, nemožno pochybovať o tom, že Pavlova predstava „vnútorného človeka“ bola sčasti ovplyvnená platónskou ideou.³

Pavlov koncept „vnútorného človeka“ tradovaný u cirkevných otcov ovplyvnila najmä Origenova interpretácia momentu stvorenia človeka. Origenes sa totiž v súlade s dvojakou rozpravou o stvorení človeka (Gn 1, 26 a Gn 2, 5 a n.) usiluje zakomponovať problematiku vnútorného a vonkajšieho človeka (*homo interior* a *homo exterior*) do dvoch momentov stvorenia. Vo svojej prvej homílii venovanej *Genezis* (kapitola 1, verš 1) spomína tzv. „prvé nebo“ (*primum caelum*). Interpretuje práve prvé nebo ako „sféru“ mysle (*mens*), ktorou sa označuje náš duchovný človek (*homo spiritualis*). Ako prvé je teda stvorené to duchovné, inteligibilné. Náprotivkom tohto duchovného človeka a duchovného neba je vonkajší človek (*homo exterior*), ktorému biblická správa priznáva tiež akési nebo, aj keď telesné (*firmitamentum*), nebo človeka utvoreného a stvárneného z hliny zeme (Gn 2, 7). Tento „duchovný človek“ a „vnútorný človek“ ňho reprezentujú to isté, „prvé nebo“

³ Niektorí teológovia interpretujú Pavlovo učenie ako asimiláciu gréckeho filozofického dedičstva. (napríklad Heckel 1993, 20 a n.). Protikladný názor nájdeme u Markschiea (Markschies 1995, 3-18).

symbolizuje akúkoľvek racionálnu duchovnú substanciu (*omnis spiritualis substantia*),⁴ ktorá je schopná myslieť. Origenes teda oddeľuje stvorenie vnútorného človeka od stvorenia vonkajšieho človeka na základe dvoch biblických správ – nazvime to pracovným názvom dvojité stvorenie: primárne stvorené je duchovno a sekundárne to telesné. Záverom tejto tézy je vlastne aj niečo iné: Origenes vlastne tvrdil, že stvorenie všetkých duchovných bytostí nastalo naraz, či už išlo o človeka, alebo o anjela. Po stvorení duchovných bytostí dochádza ku stvoreniu materiálnych bytostí – ako to vidíme na základe interpretácie –, bytostí stvorených z hliny zeme.

Recepcia zo strany sv. Ambróza, ktorý tvorí druhý dôležitý medzičlánok Augustínovho štúdia, je v tomto bode iná. Práve vo svojich *Homiliách* venovaných *šiestim dňom stvorenia* (Ambrosius 1897b, 6. 7. 43, 234) vôbec nespomína Pavlove výrazy *homo interior* a *homo exterior*, ktoré by inak mohli poukazovať na Origenove myšlienky. Ani v homílii venovanej Gn 1, 26 tieto Pavlove výrazy neuvádza. No na inom mieste tézu o tom, že „vnútorný človek“ bol stvorený na obraz a podobu Boha (ako sa píše v Gn 1, 26) prijíma a zdôrazňuje (Ambrosius 1913, In 37, 27, 2). Zdá sa preto, že za týmto jeho opomenutím stojí rozhodnutie razantne odmietnuť uvedenú Origenovu tézu o ontologickej totožnosti ľudskej a anjelskej podstaty (a vôbec tézu o totožnosti substancie všetkých racionálnych tvorov), pretože sa mu zdá byť nebezpečná. Inak totiž tézu o stvorení anjelov alebo o tom, že existovali už pred človekom, na iných miestach vôbec neodmieta (Ambrosius 1897, 6. 7. 40).

Augustín kriticky reflektuje obidve tradície. Na jednej strane uznáva, že vnútorný človek je obrazom Boha na základe rozumu a intelektu (Augustinus 1998, 1. 17. 28, 95), toho najvyššieho v človeku. Ako však vysvetlíme to, že v Biblii sa stvorenie spomína dvakrát? Augustín v *De genesi contra manicheos* navrhuje dve možné interpretácie tejto dvojitej i neskoršej zmienky o stvorení v Gn 2, 6-7. Boh stvoril človeka z hliny (podľa Ambróza to je práve *homo exterior*). Podľa Augustína to môže znamenať jednak vytvorenie nebeského tela (túto teóriu zastával Filón Alexandrijský), jednak stvorenie *homo exterior*, čiže tela, alebo stvorenie človeka pozostávajúceho z duše a tela. Nesúhlasí však s Origenom, ktorý v takejto ontologickej výbave človeka ešte rozlišuje medzi akýmsi mužským princípom (symbolizujúcim rozum) a ženským princípom (symbolizujúcim telo). A presadzuje, že človek bol stvorený na obraz a podobu Boha ako muž a žena, čiže aj ako intelekt, aj ako čin (Augustinus 1998, 1, 25, 43, s. 113). Keď sa hovorí o stvorení z hliny, je to podľa neho symbol stvorenia tela, a keď sa hovorí o „obraze a podobe“ (*imago* a *similitudo*), myslí sa podľa neho „vnútorný človek“.

K uvedenej problematike tvrdí, že človek je zložený z duše a tela, zatiaľ čo v Gn 2, 5 sa píše, že takýto (vnútorný) človek pred Božím vdýchnutím ešte na zemi nebol. A tak sa zdá, že podľa Augustínovej interpretácie Boh svojím vdýchnutím spojil dušu, t. j. vnútor-

⁴ Verš Gn 1, 26 totiž podľa neho nehovorí len o stvorení „vnútorného človeka“, ale aj o stvorení akýchkoľvek duchovných tvorov. V tomto zmysle sa tu výrazom „duchovný človek“, ale aj samotným výrazom „človek“ označuje každé duchovné stvorenie (*omnis spiritualis substantia*). Podstata anjelov a ľudí je rovnaká, základná ontologická diferenciacia preto medzi nimi podľa Origena neexistuje (Origenes 1996, 304).

ného človeka, s vonkajším človekom, t. j. telom, ktoré vytvoril z prachu zeme (Karfiková 2016, 71), do jednej bytosti. Augustín však nezostáva len pri takpovediac ontologickom chápaní stvorenia vnútorného človeka. Podľa neho je vnútorný človek v oblasti hľadania pravdy a dôraz kladie najmä na spôsob života (Heidl 2009, 119-121).

3. Interior homo – imago či similitudo u Augustína. Otázka stvorenia vnútorného človeka posúva problematiku postupne k tematike stvorenia na „Boží obraz a podobu“. Zdá sa, že táto zmienka – podobne ako literárne, „doslovné“ chápanie samotného stvorenia, ktoré sme videli u Origena – predstavuje dôležitý medzník pri odpovedi na otázku, aký je vlastne vnútorný človek a kto sa ním myslí. Je telesný človek obrazom Boha? Origenes i Ambróz sa k tejto téme vyjadrujú pomerne obsažne a dosť rozdielne.

Origenes stotožňuje vlastnosti vnútorného človeka s človekom stvoreným na „obraz a podobu Boha“. Len vnútorný človek je aj obrazom, aj podobou Boha. Len ten je v skutočnosti človekom – je neviditeľný, netelesný, nepominuteľný a nesmrteľný (Origenes 1985 1, 13, 12). Zapadá to do Origenovho rozlišovania trojakého človeka: telesného, duševného a duchovného. Origenes, tak ako celá alexandrijská škola, preberá z platónskeho podobenstva hlavne moment „vládnutia“ vnútorného človeka (duše) nad telom, čiže nad zvieracou a nerozumnou prirodzenosťou, pričom tak ako väčšina platonikov pred ním chápe túto myšlienku veľmi *staticky*. Dalo by sa zjednodušene povedať, že filozof žije správne vtedy, ak sa stará o „vnútorného človeka“. A človeku stačí, aby si zachoval cnosti (*virtutes*), držal sa etických noriem, a bol tak skutočným človekom.

Origenes tu dokonca problematiku komplikuje, keď hovorí, že každý človek bol stvorený ako človek, ale nie každý je „homo homo“ (Origenes 1996b XXX, 3). Týmto zdvojením termínu „homo“ sa usiluje vyriešiť problém súvisiaci práve s vyššie uvedenou ontologizáciou dvojitého človeka, zaváňajúcou gnostickými momentmi: Čo ak je vnútorný človek stvorený ako vnútorný, ale nežije podľa toho? Ponúka asi takúto odpoveď: Taký človek je síce *homo*, je síce vnútorný, ale nie je *homo homo*. Naproti tomu človeka hrišneho a človeka vonkajšieho niekedy nazýva *homo iumentum*. Inokedy zasa používa namiesto termínu „vnútorný človek“ termín „duchovný človek“, čo tiež vedie k istej tautológii, najmä keď sa takéhoto človeka usiluje charakterizovať: „Vnútro vnútorného človeka je schopnosť myslieť a premýšľať, schopnosť pozorovať, predstavovať si a pamätať“ (Origenes 1996b, 24.2).

Ambróz Origenov názor do istej miery akceptuje a preberá (Kobusch 2006, 66), ale drží sa rozlíšenia medzi „obrazom“ (*imago*) a „podobou“ (*similitudo*) Boha, ktoré uvádza Biblia. Ambróz konkrétne chápe vonkajšieho človeka ako utvoreného z hliny zeme (*figuratus e limo*), teda ako pomínuteľného a viditeľného (*mortalis et visibilis*). Vnútorného človeka koncipuje v duchu Biblie. Podľa neho je „Božím obrazom a podobou“ práve len vnútorný človek, ten vonkajší je pomínuteľný, smrteľný (1968, 69, 19) a keďže má telo, nemôže byť obrazom Božím. Vnútorným človekom, teda obrazom Boha, je práve ľudská duša (Ambrosius 1897b, VI. 7. 43, 234). Ambróz sa však usiluje zakomponovať obidve biblické správy do jednotnej línie a hierarchicky ich zoradiť. Podoba má svoj vnútorný rozmer, obraz je vecou takpovediac „danosti“.

Môžeme povedať, že Augustín pozná predstavu gréckych otcov, podľa ktorých je

skutočným „obrazom a podobou“ len Kristus, zatiaľ čo človek bol stvorený „na obraz a podobu“ (*ad imaginem et similitudinem*). V Augustínovom chápaní je tento problém podstatne zložitejší. Zdôrazňuje naopak rozdiel medzi človekom a Bohom. V úzkom zmysle slova potom medzi týmito dvoma obrazmi (obraz-Kristus a obraz-človek) vládne istý „pomer“, istá analógia. Dokonca môžeme povedať, že tento rozdiel je podľa neho dôležitý práve preto, lebo medzi nimi vládne aj istý nepomer (*dissimilitudo*). Vôľa človeka, ktorá môže odporovať a ktorá sa môže uberať „smerom von“, nie smerom dovnútra, je iná ako vôľa Kristova. Na rozdiel od Origena a Ambróza rieši problematiku stvorenia človeka ako stvorenia naraz, to znamená, že človek je stvorený v jednom okamihu aj ako vnútorný a aj ako vonkajší, a práve tým sa stáva znakom a obrazom Boha. Môžeme povedať, že v raných Augustínových dielach (napr. Augustinus 1998, 1, 17, 28) je aj samotný „homo exterior“ súčasťou obrazu Boha, podľa Augustína má možnosť účasti na živote duše a žiť v harmónii s dušou asi tak, ako mohol Adam nažívať s Evou v raji.

Božím obrazom (*imago Dei*) je človek už tým, že je stvorený a získava ľudskú prirodzenosť. Čírou svojou prirodzenosťou však ešte nie je Bohu aj podobný. V spise *O pravom náboženstve* rozlišuje v nadväznosti na povedané týchto dvoch ľudí – jedného nazýva „vonkajším“, ktorému ide „len“ o akúsi spravodlivosť navonok (prvá alúzia na Platóna), a druhým je vnútorný človek, ktorý sa však vnútorným stáva vystupujúc po siedmich stupňoch (druhá alúzia na Platóna) (Augustinus 1975, 131; 1961, 49). Augustín hovorí, že až na šiestom stupni dosiahne vnútorný človek niečo ako „dokonalú formu na obraz a podobu Boha“ (Augustinus 1975, 131). Týmto tvrdením nám ozrejmuje, že faktickosť či danosť *imago* nie je tým najdôležitejším. Vnútorným je človek len na základe toho, že sa rozhodne pre múdrosť a pre pravdu života a nasleduje ich (siedmy stupeň). Siedmy stupeň charakterizuje blaženosť čiže dosiahnutie múdrosti, o ktorú vnútornému človeku ide. Takého človeka nazýva skutočne spravodlivým (alúzia na Platóna), jeho duša je vtedy spravodlivá voči ostatným častiam človeka.

Imago človeka je teda *imago Dei*, ale je to obraz, ktorý nie je podobný svojmu zdroju – preto Augustín zdôrazňuje sedemstupňový výstup smerom k *homo interior*. Augustín tu jasne nadväzuje na Platónovu myšlienku, podľa ktorej môžu byť obrazy pravdivé aj nepravdivé alebo – povedané v našej terminológii – môžu byť podobné a zároveň nepodobné. A práve v spise *De vera religione* nachádzame najlepšiu teologickú a filozofickú interpretáciu Platóna v tejto veci (Boersma 2016, 225). Môžeme povedať, že vo všetkých Augustínových raných spisoch (z Cassiciaca) objavujeme popri otázke *homo interior* rozpracovanú aj myšlienku „súdu“ vo vzťahu k tejto podobnosti či nepodobnosti. Obraz sa podľa neho stáva „*simulacrum*“⁵ vtedy, keď obraz-človek absolutizuje práve súdy o veciach, ktoré sú dočasné, lebo ide o zmyslové veci. Takýto obraz je nepodobný. Naopak, obraz-človek je pravdivý vtedy, keď človek rozpozná sám v sebe a seba ako *imago dei*.

V *Soliloquia* II, 11 pridáva Augustín iný príklad, ktorým ozrejmuje vzťah obrazu

⁵ Túto teóriu *simulacrum* nachádzame neskôr priamo u Richarda od sv. Viktora v jeho spise *De statu hominis interioris* – pod vplyvom Augustína (RICHARDUS DE SANCTO VICTORE 1880, I, IV, 105).

a podobnosti. Ak sa niekto pozerá do zrkadla, nepovie, že je podobný (*similis*) svojmu obrazu, ale naopak – že obraz sa podobá na neho. Tým, čo sa tu vyjadruje, je na jednej strane vzťah pôvodu. Na druhej strane sa podoba (a tým aj nepodobnosť) identifikuje len na základe tejto relácie pôvodu. Na rozdiel napríklad od M. Victorina a Ambróza chápe Augustín podobu a obraz ako ten istý vzťah k pôvodcovi, nie ako kontrast medzi nimi. Znetvorený obraz prestáva byť obrazom práve preto, že nie je podobou. A zlá podoba človeka mátie, klame, dezorientuje, ale vieme o tom, že je zlá, že je si len „podobná s pravdou“ (Augustinus 2008, II. VI. 12). Človek sa tak pripodobňuje k tomu, k čomu sa obrátil (Karfíková 2006, 42).

Podobne ako Ambróz aj Augustín hovorí v *De vera religione* o možnosti „pretvorenia“ a „obnovenia“ znetvoreného obrazu v človeku. Akosi sa vracia k platónskej myšlienke výstupu, pri ktorom sa k božskému *imago* prostredníctvom participácie môže pridať aj *imago*-človek. V XII. 24 Augustín spomína, že človek, ktorý si „užíva smrteľné veci“, má šancu sa vrátiť (*revertetur*) späť k nestvorenej Múdrosti a že ňou sa takto preformuje (*reformata*) na duchovného človeka (*homo spiritualis*), ktorý vie „všetko posúdiť, aby sám nebol nikým súdený“ (Augustinus 1961, XII. 24).

Sídlom takéhoto *imago dei* je podľa Augustína duša a život v súlade s ňou. Čo Augustín myslí pod pojmom duša? V spise *De Genesi contra Manicheos* používa termín *duša* ako označujúci entity, ktoré majú netelesný charakter, ale používa tento termín zároveň aj v prípade človeka, a ten je z tela. Duša predstavuje podľa Augustína niečo, čo vyčleňuje človeka aj spomedzi ostatných duchovných bytostí. *Homo interior* je podľa neho dušou (*anima*) vďaka tomu, že je *imago dei*. Duša, ktorá má schopnosť rozumu a intelektu (*ratio et intellectus*),⁶ vstupuje do človeka v okamihu spojenia s telom. Duša predstavuje najvšeobecnejší termín, ktorý Augustín uprednostňuje pri označovaní duchovnej a netelesnej prirodzenosti rozumových bytostí. A práve jej racionálna časť – *anima rationalis* – je výsadou človeka.⁷

Augustín občas používa aj termín *mens* (duch, myseľ) a *spiritus* (duch). *Mens* je ľudská duša v pravom zmysle slova, keďže je schopná nahliadnuť múdrosť i pravdu a poznávať ju. Ako takú ju Augustín neskôr nazýva aj hlavou ľudskej substancie (*caput humanae substantiae*) (Augustinus 1968, VI, 9, 10). Termín *spiritus* definuje Augustín optikou mysle, lebo každá myseľ je duchovná, nie však naopak (*omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est*) (Augustinus 1968, XIV, 16, 22).

Podstata človeka spočíva v tomto jeho vnútri, v priepasti *mens*, ktorá primárne poznáva samu seba, ktorá je otvorená a nastavená Bohu, v ktorej je Boh človeku bližšie ako

⁶ Augustín dokonca v IX. a X. knihe *De Trinitate* pridáva k rôznym duševným schopnostiam (*mens, anima*) ešte termín *animus*, pod ktorým má na mysli práve racionálnu dušu; myseľ je v tomto prípade jej najvyšším bodom, vrcholom a spolu vytvárajú vnútorného človeka (Stump 2001, 97). O chápaní duše u Augustína pozri zaujímavú Babicovu analýzu (Babic 2010, 65-66).

⁷ Termín *anima rationalis* používa Augustín striedavo s termínmi *ratio* a *intellectus*. Ako poznamenáva M. Andoková, Augustínova terminológia je v tejto veci pomerne nejednoznačná, dokonca aj v rámci jedného diela (napr. *De Trinitate*) (Andoková 2009, 55). Vieme dokonca, že Augustín si túto nejednoznačnosť sám uvedomoval.

on sám sebe, a tak sa cíti ako vzdialený v nekonečnej pekelnej krajine (Vašek 2007, 65). V hĺbke vnútra sa človek stráca sám v sebe, ak sa v tomto vnútri nenachádza prvotný motív existencie, ktorý musí nájsť. Vďaka svojej racionálnej duši vnútorný človek je schopný vystúpiť (*ascensus*) do sféry, ktorá ho samého prekračuje. Práve duša prekračuje hranice a keďže je vrcholom hierarchie stvorenia, dostáva sa až k poznaniu najvyššieho súcna, ktoré vyplní hlbiny srdca človeka (téma neskôr preberaná u M. Eckharta v kázni *O vznešenom človeku*). Augustín o tom píše takto: „Nevychádzaj zo seba von, ale sa vráť do seba. Pravda prebýva vo vnútornom človeku. Ak zistíš, že tvoja prirodzenosť je premenlivá, prekroč aj sám seba (*transcende et teipsum*)...“ (Augustinus 1975, 141).

Dôležitejšie ako tieto odtienky je však to, že symbolom duše v raných Augustínových dialógoch je aj ľudská vôľa, rozhodnutie (spolu s intelektom a pamäťou). Na základe tej sa človek „stáva“ podobou a duchovne sa pretvára. Z toho vyplýva, že zatiaľ čo racionálna duša vyníma človeka zo zvieracej ríše, ak sa jej podriadi, vôľa a rozhodnutie ho môžu do zvieracej ríše prinavrátiť (Labuda 2011, 933). Božou podobou je totiž človek len v dôsledku rozhodnutia obrátiť svoju vôľu k nemu (Madec 2001, 217) – vôľa symbolizuje u Augustína jednak schopnosť človeku pevne danú (*imago Dei*) a jednak možnosť odvrátiť sa od tohto daru a stať sa prakticky svojím opozitom (*obscura atque deformis*) – znížiť sa na úroveň zvieratá (*bestia*). Takto prostredníctvom svojho zdeformovaného vnútra nie je schopný poznať pravdu (*rationes aeternae*), ktorou sa myslí Boh. Pravda síce prebýva v jeho vnútri, „má“ ju, ale zároveň ju poznáva zastrene. Akým spôsobom ju dosiahnuť? Túto odpoveď rozpracujeme na základe krátkej analýzy neskoršieho diela *De Trinitate*.

4. Homo interior – sféra poznania, múdrosti a blaženosti. Najlepšie rozvinutie Augustínových raných diel v otázke *imago* a *similitudo* v rámci problematiky *homo interior* nachádzame v neskoršom diele *De Trinitate XII-XIV*, konkrétnejšie sa k týmto termínom vyjadruje v XII, 1 a 2. Medzi týmito dvoma *homines* Augustín na rozdiel od raných diel stanovuje istú „hranicu“ – „confinium“, ktorá súvisí s novoplatónskym termínom *methórios* – a touto hranicou stanovuje predel medzi vonkajším a vnútorným človekom. Hranicu určuje niečo, čo človek dostáva ako výsadu. Hranica je takpovediac daná sférou vnútra, nie sférou zmyslov.

Človek je podľa neho občanom dvoch svetov: „mundus visibilis“ a „mundus intelligibilis“, hoci zároveň predstavuje aj rozhranie (*methórios*) medzi týmito dvoma svetmi. Menlivosť a konečnosť sú pre Augustína výsadami človeka, vďaka ktorým síce môže pochybiť, ale aj sa napraviť. Oboje totiž patrí k výsadam „nehotovosti“ človeka i k jeho ďalšej slobodnej voľbe. Tak, ako je vnútorný človek jednotou tela a duše, aj poznanie človeka je jednotou poznania zmyslového i rozumového.

Obraz Boha sa realizuje v človek kdesi na tejto hranici, prostredníctvom trojstupňového putovania od vonkajšieho sveta skrze rozumové poznanie dočasných vecí (*scientia*) k intelektuálnemu poznaniu tých najvyšších (*sapientia*). *Mens* tvorí tento „most“ spájajúci a zapájajúci tieto dve aktivity do jednej.⁸ Myslenie zamerané na praktické aktivity

⁸ Podľa Augustína sa aj v rámci telesných funkcií vyjadruje akási jednota už aj tým, že tieto telesné

a telesný svet chápe Augustín ako vedu (*scientia*), ktorá sa zameriava na poznanie vecí dočasných (*temporalium rerum cognitio rationalis*). Zatiaľ čo múdrosť (*sapientia*) je naopak výsledkom kontemplatívneho života (Augustinus 1968, XII, 4; 2015, 135) a múdrosť patrí poznanie večných vecí (*aeternarum rerum cognitio intellectualis* 1968, XII, 15), vede len poznanie vecí dočasných...“ (Augustinus 1968, XII, 5, 25).

Ale ani poznanie sa v tomto hľadaní nevyčerpáva, je to poznanie *per speculum in aenigmatate*. To je základná charakteristika, ktorá sprevádza vnútorného človeka a zároveň ho definuje: vystúpiť k najvyššiemu poznaniu prostredníctvom *principale mentis* – γεμονικόν – neznamená cieľ. *Locus* pravdy je síce v človeku, ale nie je to tak, že pravda, Boh, večné zákony sú v područí človeka – a múdrosť spočíva v pochopení tejto skutočnosti.

Podľa Augustína len vtedy, keď opúšťame všetko, čo patrí k vonkajšej výbave človeka (*ea quae exterioris sunt hominis*), vstupujeme do svojho vnútra a vystupujeme k Bohu. Vystúpiť od vonkajšieho sveta do vnútra znamená prejsť od zmyslového vnímania k rozumovému poznaniu a okrem toho vystúpiť k inteligibilným veciam. Podľa Augustína len vtedy, keď sa duša obracia k Bohu, uskutoční sa v nej plný obraz (*imago*). Nie však na základe vlastných síl človeka, ale len na podklade Božej milosti. Bežná reflexívnosť myslenia podľa Augustína ešte neznamená *imago Dei*, pokiaľ si nie sme vedomí vlastného zdroja, Boha Stvoriteľa. Keď duša vie, že je stvorená na jeho obraz, a má to na pamäti, rozhoduje sa podľa toho a dostáva milosť vrátiť sa do svojho vnútra. O to „autentickejšie“ dosahuje podľa Augustína najvyššiu múdrosť a blaženosť, ktorú získa len málo ľudí (*paucorum est*). Na záver uveďme samotného Augustína (citujúceho Cicerovho Hortenzia): „My, ktorí dňom i nocou rozjíname o týchto veciach, ktorí si cibríme nazeranie, prenikavosť mysle (...) máme veľkú nádej. Aj vtedy, ak naše názory a poznatky sú smrteľné a chatrné, smrť nám bude príjemná a zavšíme tak poslanie človeka...“ (Augustinus 2009, 26, 86).

5. Zhrnutie. Hoci Augustína asi nemôžeme považovať za chronologicky prvého mysliteľa kresťanskej filozofie, ktorý objavil vnútro a ako prvý systematicky prehĺbil introspekciu ako nástroj filozofickej reflexie, v tomto článku sme sa snažili naznačiť, že tematicky mu mnohé zásluhy v tomto smere nemožno uprieť. Myšlienka *homo interior*, ktorou sa snažil jednak nadviazať na filozofické myslenie antiky a zladit' ho s kresťanskou predstavou, jednak v ňom aktualizovať a kriticky reflektovať aj učenie gréckych otcov, sa stala vstupnou bránou riešenia otázky *imago Dei*. Ako píše v *De Genesi contra Manichaeos*, pod termínom *homo interior* chápe hlavne problematiku stvorenia človeka na Boží obraz (Augustinus 1998, II. 7. 9).

V krátkosti sme načrtli dosť komplexnú problematiku *homo interior* a pohľad niektorých latinských autorov. Augustínova interpretácia vnútorného človeka je prelomová a prináša namiesto dovtedy zaužívaných kategórií nový pohľad, ktorý je zameraný na vnútro človeka. Nové riešenie u Augustína nachádzame v korekcii Origenovej i Ambró-

funkcie vedie *ratio* – čiže *homo interior* je spojením *ratio inferiori*, t. j. nižšieho rozumu, ktorý riadi telo, s *ratio superior*, ktorý je aktivitou duchovnou; myseľ (*mens*) je výsledkom pôsobenia *ratio superior* – vyššieho rozumu.

zovej tézy: prináša totiž posun od periférie dualizmu vonkajšieho a vnútorného človeka k človeku, ktorý má v zásade dvojaké, aj keď esenciálne odlišné princípy. Prináša interpretáciu, ktorá zamietá Origenov i Ambrózov dualizmus v tvrdení, že len *homo interior* je Božím obrazom, a tým aj docenenie človeka vonkajšieho. Ani u Augustína nejde síce o vyslovene bytostnú jednotu vonkajšieho a vnútorného človeka, ale obidve stránky vytvárajú základnú antropologickú výsadu človeka, jeho základné a výlučné „medzipostavenie“.

Analýzou niektorých Augustínových spisov sme chceli poukázať na jeho bravúrne scelenie filozofickej tradície s kresťanskou filozofiou, ktoré navyše v jeho podaní nesie na rozdiel od dovtedajších statických kategórií základné prvky dynamizmu v teológii i vo filozofii. V rámci *homo interior* je u Augustína dokonale načrtnutá dialektika vychádzania zo seba a návratu do seba, tápania a nájdenia, tak podobná nevyhnutnej dialektike viery a neviery v kombinácii s dosiahnutím múdrosti; a (napriek tomu) jej stálym hľadaním. Do istej miery by sme mohli povedať, že metafora „vnútorného človeka“ je u Augustína vyjadrením „človeka hľadajúceho“ pravdu sebatranscendovaním.

Napokon, definitívnou charakteristikou Augustínovej koncepcie *homo interior* je tematika poznania, dovtedy v platónskej tradícii spájaná s myšlienkou „výstupu“ (ascensus). Hľadanie pravdy, ktorej definitívnym meradlom i zdrojom je Boh, je dovršením myšlienky *imago et similitudo*. Ak sme pripodobnení Jemu a máme nezastreté poznanie, sme schopní poznať Pravdu – aj keď len v rámci našich možností a *per speculum et in aenigmatate*. Treba na záver povedať, že práve tieto línie myšlienky *homo interior* budú po Augustínovi veľmi silnou, pestro interpretovanou a smerodajnou témou u autorov napríklad kláštornej školy sv. Viktora, u M. Eckharta, J. Taulera, H. Seusa, ba aj u M. Luthera.

Literatúra

- AMBROSIUS (1897a): *De Noe*. Ed. C. Schenkl. CSEL 32. pars 1. 413-497.
AMBROSIUS (1897b): *Exameron*. Ed. C. Schenkl. CSEL 32. 1. 1-291.
AMBROSIUS (1913): *Expositio psalmi CXVIII*. Ed. M. Petschenig. CSEL 62.
AMBROSIUS (1968): *Epistulae*. Ed. O. Faller. CSEL 82.
AUGUSTINUS (1968): *De Trinitate*. Ed. W. J. Mountain. Corpus Christianorum Series Latina (CCSL) 50-50A.
AUGUSTINUS (1972): *De Genesi ad litteram*. Ed. P. Agaësse et A. Solignac. Bibliothèque Augustinienne 48 et 49. Paris: Desclée de Brouwer.
AUGUSTINUS (1975): *O pravom náboženstve (De vera religione)*. *Antológia z diel filozofov. III zv. Patristika a scholastika*. Bratislava: Pravda, 111-159. Kritické vydanie: De vera religione. Ed. G. M. Green. CSEL 77 (1961): 1-81.
AUGUSTINUS (1996): O poriadku. In: Svoboda, K.: *Estetika svätého Augustína a její zdroje*. Brno: Masarykova univerzita, 272.
AUGUSTINUS (1998): *De Genesi contra Manichaeos*. Ed. D. Weber. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (=CSEL) zv. 91.
AUGUSTINUS (2008): *Samovravy (Soliloquium)*. Prekl. K. Šotkovská. SAV – FF TU: Veda.
AUGUSTINUS (2009): O Trojici XIV. Prekl. M. Andoková. In: Chabada, M. (ed.): *Antológia scholastika-patristika*. Trnava: Dobrá kniha.
AUGUSTINUS (2015): De Trinitate. Prológ. Prekl. M. Lichner. In: Lichner, M. (ed.): *Vybrané pohľady na latinských autorov kresťanského staroveku II*. Trnava: Dobrá kniha.

- BABIC, M. (2010): Augustín v konfrontácii s klasickou filozofiou v otázkach o ľudskej duši. *Filozofia*, 65 (1), 63-73.
- BOERSMA, G. (2016): *Augustine's Early Theology of Image*. Oxford University Press.
- CARY, Ph. (2000): *Augustine's Invention of the Inner Self*. Oxford University Press.
- GREGOIRE DE NAZIANZE (1983): *Discours 4-5 (Contre Iulien)*. Source Chretiennes (=SC), tome 309. Paris.
- HECKEL T. K. (1993): *Der innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs*. Tübingen.
- HEGEL, G. (2004): *Filosofie dějin*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov.
- HEIDL, G. (2009): *The Influence of Origen on the Young Augustine*. Piscataway: Georgia Press.
- HUGO de S. Victore (1879): *Opera omnia*. Series Latina 175-177 (accurante J.-P. Migne). University of Zurich's *Corpus Corporum* project 2013.
- KARFÍKOVÁ, L. (2006): *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: OIKOYMENH.
- KARFÍKOVÁ, L. (1997): Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate IX, X a XV. In: *Studie z patristiky a scholastiky*. OIKOYMENH: Praha, 62-10.
- KARFÍKOVÁ, L. (1999): *Gregor z Nyssy*. Praha: OIKOYMENH.
- KARFÍKOVÁ, L. (2016): *Filozofie Augustínovho mládí*. Praha: OIKOYMENH.
- KOBUSCH, T. (2006): *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LABUDA, P. (2011): Původ pojmu slobodnej vôle v antickom myslení. *Filozofia*, 66 (9), 928-934.
- MACCARIUS/SYMEO (1973): *Sermones*. Ed. H. Berthold, 2 vols. GCS.
- MADEC, G. (2001): *Lectures Augustiniennes*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- MARKSCHIES, CH. (1998): Innerer Mensch. *Reallexikon für Antike und Christentum* 18, 266-312.
- MARKSCHIES, CH. (1995): Die platonische Metapher von innerem Menschen. Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie. *International Journal of the Classical Tradition*, 1 (3), Winter.
- ORIGENES (1985): *Homiliae in Genesis*. Ed. L. Doutreleau. SC 7bis.
- ORIGENES (1996a): *Comm. In evangelium Iohannis*. Ed. C. Blanc. SC 120.
- ORIGENES (1996b): *Homiliae in Numeros*. Ed. L. Doutreleau. SC 415
- PLATÓN (2006): *Ústava*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Kalligram.
- REMES, P. (2008): Inwardness and Infinity of Selfhood: From Plotinus to Augustine. In: P. Remes – J. Sihvola: *Ancient Philosophy of the Self*. Springer.
- RICHARDUS DE SANCTO VICTORE (1880): *Opera omnia. Patrologiae cursus completus*. Series Latina 196 accurante J.-P. Migne.
- STUMP, E., KRETZMANN, N. (2001): *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press.
- VAŠEK, M. (2007): *Aurelius Augustinus. O vůli, milosti a predurčení*. Bratislava: Iris.

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy Christian Philosophy in Central and Eastern Europe (ID 443.20132321/21885).

Rastislav Nemeč
 Katedra kresťanskej filozofie
 Teologická fakulta TU v Trnave
 Kostolná 1
 814 99 Bratislava 1
 Slovenská republika
 e-mail: rastislav.nemec@truni.sk