

Vůle a milost u Jana Cassiana*

Vít Hušek

Přestože je Jan Cassian odedávna řazen mezi nesporné autority monastické literatury,¹ jeho teologie byla často přijímána s podezřením. Cassian bývá uváděn jako jeden z hlavních představitelů teologického směru, který je od konce 16. století označován jako „semipelagianismus“.² V druhé polovině 20. století se objevuje nová vlna zájmu o Jana Cassiana a spolu s ní i nová hodnocení jeho teologie.³ Dříve než se budeme zabývat moderní diskusí o „semipelagianismu“, představíme Cassianovo pojetí vůle a milosti.

1. SPOLUPRÁCE VŮLE A MILOSTI

V Cassianových *Konferencích*, členěných do tří sérií,⁴ se otázka svobody vůle poprvé objevuje v rámci úvodní úvahy o cíli a prostředcích mnišského života. Jak můžeme dosáhnout stálé kontemplace, když nás bez naší vůle, dokonce bez našeho vědomí neustále rozptylují zbytečné myšlenky?⁵ Podle Cassiana člověk nemůže ovlivnit původ těchto myšlenek (ten totiž na něm nezávisí), je však na něm, zda tyto myšlenky přijme, nebo odmítne.⁶ Mlýnské kolo poháněné vodním proudem se nemůže zastavit, vysvětluje Cassian na příkladu, je však na mlynáři, co bude mlít. Podobně i mysl se v tomto životě nemůže zcela zbavit množství myšlenek, je však na ní, aby pečlivě rozlišila, které z nich přijme, a tak nad nimi měla kontrolu.⁷ Totéž platí o přirozených tělesných pochodech: člověk se jich nemůže zcela zbavit, je

* Studie byla realizována za finanční podpory ze státních prostředků prostřednictvím Grantové agentury ČR, grantový projekt 401/05/P035, „Pojetí svobody u křesťanských autorů 4.–6. stol.“

¹ Cassianovu „mnišskou teologii“ představuje např. V. VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1, *Od prapočátků po svatého Jana Zlatoustého*, Praha: Benediktinské arcidiecézní opátství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2006, s. 175–216.

² Tento pohled vystihuje (s určitým odstupem vůči tradiční kritice a se snahou o postizení pozitivních stránek teologie galských autorů) E. AMANN, s. v. „Semi-Pélagiens“, in *Dictionnaire de théologie catholique*, sv. 14/2, ed. A. Vacant – E. Mangenot – E. Amann, Paris: Letouzey et Ané, 1941, sl. 1796–1850, zde sl. 1796–1797.

³ Přehlednou charakteristiku nových přístupů podává C. LEYSER, s. v. „Semi-Pelagianism“, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. A. D. Fitzgerald, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, s. 761–766; obdobně ve francouzské verzi, C. LEYSER, s. v. „Sémi-pélagianisme“, in *Saint Augustin: La Méditerranée et l'Europe: IV^e–XXI^e siècle*, ed. A. D. Fitzgerald – M.-A. Vannier, Paris: Cerf, 2005, s. 1308–1314.

⁴ První sérii tvoří deset konferencí, druhá a třetí série obsahují po sedmi konferencích. Cassianovo dílo cituji podle vydání JEAN CASSIAN, *Conférences*, sv. 1–3, ed. E. Pichery, SC 42, 54 a 64, Paris: Cerf, 1955–1959; JEAN CASSIAN, *Institutions cénobitiques*, ed. J.-C. Guy, SC 109, Paris: Cerf, 1965. Ventura navrhuje překládat název *Collationes* jako *Konference*, *Rozpravy* či *Rozhovory* (srov. *Spiritualita mnišství*, sv. 1, s. 177).

⁵ Srov. *Coll.* 1,16, SC 42,98.

⁶ Srov. *Coll.* 1,17, SC 42,98.

však v jeho moci, zda jim přitaká, nebo vůči nim zaujme neutrální postoj.⁸ Uplatnění vůle tedy spočívá v tom, že přitaká (či nepřitaká) myšlenkám a představám, jejichž původ ovlivnit nemůže. Protikladné touhy, kterým je člověk vystaven (např. nepřiměřené žádosti těla či ducha), mu nicméně mohou být k užitku, protože burcují vůli z vlažnosti, před kterou varuje Písmo (srov. Zj 3,15–16).⁹

Souhlas vůle hraje klíčovou roli i v Cassianově výkladu o lidském podílu na spáse. Je nepochybné, že počátek spásy i její završení není plodem lidského úsilí, ale Božím darem: Boží pomoc stojí na začátku dobré vůle (ať přímým působením, skrze lidi nebo skrze vnější nutnost) a její dovršení není možné bez každodenní pomoci Boží milosti.¹⁰ Člověk pro svou křehkost (*humana fragilitas*) sám – tedy bez Boží pomoci – nezmůže nic, co se týká spásy (ani po tom trvale toužit, ani toho dosáhnout);¹¹ i jeho víra je sama nestálá, slabá a nedostatečná a k její plnosti je nezbytná podpora Boží pomoci.¹² Podobně i svobodné rozhodování je samo příliš slabé (*liberi arbitrii infirmitas*) – přesto však je pro dosažení spásy nezbytné, a proto by jeho význam neměl být snižován.¹³ Svobodné rozhodování se uplatňuje v jakémsi meziprostoru mezi počátkem a završením naší dokonalosti (*quaedam medietas*), ve kterém „je na nás“, abychom reagovali na rozmanité „příležitosti spásy“, které nám Bůh nabízí.¹⁴ Podle toho, zda na „Boží povzbuzení a pomoc“ odpovídáme horlivě a přičinlivě, či jen chabě a váhavě, se nám také dostane odměny, nebo trestu.¹⁵

Tento výklad Cassian upřesňuje v druhé sérii konferencí, jejímž ohlášeným cílem je doplnit to, co v předchozích konferencích bylo nejasné či neúplné;¹⁶ vztahu lidské vůle a Boží milosti se podrobněji věnuje *Collatio* 13. Podle Cassiana jsou Boží milost a lidské rozhodování nerozlišitelně smíšený a spojený (*indiscrete permixta atque confusa*), takže není snadné rozhodnout, zda se Bůh slitovává nad tím, u koho vidí počátek dobré vůle (*initium bonae voluntatis*), nebo zda počátek dobré vůle je až

⁷ Srov. *Coll.* 1,18–20, SC 42,99–101; srov. též A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, sv. 1/6, *Le monachisme latin: Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien (414–428)*, Paris: Cerf, 2002, s. 182–185.

⁸ Srov. *Coll.* 22,6, SC 64,125; srov. E. REBILLARD, „Quasi funambuli: Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection“, *Revue des études augustiniennes* 40 (1994): 197–210, zde s. 203. Podle Cassiana se určitý skutek stává hříchem teprve souhlasem vůle, srov. *Inst.* 6,10–11, SC 109,275.

⁹ Srov. *Coll.* 4,11–14, SC 42,175–179, kde Cassian interpretuje verš Ga 5,7: „caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus vero adversus carnem: haec autem invicem adversantur sibi, ut non quaecumque vultis illa faciatis.“ Podle jeho výkladu „tělo“ a „duch“ v tomto případě označují „aktivity“, tedy na jedné straně tělesné žádosti (záliba ve spánku a v jídle, touha po nejružnější hojnosti, příjemné koupele, vyhledávání lichotivé společnosti a lidských poct), na straně druhé žádosti duchovní (nepřiměřené posty a bdění, touha mít méně než nezbytné minimum, záliba v neupravenosti a špíně, v naprosté samotě bez lidí či v nespravedlnostech a pronásledování).

¹⁰ Srov. *Coll.* 3,19, SC 42,162.

¹¹ Srov. *Coll.* 13,6, SC 54,153–154: „...nec aliquod humanam fragilitatem quod ad salutem pertinet per se solam, id est sine adiutorio dei posse perficere... Quae omnia sicut desideratu a nobis iugiter absque divina inspiratione non possunt, ita nec perfici quidem sine eius auxilio ullatenus quaeunt.“

¹² Srov. *Coll.* 3,16, SC 42,160. Nezbytnost Boží pomoci Cassian dokládá m.j. slovy apoštola Pavla „quid habes quod non accepisti“ (1 Kor 4,7).

¹³ Srov. *Coll.* 3,10–12; 3,15; 3,19; 3,22, SC 42,154–157; 158–159; 162; 165.

¹⁴ Srov. *Coll.* 3,12, SC 42, 155; *Coll.* 13,3, SC 54,149–151.

¹⁵ Srov. *Coll.* 3,19, SC 42,162–163.

¹⁶ Srov. *Coll.* 11, praef., SC 54,99.

důsledkem Boží přízně.¹⁷ Proto Bůh vždy spěchá člověku na pomoc, ať už „sebe-menší jiskřičku dobré vůle“ v člověku zahlédne, nebo ji musí sám vykřesat.¹⁸

Cassian své úvahy o vůli a milosti opírá o četná místa Písma, které mluví jak o svobodě a síle lidského rozhodování, tak i o jeho slabosti a křehkosti, ale nikdy Boží milost a lidskou vůli nestaví proti sobě.¹⁹ Milost spolupracuje s rozhodováním na mnoho rozmanitých způsobů, někdy milost předchází lidskému rozhodování, jindy milosti předchází naše vůle.²⁰ Milost vůli pomáhá, chrání ji a brání; někdy vyžaduje nebo očekává nějaké lidské úsilí, jindy hledá příležitost, kdy se člověk vzchopí ze své vlažnosti a liknavosti.²¹ Lidské a Boží spolupůsobení nelze postihnout jedním schématem, vždyť nevyzpytatelná jsou Boží rozhodnutí a nevystopovatelné jeho cesty (srov. Řím 11,33), po kterých vede lidi ke spáse. Bůh dává milost každému podle míry jeho víry, často překračuje úzké limity lidské nevíry, někdy dává dokonce milost i tomu, kdo se jí zprvu bránil.²² Vždy však je Boží milost nesoouměřitelná s lidským úsilím, a proto zůstává gratuitní.²³ Bylo by tedy bezbožné tvrdit, že Bůh dává milost podle zásluhy,²⁴ podobně jako je mylné připisovat Bohu všechna dobrodiní takovým způsobem, že by lidské přirozenosti připadlo jen zlo.²⁵ I po Adamovu pádu totiž člověku zůstala schopnost dobro poznávat i konat (*scientia boni; possibilitas boni*), stejně jako „semena ctností“ (*virtutum semina*), která do jeho duše vložil Bůh (rozvinout se však mohou pouze s Boží pomocí).²⁶

Podle neměnného Božího rozhodnutí (*propositum dei*) člověk nebyl stvořen proto, aby zahynul, ale aby žil navěky. Bůh přece chce, aby byli spaseni všichni lidé (srov. 1 Tim 2,4) a aby ne zahynul žádný z maličkých (srov. Mt 18,14). Pokud tedy někdo zahyne, děje se tak proti Boží vůli. Naopak tvrdit, že Bůh nechce spasit všechny, ale pouze některé, by bylo nezměrným rouháním (*ingens sacrilegium*),²⁷ uzavírá Cassian; podrobnější úvahu o predestinaci nerozvíjí.²⁸

¹⁷ Srov. *Coll.* 13,9,11, SC 54,158.162.

¹⁸ Srov. *Coll.* 13,7, SC 54,155–156: „bonae voluntatis quantulacumque scintilla.“

¹⁹ Srov. *Coll.* 13,9–10, SC 54,158–162.

²⁰ Srov. *Coll.* 13,12–13, SC 54,167–168: „Semper gratia dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio...“

²¹ Srov. *Coll.* 13,13, SC 54,168.

²² Srov. *Coll.* 13,15–16, SC 54,174–178. Milost však nemůže dostat, kdo se jí stále brání a vytrvale ji odmítá, srov. *Coll.* 13, 18, SC 54, 180.

²³ Srov. *Coll.* 13,13, SC 54,168–170.

²⁴ Srov. *Coll.* 13,16, SC 54,176.

²⁵ Srov. *Coll.* 13,12, SC 54,164–166. Člověk je sice oslabený následky Adamova hříchu, ale přesto je schopen rozlišit dobro a zlo, ba i po dobru toužit.

²⁶ Srov. *Coll.* 13,12, SC 54,164–166.

²⁷ *Coll.* 13,7, SC 54,155–156: „Propositum namque dei, quo non ob hoc hominem fecerat ut periret, sed ut in perpetuum viveret, manet immobile. (...) Qui enim ut pereat unus ex pusillis non habet voluntatem, quomodo sine ingenti sacrilegio putandus est non universaliter omnes, sed quosdam salvos fieri velle pro omnibus? Ergo quicumque pereunt, contra illius pereunt voluntatem...“ – Pokud bychom se domnívali, že Bůh nechce spasit všechny, ale jen některé, pak snad také ne všichni jsou zatíženi dědičným či vlastním hříchem, ne všichni zhřešili a jsou daleko do Boží slávy (v rozporu s Řím 3,23) a ne všechny zasáhla smrt (v rozporu s Řím 5,12), dovozuje Cassian *ad absurdum*, srov. tamtéž.

²⁸ Srov. D. OGILARI, *Gratia et certamen: The relationship between grace and free will in the discussion of Augustine with the so-called semipelagians*, Leuven: Leuven University Press – Peeters, 2003, s. 377.

Není v lidských silách zcela se vyvarovat hříchu, opakuje Cassian i v třetí sérii konferencí. Každý člověk je podřízen „zákonu hříchu“ (Řím 7,23), který na celý lidský rod přenesl první člověk, každý člověk je „zaprodán hříchu“ (Řím 7,14), kterým Adam vydal celé své potomstvo ďáblu.²⁹ I světci si jsou vědomi, že ještě nedosáhli vítězství, a proto ze srdce vyznávají, že jsou hříšníky, a prosí za odpuštění hříchů, ke kterým je denně svádí křehkost jejich těla. Ani oni nedokáží činit dobro, které chtějí, ale stále znovu upadají do zla, které nenávidí (srov. Řím 7,19), proto vyznávají, že potřebují „každodenní milost“, a nespolehají na svou křehkost, ale na Boží milosrdenství.³⁰

2. CASSIANŮV „SEMIPELAGIANISMUS“

Pojem „semipelagianismus“ tradičně označuje teologii galských mnichů 5. století formulovanou v polemické reakci na Augustinovu teologii milosti. Hlavní úskalí tohoto směru bylo spatřováno v tom, že ponechává příliš velký prostor pro nezávislost lidské vůle vůči působení Boží milosti, čímž se nebezpečně blíží Pelagiovu omylu. Dalším společným důrazem takto označovaných autorů je přesvědčení, že Bůh nabízí vykoupení všem, ne jen některým, a že Boží předvedení a předurčení nezasahuje do lidské svobody.³¹ Moderní bádání pohlíží na tradiční vidění „semipelagianismu“ s velkými výhradami, někteří badatelé tento pojem zcela odmítají jako zavádějící. Na čem se toto nové hodnocení zakládá?

V polovině minulého století upozornil Owen Chadwick, že „semipelagiánští“ autoři stáli blíže Augustinovi než Pelagiov, pouze se obávali, že Augustinova nauka o predestinaci a neodolatelnosti milosti může podlamovat asketické úsilí. Pokud bychom z Cassianova díla odstranili *Collatio* 13, uvažuje dále Chadwick, získali bychom jeho původní, Augustinem neovlivněnou teologii, navazující na východní teologickou tradici. Naproti tomu tolik diskutovaná 13. konference představuje pokus o koherentní teologii milosti vyvolaný setkáním s Augustinem; difference mezi Augustinem a Cassianem však ztratí na své síle, budeme-li ji číst v kontextu, nikoli se zájmem vyhledávat „semipelagiánské omyly“.³² Podobně Rebecca Weaver vysvětluje rozdíly mezi Cassianovou a Augustinovou pozicí jako nedorozumění způsobené odlišnými východisky a otázkami: Cassianovou ústřední otázkou je pokrok vůle od strachu k lásce pomocí monastické disciplíny (spolu s přesvědčením, že Bůh nabízí svou pomoc všem), zatímco pro Augustina je rozhodující moment, kdy vůle nalezne zalíbení v dobru (což je možné pouze působením milosti); láska k Bohu tak představuje v jednom pojetí konec a vrchol křesťanského života, v druhém pojetí jeho naprostý začátek a předpoklad.³³

²⁹ Srov. *Coll.* 23,11–12, SC 64,153–156.

³⁰ Srov. *Coll.* 23,9–10.13–17, SC 64,151–153.156–164.

³¹ Srov. např. AMANN, s. v. „Semi-Pélagiens“, sl. 1796–1797; LEYSER, s. v. „Semi-Pelagianism“, s. 761–766; T. A. SMITH, *De gratia: Faustus's of Riez's Treatise on Grace and Its Place in the History of Theology*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990, s. 227–231.

³² O. CHADWICK, *John Cassian*, 2. vyd., Cambridge: Cambridge University Press, 1968 (1. vydání 1950), s. 82 a 126.

Namísto jakéhosi částečného následování Pelagia (jak evokuje pojem „semipelagianismus“) chápe řada badatelů Cassianovo učení jako úsilí o „střední cestu“ nebo „rovnováhu“ mezi Pelagiem a Augustinem. Columba Stewart zdůrazňuje především praktické zaměření Cassianova díla a jeho reflexi zkušenosti duchovního růstu,³⁴ Adalbert de Vogüé vyzdvihuje Cassianův „fenomenologický“ přístup k Písmu, který se nesnaží proniknout „do metafyzické oblasti principů, které „augustiniáni“ vyvozovali z některých klíčových vět Písma.“³⁵ Donato Ogliari charakterizuje Cassianovu pozici jako „dialogický synergismus“, který ponechává určitý prostor pro sílu lidské vůle jednající bez „přinucení“ Boží milosti, ale zároveň zachovává suverenitu milosti.³⁶

Ve snaze rehabilitovat Cassiana zacházejí snad až příliš daleko D. J. Macqueen či Salvatore Taranto, podle kterých je Cassianova teologie milosti „velmi blízká“ Augustinovi a celá kontroverze je jen nedorozuměním. Podle těchto autorů je mezi Cassianem a Augustinem v otázce milosti „základní shoda“, rozdíly jsou spíše „otázkou osobního temperamentu“, byť některé Cassianovy formulace „dávají příležitost k možnému nedorozumění.“³⁷ Diferencovanější přístup navrhuje Augustine Casiday, který odmítá chápat celou kontroverzi jako spor Augustina s Pelagiem (a jeho žáky) a každé názorové stanovisko odlišné od obou klasifikovat jako „třetí cestu“ mezi nimi. Za autora této koncepce Casiday považuje Prospera z Akvitanie, v jehož vlivném svědectví o názorech galských autorů nachází řadu nepřesností, desinterpretací a nedoložitelných obvinění.³⁸ Kromě této zjednodušující bipolarity v sobě označení „semipelagianismus“ nese historicky nepodložený předpoklad o existenci homogenní pro-augustinovské skupiny a systematické opozice vůči ní.³⁹ Neopodstatněnost obvinění Cassiana ze „semipelagianismu“ vynikne ještě více, míní autor, uvažíme-li protipelagiánský aspekt Cassianova díla (zřetelný zejména při srovnání Cassianova a Pelagiova pojetí vůle). To však neznamená, že by Cassianova pozice byla totožná s Augustinovou, i když shoda mezi nimi je větší, než vyplývá z Prosperova referátu.⁴⁰

³³ Srov. R. H. WEAVER, *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Macon: Mercer University Press, 1996, s. IX–X a 115–116.

³⁴ Srov. C. STEWART, *Cassian the Monk*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

³⁵ Srov. A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, sv. 1/6, s. 297–298.

³⁶ Srov. OGLIARI, *Gratia et certamen*, s. 130–150 a 404–405, podobně i M. DJUTH, „Faustus of Riez: Initium bonae voluntatis“, *Augustinian studies* 21 (1990): 35–53, zde s. 47–48.

³⁷ Srov. D. J. MACQUEEN, „John Cassian on Grace and Free Will: With Particular Reference to *Institutio* XII and *Collatio* XIII“, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 44 (1977): 5–28, zde s. 18; S. TARANTO, „Giovanni Cassiano e Agostino: la dottrina della grazia“, in *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, ed. C. Badilita – J. Attila, Paris: Beauchesne, 2003, s. 65–132, zde s. 129–131.

³⁸ Srov. A. M. C. CASIDAY, *Tradition and Theology in St John Cassian*, New York: Oxford University Press, 2007, s. 6–8, 20–29 a 72–82. Ke srovnání Prosperovy interpretace Cassianových názorů (podle jeho korespondence a díla *Contra Collatorem*) s Cassianem srov. A. M. C. CASIDAY, „Rehabilitating John Cassian: an evaluation of Prosper of Aquitaine's polemic against the 'Semipelagians'“, *Scottish journal of theology* 58 (2005): 270–284. Ke Cassianově polemice proti pelagianismu (především ve spisu *De incarnatione*) srov. A. M. C. CASIDAY, „Cassian against Pelagianism“, *Studia monastica* 46 (2004): 1–27.

³⁹ Srov. CASIDAY, *Tradition and Theology*, s. 6–8 a 99–101.

⁴⁰ Srov. CASIDAY, *Tradition and Theology*, s. 46–108. Návrh číst *Collatio* 13 jako Cassianovu polemiku s pelagianismem, vedenou z „před-augustinovských“ pozic, formuloval R. A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 177–179; k formování „ortodoxie“ v době „semipelagiánské krize“ srov. R. A. MARKUS, „The Legacy of Pelagius: Orthodoxy, Heresy, and

Otázka, zda Cassianovo pojednání o vůli a milosti bylo koncipováno jako reakce na Augustinovy pozdní spisy, úzce souvisí s diskusí o dataci Cassianovy *Collatio* 13 a listu Prospera z Akvitanie Augustinovi.⁴¹ Podle tradiční chronologie Cassian sepsal *Collatio* 13 v roce 427, a to jako přímou reakci na Augustinův spis *De correptione et gratia* (z r. 426–427). Prosperův list Augustinovi, popisující autorovo znepokojení nad naukami šířícími se v Galii, je kladen do roku 428–429 a jeho datace vychází ze zmínky o biskupu Hilariovi z Arles.⁴² Rozsáhlou diskusí o dataci těchto dvou spisů podnítila hypotéza O. Chadwicka, podle které Prosperův list nezmiňuje biskupa Hilaria, ale Helladia či Euladia (toto čtení se nachází v jednom rukopisu proti všem ostatním), biskupa v Arles v období mezi Patrocle a Honoratem, tedy od konce roku 426 do přelomu roku 427/428. Celý sled událostí Chadwick rekonstruuje takto: v roce 427 dorazilo do Galie Augustinovo dílo *De correptione et gratia* a zneklidnilo biskupa Helladia, který ohlásil úmysl požádat Augustina o vysvětlení některých pasáží. V téže roce (ještě za episkopátu Helladia) vznikl Prosperův list Augustinovi a přibližně ve stejnou dobu také vznikla v reakci na Augustinův nový spis Cassianova 13. konference; tu však Prosper při psaní svého listu patrně ještě neměl k dispozici.⁴³

Chadwickova hypotéza umožňuje velmi přesně datovat jednotlivé série Cassianových *Konferencí*.⁴⁴ Biskupa Helladia z Arles, o kterém se zmiňuje Prosper, totiž lze identifikovat s Helladiem, o kterém se Cassian zmiňuje v předmluvě k první sérii *Konferencí* jako o bratrovi, ale v předmluvě k druhé sérii jako o biskupovi. Podobně Honoratus, který se na přelomu roku 427/428 stal Helladiovým nástupcem v Arles, je jmenován v předmluvě k druhé sérii jako opat, v předmluvě k třetí sérii jako biskup.⁴⁵ Z těchto údajů vyplývá, že *Konference* 1–10 byly sepsány dříve, než se Helladius stal biskupem, tedy během roku 426, *Konference* 11–17 během roku 427 a *Konference* 18–24 v roce 428. D. Ogliari, který tuto rekonstrukci formuloval, se přidrží tradičního názoru, že Cassianova 13. konference je přímou reakcí na Augustinovo dílo *De correptione et gratia*, a v Prosperově listu Augustinovi (podle Chadwickovy hypotézy datovaném do stejného roku) spatřuje bezprostřední reakci na Cassianovo čerstvé dílo.⁴⁶ Někteří badatelé však nepovažují za pravděpodob-

Conciliation," in *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. D. Williams, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 214–234.

⁴¹ PROSPER Z AKVITANIE, *Ep.* 255 (mezi Augustinovými listy), CSEL 57,454–468, přetištěno v BA 24,392–413.

⁴² Srov. PROSPER, *Ep.* 255,9, CSEL 57,467 (BA 24,412). K Prosperovu referátu o situaci v Galii srov. J. CHÉNÉ, „Le semipélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à Saint Augustin," *Recherches de science religieuse* 43 (1955): 321–341; AMANN, s. v. „Semi-Pélagiens," sl. 1809; A. SOLIGNAC, s. v. „Sémi-pélagiens," in *Dictionnaire de spiritualité*, sv. 14, ed. M. Viller, Paris: Beauchesne, 1990, sl. 556–568. K Augustinově teologii milosti srov. L. KARFÍKOVÁ, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha: OIKOYMENH, 2006; k jeho pozdním protipelagiánsky zaměřeným dílům srov. s. 267–279.

⁴³ Srov. CHADWICK, *John Cassian*, s. 126–130. Hypotézu o biskupu Helladiovi Chadwick poprvé předložil ve statí „Euladius of Arles," *Journal of Theological Studies* 46 (1945): 200–205.

⁴⁴ K této rekonstrukci srov. D. OGLIARI, „The Conciliation of Grace and Free Will: Cassian's *Conlatio* 13 Revisited," *Augustiniana* 50 (2000): 141–173, zde s. 141–142.

⁴⁵ Srov. Cassian, *Coll.* 1, praef., SC 42,74–75; *Coll.* 11, praef., SC 54,99; *Coll.* 18, praef., SC 64,8; srov. OGLIARI, „The conciliation," s. 142 a pozn. 7.

⁴⁶ Srov. OGLIARI, *Gratia et certamen*, s. 133–135; OGLIARI, „The Conciliation," s. 142 s pozn. 7 a s. 153–156. K diskusi nad Chadwickovou hypotézou srov. OGLIARI, *Gratia et certamen*, s. 93–96; OGLIARI, „The Conciliation," s. 151–153 s pozn. 49–57.

né, že by Augustinovo diskutované dílo dorazilo do jižní Galie tak rychle, a spíše chápou 13. konferenci jako Cassianovu reakci na Augustinovy názory obecně, nebo na názory některých Augustinových žáků.⁴⁷ Pokud by se Cassian chtěl vymezit proti Augustinovým pozdním názorům, jistě by nevynechal příležitost, kterou mu nabízelo téma 23. konference – tam však nenacházíme sebemenší stopy takové polemiky. A. Casiday navíc připomíná, že Chadwickova hypotéza byla původně konstruována na podporu opačného názoru (Chadwick předpokládá Cassianovu polemiku proti *De correptione et gratia*); pokud tento tradiční, leč nepodložený názor opustíme, stává se Chadwickova hypotéza nepotřebnou.⁴⁸ Diskuse, kterou podnítila Chadwickova hypotéza o biskupu Helladiovi, tak paradoxně směřuje k opačnému závěru, než jaký předpokládal její autor (a to dokonce bez ohledu na platnost této hypotézy).

ZÁVĚR

Podle Jana Cassiana se spása člověka děje ve spolupráci Boží milosti a lidské vůle. Vklad vůle a milosti je nesouměřitelný, mísí se však takovým způsobem, že Boží a lidský podíl není možné přesně rozlišit. Boží milost stojí na začátku spásy a působí i její dovršení. Lidská vůle je v důsledku Adamova pádu oslabená, takže sama (bez Boží pomoci) není schopna po dobru vytrvale toužit, ani v dobru vytrvat; není však zcela zkažená. Výsostným prostorem uplatnění vůle je moment, ve kterém svým přitakáním reaguje na různé příležitosti milosti.

Cassian si všímá toho, že podle svědectví Písma má spolupůsobení lidského rozhodování a Boží milosti velmi rozmanité podoby. Někdy Bůh k sobě člověka láká a přitahuje, jindy naopak čeká na jeho vlastní krok. Podle toho, jak člověk reaguje na různé Boží výzvy, také bude odměněn, nebo potrestán, a tak nese odpovědnost za svůj konečný osud. Bůh však rozhodně chce, aby byli spaseni všichni lidé, a pokud někdo zahyne, stane se tak proti jeho vůli.

Působení milosti Cassian popisuje jako vybízení, povolání či přitahování (zejm. v souvislosti s počátkem dobré vůle), nebo každodenní pomoc (zejm. na cestě k dovršení dobré vůle). Bůh dává milost dokonce i těm, kdo o ni nestáli nebo se jí zprvu bránili, působení milosti však nepůsobí vůli násilí. Cassian zdůrazňuje, že křehká lidská vůle není schopna bez podpory Boží milosti trvale směřovat k dobru, zároveň odmítá, že by člověk v důsledku Adamova pádu byl schopen jen zla (čímž se vymezuje proti dvěma protikladným extrémům, aniž by jmenoval jejich zastánce). Přestože je Boží a lidský vklad nesouměřitelný, ke spáse je nezbytné působení milosti i aktivita vůle.

Moderní diskuse o Janu Cassianovi zpochybnila tradiční názor, který v *Collationes* (zejména v druhé sérii) předpokládal protiaugustinovskou intenci, někteří

⁴⁷ Srov. např. AMANN, s. v. „Sémi-Pélagiens,“ sl. 1803, WEAVER, *Divine Grace*, s. 96–97; STEWART, *Cassian the Monk*, s. 20 a pozn. 176 na s. 154; A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, sv. 1/7, *L'essor de la littérature lérinienne et les écrits contemporains (410–500)*, Paris: Cerf, 2003, s. 43–48.

⁴⁸ Srov. CASIDAY, *Tradition and Theology*, s. 111–118.

autoři dokonce v *Konferencích* nacházejí primárně protipelagiánské zaměření. Cassianova teologie vůle a milosti, zřetelně odlišná od Augustinovy, naplňuje některé rysy „semipelagianismu“, zejména v předsvědčení, že lidská přirozenost nebyla prvním hříchem zcela zkažena a že Bůh chce spásu všech lidí. Užívání tohoto pojmu jako společného označení pro autory, z nichž vytvořila teologický proud až kontroverze o více než tisíc let pozdější, se však ukazuje jako nepřínosné a zavádějící.

John Cassian on Human Will and Divine Grace

Key words: John Cassian (cca 360-435); Grace; Human Will; Freedom; Semi-pelagianism

Abstract: The article deals with John Cassian's view of the divine grace and the human will. Cassian stresses the necessity and primacy of the divine help; our human will is weakened by sin but not totally corrupted. With regard to the salvation, one's own effort alone is not sufficient, but God who wants all men to be saved, never ceases to come to one's aid. On the basis of the Scriptures, Cassian sees the co-operation of grace and will interwoven so enigmatically that it is not always clear which comes into operation first: sometimes it is God who takes the initiative, in other instances the initiative is ascribed to man. Cassian's views on grace and will were interpreted as anti-augustinian and called "semipelagian". Recent scholarly discussion has rejected this interpretation as ill-founded and the term is now regarded as misleading.