



**E P I S T E M E**

edice Jihočeské univerzity  
v Českých Budějovicích

**A C A D E M I A**

**HISTORIA**

# Boží Trojice, víra, rozum a věda

Výklad Boëthiova spisu O Trojici Tomáše Akvinského



Tomáš Machula (ed.)

**TOMÁŠ MACHULA (ed.)**

**Praha – České Budějovice  
2014**



**E P I S T E M E**

edice Jihočeské univerzity  
v Českých Budějovicích

**A C A D E M I A**

**HISTORIA**

# **Boží Trojice, víra, rozum a věda**

Výklad Boëthiova spisu O Trojici Tomáše Akvinského

**2014**

Tomáš Machula (ed.)

## KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Tomáš Akvinský, svatý

Boží trojice, víra, rozum a věda : komentář Tomáše Akvinského k Boëthiovu spisu o Trojici / překlad a úvodní studie Tomáš Machula (ed.). – Vyd. 1. – Praha : Academia, 2014. – 253 s. – (Historia)

Část. přeloženo z latiny

ISBN 978-80-200-2470-1 (Academia : brož.). – ISBN 978-80-7394-492-6

(Jihočeská univerzita : brož.)

14:27 \* 27-1 \* 82-96/-97 \* 165 \* 001.1/.5 \* 001.11 \* 141.31 \* (450)

- Boëthius, Anitius Manlius Torquatus Severinus, ca 480-524. De Trinitate
- Tomáš Akvinský, svatý, 1225-1274. Expositio Super Boëthium de Trinitate
- křesťanská filozofie – Itálie – 6. stol.
- křesťanská teologie – Itálie – 6. stol.
- komentáře – Itálie – 13. stol.
- křesťanská filozofie – Itálie – 13. stol.
- křesťanská teologie – Itálie – 13. stol.
- teorie poznání
- teorie vědy
- filozofie vědy
- scholastika – 6. stol.
- scholastika – 13. stol.
- monografie

14(100)“04/14” – Středověká filozofie [5]

### **recenzenti**

Benedikt Mohelník, O.P., Th.D. (KTF UK Praha)

doc. Vojtěch Novotný, Th.D. (KTF UK Praha)

© Academia, 2014

© Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2014

Translation and preface © Tomáš Machula, 2014

ISBN 978-80-200-2470-1 (Academia)

ISBN 978-80-7394-492-6 (Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích)

*Věnuji svým rodičům s úctou, láskou a vděčností*

Překlad byl pořízen z vydání *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomus L, Super Boetium De Trinitate, Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Roma: Commissio Leonina – Paris: Éditions du Cerf 1992. Můj překlad dvou (q. 5, 6) z šesti otázek tohoto komentáře vyšel v roce 2005 ve svazku Tomáš Akvinský, *Rozdělení a metody vědy*, Praha: Krystal OP 2005. V tomto vydání, které obsahuje celý Tomášův spis (všech šest otázek), je překlad těchto otázek opraven a přepracován. Úvod k tehdejšímu vydání je částečně zapracován do úvodní studie k tomuto vydání.

# **ÚVAHY (NEJEN) O BOŽÍ TROJICI**

**Tomáš Machula**





Mezi významné Tomášovy spisy patří i jeho komentáře, které psal nejen k biblickým textům, ale i k filosofickým spisům. Na prvním místě jsou to samozřejmě zásadní díla Aristotelova, ale najdeme mezi nimi i komentáře ke spisům Boëthiovým. Jedním z nich je podle mého soudu nejzajímavější Tomášův komentář vůbec, totiž komentář k Boëthiovu spisu *O Trojici*. Zajímavý je především tím, že se na první pohled věnuje mnohem spíše teorii poznání a vědy než výsostně teologické otázce Boží trojjedinosti. Je to také komentář (scholasticky řečeno) pouze *secundum quid* (po určité stránce), neboť Tomáš zde na rozdíl od jiných svých komentářů nepostupuje pouze větu po větě ve snaze zjistit jejich přesný smysl, ale po krátkém doslovném výkladu Boëthiova textu se jím nechává více méně inspirovat k promyšlení celé řady otázek, které jsou u Boëthia sotva naznačeny. Více než o výklad jde tedy o samostatné dílo. A v neposlední řadě zde rozebírá témata, která zaujmou nejen myslitele sdílející s Tomášem jeho teologicko-filosofický zájem, ale i ryzího filozofa nebo ryzího teologa (je-li něco takového možné).

Než se ale dostaneme ke struktuře Tomášova komentáře a jeho tematické bohatosti, představme si Boëthiův spis *O Trojici*. Jde o poměrně krátký text, který zde lze uvést v plném rozsahu.<sup>1</sup>

**KNIHA PATRICIA A BÝVALÉHO ŘÁDNÉHO KONSULA  
ANICIA MANLIA SEVERINA BOËTHIA O SVATÉ TROJICI,  
VĚNOVANÁ JEHO TCHÁNU SYMMACHOVI**

*Odpověď na otázku, kterou jsem – nakolik Boží světlo uznalo hodným plamínek mé mysli – zkoumal velmi dlouho, jsem*

.....  
<sup>1</sup> Český překlad je převzat z vydání BOËTHIUS, *Teologické traktáty*, Praha: Krystal OP 2004, s. 10–18. Překlad je mírně upraven, aby terminologicky odpovídal Tomášovu komentáři.

*zformoval do pojmů a svěřil písmu, a tím jsem se postaral, aby vám byla předložena a zpřístupněna. Má touha po vašem posouzení je totiž stejně velká jako úsilí, které jsem věnoval svým závěrům. K tomu dodávám, že z obtížnosti námětu a z toho, že rozmlouvám jen s málokým, tj. pouze s vámi, lze pochopit, jakým úmyslem jsem veden, kdykoli myšlenky svěřuji peru. Nevzrušuje nás totiž chvástavá pověst ani prázdné výkřiky davu. Existuje-li nějaká vnější odměna, nehledáme větší ocenění v něčím posudku, než vzbuzuje téma samotné. Kdykoli jsem jen upřel pohled někam jinam než na vás, setkal jsem se jednak s línou ochablostí, jednak s vychytralou závistí; člověk, jak se zdá, usiluje, aby se pojednání o božských věcech dočkala potupy, hodlá-li je předkládat takovým lidským obludám, které je spíš pošlapou, než pochopí. Svému peru tedy ukládám stručnost a věci získané z nejhlubšího tázání filosofie halím do nových slov proto, aby promlouvaly jen ke mně a k vám, obrátíte-li k nim někdy zrak. Ostatní lidi nebereme v úvahu s tím, že kdo nejsou schopni ony věci svým rozumem chápat, nejsou ani hodni je číst. Samozřejmě se sluší, abychom je zkoumali jen natolik, nakolik je zrak lidského rozumu s to vystoupit k výšinám božství. I ostatním uměním byla určena jistá hranice, kam až může dospět cesta rozumu. Ani nemocným přece lék nepřináší vždycky zdraví; lékař se však ničím neproviní, nevynechá-li nic z toho, co měl udělat. A totéž v ostatních oborech. Ovšem čím je naše otázka obtížnější, tím snáze by měla dojít milosti. Vy si nicméně všimněte toho, zda semínka myšlenek, jak do mé mysli přecházejí ze spisů svatého Augustina, nesou nějaké plody. A nyní začněme s naším zkoumáním.*

**I. Úctyhodnost křesťanského náboženství si přisvojují mnozí, avšak největší a jedinečnou moc má ta víra, která se pro příkázání univerzálních zákonů, z nichž je zřejmá autorita tohoto náboženství, a pro to, že se rozšířila téměř do všech končin světa, nazývá katolická neboli všeobecná. Její nauka o jednotě Trojice je tato: „Otec,“ říká se, „je Bůh, Syn je Bůh, Duch svatý je Bůh.“**

*Tedy Otec, Syn a Duch svatý jsou jeden Bůh, nikoli tři bohové. Důvodem tohoto spojení je nepřítomnost diference. Diference se totiž objevuje u těch, kteří Trojici něco ubírají nebo přidávají, jako ariáni, kteří Trojici rozrůžňují podle stupňů zásluh, a tím ji rozbíjejí a uvádějí v mnohost. Principem mnohosti je totiž jinakost; bez jinakosti ani nelze pochopit, co je mnohost. Různost tří nebo libovolného množství věcí totiž spočívá jednak v rodu, jednak v druhu, jednak v počtu; kolikrát totiž lze vypovídat „totéž“, tolikrát lze predikovat i „různé“. Jsou tři způsoby vypovídání téhož: buď rodem, jako: „člověk je totéž co kůň“, protože jsou totéž rodem, tj. živočich; nebo druhem, jako: „Cato je totéž co Cicero“, protože jsou totéž druhem, tj. člověk; nebo počtem, jako: „Tullius a Cicero“, protože jsou co do počtu jeden a týž. Podobně se i různé vypovídá buď rodem, nebo druhem, nebo počtem. A numerická diference je způsobena růzností akcidentů. Vždyť tři lidé se neliší ani rodem ani druhem, ale svými akcidenty; i kdybychom si od nich v duchu oddělili všechny akcidenty, přesto bude mít každý jiné místo, a to si nijak nemůžeme představit jako jedno. Dvě tělesa nemohou zaujímat jedno místo, a místo je akcident. A tak jsou numericky mnozí, neboť mnohými se stávají díky svým akcidentům.*

**II.** *Postupme tedy a podívejme se na všechny zmíněné body, jak mohou být nahlédnuty a pochopeny, neboť jak se zdá, bylo velmi dobře řečeno,<sup>2</sup> že vzdělaný člověk se má pokoušet získat jistotu o všem tak, jak je samo o sobě. Existují tři oblasti spekulativní vědy: přírodní, která se zabývá tím, co je v pohybu, a není abstrahovaná, ἀνυπεζαίρετος (uvažuje formy těles s materií, přičemž formy od těles nemohou být aktuálně odděleny, a forma spojená s materií má pohyb, protože tělesa jsou v pohybu, například země klesá, oheň stoupá), matematická, která se zabývá tím, co není v pohybu, a není abstrahovaná (uvažuje formy těles bez materie, a tedy i bez pohybu; tyto formy jsou však*

<sup>2</sup> Srov. CICERO, *Tusc.* V, 7, 19.

v materii, takže je od těles nelze oddělit) a teologická, která se zabývá tím, co není v pohybu, a je abstrahovaná a separovatelná (neboť božská substance je prosta materie i pohybu). Bude tedy třeba postupovat v přírodních vědách racionálně, v matematických systematicky a v božských intelektuálně a nenechat se rozptýlit k představivosti, nýbrž spíše nahlížet samu formu, která je vskutku formou, a ne obrazem, a která je samým bytím a z které bytí pochází. Veškeré bytí je totiž z formy. Socha se přece nazývá zpodoběním živočicha ne podle bronzu, což je materie, nýbrž podle formy, která do něj onu podobnost vtiskuje, a samotný bronz se nazývá bronzem ne podle země, což je jeho materie, ale podle formy bronzu. Ani sama země se tak nenazývá podle ἄπειον ὄλην (látky bez kvality), nýbrž podle suchosti a těžkosti. Bytí se tedy o čemkoli vypovídá ne podle materie, ale podle příslušné formy. Avšak božská substance je forma bez materie, a je tedy jedna a je to, co je. Ostatní věci totiž nejsou to, co jsou. Jakékoli jsoucno má své bytí z toho, z čeho je, tedy ze svých částí, a je tím a tím, tedy svými spojenými částmi, avšak nikoli tím nebo tím jednotlivě. Například když se pozemský člověk skládá z těla a duše, je tělem a duší, avšak nikoli odděleně buď tělem, nebo duší; není tedy to, co je. Co tedy není „z toho a toho“, ale je pouze „to“, je skutečně to, co je, a je tím nejkrásnějším a nejpevnějším, protože se o nic neopírá. A proto je skutečně jedním, v němž není žádný počet a v němž není nic jiného kromě toho, co samo je. Nemůže se totiž stát subjektem; vždyť je formou a formy nemohou být subjektem. Neboť když je nějaká jiná forma, jako například lidství, subjektem akcidentů, pak nepřijímá akcidenty tím, že sama je, ale proto, že jejím subjektem je materie. A když materie, která je subjektem lidství, přijímá libovolný akcident, zdá se, že jej přijímá samo lidství. Ovšem forma, která je bez materie, nemůže být subjektem ani být v materii, protože by to nebyla forma, ale obraz. Z těch forem totiž, které jsou mimo materii, vycházejí formy, které jsou v materii a vytvářejí tělesa. Tyto formy, které jsou v tělesech, nazýváme formami nevhodně, protože jsou to obrazy. Připodobňují se totiž těm formám, které nejsou ustaveny

v materii. V Bohu tedy není žádná rozdílnost, žádná mnohost plynoucí z rozdílnosti, žádné množství vyplývající z akcidentů, a tedy ani počet.

**III.** *Bůh se od Boha nijak neliší, neodlišuje se ani akcidenty ani substanciálními diferencemi nalézajícími se v subjektu. Kde však není žádná diference, tam není žádná mnohost, a tedy ani počet; tedy pouze jednota. Neboť když se třikrát opakuje Bůh, když se vyjmenovává Otec, Syn a Duch svatý, tři jednoty netvoří numerickou mnohost v tom, co samy jsou, jedná-li se nám o počítatelné věci, nikoli o počet sám. V případě samotného počtu totiž opakování jednotek počet vytváří. Avšak u toho počtu, který spočívá v počítatelných věcech, opakování jednot a mnohost vůbec nevytváří numerickou rozličnost počítatelných věcí. Počet je totiž dvojný: jeden, kterým počítáme,<sup>3</sup> a druhý, který je založen v počítatelných věcech.<sup>4</sup> „Jedno“ je přece věc, „jednota“ zase to, čím jedno vypovídáme. „Dvě“ je zase ve věcech jako dva lidé nebo kameny. Nikoli však „dvojnost“. Je pouze dvojnost, kterou se stávají dva lidé nebo dva kameny. „Dvojnost“ je zase pouze to, čím se stávají lidé nebo kameny dvěma. A stejné je to i v ostatních případech. Takže v případě počtu, kterým počítáme, opakování jednot vytváří mnohost,<sup>5</sup> zatímco v případě počtu zakládajícího se ve věcech opakování jednot mnohost nevytvoří, jako bych o tomtéž řekl „jeden meč, jedna čepel, jeden břit“. Pod tolika výrazy lze totiž poznat jeden meč; jde o opakování jednot spíš než o počítání – kdybychom například řekli „meč, čepel, břit“, je to jakési opakování téhož a ne počítání rozličných věcí; podobně kdybych říkal „slunce, slunce, slunce“, nevytvořil bych tři slunce, ale jen bych tolikrát něco řekl o jednom. Jestliže se tedy o Otci, Synu a Duchu svatém třikrát predikuje „Bůh“, nevytváří tím tato trojí predikace*

<sup>3</sup> Abstraktní počet – opakování jednotek vytváří pluralitu. Je to počet, kterým počítáme.

<sup>4</sup> Konkrétní počet – opakované tvrzení jedné věci. Pluralitu nevytváří.

<sup>5</sup> Řekne-li se *jedna, jedna, jedna*, jde o tři jednotky.

počet. To hrozí těm, kteří, jak bylo řečeno, mezi nimi činí rozdíl podle stupňů zásluh. Ovšem katolíkům, kteří na ničem nestavějí a tvrdí, že forma sama je, co je, a kteří se domnívají, že forma není nic jiného než to, co je, se správně jeví, že jde o opakovanou výpověď o tomtéž a ne vypočítávání rozličného, když se říká: „Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý a tato Trojice je jeden Bůh“, jako „čepel a břit jsou jeden meč“ nebo „slunce, slunce, slunce je jedno slunce“. Tolik budiž zatím řečeno k vyložení a dokazování, kterým se ukazuje, že ne každé opakování jednot vytváří počet a mnohost. „Otec, Syn a Duch svatý“ se nevypovídají jako nějaká synonyma; čepel a břit jsou totiž jednak totožné, jednak stejné, avšak Otec, Syn a Duch svatý jsou sice rovněž totéž, ale nikoli stejní. V této věci je třeba trošku zapřemýšlet. Na otázku: „Je Otec stejný jako Syn?“ se odpovídá „Není“. A dále: „Je jeden a druhý tentýž?“ Odmítá se. Není tedy mezi nimi ve všem nerozdílnost, a proto se vplíží počet, který vzniká z různosti subjektů, jak bylo vyloženo výše. O tom krátce popřemýšlíme, až předešleme, jakým způsobem se něco vypovídá o Bohu.

IV. Říká se, že je celkem deset kategorií, které se o věcech obecně vypovídají. Jsou to: substance, kvalita, kvantita, (vztah) k něčemu, kde, kdy, mít, být v místě, činit a být pasivní. To, jaké jsou, je dáno subjektem; část z nich patří při vypovídání o věci k substanci, část zase mezi akcidenty. Užije-li jich někdo k vypovídání o božském, mění se vše, co mohou vypovídat. (Vztah) k něčemu vůbec o Bohu vypovídat nelze, neboť substance v něm není skutečnou substancí, ale je nad-substancí; stejné je to s kvalitou a ostatními akcidenty, které se mohou vyskytnout, o nichž je pro lepší pochopení třeba uvést příklady. Když říkáme Bůh, zdá se, že označujeme substanci, ovšem takovou, která je nad-substancí; když o něm řekneme: spravedlivý, označujeme sice kvalitu, ovšem nikoli akcident, nýbrž tu, která je substancí, a to nad-substancí. To, co Bůh je, se neliší od toho, že je spravedlivý. Být Bůh a být spravedlivý je pro něj totéž. Rovněž když říkáme: „velký nebo největší“, zdá se sice, že vypovídáme kvantitu, ale takovou, která je

*samou substancí, takovou, o jaké jsme řekli, že je nad-substancí. Být Bůh a být velký je pro něj totéž. O jeho formě bylo přece výše dokázáno, že on je vskutku Forma a Jedno a žádná mnohost. Tyto kategorie však v tom, v čem jsou, působí takové bytí, o kterém vypovídají, tj. ve věcech rozdělené, v Bohu pak sjednocené a spojené tímto způsobem: když říkáme „substance“ (jako člověk nebo Bůh), vypovídá se tak, jako by to, o čem se vypovídá, bylo samo substance jako substance\_člověk nebo Bůh. Ale je zde rozdíl, protože člověk není zcela jen a jen člověk, a není ani samotnou substancí; za to, co člověk je, vděčí jiným věcem, které člověkem nejsou. Bůh je však sám Bůh; není tedy ničím jiným než tím, co je, a proto je Bůh. A opět: „spravedlivý“, což je kvalita, se vypovídá tak, jako by byla sama to, o čem se vypovídá; to znamená, říkáme-li „spravedlivý člověk nebo spravedlivý Bůh“, tvrdíme, že sám člověk nebo Bůh je spravedlivý. Ale mezi tím, jak je spravedlivý Bůh, a jak člověk, je rozdíl, protože člověk a spravedlivý je něco jiného, Bůh je však totéž co spravedlivý. Také „velký“ se vypovídá o člověku nebo o Bohu tak, jako by byl velký sám člověk nebo Bůh; avšak člověk je pouze velký, zatímco Bůh je samotné „velký“. Další kategorie se nepředikují ani o Bohu, ani o ostatních věcech. „Kde“ se sice může vypovídat i o člověku i o Bohu, o člověku například „na tržišti“, o Bohu například „všude“, ovšem tak, že to, co se vypovídá, není samotnou věcí, o níž se vypovídá. O člověku se přece to, že je na tržišti, nevypovídá tak, jako se o něm vypovídá, že je bílý nebo dlouhý, a není jaksi určen nebo vymezen nějakou vlastností, kterou by mohl být jako takový označen, nýbrž touto výpovědí se pouze ukazuje, nakolik je utvářen jinými věcmi. O Bohu se však takto nevypovídá, neboť to, že je všude, zřejmě neříká, že je v každém místě (v místě totiž vůbec být nemůže), nýbrž tak, že každé místo je přítomno k jeho přijetí, ačkoli on sám žádné místo nezaujímá; a proto se o něm říká, že není v žádném místě, protože je všude, ale ne v místě. „Kdy“ se vypovídá tímž způsobem, například o člověku, že přišel včera, nebo o Bohu, že je vždy. Ani zde se neříká, že to, o čem je vypovídán včerejší příchod, je jakoby něco, nýbrž mluví se o tom, co k němu co do času*



přistoupilo. A když se o Bohu říká „je vždy“, znamená to jedno: že jakoby ve vši minulosti byl, že (ať už je jakýmkoli způsobem) je v každé přítomnosti a že bude v každé budoucnosti. To je podle filosofů možné říkat o nebi a ostatních nesmrtelných tělech, avšak o Bohu ne. Bůh totiž vždycky je, protože je v něm „vždy“ přítomností; a mezi přítomností našich věcí, která je „nyní“, a věcí božských je ten rozdíl, že naše „nyní“ jakoby vytváří běžící čas a ustavičnost, zatímco božské „nyní“ je trvalé, bez pohybu a stabilní a vytváří věčnost (aeternitas). Přidáš-li k tomuto slovu „vždy“ (semper), vytvoříš stálý a nepřetržitý, a tím i neustálý běh, což je ustavičnost (sempiternitas).<sup>6</sup> Totéž se týká kategorií „mít“ nebo „konat“. O člověku říkáme, že „běží“ a „má oděv“, o Bohu, že „vládne“ a „má vše“. Ani v těchto případech se nevypovídá nic o jejich bytí, ale každá taková výpověď je dána nějakou vnější skutečností a každá se takřikajíc vztahuje k něčemu jinému. Odlišnost tohoto vypovídání lze snáze pochopit takto: být člověk nebo Bůh se týká substance, kterou je něčím, tj. člověkem nebo Bohem; být spravedlivý se týká kvality, kterou je něčím, tj. spravedlivým; být velký zase kvantity, kterou je něčím, tj. velkým. U ostatních výpovědí totiž nic takového není. Když se o někom říká, že je na tržišti nebo všude, odkazuje se sice na kategorii „kde“, avšak ne na to, čím něco je, jako například spravedlností je spravedlivý. Rovněž když říkám „běží“ nebo „vládne“ nebo „nyní je“ nebo „vždycky je“, vztahuje se to sice k „činit“ nebo k času – může-li se ovšem ono božské „vždy“ prozatímne nazývat čas –, ale ne k tomu, čím něco nějak je, jako například velikostí [je něco] veliké. Polohu a pasivitu v Bohu hledat není vhodné; ani tam nejsou. Je již zřejmé, jaký je ve výpovědích rozdíl? Jedny ukazují jakoby věc, jiné zase jakoby okolnosti, ve kterých se věc nachází, a jedny se vypovídají tak, že se tím ukáže, jak daná věc něčím je, zatímco ostatní tak, že neukazují toto, ale spíše něco připojují zvnějšku. Ty výpovědi, které označují, že něco je, se nazývají výpovědi co do věci. Ty,

<sup>6</sup> Jedná se o Augustinovu myšlenku rozlišení věčnosti Boha a tvorů (De civitate Dei XI, 6; XII, 16), nicméně Boëthiův způsob výkladu slova sempiternitas je originální.

*kteře se vypovídají o věcech v subjektu, se nazývají akcidenty co do věci; když se však vypovídá o Bohu, který není subjektem něčeho, nazývá se to výpovědí co do substance věci.*

**V.** Nuže nyní zkoumejme vztažné pojmy; vždyť kvůli nim jsme se pustili do disputace o všem, co bylo řečeno výše. Jak se zdá, především nevytvářejí predikaci podle sebe sama, když se zřejmě zakládají na přistoupení něčeho jiného. Nuže, pán a sluha jsou vztažné pojmy, podívejme se tedy, zda se jedná o výpovědi podle sebe sama, či nikoliv. Vždyť odstraníš-li otroka, odstraníš i pána, zatímco odstraníš-li pojem bělosti, neodstraníš i to, co je bílé. Avšak určitá bělost přísluší bílému, po jejím odstranění tedy bílé mizí, kdežto u pána, odstraníš-li otroka, mizí slovíčko, kterým se pán nazýval; ale pánovi nepřisluší otrok jako bílému bělost, nýbrž přísluší mu jakási moc, kterou je otrok podrobován. Protože ta po odstranění otroka mizí, je zřejmé, že nepřisluší pánovi skrze sebe, nýbrž skrze jakési vnější vlastnictví otroků. Nelze tedy říci, že vztažná predikace cokoli přidává, ubírá nebo mění na věci, o níž se vypovídá podle sebe. Vztažná predikace se totiž netýká toho, co věc je, ale toho, co se má nějak porovnávat, a to ne vždy s něčím jiným, ale třeba několikrát s tímtéž. Dejme tomu, že někdo stojí. Přistoupím-li k němu zprava, bude on ve srovnání se mnou nalevo ne proto, že by sám byl levý, ale proto, že já jsem přistoupil jako pravý. Podruhé přistoupím jako levý, a také on se stane pravý ne proto, že by byl sám o sobě pravý, jako je bílý a dlouhý, nýbrž proto, že se stává pravý mým přistoupením, takže to, čím je, pochází ode mě, naprosto však ne z něj. A tak to, co se nevypovídá podle propriální vlastnosti, kterou má věc sama o sobě, nemůže nijak měnit, přeměňovat ani nijak obměňovat bytí. Takže pokud se Otec a Syn vypovídají vzhledem k něčemu a liší se – jak bylo řečeno – pouze vztahem, a pokud vztah nevypovídá o věci, o níž se predikuje, nic podle ní samé, pak nezpůsobí jinakost věcí, o níž se vypovídá, nýbrž, lze-li to tak říci, způsobí různost Osob, což – jak bylo vyloženo – se dá jen obtížně pochopit. Obecně je totiž velká pravda v pravidle,

že u netělesných věcí jsou odstupny působeny diferencemi, nikoli akcidentem místa. A nelze říci, že k Bohu něco přistoupilo, aby se stal Otcem; nikdy totiž Otcem nezačal být Ten, pro něhož plození Syna je sice substanciální, ale predikát „Otec“ je vztažný. A připomeneme-li si všechny výroky o Bohu uvedené výše, pochopíme, jak vychází Bůh Syn z Boha Otce a z obou Duch svatý; a že oni, protože jsou netělesní, se nijak neliší co do místa. Protože však Bůh Otec a Bůh Syn a Duch svatý jsou Bůh, a Bůh nemá žádné difference, jimiž by se odlišoval od Boha, neliší se od žádného z nich. Kde nejsou přítomny difference, není přítomna mnohost; kde není přítomna mnohost, je přítomná jednota. Z Boha se nemohlo zrodit nic jiného než Bůh; a v počitatelných věcech nepůsobí opakování jednot žádným způsobem mnohost. Jednota tří tedy byla ustavena vhodně.

**VI.** Protože však žádný vztah nemůže být vztažen k sobě samému – neboť predikace podle sebe samého je ta, kde vztah chybí –, vznikla sice početnost Trojice v tom, že je tu predikace vztahu, byla však zachována jednota v tom, že je tu nerozdílnost, ať už substance, nebo činnosti, nebo jakékoliv predikace, která se vypovídá podle sebe. Tak tedy substance zachovává Trojici jednotu a vztah [jí zachovává] mnohost; a proto se to, co představuje součást vztahu, pronáší jednotlivě a odděleně. Neboť Otec není totéž co Syn, a žádný z těch dvou není totéž co Duch svatý. A přece jsou Otec, Syn a Duch svatý tentýž Bůh, který je totéž co spravedlivý, totéž co dobrý, totéž co velký a totéž co vše, co je možné o něm vypovídat podle sebe. Je samozřejmě třeba uvědomit si, že vztažný pojem se nevypovídá vždy vzhledem k něčemu odlišnému, jako třeba otrok vzhledem k pánovi, kteří se liší. Neboť vše rovné je rovno rovnému, vše podobné je podobné podobnému a totéž je totéž vůči témuž; a v Trojici je vztah Otce k Synovi a jich obou k Duchu svatému podobný vztahu téhož k témuž. A jestliže to v žádných jiných věcech nemůžeme najít, je to dáno jinakostí vlastní všem pomíjejícím věcem. Nesmíme se nechat svést představivostí, ale musíme se prostým intelektuálním pochopením

*povznést, abychom k tomu, co lze poznat, přistupovali s porozuměním.<sup>7</sup> Avšak ke zkoumané otázce toho již bylo řečeno dost. Nyní toto detailní zkoumání čeká, až bude přeměřeno vašim úsudkem; zda bylo vedeno správně, či nikoli, bude stanoveno vašim prohlášením. Jestliže se nám podařilo přispěním Boží milosti poskytnout základům věroučných myšlenek, jež jsou samy o sobě pevné dost, vhodné podpůrné argumenty, pak se radost nad dokončeným dílem vrátí tam, odkud vzešlo úsilí. Jestliže však lidství nedokázalo vystoupat nad sebe sama, pak modlitby doplní, co neschopnost zůstává dlužna.*

Nyní se podívejme na to, jakou část Boëthiova spisu Tomáš komentuje. Jde o úvod, první kapitolu a část druhé. To představuje 85 řádků standardního vydání. Ostatní části textu zůstávají opomenuty. Důvodem je zřejmě nedostatek času a zaneprázdnění jinými úkoly. Komentář k Boëthiovu spisu *O Trojici* patří totiž mezi raná díla. Jedná se zřejmě o plod jeho výuky v pařížském konventu u sv. Jakuba před tím, než v roce 1256 nastoupil jako profesor na pařížské univerzitě. Novými povinnostmi univerzitního profesora byla tedy práce na komentáři k dílu, které nepatřilo mezi povinnou univerzitní četbu, pravděpodobně odsunuta do pozadí a spis tak zůstal fakticky nedokončen.<sup>8</sup>

Tomáš ve výkladu první kapitoly spisu říká, že spis je rozdělen do dvou částí, kde se v první pojednává o jednotě esence proti ariánům a ve druhé o Trojici Osob proti Sabeliovi. První část odpovídá kapitolám 1–2, druhá kapitolám 3–6. Tomášův komentář se tedy ve svém výkladu soustřeďuje na jednotu esence, tj. božství.

Klíč k celému komentáři Tomáš předkládá v úvodu vlastního díla. Upozorňuje, že filosofie postupuje aposteriorně, tedy od účinků k příčinám. Filosof tedy směřuje k poznání Boha cestou poznání tvorů (tj. stvořených věcí). Teolog naproti tomu začíná u Boha a od něj po-

<sup>7</sup> Srov. BOËTHIUS, *De consolacione* 5, próza 4-5.

<sup>8</sup> Srov. úvodní studii Armanda Maurera k vydání: TOMÁŠ AKVINSKÝ *Faith, Reason and Theology. Questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boëthius*, Toronto: PIMS 1987.

stupuje k poznání tvorů. Jde o přístup apriorní. Ten je zde možný pouze na základě Božího zjevení, které přijímáme ve víře. Boëthius, který jde touto apriorní cestou od Boha ke tvorům, tedy postupuje jako správný teolog.

Ve svém textu, jak říká Tomáš, Boëthius postupuje hlavně cestou argumentace. Jde tedy (řečeno klasickou terminologií) nikoli o teologii pozitivní, která jde cestou naslouchání autoritám víry, ale o teologii spekulativní, která tyto věci samostatně promýšlí.<sup>9</sup>

Logiku Boëthiova postupu Tomáš představuje jako sled tří kroků: Začíná u Boží Trojice, postupuje k vycházení tvorů z Boha a završuje se v nápravě tvorů skrze Krista. Tomáš tuto cestu dává do souvislosti se čtyřmi z pěti Boëthiových teologických opuskul.

1. *O Trojici* – o souvislosti jednoty a mnohosti v Bohu a o vycházení božských Osob
2. *O hebdomadách* – o vycházení tvorů z dobrého Boha
3. a) *O katolické víře* – náprava tvorů skrze Krista  
b) *Proti Eutychovi a Nestorovi* – dvě přirozenosti v jedné Osobě Krista

V první části komentáře, což jsou otázky 1 a 2, se Tomáš soustřeďuje na úvodní část Boëthiova spisu. Rozděluje ji do tří částí, ve kterých se podle něj Boëthius zabývá 1) příčinami svého díla, 2) obtížností spisu a 3) východisky jeho myšlení. Čtyři příčiny díla jsou následující:<sup>10</sup>

1. *materiální*: téma, kterým se spis zabývá (tři božské Osoby v jednom Bohu)
2. *účinná*: a) hlavní (božské světlo osvěčující mysl autora)<sup>11</sup>  
b) druhotná (mysl autora)<sup>12</sup>
3. *formální*: a) zformování pojmů  
b) zapsání do spisu  
c) adresování spisu někomu nepřítomnému

<sup>9</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 68–72.

<sup>10</sup> V odkazech pod čarou dále uvádíme články Tomášova komentáře, které s danou tematikou především souvisí.

<sup>11</sup> Srov. q. 1, a. 1.

<sup>12</sup> Srov. q. 1, a. 2.

4. *finální*: a) hlavní (poznání božské pravdy)<sup>13</sup>  
 b) druhotná (posouzení moudrého člověka)

Obtížnost spisu spočívá v jeho stručnosti, složitosti a potřebě nových slov. Lidský rozum má omezené schopnosti, takže se nabízí otázka, zda se vůbec sluší, aby se pouštěl do tak nesnadného úkolu, jakým je poznání božské pravdy.<sup>14</sup> Tomáš, stejně jako Boëthius a vůbec celá křesťanská intelektuální tradice, odpovídá na takovou otázku kladně a nevidí v ní žádnou prométheovskou drzost vzpínání se k výšinám, které jsou člověku zapovězeny. Samozřejmě musí být podpírán Božím Zjevením. Z toho ihned plyne otázka, jakou povahu toto zkoumání má, což směřuje k problému, zda může být poznání božské pravdy vědou<sup>15</sup> a zda je vhodné v tomto zkoumání používat i přirozené filosofické postupy.<sup>16</sup> Nakonec přichází otázka, jak přistupovat k přednášení nebo psaní o víře v případě různých posluchačů.<sup>17</sup> Důležitá je jak srozumitelnost výkladu, tak nebezpečí nepochopení a zmatení u těch, kdo jsou nevzdělaní nebo méně nadaní.

Úvodní část Boëthiova spisu končí uvedením myšlenkových východisek a především poukazem na Augustinovo myšlení. To se velmi zřetelně projevuje nejen v celkovém rámci myšlení o Boží Trojici, ale i v konkrétních tématech souvisejících s teologickým poznáním jako takovým. Dobrý příklad nalezeneme hned v prvním článku, kterým celý Tomášův komentář začíná. Je to téma iluminační teorie poznání.

<sup>13</sup> Srov. q. 1, a. 3–4.

<sup>14</sup> Srov. q. 2, a. 1.

<sup>15</sup> Srov. q. 2, a. 2.

<sup>16</sup> Srov. q. 2, a. 3.

<sup>17</sup> Srov. q. 2, a. 4.



# 2

## POZNÁNÍ JAKO OSVÍCENÍ

Iluminační teorie poznání vychází z novoplatonismu a v křesťanském myšlení středověku se odvolává především na sv. Augustina.<sup>18</sup> Základní myšlenku lze vyjádřit stručným citátem z Augustinova spisu *O řádu*: „Myslet je pro duši totéž, co pro smysly vidět.“<sup>19</sup> Podle této koncepce je základním předpokladem poznání světlo. Naše oči potřebují fyzické světlo, avšak pravé poznání je poznání rozumové, které je jakýmsi intelektuálním nazíráním či vhledem. Je zde tedy určitá analogie mezi zrakem a myslí. A jako potřebuje světlo náš zrak, potřebuje ho i naše mysl. Toto světlo myslí, které osvěcuje inteligibilní pravdy, takže jsme je schopni rozumově poznávat, je Boží světlo.<sup>20</sup> Tuto myšlenku najdeme u Platóna,<sup>21</sup> který za princip osvěčující duši při poznání pokládá ideu dobra.

Světlo má ovšem celou řadu ontologických úrovní. Na nejnižším stupni je to světlo fyzické, které nám umožňuje smyslově poznávat proměnlivé věci. Vyššími úrovněmi jsou pak světlo myslí a božské světlo, které umožňují poznat inteligibilní pravdy,<sup>22</sup> resp. věci božsky zjevené.<sup>23</sup> Tato hierarchizace světla je založena na odstupňované participaci na světle božském.

.....  
<sup>18</sup> Systematický výklad iluminace u Augustina lze nalézt například v klasickém díle GILSON, É., *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris: J. Vrin 1949, s. 103–130.

<sup>19</sup> AUGUSTIN, *De ordine* II, 3, 10.

<sup>20</sup> Srov. LUSCOMBE, D., *Medieval Thought*, Oxford – New York: Oxford University Press 1997, s. 11.

<sup>21</sup> Srov. PLATÓN, *Rep.* VI (508d).

<sup>22</sup> „Přirozenost intelektuální myslí je uzpůsobena tak, že je tato mysl přirozeně podřízena inteligibilním jsoučnům a vidí tato jsoučna v jakémsi netělesném světle svého druhu, tak jako tělesný zrak vidí v tomto fyzickém světle věci, které jej obklopují.“ AUGUSTIN, *De Trin.* XII, 15, 24.

<sup>23</sup> Božská iluminace se v tomto chápání netýká zdaleka jen Božího Zjevení. Je to univerzální teorie poznání, která vysvětluje jakékoli intelektuální chápání, bez ohledu na konkrétní náboženství nebo Zjevení.



Božské světlo tedy není pouze věci poznání, ale především bytí. Podle novoplatonismu je realita hierarchicky odstupňována tak, že nejvyšší bytí se postupně, v čím dál omezenější úrovni realizuje v nižších sférách bytí. „Každá hypostaze v každé sféře se snaží zplodit svůj obraz, který se k ní vztahuje jako světelný paprsek ke světelnému zdroji. Tím, že hypostaze takto vyzařuje vlastní bytí, umožňuje toto bytí sdílet, ale v menší plnosti, než je sama má.“<sup>24</sup> Máme-li tedy novoplatónské nejvyšší *Jedno*, pak je jeho prvním vyzařováním do mnohosti *Duch* neboli *Intelekt*, který představuje komplex všech idejí. Tyto ideje v *Duchu* pak vyzařují dále do *Duše*, která představuje opět komplex, ale nikoli věčných idejí, ale živých (oduševněných) bytostí tohoto proměnlivého světa. *Duše* pak vyzařuje do neživé látky. Tato hierarchie je nastíněna již u Platóna, který v *Ústavě*<sup>25</sup> rozlišuje čtyři úrovně bytí: ideje a matematické pravdy jako říši věčných pravd, a dále pak věci tohoto světa a jejich stíny a zrcadlové obrazy. První dvě úrovně jsou oblastí bytí, druhé dvě nejsou ničím, ale jakožto proměnlivé a pomíjivé nejsou ani plnohodnotným bytím. Platón proto mluví o oblasti mezi bytím a nebytím.<sup>26</sup> Novoplatonismus tuto intuici dále rozvíjí tak, že nad ideje, které jsou nejvyšším bytím, vyděluje nejvyšší *Jedno*, které diferencí bytí – nebytí přesahuje. Různá míra participace na tomto nejvyšším *Jednu* pak ustavuje nejvyšší bytí (ideje čili *Ducha*), a dále nižší a nižší bytostné úrovně (*Duše* a neživý svět).

Podobně jako je vyšší úroveň bytí zdrojem nižší úrovně bytí, je i poznání nižšího podmíněno intervencí vyššího. Tato novoplatónská koncepce se v křesťanském myšlení spojuje s biblickými citáty, které hovoří ve stejném duchu. Klasickým příkladem může být prolog Janova evangelia (1, 9), kde se říká, že „bylo pravé světlo, které přicházelo do světa“. Křesťanská ortodoxie čte tyto řádky v kontextu. Daný verš se vztahuje na Osobu Ježíše Krista, který byl jako člověk historickou osobou s vlastním příběhem. Dvojí přirozenost Krista, totiž božskou a lidskou, kterou křesťanství vyznává, spojuje ono božské světlo s dějinnou

<sup>24</sup> VON IVÁNKA, E., *Plato christianus*, Praha: OIKOYMENH 2003, s. 81.

<sup>25</sup> Srov. PLATÓN, *Rep.* VI (509d-510a).

<sup>26</sup> Srov. PLATÓN, *Rep.* VI (479c).

konkrétností a smyslovou dostupností. Typicky je to vyjádřeno v prvním listu Janově (1, 1), který začíná slovy: „Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, na co jsme hleděli a čeho se naše ruce dotýkaly, to zvěstujeme.“ Je janovsky příznačné, že o několik veršů dál se mluví o světle: „Bůh je světlo a není v něm nejmenší tmy.“ Je tedy zřejmé, že světlem není pouze intelektuální poznání, ale celostní existenciální postavení člověka, která je pozván do společenství s Bohem. „Být ve světle“ znamená nejen „mít správné poznání“, ale především „žít v souladu s Boží vůlí“. Janův první list (1, 6-7) to vyjadřuje zcela zřetelně: „Říkáme-li, že s ním [tj. s Bohem] máme společenství, a přitom chodíme ve tmě, lžeme a nečiníme pravdu.“ Křesťanští novoplatonici tento kontext nepopírají, jako to činí gnostikové ztotožňující ono božské světlo pouze s poznáním. Jejich vztažení božského osvícování na poznání přinejmenším implicitně nevylučuje i jiné dimenze, které božské světlo obsahuje.

Vrátíme-li se k Augustinovu chápání iluminace jako podmínky poznání, lze říci, že pro Augustina jako křesťanského autora pochází osvícení od Boha. Ve *Vyznáních* mluví o neměnné pravdě samé, kterou lze ztotožnit s Bohem,<sup>27</sup> neboť Bůh je pramenem a základem každé dokonalosti.

„Jestliže oba vidíme, že je pravda, co říkáš, ptám se, kde to vidíme? Ani já v tobě, ani ty ve mně, ale oba to vidíme v neměnné pravdě samé, která vládne nad našimi myslmi.“<sup>28</sup>

Klasické místo, kde Augustin zmiňuje iluminací pojetí poznání, je 1. kniha jeho *Samomluv*.<sup>29</sup> Augustin zde přímo říká, že Bůh je ten, kdo osvětluje mysl, která podobně jako tělesné oči potřebuje ke svému poznání světlo. Mysl očištěná od smyslových tužeb je jako zdravé oko, které může správně vnímat. Víra v tomto případě není osvícením, neboť jak bylo řečeno výše, iluminace mysli není věcí víry ani nějakého nadpřiro-

<sup>27</sup> Jak ukazuje níže citát ze Soliloquia.

<sup>28</sup> AUGUSTIN, *Conf.* XII, 25.

<sup>29</sup> Srov. AUGUSTIN, *Soliloquia* I, 12.

zeného zásahu, ale normální součástí přirozeného poznání. Mysl má osvětlenou inteligibilním světlem i člověk nevěřící. Víra však pomáhá očisťovat duši od smyslových tužeb, takže napomáhá lepšímu poznání.

Tomáš tuto Augustinovu teorii znal, a to nejen zprostředkovaně, ale i od vlastního učitele Alberta Velikého, jenž jakožto „augustinský aristotelik“ iluminační teorii zastával.<sup>30</sup> Tomáš ji ale nepřijal a přidržel se aristotelského přístupu.<sup>31</sup> Augustina má Tomáš v úctě jako syn otce. Maritain říká, že mu nabízí své síly v obtížných pasážích.<sup>32</sup> Je to velmi vlídné konstatování faktu, že Tomáš s Augustinem nepolemizuje, ale vykládá ho často ve smyslu opravy. Stručné představení iluminační teorie najdeme v jedné z námitek první otázky,<sup>33</sup> kde přirovnává intelekt a jeho poznání pravdy k oku, které může poznávat pouze osvětleno sluncem.

Tomáš se ve své odpovědi k tomuto článku od analogie oko – intelekt oprostuje. Rozlišuje (pomocí aristotelské terminologie) aktivní a pasivní princip poznání, kdy aktivní princip uvádí do pohybu princip pasivní. V případě poznání jde o činný intelekt a možný intelekt. Iluminační teorie spočívá v tom, že činný prvek nepatří k duši, ale je separovaný a osvětluje duši zevnějšku. Tímto způsobem přistupuje k problému Avicenna.<sup>34</sup> Aristotelés<sup>35</sup> naproti tomu umisťuje činný intelekt vedle možného intelektu do duše. To, že jsou obě potence, aktivní i pasivní, v duši, je podle Tomáše v souladu i s Písmem. Tomáš zde ve prospěch činného a možného intelektu v rámci jedné duše nepředkládá detailní argumentaci, pouze se odvolává na Aristotela. Scházející argumentaci lze ovšem nalézt na jiných místech jeho díla.<sup>36</sup>

Podle Tomáše člověk přirozené světlo (*lumen naturale*) potřebuje, ale není to nic od duše separovaného, nýbrž sama síla činného inte-

<sup>30</sup> Srov. FÜHRER, M. L., „Albertus Magnus Theory of Divine Illumination“, in: W. Senner et al. (eds.), *Albertus Magnus*, Berlin: Akademie Verlag 2001, s. 141–155.

<sup>31</sup> Srov. VERBEKE, G., „Le développement de la connaissance humaine d'après saint Thomas“, *Rev. phil. de Louvain* 47 (1949), s. 487–457.

<sup>32</sup> Srov. MARITAIN, J., *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris: Desclée de Brouwer 1932, s. 600.

<sup>33</sup> Srov. q. 1, a. 1, arg. 3.

<sup>34</sup> Srov. AVICENNA, *De anima* V, c. 5.

<sup>35</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 4 (430a10-15).

<sup>36</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Quaestiones disputatae de anima* q. 4 a 5.

lektu.<sup>37</sup> Pro normální přirozené poznání tak stačí přirozené světlo samotného intelektu. Božské světlo však potřebujeme tehdy, když máme lépe poznat božská tajemství, na která pouhý lidský intelekt nestačí.<sup>38</sup> To sice do jisté míry zachovává jádro Augustinovy iluminační teorie, ale podrobuje ho výraznému omezení.<sup>39</sup> Boží působení nestaví člověka do zásadně pasivní role: neustále sice působí tím, že vše udržuje a podporuje v bytí, ponechává však lidskému intelektu při normálním přirozeném poznání aktivní roli osvěcujícího principu. Pouze v případě poznání toho, co intelekt přesahuje, doplňuje k tomuto našemu světlu intelektu nové osvícení shůry. A Boëthius, jak říká Tomáš, se zabývá právě největším tajemstvím víry, které nutně nové přidané božské osvícení potřebují.

.....  
<sup>37</sup> Srov. PICKAVÉ, M., „Human Knowledge“, in: B. Davies, E. Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford – New York: Oxford University Press 2012, s. 311–326.

<sup>38</sup> Srov. STILL, C. N., „Gifted Knowledge: An Exception To Thomistic Epistemology?“, *Thomist* 63 (1999), s. 173–190.

<sup>39</sup> Srov. VON IVÁNKA, E., *Plato christianus*, Praha: OIKOYMENH 2003, s. 227.



Víra a náboženství jsou termíny, které se často nesprávně ztotožňují nebo přinejmenším náležitě nerozlišují. Tomáš ve třech otázkách ukazuje,<sup>40</sup> že jde o různé skutečnosti. Nejdříve tedy pojednáme o víře, poté o náboženství a nakonec o jejich vzájemném vztahu.

Tomáš se definicí víry explicitně zabývá v *Teologické sumě*,<sup>41</sup> zatímco v komentáři k Boëthiovu spisu *O Trojici* se věnuje spíše jistotě víry a jejímu vztahu k náboženství. V kontextu otázky o možnostech poznání Boží Trojice a o vědeckosti tohoto typu poznání je to pochopitelné. Vzhledem k tomu, že se mezi jeho otázkami v námi předkládaném spise řeší vztah víry a náboženství, bude užitečné si výše zmíněný článek *Teologické sumy* krátce přiblížit.

Východiskem Tomášova výkladu je známý text z listu Židům 11, 1. Jedná se o text, který bývá překládán různě, mimo jiné proto, že pojetí víry patří k otázkám, které nebyly (a mnohdy dosud nejsou) prosté interkonfesionálních sporů. Latinský text, jak ho Tomáš cituje, odpovídá znění Vulgáty:

*Est autem fides substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.*

Což lze přeložit následovně: „Víra je podstata věcí, ve které doufáme, důkazem toho, co nevidíme.“ Pro srovnání můžeme latinské znění Vulgáty srovnat s řeckým textem Nového zákona a s významnými překlady včetně překladů do češtiny. Jedná se o malou odbočku, která ale může být pro pochopení významu termínu *víra* dosti užitečná.

<sup>40</sup> Srov. q. 3, a. 1-3 (především v otázce 2).

<sup>41</sup> Srov. ST II-II, q. 4, a. 1.

Ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

*Now faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen.*<sup>42</sup>

*Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht.*<sup>43</sup>

*Víra pak jest nadějných věcí podstata, a důvod neviditelných.*<sup>44</sup>  
*Věřit Bohu znamená spolehnout se na to, v co doufáme, a být si jist tím, co nevidíme.*<sup>45</sup>

*Víra je podstata toho, v co doufáme, je přesvědčení o věcech, které nevidíme.*<sup>46</sup>

*A víra je zárukou dober, ve které se doufá, důkazem skutečností, které se nevidí.*<sup>47</sup>

Srovnáním těchto textů zjišťujeme, že ústřední výrazy z definice víry v listu Židům jsou dva. V latině zní *substantia* a *argumentum* a v řečtině jim odpovídají slova *hypostasis* (ὑπόστασις) a *elenchos* (ἔλεγχος). První termín vyjadřuje to, co se označuje českým slovem *podstata*, resp. kal-kem *substance*. Druhý pak znamená *důkaz*. Srovnáním překladů vidíme, že některé překlady poměrně dobře odpovídají řeckému textu tlumoč-nému vulgátní latinou, jiné se od něj dost vzdalují. Příkladem může být český ekumenický překlad, který převádí substantivní formu výroku na verbální a podstatu, tedy objektivní skutečnost, nahrazuje *spoleh-nutím se*, tedy subjektivním názorem. Podobně nevystihuje sílu výrazu *elenchos* pro změnu Bognerův překlad, který ji tlumočí jednoznačně slabším a nadto subjektivním výrazem *přesvědčení*.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> King James version.

<sup>43</sup> Německý ekumenický překlad.

<sup>44</sup> Bible Kralická.

<sup>45</sup> Český ekumenický překlad.

<sup>46</sup> Bognerův (liturgický) překlad.

<sup>47</sup> Jeruzalémská Bible.

<sup>48</sup> K významu daného verše srov. BENEDIKT XVI., *Spe salvi* 7.

Tomáš, který z textu Žid 11, 1 vychází, vysvětluje pojem víry v ST II-II, q. 4, a. 1. Je přesvědčen, že i když autor listu Židům<sup>49</sup> neuvádí přesně vzato definici, předkládá vše, co je k definici potřebné.

„I když někteří autoři říkají, že slova Apoštola nejsou definicí víry, přesto může člověk při správném uvažování z těchto slov získat vše, čím lze víru definovat, i když tato slova nejsou uspořádána do formy definice.“

Následně Tomáš vysvětluje, jak lze ze slov 1. verše Žid 11 definici vyvodit. Nejprve vysvětluje vztah habitu, jednotlivého úkonu a jeho předmětu. Habitus je určen úkonem, ke kterému vede. V případě víry to znamená věření. Z toho, že někdo věří, nebo jinak řečeno, že u něho pozorujeme úkony víry, poznáváme, že je věřící, tedy že má habitus víry.

„Habitus poznáváme prostřednictvím úkonů a úkony prostřednictvím jejich předmětů. To znamená, že víru, která je jakýmsi habitem, lze definovat prostřednictvím jejího vlastního úkonu ve vztahu k vlastnímu předmětu. Úkonem víry je věřit, což je – jak bylo řečeno výše – úkonem intelektu zaměřeného příkazem vůle na jednu věc.“

Úkon víry však není náhodný nebo determinovaný. Je to svobodný úkon, takže je přikázán vůlí. Vysvětlení toho, že člověk uvěří, tedy musí nějakým způsobem vůli zahrnovat. Předmětem vůle je dobro a předmětem intelektu pravda. A protože se víra vztahuje k první pravdě, která je neviditelná, je její dosažení zároveň dobrem, ve které doufáme.

„Úkon víry má tedy vztah jak k předmětu vůle, kterým je dobro a cíl, tak k předmětu intelektu, kterým je pravda. A protože víra, která je teologickou ctností, jak bylo výše řečeno, má předmět a cíl totožný, je nutné, aby si předmět a cíl víry přiměřeně

<sup>49</sup> Tomáš je ještě přesvědčen o Pavlově autorství listu Židům.



odpovídaly. Bylo již výše řečeno, že předmětem víry je první pravda jakožto neviděná a to, k čemu se kvůli ní přimykáme. A na základě toho se musí samotná první pravda vztahovat k úkonu víry na způsob cíle jako věc neviditelná. To patří k povaze věci, ve kterou doufáme, jak říká Apoštol v Řím 8, 25: *Doufáme v to, co nevidíme*. Vidět pravdu totiž znamená mít pravdu. Nikdo přece nedoufá v to, co již má. Naděje se vztahuje k tomu, co nemáme, jak bylo řečeno výše.“

Ve víře tedy intelekt uchopuje první pravdu, ve které je jaksi obsažena blaženost, ve kterou doufáme. Toto uchopení intelektem je pak dáno souhlasem vůle. Tím je popsán vztah úkonu víry ke svému cíli. Cílem víry je totiž dosažení blaženosti, která spočívá ve vidění Boha, který je první pravdou. To, že zde Tomáš nepojednává o lásce (*caritas*), není dáno jejím podceněním, ale tím, že se věnuje výkladu víry. A protože je víra ctností intelektu, je tento výklad cíle víry jednoznačně orientován intelektualisticky, tj. především na poznání. Lásce se věnuje na jiném místě a budiž řečeno, že ji pokládá za formu ostatních ctností, tedy za nejvyšší ctnost, která ostatní ctnosti uvádí k dokonalosti. Nasměrování ostatních ctností k poslednímu cíli je totiž dílem lásky.<sup>50</sup> Tolik pro předejití možným námitkám, že Tomáš lásku nebere dostatečně vážně.

„Vztah úkonu víry k cíli, který je předmětem vůle, se ukazuje ve výroku: *Víra je podstata věcí, ve které doufáme*. Podstatou se totiž nazývá první počátek jakékoli věci, a to především tehdy, když je celá následující věc v síle prvního počátku [neboli principu] obsažena, například když řekneme, že první nedokazatelné principy jsou podstatou vědy, protože to první, co v nás z vědy je, jsou tyto principy, a v jejich síle je celá věda obsažena. Tímto způsobem se tedy víra nazývá podstatou věcí, ve které doufáme. První počátek věcí, ve které doufáme, je v nás totiž přítomen na základě souhlasu víry, která ve své síle obsahuje všechny věci, ve které doufáme. Doufáme totiž, že dosáhneme

<sup>50</sup> Srov. ST II-II, q. 23, a. 8.

blaženosti tak, že užitím jasným viděním pravdu, ke které se vírou přimykáme.“

Je na první pohled překvapivé, že se ve vykládaném textu listu Židům vyskytuje v souvislosti s vírou pojem *důkaz*. Vírou přijímáme totiž něco, co dokázáno není, neboť pokud je něco dokázáno, pak je to předmětem vědění a nikoli věření. Tomáš proto vysvětluje, že tak jako se v případě vědění přimyká intelekt k poznané pravdě, o které byl přesvědčen důkazem, tak se podobně pevně ve víře přimyká k pravdě, která je neviditelná. Srovnává se zde tedy nikoli struktura, forma či postup důkazu, ale jeho účinek, kterým je pevné přimknutí intelektu k poznané pravdě.

„Vztah úkonu víry k předmětu intelektu, nakolik je předmětem víry, se popisuje slovy: *důkaz toho, co nevidíme*. Důkazem se myslí účinek důkazu, neboť důkazem je intelekt veden k přimknutí se k nějaké pravdě. Proto se zde pevné přimknutí intelektu k neviditelné pravdě víry nazývá důkazem.“

V závěru svého výkladu pak Tomáš převádí jednotlivé prvky do formy definice:

Víra je habitus mysli, kterým se v nás začíná život věčný a který působí souhlas intelektu s tím, co nevidíme.

Teologická ctnost víry tedy není ani víra obecně vzata (například když věřím, že bude dnes svítit slunce, nebo když věřím, že nějaký člověk dodrží, co řekl), není to pouhá domněnka nebo zdání a konečně to není ani věda nebo jinak řečeno poznání, k němuž jsme dospěli pouze cestou argumentace.

„Kdyby tedy někdo chtěl tato slova převést do formy definice, mohl by říci, že víra je habitus mysli, kterým se v nás začíná život věčný a který působí souhlas intelektu s tím, co nevidíme. Tím se víra odlišuje od všeho ostatního, co náleží intelektu. Slovem *důkaz* se pak víra odlišuje od mínění, domněnky a pochybnosti, jejichž prostřednictvím se intelekt k něčemu nepřimyká pevně. Když se říká *to, co nevidíme*, odlišuje se víra

od vědy a intelektového vhledu, jimiž se něco stává zjevným. Když se říká *podstata věcí, ve které doufáme*, odlišuje se ctnost víry od víry obecně vzaté, která nesměřuje k blaženosti, ve kterou doufáme.“

Vrátíme-li se k Tomášovu komentáři k Boëthiovu spisu *O Trojici*, dostáváme se k tématu jistoty víry, která už byla naznačena v rámci definice víry. Tomáš vedle sebe klade tři termíny, které souvisí s poznáním. Jsou to věda, víra a mínění.<sup>51</sup> Věda a víra se vymezují proti mínění v tom, že je jim vlastní jistý a pevný souhlas mysli. Na druhé straně se víra spolu s míněním vymezuje vůči vědě v tom, že se vztahují k věcem neviditelným, tj. k tomu, co našemu intelektu není zřejmé. Proto Tomáš říká, že je víra „mínění podepřené rozumovými důvody“.<sup>52</sup> Na první pohled je tento výrok paradoxní, protože pokud je něco podepřeno důvody, mělo by jít o vědu. V našem případě jde ale o to, že víra není podepřena argumenty, které by byly lidskému intelektu zcela přístupné. Jde tedy o pevné a jisté mínění, tedy mínění, které už tak zcela míněním není, což je jinými slovy řečeno to, co bylo výše popsáno umístěním víry mezi vědu a mínění.

Tomáš na daném místě přirovnává víru ke světlu, které přichází zvnějšku. Tím vysvětluje, proč je víra pevná. Věci přijaté vírou se nám v jejím světle vyjasňují a stávají se zřejmými. Na druhé straně se nejedná o světlo, které má pramen v nás samotných, takže nejde o vědu ani intelektový vhled. Jde o vnější osvětlení našeho intelektu božskou mocí. V tomto světle víry se nám stávají zřejmým jak věci, které poznat přirozenou cestou lze, ale z nějakých důvodů to pro nás není dosažitelné,<sup>53</sup> tak věci, na které náš rozum nedostačuje a ke kterým jiná cesta než víra nevede.

Po vyjasnění pojmu víry se nyní dostáváme k pojmu náboženství. Tomáš chápe náboženství v souladu s tradicí (především v návaznosti

.....  
<sup>51</sup> Srov. q. 3, a. 1.

<sup>52</sup> Srov. q. 3, a. 1, ad 4.

<sup>53</sup> Tomáš uvádí složitost božských věcí, slabost intelektu, množství nutného předchozího poznání, nepříznivé životní okolnosti a zaneprázdnění jinými starostmi.

na Augustina) jako závazek člověka uctívat Boha.<sup>54</sup> Jde o součást ctnosti spravedlnosti, neboť jde o jistou konkretizaci obecné charakteristiky *dát každému, co mu náleží*. V tomto případě je to spravedlnosti zacílená na Boha. Na rozdíl od jiných případů, kdy se jedná o spravedlnost, je třeba říci, že Bůh od člověka v pravém smyslu nepotřebuje nic, co by mu nějak chybělo. Prokázání náboženské úcty je tedy především projevení naší oddanosti.

Co je obsahem ono závazku náboženské aktivity člověka? Podle Tomáše jde především o uctívání Boha a dobrodiní prokazovaná chudým.<sup>55</sup> Protože jde o vztah člověka k Bohu, je třeba zohlednit jak složku duchovní, tak složku tělesnou. Bůh jako bytost netělesná, může být adekvátně uctíván hlavně úkony mysli. V tomto ohledu jde o teologické ctnosti a dary Ducha svatého. Na druhé straně se u člověka přidává i aktivita tělesná, která souvisí s Bohem jak přímo, tak nepřímo. V prvním ohledu jde o úkony těla, které pomáhají nebo demonstrují úkony teologických ctností. Ve druhém ohledu je to veškerá naše vnější činnost, kterou konáme pro Boha. Pokud pomáháme bližnímu kvůli Bohu, jedná se podle Tomáše o náboženský úkon.

Víra a náboženství se tedy shodují v tom, že se vztahují ke stejnému cíli, kterým je Bůh. Scholastickou terminologií mluvíme o shodném materiálním předmětu obou ctností. Formálním předmětem neboli ohledem, který sleduje, se však obě ctnosti liší. U náboženství jde totiž o Boha z hlediska našeho náležitěho jednání.

Tomáš také říká, že víra je příčinou náboženství. Tento výrok lze chápat dvojím způsobem. Buď tak, že bez víry není žádného náboženství, nebo tak, že máme-li víru, vede nás to k projevům náboženství. Správný bude druhý ze zmíněných způsobů chápání, protože známe přirozená náboženství a nemůžeme upřít náboženské projevy, postoje a skutky osobám, které víru zjevně nemají.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Srov. q. 3, a. 2.

<sup>55</sup> V ST II-II q. 81 a dále se pojednává o tom, co patří k náboženství, podrobněji.

<sup>56</sup> Srov. BESANÇON, A., *Svoboda a pravda. Výběr z esejů*, Brno: CDK 2013, s. 334–336, kde se autor věnuje tomuto tématu s ohledem na islám.



Poznání Boha je jednou z nejdůležitějších otázek, které filosofie a lidstvo vůbec zná. V *Teologické sumě* se Tomáš ptá v první řadě na to, zda Bůh je, za druhé jaký je a za třetí co činí.<sup>57</sup> V komentáři k Boëthiovu spisu *O Trojici* si klade otázky, které tomuto takříkajíc konkrétnímu tázání po Bohu předcházejí.

V prvé řadě je třeba se ptát, zda vůbec máme zkoumat věci Boží.<sup>58</sup> Pro Tomáše je odpověď na tuto otázku zřejmá. Cílem člověka je společenství s Bohem, takže musí pracovat na tom, aby měl jeho intelekt „prostor k nazírání“ božských věcí. V tomto vyjádření je zdařile vystižena potřeba aktivního úsilí člověka spolu s nutností darování poznání Boha shůry. Člověk si svým úsilím „vytváří prostor“, ale nemůže ho aktivně zaplnit.

V tomto svém úsilí se podle Tomáše může dopustit několika chyb. První spočívá v překročení obecně lidských možností poznání božských věcí. Jedná se o jakousi opovážlivost, kdy se člověk domnívá, že je možné pochopit Boha. S tím souvisí druhá chyba,<sup>59</sup> která je překročením svých vlastních osobních možností. Jsou věci, které lidským intelektem o Bohu pochopit jde, ale není toho schopen každý jednotlivec. Je tedy namísto přijmout pokorně nejen omezení vlastní esence (lidství), ale i vlastní osobnosti. Poslední chybou je upřednostňování rozumu před vírou.

Při poznání můžeme rozlišit tři možnosti.<sup>60</sup> Nejprve se jedná o poznání věci prostřednictvím formy, která je věcí samotnou. V případě Boha to znamená poznání skrze jeho vlastní esenci. To je způsob poznání, který náleží blaženým, ale není dostupný lidem na pozemské pouti. V našem přítomném stavu tedy musíme Boha poznávat prostřednic-

<sup>57</sup> Srov. ST I, q. 2 prooem.

<sup>58</sup> Srov. q. 2, a. 1.

<sup>59</sup> Tomáš ji má jako třetí v pořadí.

<sup>60</sup> Srov. q. 1, a. 2.

tvím formy, která není samotnou poznávanou věcí, ale která z této věci vychází. Takové formy nám Bůh nevlévá přímo, ale abstrahujeme je.

Bůh, coby příčina všeho, je uvedeným způsobem poznatelný prostřednictvím stvoření, jinak řečeno ze svých účinků. Takto lze poznávat, co Bůh je a že Bůh je. Rozdíl mezi prvním a druhým poznáním spočívá v tom, nakolik určitý účinek vystihuje sílu příčiny. Pokud účinek odpovídá síle příčiny, pak poznáváme příčinu v celé její síle, takže vystihujeme její esenci. Pokud účinek není srovnatelný s příčinou, poznáváme příčinu méně dokonale, což znamená, že poznáváme její existenci v našich možnostech pouze poznání existence příčiny. V rámci takového poznání však můžeme hlouběji pronikat do poznání, že příčina má moc působit účinky (tvořit), že stvoření (účinky) je jaksi podobné Stvořiteli (příčina) a že Stvořitel je od svých účinků zásadně odlišný. Jde o velmi nedokonalé poznání Boží esence, které musí doplňovat Boží Zjevení, které přijímáme světlem víry, tj. jakýmsi světlem přidaným k přirozenému světlu našeho intelektu.

Z toho, co bylo řečeno, je zřejmé, že naše poznání nevychází od Boha, ale naopak k Bohu směřuje.<sup>61</sup> Naše kognitivní schopnosti jsou uspořádány od smyslů k intelektu, a tedy od vjemů k pojům. Ty získáváme právě abstrakcí z představ, kdy činný intelekt představuje aktivní sílu duše, která formuje možný intelekt (pasivní sílu duše) podle představ, které získáváme na základě smyslových dat. Tento postup je také v souladu s větou z listu Římanům (1, 20), kterou Tomáš často cituje: „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle.“

O problému, nakolik může být poznání Božích věcí vědou, pojednáme níže. Nyní si položíme otázku, jak se k sobě vztahují dva způsoby poznání Božích věcí – filosofie a teologie. Tomáš vychází z toho, že to, co je nadpřirozené, neničí to, co je přirozené, ale naopak to předpokládá a uvádí k dokonalosti. Nadpřirozené světlo víry tedy předpokládá přirozené světlo rozumu.<sup>62</sup> Proto je filosofie pro teologii důležitá jaké její východisko.

<sup>61</sup> Srov. q. 1, a. 3.

<sup>62</sup> Srov. q. 2, a. 3.

Na prvním místě slouží filosofie jako věda dokazující předpoklady víry. Jak již bylo řečeno, přirozeného rozumového poznání Boží existence se nemusí dobrat každý člověk, ale principiálně je to pro člověka možné. Řada lidí k tomu z různých důvodů nedospěje a stane se to pro ně věcí víry, ale teolog by toho měl být schopen, neboť zabývat se Božími věcmi je jeho povolání (má na to tedy čas) a měl by být jako představitel nejvyšší vědy i patričně intelektuálně a vzděláním vybaven. Racionální reflexe Zjevení, kterým teologie je, by tedy měla být kromě Zjevení samotného založena v co největší možné míře i na přirozeném rozumovém základě, to znamená na odvracení námitek. Jak totiž Tomáš říká na jiném místě,<sup>63</sup> věci přijímané pouze vírou nejde rozumem přímo dokázat, ale lze rozumem vyvrátit jejich nemožnost. Úkol přirozeného rozumového poznání (filosofie) vůči teologii je tedy jak pozitivní (dokázat předpoklady víry), tak negativní (vyvracet námítky týkající se nemožnosti víry). Dalším úkolem filosofie je prohlubování poznání věcí víry pomocí podobnosti s věcmi přirozenými. V případě Boží Trojice je to například psychologická teorie, kdy se vztahy v Trojici popisují na základě analogie s lidskou myslí (přičemž se vychází z toho, že je člověk stvořen k podobě Boží), nebo sociální teorie, kdy se vztahy božských Osob popisují na základě analogie se vztahy lidských osob.

Takové teologické poznání je ovšem vystaveno nebezpečí, že budeme rysy pouze lidské vnášet oblasti božského. Uvedené nebezpečí je třeba mít při teologické práci neustále na paměti, ale zcela se mu vyhnout nelze. Epistemologicky totiž nutně sledujeme směr od tvorů ke Stvořiteli. Proto je pro teologa zásadně nutné neustále si uvědomovat, že ontologicky vzato je postup přesně opačný, protože veškeré bytí tvorů pochází od Boha a nikoli naopak. Tomáš si je dobře vědom, že pro nedostatečně poučené posluchače či čtenáře se jedná o jeden z možných zdrojů nepochopení nebo dokonce nebezpečí. Proto se krátce vyslovuje k otázce, jak se v teologii vyjadřovat.<sup>64</sup> Vysloveně přitom souhlasí s tím, aby se některé věci nešířily naprosto veřejně. Nevěřícím by totiž mohly být k posměchu a nezralým či nepoučeným věřícím zase zdrojem

<sup>63</sup> Srov. q. 2, a. 1, ad 5.

<sup>64</sup> Srov. q. 2, a. 4.



pohoršení nebo zmatení. Na první pohled je to překvapivé a člověk se ptá, zda je opravdu namístě obávat se posměchu ze strany nevěřících: vždyť pokud je víra pravdivá a rozumná, pak se není čeho bát. Zkušenosti učitele a publicisty mě však poučují o opaku a potvrzují Tomášovu obezřetnost. Před časem jsem například četl velmi posměšný text, který si bral za cíl knihu Zjevení svatého Jana. Prohlašoval tuto biblickou knihu za výplod chorého mozku, který může za Boží slovo pokládat jen šílenec. Upřímně řečeno, čteme-li barvitě líčení průběhu posledního soudu a nemáme aspoň základní pojem o literárním druhu apokalypsy, pak se takový postoj přímo nabízí. A to nemluvím o jiných věcech, k nimž nám dává klíč nikoli pouhá větší informovanost ve věcech přirozených, ale přímo víra. Určitá míra zdrženlivosti v předkládání obsahů víry lidem nevěřícím je tedy namístě.

Podobné je tomu však do jisté míry i u lidí věřících. Kdo má zkušenost s přednášením, dobře ví, jaká bizarní nepochopení mohou i u lidí dobré vůle nastat, neodhadne-li přednášející náležitou úroveň, na které svůj výklad držet, aby odpovídal slovům Apoštola o tom, že maličké ve víře je třeba krmit mlékem a ne hutným pokrmem (1Kor 3, 1-2). Na druhé straně nelze z teologie dělat gnostickou mluvu, srozumitelnou pouze zasvěcencům. A stejně nepřijatelné je ztotožnit ony nepoučené, o nichž hovoří Tomáš, s církevními představenými, kteří by mohli vznášet proti určitým teologickým závěrům oprávněné námitky, a vytvářet jakýsi teologický *newspeak*, kterému porozumí jen kasta názorově spřízněných teologů. Teolog má prostě mnohostrannou odpovědnost, která se neomezuje na poctivé hledání pravdy o Bohu; patří k ní i to, aby ji dokázal sdělovat k užitku všem lidem.

Čte-li Tomášův komentář čtenář očima formovanými současným používáním slova „věda“, může mu být řada myšlenek špatně srozumitelných. Tomáš totiž termín „věda“ chápe způsobem, který byl obvyklý v antice, středověku a velké části novověku, ale poměrně výrazně se odlišuje od pojetí současného. Protože největší měrou je jeho teorie vědy inspirována Aristotelem, podívejme se podrobněji na aristotelské chápání vědy. Hned na počátku je ale třeba upozornit, že toto pojetí vědy není vzhledem k současnému zastaralé, ale prostě jiné. Zastaralé pojetí bylo takové, které si klade stejné otázky, ale odpovídá na ně způsobem dnes již nepřijatelným, nesrozumitelným či vyvráceným. Jiné pojetí je naproti tomu takové, které si klade významně jiné (byť v řadě věcí příbuzné či podobné) otázky, nebo ještě častěji – které se ptá jinak. A to je případ rozdílu mezi aristotelským a dnešním pojetím vědy.

V současném způsobu vyjadřování je věda jakoby samostatnou entitou, na které jednotliví lidé různým způsobem participují a kterou také vytvářejí. Pro Aristotela je věda, resp. vědění (ἐπιστήμη) druhem habitu (ἕξις)<sup>65</sup> a habitus je kvalita způsobující relativně trvalou snadnost určitého jednání. Věda je ten habitus, kterým jsme schopni dokazovat.<sup>66</sup> Je to připravenost k určitému jednání, v tomto případě k dosahování jistého poznání pravdy, to znamená k úkonu vyvození závěru. Věda v tomto smyslu patří k rozumovým ctnostem (ἀρετή διανοητική), tj. k habitům spočívajícím ve zdokonalení našeho intelektu. Základní rozdíl mezi vědou tehdy a dnes tedy spočívá především v tom, že pro antické a středověké autory je věda dovedností myslícího subjektu. Proto je často výstižnější překládat termín ἐπιστήμη, resp. *scientia* jako *vědění*. Pro dnešního čtenáře totiž *vědění* znamená něco, co patří vědovému, kdežto *věda* je spíše cosi neosobního, co ne-

<sup>65</sup> Srov. ZIMMERMANN *Ontologie oder Metaphysik?*, Leiden-Köln: E. J. Brill 1965, s. 92–95.

<sup>66</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* VI, 3 (1139b31–32).

lze vztáhnout k jednomu člověku. Otázka, zda je něco vědou, je pro Aristotela či Tomáše otázkou po možnosti jistého poznání na obecné rovině, které je přesvědčivě odůvodněné. Dnes se tato otázka ptá spíše na empirické založení určité oblasti poznání, případně na spolehlivost. Věda dnes ale prakticky neoperuje s jistotou. Podívejme se na tyto rozdíly podrobněji.

Pro Aristotela věda není termín zastřešující celou řadu více či méně souvisejících teorií, pozorování, metod a výsledků, ale je to soubor výroků, které jsou de facto redukovatelné do jediného výroku, z něhož se deduktivním způsobem vyvozují nutné závěry. Poznání postupuje od východisek, která jsou známá, k závěru. Věda se děje tehdy, „kdykoli máme za to, že známe příčinu, pro kterou věc je, kdykoli víme, že je příčinou této věci a že to nemůže být jinak“.<sup>67</sup> Je to jisté poznání prostřednictvím příčin.<sup>68</sup> Postupuje se deduktivním (příčinným) vyvozováním toho, co se dokazuje, z pravdivých a nutných premis. Základem, z něhož se vyvozuje, je rozumově poznaná esence, a z tohoto jejího nazření se pak odvíjí i deduktivní poznání nutných vlastností (propríí), které z ní vyplývají.

Vedle tohoto vědění skrze příčiny však máme i jiný typ vědění,<sup>69</sup> totiž vědění prvních teoretických principů, které jsou nedokazatelné. Jedná se o evidentní a bezprostředně zřejmé pravdy (ἀξίωμα),<sup>70</sup> primitivní pojmy (ἀρχή), u nichž nelze dokázat existenci předmětů, které jim odpovídají,<sup>71</sup> a definice (ὄρισμος).<sup>72</sup> Aristotelés se v této souvislosti musí vyrovnat s mysliteli, kteří odmítají uznat nedokazatelné axiomy a v důsledku toho odmítají i možnost jakéhokoli vědění. Podle takového názoru je vše potřeba dokázat a axiomy jsou nedokazatelné. Aristotelés proti tomu upozorňuje, že kdyby tomu tak skutečně bylo, upadli bychom do nekonečného regresu. Podobně není řešením důkaz kruhem.

<sup>67</sup> ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 2 (71b).

<sup>68</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 2 (71b); I, 13 (79a), *Metaph.* I, 1 (981a); I, 3 (983a).

<sup>69</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 2 (71b).

<sup>70</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 2 (72a); I, 7 (75b).

<sup>71</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 10 (76a). Srov. poznámky 1 a 2 ve vydání *Druhé analytiky*, Praha: Nakladatelství ČSAV 1962, s. 118.

<sup>72</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 2 (72a).

To by totiž znamenalo, že to, co ještě nevíme, dokazujeme tímtež (co už ale musíme vědět, abychom z toho mohli vyvozovat). Jinými slovy, něco ještě nevíme a zároveň to už víme, což je spor.<sup>73</sup>

Máme tedy základ pro vědecké vyvozování, kterým je evidence (vědění bez dokazování) prvních teoretických principů. Z nich pak deduktivně vyvozujeme další vědění neboli vědecké závěry. Již několikrát zmíněným deduktivním postupem vědy je podle Aristotela<sup>74</sup> důkaz, jímž je vědecký sylogismus (argument). Vychází ze znalosti subjektu závěru, predikátu závěru a obecného principu vyvozování.<sup>75</sup> Subjekt a predikát závěru se v premisách pojí se středním pojmem.<sup>76</sup>

Nyní se dostáváme k charakterizaci toho, na co se věda zaměřuje. Obvykle se mluví o „objektu“ neboli „předmětu“ vědy. Ve středověku se však často používá výraz „subjekt“ vědy. Nemyslí se tím osoba vědoucího, ale to, čím se věda zabývá. Důvod, proč se používá termín „subjekt“ místo logičtějšího „objektu“ čili „předmětu“, je následující. Věda, jak bylo řečeno, je tvrzením neboli soudem náležitě vyvozeným z náležitých premis. Jestliže je tedy věda realizována v soudu, která má svůj subjekt a predikát, představuje subjekt soudu to, o čem věda je, a predikát to, co jsme se o subjektu v procesu vědeckého zkoumání dověděli. Proto je pochopitelné, že se někdy předmět (objekt) vědy označoval na první pohled paradoxně také jako subjekt. Lze to shrnout do krátkého konstatování: *Předmět našeho zájmu je subjektem soudu*. V dalším textu této úvodní studie se nicméně budeme držet dnes obvyklejšího termínu „předmět vědy“.

<sup>73</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 3 (72b-73a).

<sup>74</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 2 (71b).

<sup>75</sup> Subjekt je to, o čem něco soudíme, a predikát to, co o tom soudíme. Středověká logika chápe predikát jinak než logika post-fregovská. Predikát je pojem, který se pojí se subjektem nejčastěji pomocí spony „je“, resp. její negace „není“. Není to tedy dnes obvyklá funkční formule. Ve větě „člověk je živočich“ je podle před-fregovské (a tedy i středověké) logiky pojem „člověk“ subjektem“ a pojem „živočich“ predikátem, zatímco v post-fregovské logice je predikátem výraz x „je živočich“, kdy za x dosazujeme člověka. Srov. DVOŘÁK, P., NOVÁK, L., *Úvod do logiky aristotelské tradice*, České Budějovice: Jihočeská univerzita 2007.

<sup>76</sup> Srov. ZIMMERMANN, A., *Ontologie oder Metaphysik?*, Leiden-Köln: E. J. Brill 1965, s. 92–95.

Předmětem vědy je podle Aristotela oblast obecného, nutného a neměnného.<sup>77</sup> Z Aristotelovy sylogistiky jsou jedinečné termíny vyloučeny. V premisách i v závěru mohou být pouze výroky obecné. Kontingentní skutečnosti nejsou předmětem vědy, ale dialektiky a rétoriky.<sup>78</sup> Tento důraz na nutnost a obecnost je dán oním vyvozováním z esence, která je obecná. Při tomto postupu lze vyvodit nutné vlastnosti (*propria*) poznávaného předmětu, ale nic kontingentního. Aby bylo tedy vědecké poznání jisté, musí být premisy důkazu nutné. Ve středověké recepci Aristotela je tento bod zachován a rozvíjen. Pro Tomáše Akvinského je věda totéž co poznání věcí skrze jejich příčiny.<sup>79</sup> Tato definice je v souladu s výše uvedeným přístupem Aristotelovým. Ideálem není matematicky popsat pozorovatelná spojení přírodních jevů, ale vysvětlit věci ve vztahu k jejich příčinám. Týká se vždy obecného, takže věda o jednotlivém není možná.

Vrátíme-li se nyní k východisku vědeckého poznání, kterým je poznání esence, nabízí se otázka, jak tuto esenci poznat. Přímým vhladem ji nepoznáváme. Jediná možnost je tedy induktivní postup od vjemů prostřednictvím abstrakce až k obecnému poznání esence. Poznání totiž podle Aristotela nepostupuje racionalisticky od nějakých vrozených idejí, ale od smyslů. Podobně Tomáš tvrdí, že „není nic v rozumu, co by předtím nebylo ve smyslech.“<sup>80</sup> Smyslové poznání je zaměřeno na jednotliviny a tento výchozí „materiál“ zpracovává rozum pomocí abstrakce až k poznání obecného.

„Jestliže se v skutku nabývá vědění buď indukci, nebo důkazem, je také zřejmé, že schází-li některý smyslový obor, nutně schází také určité vědění, neboť je ho v tom případě nemožné nabýt. Důkaz vychází z obecného a indukce z částečného; je ale nemožné, abychom se s tím, co je obecné, seznámili jinak než indukci,

<sup>77</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* VI, 6 (1140b 31-32); *Anal. Post.* I, 2 (71b); I, 30 (87b); *Metaph.* XI, 8 (1064b).

<sup>78</sup> Srov. GRAESER, A., *Řecká filosofie klasického období. Sofisté, sokratikové, Platón a Aristoteles*, Praha: OIKOYMENH 2000, s. 362–369.

<sup>79</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In libros Posteriorum Analyticorum* I, lect. 4; lect. 13.

<sup>80</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De verit.* q. 2, q. 3, arg. 20.

protože i abstraktní určení mohou být učiněna známými pouze induktivně, totiž tak, že každému rodu náleží některá určení, pokud každá jednotlivá věc je taková a taková, i když nejsou odlučitelná. Je však nemožné, aby indukci nebývali poznání ti, kteří nemají smyslové vnímání. Smyslové poznání se totiž týká jednotlivin. Neboť není možné nabýt o nich vědění bez vnímání: vědění se totiž nemůže nabýt ani z obecného bez indukce, ani indukci bez smyslového vnímání.<sup>81</sup>

Lidské poznání tedy nemůže dosáhnout poznání esence přímo. Rozumové poznání je závislé na smyslech, které nezachycují přímo esenci, ale pouze akcidentální projevy věcí. Vědecké poznání tedy musí mít jakési dvě fáze. V první fázi se pomocí abstrakce postupuje od smyslově postižitelných projevů věcí k esencím. Dochází při ní k usuzování z důsledků k příčinám. Druhá fáze je dokonalejší, jedná se o usuzování z příčin na důsledky, tedy z esence na vlastnosti. Tyto dva kroky odpovídají Aristotelovu rozlišení vědy „že něco je“ (ὅτι) a „proč to je“ (διότι).<sup>82</sup> Ryzí věda διότι je samozřejmě nedosažitelným ideálem. Proto Aristotelés říká, že smyslovým poznáním vědu není možné získat,<sup>83</sup> a zároveň takovou vědu na jiných místech uznává. Onomu ideálu vědy διότι se lze jen přiblížit, protože vždy musí být předcházen poznáním smyslovým. Ve středověké filosofii byl tento Aristotelův přístup akceptován, odlišnosti se ukazují jen v zajímavých, ale pro naše téma nepodstatných detailech. Jako příklad lze uvést přesvědčení Dunse Scota, podle kterého je ona nutnost smyslového poznání předcházejícího poznání rozumové následkem dědičného hříchu, v kontrastu k Tomáši Akvinskému, který tuto skutečnost pokládal za něco normálního, co je v řádu lidské přirozenosti bez ohledu na prvotní hřích.<sup>84</sup> Rozlišení méně dokonalé a dokonalé vědy se zachovalo i v tradici, která na středověkou scholastiku navazovala. Dokonalé vědecké poznání (*demonstratio propter quid* –

<sup>81</sup> ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 18 (81a-b).

<sup>82</sup> ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 13 (78a-b).

<sup>83</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* (I, 31).

<sup>84</sup> Srov. SOUSEDÍK, *S. Jan Duns Scotus, doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989, s. 33–34.

což je ekvivalent výše zmíněného διότι) se označuje jako *perfectissima cognitio*, kdežto *demonstratio quia* (ὅτι) je *cognitio imperfecta*.<sup>85</sup>

Protože současný pojem vědy i vědeckého postupu je zcela odlišný, je namístě podívat se na to, čemu se říká věda dnes, Aristotelovými očima. Současná přírodověda, která bývá velmi často (na úkor přesnosti) ztotožňována s vědou jako takovou,<sup>86</sup> se do značné míry zaměřuje na témata nikoli obecná a nutná, ale na to, co je kontingentní. I Aristotelés samozřejmě uznával, že se věda zabývá nejen tím, co je obecné, tedy vždy a všude nutné, ale i tím, co je *většinou, zpravidla*.<sup>87</sup> Přesto je jeho pojetí vědy v základu jiné.

I pro scholastiky, jako byl Tomáš Akvinský, je metoda vědeckého zkoumání mnohem víc ontologická než empirická. Mohlo by se zdát, že takové soustředění se na obecné je vyvoláno neexistencí empirického poznání nebo nezájmem o přírodu. Takové hodnocení by však nebylo pravdivé ani spravedlivé. Empirická přírodověda sice zahájila dynamický a autonomní rozvoj v období renesance, ale sama o sobě je mnohem starší (lze-li vůbec určit její počátek). Sama filosofie vznikala ruku v ruce s potřebou vysvětlit empirická data jako pozorování slunce, hvězd, moře, živočichů a rostlin atd. O Aristotelovi víme, že měl velkou sbírku přírodnin a že mezi jeho spisy nepatří jen *Metafyzika*, ale také *O plození živočichů*. Učitel a řádový spolubratr Tomáše Akvinského Albert Veliký, který byl následně prohlášen za svatého a za učitele církve, se zdaleka nezabýval jen teologií a filosofií.<sup>88</sup> jeho odkaz zahrnuje i řadu záznamů o pozorováních přírody i o experimentech, které provedl.<sup>89</sup> a některá jeho vyjádření dávají zřetelně najevo, že si byl plně vědom mož-

<sup>85</sup> Srov. například HUGON, E., *Cursus philosophiae thomisticae I. Logica*, Parisii 1927, s. 433.

<sup>86</sup> Srov. například anglické rozdělení na *Science* (= přírodověda) a *Humanities* (společenské, humanitní vědy).

<sup>87</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Metaph.* VI, 2 (1027a).

<sup>88</sup> Srov. PIEPER, J., *Scholastika*, Praha: Vyšehrad 1993, s. 85–91, odkud přebírám následující citace Albertových děl.

<sup>89</sup> Albert popisuje například chuť mízy stromů (*De vegetabilibus* II, 1, 3) nebo žlázu jemné medové chuti, která se nachází ve včelím zadečku (*De animalibus* IV, 2).

ností a kompetence toho kterého způsobu poznání.<sup>90</sup> Na mnoha místech se na základě vlastního pozorování nerozpakuje opravit již zastaralé závěry Aristotelovy.

Přestože Tomáš taková pozorování a teorie svého učitele znal, faktem je, že experimentální přírodověda v centru jeho zájmu nestála. Pravou vědou, na kterou se soustředí, je pro něj v souladu s aristotelskými východisky spekulativní dedukce. Neznamená to ale podcenění nebo pohrdání induktivním poznáním. Tento způsob poznání je v pořádku, má svou hodnotu, nicméně liší se od toho, čemu se v antice a středověku obvykle říkalo *věda* (*scientia*). Ocenění jednotlivého a kontingentního vedle vědy lze ilustrovat Tomášovou poznámkou o vědeckosti teologie. V jedné z námitek proti ní se říká,<sup>91</sup> že se věda zabývá pouze obecným, kdežto teologie i jednotlivostmi (například Abrahámovými skutky). Tomáš odpovídá upozorněním, že ony jednotlivosti jsou spíše příklady, které mají něco dosvědčit nebo sloužit jako morální vzor. Tomáš jakožto teolog a hluboce věřící křesťan jednotlivé události dějin spásy, které jako takové nepatří do oblasti vědy, rozhodně nepodceňuje ani nezanedbává. Považuje je za vysoce, snad i svrchovaně důležité, ale nepovažuje je za vědu. Následující myšlenkový vývoj pak vedl ke změně pojmu vědy ze strany ryze deduktivního přístupu směrem k důrazu na empirii. Tato změna důrazů je tak silná, že v řadě kompendií o historii vědy najdeme v kapitolách o starověku a středověku prakticky pouze historii matematického a přírodovědného poznání, tedy toho, čemu především říkáme *věda* dnes, ale čemu se tak tehdy neříkalo.<sup>92</sup>

Nyní se zaměříme na Boëthiův text, který inspiroval Tomáše ke komentáři rozebírajícím teorii vědy. V prvních odstavcích druhé kapitoly spisu *O Trojici* předkládá několik důležitých myšlenek o spekulativní vědě. Především vědu rozděluje na tři oblasti: přírodní, matematickou a božskou. Boëthiem předložené rozdělení vědy bylo v aristotelské tradici běžné. Poznamenejme, že mu předchází ještě rozlišení vědy teoretické

<sup>90</sup> Srov. ALBERT VELIKÝ, *De animalibus* XXIII, 24: „Fénix je pták východní Arábie – tak píší ti, kteří bádají více v mystické teologii než v přírodě.“

<sup>91</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I*, q. 1, a. 2, arg. 2.

<sup>92</sup> Srov. MASON, S. F., *A History of the Sciences*, New York: Macmillan 1962, s. 15–126.



a praktické. Pojmy *philosophia* a *scientia* jsou přitom chápány v podstatě jako synonyma.

- |                         |                        |
|-------------------------|------------------------|
| 1. Teoretická filosofie | 2. Praktická filosofie |
| a) přírodní filosofie   | a) etika               |
| b) matematika           | b) ekonomika           |
| c) metafyzika           | c) politika            |

Nás budou z pochopitelných důvodů zajímat spíše vědy teoretické, spekulativní. Pro toto téma jsou tedy nejdůležitější kapitoly 5 a 6 našeho spisu. Tomáš nejprve upozorňuje,<sup>93</sup> že podle Aristotela<sup>94</sup> se věda dělí na spekulativní (teoretickou), jejímž cílem je dosažení pravdy, a činnou (praktickou), jejímž cílem je jednání.<sup>95</sup> Habity a schopnosti člověka se dělí na základě rozdílů mezi předměty, ke kterým se vztahují. Teoretická věda jakožto habitus duše se musí dělit na základě rozdílů mezi předměty spekulace. Toto rozdělení je charakterizováno jednak ze strany intelektu, jednak ze strany vědy (příslušného habitu). Z nemateriální povahy rozumu plyne nemateriálnost předmětů vědy; z charakteru vědy, jak je zřejmé z Aristotelovy argumentace ve *Druhých analytikách*, pak plyne nutnost a ta s sebou nese neměnnost. Dělení teoretické vědy tedy bude založeno na stupni separace od materie a na míře změny.

Podle těchto kritérií můžeme předměty vědy rozdělit do tří skupin. Nejprve jsou to skutečnosti závislé na materii v řádu bytí i v řádu poznání. Zabývá se jimi fyzika čili věda o přírodě. Do druhé skupiny patří skutečnosti závislé na materii v řádu bytí, ale nezávislé v řádu poznání. Jsou to například úsečky nebo čísla, kterými se zabývá matematika. Do třetí skupiny patří skutečnosti, které nezávisí na materii ani v řádu bytí ani v řádu poznání; o těch se pojednává ve vědě, která se nazývá teologie, božská věda (zabývá se Bohem), metafyzika (přesahuje fyziku) nebo první filosofie (ostatní vědy z ní berou svá východiska). Toto rozdělení je

<sup>93</sup> Srov. q. 5, a. 1.

<sup>94</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 10 (433a); *Metaph.* II, 1 (993b, srov. také 1026a, 1064b).

<sup>95</sup> „Finis speculativae est veritas, sed finis operativae scientiae est actio.“

založeno na stupni abstrakce forem, jež příslušná věda zkoumá, forem od materie. Souvisí právě s tím, co věda zkoumá, tedy s esencí, kterou nahlížíme postupem abstrakce.

Souvislost s výše citovaným Boëthiovým textem je zřejmá. Tomáš ve svém komentáři probírá postupně jednu oblast za druhou: přírodní filosofii,<sup>96</sup> matematiku<sup>97</sup> i metafyziku.<sup>98</sup> Abychom předešli možnému nedorozumění, je třeba poznamenat, že když se metafyzika souběžně označuje slovem *teologie*, míní se tímto slovem něco jiného, než co jím obvykle chápeme. Nejedná se pak o náboženskou nauku vycházející z nějakého zjeveného poznání (například z Bible), ale o filosofickou disciplínu, kam patří jak ontologie (nauka o jsovcu), tak přirozená teologie (nauka o nejvyšším jsovcu – Bohu).<sup>99</sup> Sám Tomáš upozorňuje,<sup>100</sup> že přirozená teologie (filosofie o Bohu) se od teologie nadpřirozené, zabývající se zjevenými skutečnostmi, liší: jsou to dvě různé vědy, protože používají různé metody zkoumání.<sup>101</sup> S tím souvisí, že když se Tomáš zabývá otázkou vědeckosti teologie, používá nikoli termínu *theologia*, ale *sacra doctrina*.<sup>102</sup>

Vraťme se ale k výše znázorněnému rozdělení teoretické vědy.

Předmětem fyziky<sup>103</sup> jsou smyslově dostupné věci tohoto světa, které jsou proměnlivé a nestálé. Platóna tento fakt vedl ke zformulování teorie věčných a neměnných idejí, na nichž věci tohoto světa pouze participují. Aristotelés upozorňuje,<sup>104</sup> že smyslové věci mohou být uchopeny jednak jako celek, tj. kompozitum materie a formy, jednak jako pojem, tj. forma. Tyto formy sice přísluší věcem podléhajícím změně, ale mohou být rozumem uchopeny jako takové a být tak předmětem

96 Srov. q. 5, a. 2.

97 Srov. q. 5, a. 3.

98 Srov. q. 5, a. 4.

99 Metafyziku rozdělil na ontologii a přirozenou teologii až Christian Wolff (1679–1754).

100 Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, ST I, q. 1, a. 1.

101 K dějinám termínu *teologie* srov. POSPÍŠIL, C. V., *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 67–68.

102 Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, ST I, q. 1.

103 Srov. q. 5, a. 2.

104 Srov. ARISTOTELÉS, *Metaph.* VII, 15 (1039b).

vědy. Abstrakce, ke které zde dochází, je abstrakcí obecných pojmů z jednotlivin.

Matematika<sup>105</sup> se zabývá kvantitou, která jakožto akcident reálně přísluší smyslovému světu. Mezi akcidenty však existuje určitý řád. Kvantita je první z akcidentů, a proto může být uvažována bez ohledu na smyslově dostupné kvality. Tomáš to vystihuje rozlišením senzibilní a inteligibilní materie, přičemž kvantita přísluší materii inteligibilní, která je uvažovaná bez ostatních akcidentů, dávajících substanci smyslové kvality. Jinak řečeno, abstrahujeme-li od smyslově dostupných kvalit, je substance přístupná pouze rozumu – proto ona *materia intelligibilis*. Tím je dán předmět i stupeň abstrakce příslušející matematice.

Teologie neboli božská věda je dvojího druhu.<sup>106</sup>Jedna se zabývá božskými věcmi ne jako svým předmětem (subjektem), ale jako principy tohoto subjektu; to je filosofická teologie neboli metafyzika. Jiná teologie zkoumá božské věci jakožto svůj subjekt – jedná se o teologii Písma svatého, jinými slovy o onu vědu, která se slovem „teologie“ označuje dnes. Obě tyto vědy se zabývají věcmi separovanými od materie a pohybu. Teologie se zabývá jsoucný, která nemohou existovat materiálně a v pohybu (Bůh, andělé). Pro metafyziku jsou tyto skutečnosti nikoli jejím subjektem, ale principy jejího subjektu. Subjektem jsou jí skutečnosti neexistující ze své povahy materiálně a v pohybu, které se nicméně mohou materiálně a v pohybu vyskytovat. Tím se liší od skutečností zkoumaných matematikou, které reálně musí existovat materiálně a v pohybu.

105 Srov. q. 5, a. 3.

106 Srov. q. 5, a. 4.

Výše bylo řečeno, že teologie ve smyslu filosofické teologie (metafyziky neboli první filosofie) vědou je. Jak je to ale s teologií stavící na víře, tedy teologií v dnešním slova smyslu (v Tomášově terminologii *sacra doctrina*)? Spory o vědeckost teologie jsou tu i dnes a rozhodně nemají menší význam nebo sílu. Pohybují se ale v jiném kontextu. V současném světě je termín „věda“ označením poznání, které vystihuje realitu, je jistým způsobem spolehlivé a lze je nějak prokázat. Jak bude uvedeno níže podrobněji, pojem vědy dnes určuje především věda přírodní. Z nastíněné teorie vědy, k níž se hlásil Tomáš, ale vidíme, že otázka vědeckosti teologie měla zcela jiný smysl.

Nejvýznamnějšími texty, ve kterých se o dané problematice pojednává, je první otázka *Teologické sumy*<sup>107</sup> a 2. článek 2. otázky komentáře k Boëthiovu spisu *O Trojici*. Jak Tam Tomáš pregnančně shrnuje hned v úvodu odpovědi, podstata vědy „spočívá v tom, že se z toho, co je známé, s nutností vyvozují jiné věci“. V případě teologie je tato podmínka splněna, takže vědou je. Problém ale spočívá v tom, z čeho vycházíme. Jinými slovy řečeno, lze dělat nějakou vědu i na základě naprosto neprůhledných východisek? Je vědou například důsledné a formálně správné argumentování a dokazování vycházející z premisy, že je rozumné uctívat špagety?<sup>108</sup>

Pokud budeme trvat na solidně založených principech vědy, pak může u teologie – přinejmenším u teologie ve smyslu Tomášova *sacra doctrina* – nastat problém. O věcech Božích totiž existuje podle Tomáše dvojí věda. Jednou je filosofie o Bohu neboli přirozená teologie. Sem patří dokazování Boží existence a vyvozování základních vlastností Boha. Druhou je teologie vycházející z věcí víry, tedy ze Zjevení. Zatímco východiska filosofické teologie jsou přirozeně dostupná (zkušenost

<sup>107</sup> Především ST I, q. 1, a. 2.

<sup>108</sup> Jak to dnes (snad v recesi) dělají tzv. pastafariáni.

a obecné principy poznání), jsou východiska teologie jako takové přijímána vírou.

Tomáš tuto nesnáz řeší subordinační teorií vědy. Nejjasnějším způsobem je vystižena v odpovědi zmíněného článku *Teologické sumy*:

„Posvátná nauka je vědou. Musíme ovšem vědět, že jsou dva rody věd. Některé vědy totiž vycházejí z principů poznávaných přirozeným světlem intelektu, například aritmetika, geometrie a podobně. Jiné vycházejí z principů poznávaných světlem vědy nadřazené, například perspektiva vychází z principů naznačených geometrií nebo hudba z principů aritmetiky. A tímto způsobem je vědou i posvátná nauka, neboť vychází z principů poznávaných světlem nadřazené vědy, kterou je věda Boha a blažených. A tak stejně jako hudba věří principům předkládaným aritmetikou, věří posvátná nauka principům zjeveným od Boha.“<sup>109</sup>

Z tohoto důvodu Tomáš pokládá teologii za vyšší vědu, než je filosofie, protože teologie vychází z vyšších principů.<sup>110</sup> Celkově vzato je podaný výklad subordinace věd pochopitelný a přijatelný, nicméně obsahuje jednu velkou otázku, kterou si Tomáš explicitně neklade. Je to otázka, zda jsou v oné subordinaci věd přípustní principiálně různí nositelé, či jinak řečeno, zda se může člověk jako nositel habitu vědy A spolehnout na Boha jako nositele habitu B. Pokud je nositel aspoň druhově stejný, je zřejmé, že to není problém, neboť aspoň potenciálně je jeden schopen toho, co druhý. Když Tomáš říká, že: „To, co je o sobě známé ve vědě, kterou má Bůh o sobě samém, tak předpokládáme ve vědě naší a věříme tomu, co Bůh ukázal skrze své posly, podobně jako věří lékař fyzikovi, že existují čtyři prvky,“<sup>111</sup> pak je jasné, že lékař sice nemusí aktuálně vědět to co fyzik, ale fyzikova věda je mu přinejmenším potenciálně dostupná. Může k ní vlastními silami dospět a principy, na které se

<sup>109</sup> ST I, q. 1, a. 2.

<sup>110</sup> Srov. q. 2, a. 2.

<sup>111</sup> Q. 2, a. 2, ad 5.

spoléhá, tak sám ověřit. U teologie člověka opírající se o teologii Boha už je tomu jinak. Člověk se nestane Bohem tak, jako se lékař stane fyzikem. Nabízí se tedy oprávněná pochybnost, zda teologie splňuje středověké kritérium vědeckosti, resp. jestli se nezřejmost jejích principů dá řešit tím způsobem, který navrhuje Tomáš.<sup>112</sup>

.....

<sup>112</sup> Přitom ale stále platí, že v této otázce se vědeckost teologie netýká její hodnoty. Oceňovat vědecké poznání jako jediné spolehlivé by v kontextu aristotelské teorie vědy bylo anachronismem.



Tři výše uvedené teoretické vědy se liší nejen stupněm separace zkoumaných forem, ale také metodou. Tomáš tyto metody v návaznosti na Boëthia popisuje následujícím způsobem:<sup>113</sup>

- a) přírodní věda – *rationabiliter*
- b) matematika – *disciplinabiliter*
- c) metafyzika – *intellectualiter*

Uvedené termíny si žádají alespoň rámcové vysvětlení. Zdálo by se, že *ratio* a *intellectus* jsou téměř synonyma. Tomáš ale těmito dvěma termíny rozlišuje vyvozování závěrů z principů (*ratio*) od vědění, chápání (*intellectus*).<sup>114</sup> Intelkt nahlíží pravdy intuitivně, kdežto rozum je vyvozuje. *Ratio* a *intellectus* se k sobě mají jako nedokonalé k dokonalému, jako čas k věčnosti.<sup>115</sup> Člověk je odkázán především na *ratio*, Bůh a andělé pravdy nazírají (*intellectus*).

Přírodní filosofie tedy postupuje metodicky podle uspořádání lidského *ratio*. Jedná se o vyvozování příčin z důsledků. Matematika<sup>116</sup> postupuje na rozdíl od přírodní vědy od definic a principů k závěrům. Lze říci, že se jedná o formální kauzalitu, nikoli o kauzalitu eficientní nebo finální jako v přírodní filosofii. Označením *disciplinabiliter* se v případě matematiky chce říci, že matematické vědy jsou nejexaktnější a nejjistější

<sup>113</sup> Srov. q. 6, a. 1.

<sup>114</sup> Srov. MAURER, A., „Introduction“, úvodní stať knihy *Thomas Aquinas. The Division and Methods of the Sciences*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1986, s. xxxiii.

<sup>115</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, ST I, q. 79, a. 8: „Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud; ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur.“

<sup>116</sup> Srov. q. 6, a. 1.



a jako takové i nejsnáze naučitelné.<sup>117</sup> Proto je matematika jistější než přírodní věda, která se zabývá materií a pohybem (tedy hmotnými věcmi, jejichž esence člověk poznává jen nedokonale).<sup>118</sup> Kromě toho jde v matematice o pravdy nutné, kdežto v přírodní vědě o pravdy kontingentní.

Co se týče vztahu matematiky a metafyziky (teologie), je metoda matematiky i v tomto případě jistější než metoda metafyziky. To je způsobeno tím, že objekt metafyziky je pro lidský rozum příliš vznešený (Bůh, jsoucno, pravda...). Lidské poznání postupuje od smyslů k rozumu a v případě separovaných substancí smyslové poznání možné není. Matematika naproti tomu pracuje s entitami, které se nacházejí ve smyslově dostupném světě a jsou představitelné (přímky, čísla a podobně). Rozum je proto může uchopit mnohem snáze než separované substance.<sup>119</sup> Tomáš nicméně upozorňuje, že toto méně jisté poznání o věcech vznešených má mnohem vyšší cenu než přesné vědění o věcech pozemských.<sup>120</sup> Tomáš v této souvislosti cituje Ptolemaiův *Almagest*:

„Dvěma druhům teoretického poznání říkáme raději mínění než věda: teologii pro její nezřetelnost a neúplnost a fyzice pro nestálost a nezjevnost materie. Pouze matematický výzkum dá hledajícímu pevné a stabilní poznání dokazováním z nezpochybnitelných skutečností.“<sup>121</sup>

Tolik k Tomášovu komentáři k Boëthiovu spisu *O Trojici*. Je vhodné dodat, že Tomáš je představitelem doby, pro kterou bylo žádoucí komplexní vědění, což je postoj značně vzdálený současné oprávněné snaze o přísnou a úzkou specializaci. Na základě zmíněných pohledů na různé typy věd se nabízí otázka po systematizaci vědeckého myšlení. Vzhledem

<sup>117</sup> To dokazuje i etymologie slova matematika. Řecké *μησις* znamená „učení“. Podobně i latinské *discere*, od něhož je odvozeno slovo „disciplína“, znamená „učit se“. Srov. MAURER, A., „Introduction“, úvodní stať knihy Thomas Aquinas. *The Division and Methods of the Sciences*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986, s. xxxvi.

<sup>118</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De ente et essentia* 5.

<sup>119</sup> Srov. q. 6, a. 1.

<sup>120</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In Lib. de causis lect.* 1.

<sup>121</sup> Srov. q. 6, a. 1.

k tomu, že lidské možnosti závisejí na věku a životní zkušenosti,<sup>122</sup> se doporučuje následující postup: začít logikou, která učí metodě vědeckého zkoumání, pokračovat matematikou, kterou se mohou zabývat i chlupci, navázat filosofií přírody, která už vyžaduje zkušenost, dále morální filosofií, protože předpokladem jejího studia je zralý věk, a skončit u božské vědy o první příčině všech věcí. Plné štěstí člověka totiž spočívá v kontemplaci první příčiny.<sup>123</sup>

V souvislosti s různými druhy dělením vědy je třeba zmínit i pohled, který vychází z různých řádů myšlení.<sup>124</sup> Racionální myšlení se totiž realizuje ve vědě a z toho plyne, že různým řádům myšlení musí odpovídat různé vědy, jak ukazuje následující přehled:

Řád, který intelekt nevytváří, ale pouze zkoumá – filosofie přírody  
(například řád přírodních věcí)

Řád, který intelekt vytváří při myšlení – racionální filosofie  
(například řád mezi pojmy a znaky pro pojmy)

Řád, který intelekt vytváří v aktech vůle – morální filosofie

Vedle toho je ještě řád, který intelekt vytváří při tvoření věcí (například stavba domu) a který se ukazuje v mechanických dovednostech. Do oblasti přírodní filosofie (*philosophia naturalis*) patří v tomto případě matematika i metafyzika. Popsané rozdělení je stoického původu. Přírodní, racionální a morální filosofie odpovídá fyzice, logice a etice. Ve stoickém systému je i Bůh součástí fyziky čili filosofie přírody.

Z otázky po zaměření vědy vyplývá podle Tomáše i otázka po nejvyšší vědě. Je-li několik věcí zaměřeno k jednomu cíli, musí mít jedna z těchto věcí řídicí funkci.<sup>125</sup> Příkladem může být superiorita duše ve vztahu k tělu nebo vůdčí postavení intelektu ve vztahu ke smyslovým snaživostem (*appetitus*). Podobně i různé vědy a umění jsou zaměřeny k jednomu cíli – k dokonalosti člověka, kterou je štěstí. Jedna věda

<sup>122</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In Eth.* VI, lect. 7; srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* VI, 9 (1142a 11-20).

<sup>123</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In Lib. De causis* lect. 1.

<sup>124</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In Eth.* I, lect. 1.

<sup>125</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Polit.* I, 5 (1254a 30).

musí být tedy dominantní a řídicí. Podobně, jako se vůdci stávají lidé nejbystřejší duchem, i mezi vědami musí mít výsadní postavení ta, která je nejintelektuálnější, a která se zabývá nejinteligibilnějšími jsoucny. Pojem nejinteligibilnějšího jsoucna lze chápat ve třech různých souvislostech:<sup>126</sup>

1. z hlediska *stupně poznání*. To, z čeho rozum odvozuje svou jistotu, musí být nejinteligibilnější. Rozum získává vědeckou jistotu z příčin (kauzality). Znalost příčin proto musí být svrchovaně intelektuální. Vůdčí věda se tedy týká nejvyšších příčin.
2. *porovnáním intelektu se smysly*. Smyslové poznání se týká jednotlivostí, rozumové poznání obecných principů. A protože se bez obecných pojmů nelze dost dobře zabývat jakoukoli vědou o jednotlivostech, musí se vedoucí věda zabývat obecninami.
3. z hlediska *rozumu vlastních přirozených podmínek*. Čím více je něco nezávislé na materii, tím větší intelektuální kapacitu má. Jsoucna nejvíce nezávislá na materii jsou Bůh a Intelligence (andělé). Věda, která se jimi zabývá, je nejintelektuálnější, a tedy i vůdčí.

Vůdčí věda, uzavírá Tomáš, se tedy nazývá *teologie*, protože se zabývá nejdokonalejším jsoucnem (bod 3), *metafyzika*, protože jde za přírodní jevy a zkoumá nejobecnější pojem jsoucna (bod 2), a konečně *první filosofie*, protože věnuje pozornost prvním příčinám věcí (bod 1).

<sup>126</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sent. lib. Metaph. prooemium*.

Výše bylo řečeno, že anticko-středověké paradigma vědy se od současného zásadním způsobem odlišuje. Proto bude užitečné aspoň krátce informačním způsobem nastínit současné diskuse o tom, co je to věda. Pod slovem „věda“ si dnes každý udělá více méně přesnou představu, ale při pokusu o přesnou definici vědy obvykle většina lidí ustrne při výčtu různých (přírodo)vědních disciplín. Taková definice není jednoduchá a platí pro ni klasické slovo Aurelia Augustina o čase: „Vím to, když se mne na to nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětlit, nevím.“<sup>127</sup> V této věci je charakteristické i to, že většina knih zabývající se filosofií vědy, historií vědy nebo vztahem vědy a jiných entit od prvních stránek bezproblémově předpokládají, že čtenáři je pojem vědy intuitivně známý a přesnou definici nepotřebuje.<sup>128</sup> Faktem je, že jednotná, široce akceptovaná a jasná definice dnes asi neexistuje. Avšak aspoň rámcová definice moderní vědy je nutně potřebná.

Dnes existují různá pojetí, která kladou důraz na různé aspekty problému a nezřídka si v řadě bodů i odporují. Zdá se tedy vhodné připojit alespoň stručný nástin základních pojetí vědy a vědecké práce, které se v posledních desetiletích objevily. Jsou to ovšem vesměs teorie *empirické* vědy, která bývá v pozitivistickém duchu často považována za vědu vůbec. Závěr o tom, co je věda (včetně závěru pozitivistického), však není přírodovědný, není empirický. Je to výrok neempirické filosofie, což znamená, že – přijmeme-li pozitivistické omezení vědy na přírodovědu – vyvrací sám sebe. Pokud totiž neempirická věda – v tomto případě filosofie – nemá smysl, pak nemá smysl ani uvedený výrok, který je svou povahou filosofický.

<sup>127</sup> Srov. AUGUSTIN, *Confess.* XI, 14.

<sup>128</sup> Srov. PAPINEAU, D., *Methodology: The Elements of the Philosophy of Science*, in: A. C. GRAYLING (ed.) *Philosophy 1. A Guide through the Subject*, New York: Oxford University Press 1999, s. 123–180; FAJKUS, B., *Současná filosofie a metodologie vědy*, Praha: Filosofie 1997.

Pozitivistický obraz vědy, který získal velký vliv v první polovině 20. století, byl charakterizován empirismem, induktivismem, verifikacionismem a kumulacionismem. Za správný postup získávání vědeckého poznání se považovalo zobecňování sesbíraných empirických dat a vyvozování zákonitostí. O správnosti vědecké teorie se pak rozhodovalo její verifikací. Jakékoli tvrzení má podle pozitivistů smysl pouze tehdy, existuje-li metoda jeho verifikace. Empiricky neverifikovatelné věty smysl postrádají. Tímto požadavkem pozitivisté v podstatě odmítli veškerou metafyziku. Proti tomuto pojetí se ostře postavil Karl Popper.<sup>129</sup> Na něj pak různým způsobem reaguji další autoři, z nichž zde zmíníme Kuhna, Lakatose a Feyerabenda.

Podle nejvýznamnějšího a nejvlivnějšího filosofa vědy minulého století K. Poppera (1902–1994) je vědou svobodná a tvůrčí myšlenková práce vědce, který se snaží vytvořit teorii vysvětlující jemu známá fakta. Přitom nejde o to, aby tato teorie byla ihned dokonalá a všezahrnující. Může jít o nápad, který má zpočátku velmi malou podporu v experimentu, pozorování nebo matematickém či jiném dokazování. Důležité je, aby tato teorie byla přístupná následnému ověřování a zpochybňování. Vědec tedy není ani tak ten, kdo se snaží nejprve nezaujatě nahromadit data, která následně vysvětluje v teorii, ale spíše kreativní jedinec, který dokáže zformulovat své nápady a předkládat je kritickému ověřování ze strany svých kolegů. Platná vědecká teorie tedy není ta, která je definitivně potvrzena a verifikována, ale ta, která dosud nejlépe odolává snaze o falzifikaci, tedy vyvrácení. Jinými slovy, teorie nelze prokázat, lze je pouze vyvrátit.<sup>130</sup>

Popper odmítá možnost pevně vystavěné vědy na základě induktivně získaných empirických dat. Ostře se postavil proti pozitivistickému induktivismu a verifikacionismu. Častou představou správného vědeckého přístupu a Popperův falzifikacionismus lze schematicky vyjádřit

.....

<sup>129</sup> Srov. FAJKUS, B., *Současná filosofie a metodologie vědy*, Praha: Filosofia 1997, s. 17–36.

<sup>130</sup> Srov. O'HEAR, A., *An Introduction to the Philosophy of Science*, New York: Oxford University Press 1989, s. 35–41.

formálním zápisem hypotetických sylogismů, kde T bude teorie a D bude nějaký důsledek z teorie vyplývající:<sup>131</sup>

abdukce:	falzifikace:
$T \rightarrow D$	$T \rightarrow D$
D	$\sim D$
_____	_____
T	$\sim T$

V prvním případě jde o neúplné dokazování, které představuje pouze podpůrný argument, nikoli důkaz. Určité věci totiž mohou být důsledky teorie T, ale stejně tak mohou být důsledky i teorie T'. Pozorování těchto důsledků pak nijak nedokazuje, že jde o důsledky právě teorie Y a žádné jiné. Druhý případ je modus tollens. První premisa je založena na nutném spojení příčiny T a důsledku D (kdykoli T, tak i D), které teorie předpokládá (stejně jako v předchozím případě) a druhá na odmítnutí důsledku, který tím vede k odmítnutí celé hypotézy. Je zřejmé, že teorie T v tomto schématu nemůže být nikdy dokázána, může být jen vyvrácena (resp. dosud nevyvrácena). Čím více důsledků D bude s teorií konfrontováno, tím pevnější teorie bude, ale vždy půjde jen o zvyšování její pravděpodobnosti. Důsledky příslušné teorie mají být podle Poppera zkušenostně ověřitelné, to znamená empirické.<sup>132</sup> Celá jeho teorie je totiž projektována pro empirickou vědu. Vědy humanitního typu se zde neřeší.

Popperův pohled byl podnícen jeho zkušeností z mládí,<sup>133</sup> kdy byly na vzestupu jak teorie Einsteinova, tak Freudova psychologická teorie a marxistická teorie dějin. Zatímco druzí zmínění odmítali námitky a násilně vykládali fakta tak, aby byla ve shodě s jejich teoriemi, Einstein sám navrhl experiment, který měl rozhodnout o platnosti jeho teorie. Jedni se konfrontace s fakty a kritikou báli, druhý ji naopak sám

<sup>131</sup> Srov. FAJKUS, B., *Současná filosofie a metodologie vědy*, Praha: Filosofia 1997, s. 39–42; ONDOK, J. P., „Problém racionality“, *Teologické studie* 3 (2002), č. 2, s. 43–46.

<sup>132</sup> Srov. POPPER, K., *Logika vědeckého zkoumání*, Praha: Oikúmené 1998, s. 18–19.

<sup>133</sup> Srov. POPPER, K., *Věčné hledání*, Praha: Prostor-Vesmír-Oikúmené 1995, s. 31–39.

vyhledával a plánoval. O Einsteinově teorii relativity víme, že v této zkoušce obstála. Poppera to tedy vedlo k formulaci jeho vlastní teorie, která pro uznání vědeckosti té které teorie vyžaduje možnost vystavení této teorie námitkám, protiargumentům a rizikům vyvrácení.<sup>134</sup>

Také další z teorií, která se mimochodem k Popperovi staví kriticky, se soustřeďuje na přírodní vědu. Je to Kuhnova teorie vědy spočívající v odmítnutí kumulativismu, tedy přesvědčení, že vědecké poznání postupuje pouhým hromaděním nových a nových poznatků, které automaticky vede ke stále hlubšímu a intenzivnějšímu přibližování se pravdě. Podle Kuhna<sup>135</sup> vede kontinuální nárůst vědění v jisté době k situaci zlomu, kdy se radikálně změní nejen kvantita vědění, ale především jeho kvalita, dojde k vědecké revoluci, ke změně paradigmatu. Celý postup přitom není řízen ani finalizován nějakým externím činitelem (například pravdou), ale je spontánní podobně jako biologická evoluce. Obvyklý postup vědy je usměrňován soudobým převládajícím paradigmatem, jakýmsi konsensem vědců, co všechno do vědy patří a co ne. Tento úzce vymezený pohled vede ke kumulaci poznatků, ale také k narůstání vědomostí o jevech, které ustálenému konceptu vzdorují. Daná vědecká teorie je tedy čím dál tím silnější (protože propracovanější a obsažnější) a zároveň nestabilnější (protože z mnoha stran tísněná anomálními jevy, které nedokáže úspěšně vysvětlit). V určitém okamžiku tedy dojde k revoluční změně paradigmatu. Věda dospěje k teorii, která se od původní podstatně liší a vysvětluje lépe i zmíněné anomálie. Proces se pak může opakovat.

Zde je třeba si uvědomit, že Kuhn je smířen s faktem, že každá teorie bude muset čelit skutečností, které neumí vysvětlit. Dokud se však neobjeví teorie jiná (lepší, ale nikoli ideální), platí teorie stará. Teorie nevznikají pouhým výkladem observačních dat, jsou spíše výsledkem kreativní práce vědce. Je zřejmé, že v době své „slávy“ musí náporu konkurenčních teorií vzdorovat každá teorie. Ke změně paradigmatu dochází právě až vítězstvím některé z těchto konkurenčních teorií nad

.....  
<sup>134</sup> Srov. OKASHA, S., *Philosophy of Science: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press 2002, s. 13–17.

<sup>135</sup> Srov. KUHN, T. S., *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: Oikúmené 1997.

teorií stávající. Směr, kterým se paradigma změní, ale není dán pouhým strohým vlivem faktů či přísnou interpretací nových dat. Změna paradigmatu je záležitost spontánní, hravá a nevypočitatelná. Kuhn je v otázce vztahu teorie ke skutečnosti do značné míry relativistou. Představa lepšího a lepšího vystihování neměnné reality je mu vzdálená. Realita je podle něj naopak do značné míry určována pohledem na svět, který to či ono paradigma umožňuje.

Další teorie pochází od Imre Lakatose, jehož snahou<sup>136</sup> je zdokonalit Popperův falzifikacionismus. Na rozdíl od Kuhnovy teorie náhlých změn paradigmatu prosazuje Lakatos pohled postupný, kontinuální. Za elementy vývoje vědeckého poznání pak nepovažuje jednotlivé teorie, ale výzkumné programy. Ty obsahují jistou vnitřní hierarchickou strukturovanost, kdy se kolem centrálního jádra programu vytváří struktura pomocných hypotéz. Přestože Lakatosovy výzkumné programy představují jistou analogii ke Kuhnovým paradigmatům, je zde důležitý rozdíl v tom, že výzkumné programy zachovávají jistou kontinuitu, která u Kuhnových revolucí chybí. Lakatos kromě toho vidí možnost souběhu různých konkurenčních výzkumných programů, o jejichž udržitelnosti či neudržitelnosti rozhoduje až historie, nikoli okamžitý stav poznání. V tomto smyslu se na rozdíl od Kuhnových revolucí programy nestřídají skokově, ale jaksi rozmazaně – překrývají se a koexistují.

Na rozdíl od dosud zmiňovaných autorů se Paul Feyerabend nesnaží o logickou čistotu vědecké metody, ale jeho kritika<sup>137</sup> popperovského přístupu se dá označit za druh relativismu. Feyerabend si všímá mnoha faktorů, které podle všeobecného přesvědčení nepatří do oblasti vědy, ale mají na postup toho, čemu se říká vědecké poznání, obrovský vliv. Řada věcí se prosadila díky politice, omylům, určitým psychologickým faktorům a podobně. Klasickým případem je podle Feyerabenda případ Galileův. Galileiho argumenty totiž byly málo přesvědčivé a jeho teorie nedokázala vysvětlit řadu problémů, které jí byly předhazovány.

.....  
<sup>136</sup> Srov. LAKATOS, I., FEYERABEND, P., (ed. and with an introd. by M. Motterlini): *For and against method: including Lakatos's lectures on scientific method and the Lakatos – Feyerabend correspondence*, Chicago – London: University of Chicago Press 1999.

<sup>137</sup> Srov. FEYERABEND, P. K., *Rozprava proti metodě*, Praha: Aurora 2001.



Proto bylo soudobé odmítnutí Galileiho přístupu podle Feyerabenda oprávněné. Tehdejší přísně vědecké požadavky by prostě vedly k tomu, že se významný vědecký objev nemohl prosadit, alespoň v přístupu jistého pohledu na to, jak věda pracuje. Feyerabend poukazuje na široké spektrum nejrůznějších faktorů, které do pokroku vědeckého poznání zasahují, ale teoretici vědy i vědci se k nim neradi hlásí. Nepůsobí totiž vůbec vědecky a seriózně.

Feyerabend se proto obává přílišného svázání jistými pseudoracionálními formami a vyhlašuje radikální pluralistické heslo, že cokoli je možné, „všechno jde“ – *anything goes*. Otevírá tak dveře nejrůznějším přístupům včetně disciplin a systémů považovaných západní společností za silně nevědecké, například astrologii. Jen tímto epistemologickým relativismem a radikálním pluralismem lze umožnit rozvoj nejrůznějších způsobů bádání a činností, které na první pohled mohou vypadat směšně či nevědecky, ale které k rozvoji vědeckého poznání mohou významně přispět. Koneckonců většina velkých vědeckých objevů byla pro tehdejší dobu na první pohled velice exotická a mnohé z nich nepřišly cestou takřikajíc kanonického vědeckého postupu. Největší objevy vycházejí z iracionálních příčin a došlo k nim často na základě předsudků, omylů či chyb. Proto nechce Feyerabend podobným faktorům uzavírat cestu. Tímto pluralismem se člověk také brání nebezpečí diktatury strnulého racionalismu, která vědu i společenský život jen podvazuje.

Na závěr se tedy nabízí výzva pokusit se zformulovat odpověď na otázku „co je věda?“ tak, aby měla alespoň nějaký srozumitelný obsah a přitom se neomezila pouze na jednu z oblastí racionality (například empirickou přírodovědu). Je zřejmé, že *věda* je pojem analogický, takže definice bude muset zachytit nejobecnější rysy.

V prvním přiblížení lze konstatovat, že věda je úsilí poznat, vysvětlit a prognosticky hodnotit okolní svět. To je však definice velmi vágní a dá se aplikovat i na řadu různých lidských činností, které by vědou nikdo nenazval, v některých případech dokonce na činnosti, které jsou pokládány explicitně za *nevědecké* či za *pavědu*, jako je například věštění budoucnosti z karet. Je proto třeba doplnit tuto základní charakteristiku některými dodatečnými body. Podle dnešního převládajícího chápání vědy to bude bezpochyby empirický experiment a vytváření

ověřitelných teorií.<sup>138</sup> Všechny tyto dodatky jsou ale příliš jednostranné. Empirické experimenty často nemůže provádět většina humanitních oborů a z přírodovědných často ani astrofyzika (s velkým třeskem se experimentuje špatně). Místo experimentu lze tedy mluvit o pozorování. To už bude splňovat jak astrofyzika, tak i humanitní vědy. Pro ty obvykle platí, že přinejmenším výchozí data jsou empiricky pozorovatelné skutečnosti. I tradiční aristotelsky založená metafyzika vychází z empirické zkušenosti, která je však dále rozumovou abstrakcí zpracovávána a rozvíjena. Zdůrazňování exaktního experimentálního přístupu a měření je pro dnešní chápání vědy typické, ale absolutizace tohoto požadavku by vedla k odmítnutí vědeckého charakteru řady disciplín humanitní a sociální oblasti. Problematická bude především filosofie, což je ovšem způsobeno tím, že mezi její témata patří i samotná definice vědeckého poznání, vůbec samotná možnost objektivního poznání a koneckonců i reflexe nad zdroji tohoto poznání. Všechny speciální vědy v této věci de facto mlčky předpokládají možnosti objektivního poznání. Filosofie problematizuje a prověřuje i je. V kontextu dnešního chápání vědy je tedy vědou *sui generis*. Příkladem pokusu o charakteristiku vědy s ohledem na její různé segmenty je Anzenbacherovo pojetí.<sup>139</sup> Podle něj se věda definuje jako „souhrn poznatků, které mají vzájemnou souvislost.“ Filosofii (spolu s teologií) řadí mezi univerzální vědy, proti vědám speciálním, které se dělí na formální vědy (matematika, logika), přírodní vědy a kulturní vědy.

Problematika samotné definice vědy je tedy v současnosti velmi komplikovaná a nejasná. Prozatím se tedy spokojme s jednoduchým konstatováním, že věda je *kritické vytváření jistého konzistentního celku poznatků s cílem poznat a teoreticky vysvětlit svět*. Slovem *kritické* zde míním odmítnutí ničím nepodložených a tedy ani neověřitelných či nezpochybnitelných tvrzení. Mystické vidění, jakožto neověřitelné, neopakovatelné a neschopné argumentace tedy do vědy patřit nebude, kdežto chemický pokus, matematický výpočet nebo metafyzický logicky

.....  
<sup>138</sup> Srov. OKASHA, S., *Philosophy of Science: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press 2002, s. 1–2.

<sup>139</sup> Srov. ANZENBACHER, A., *Úvod do filosofie*, Praha: SPN 1990, s. 33–35.

vystavěný argument ano. *Konzistentním celkem* rozumím vytváření teorií, tedy uvádění poznatků do širších souvislostí a celků. Je zřejmé, že v určitých fázích řešení nějakého problému se dostupná data jeví jako nekonzistentní nebo dokonce protikladná. To nemůže být důvodem pro jejich okamžité zavržení. Vědecké poznatky nezískáváme okamžitým přijetím bezproblémového systému. Vědecký postup tkví v obtížném, náročném a často i tápavém hledání, prověřování (i zavrhování) a testování různých hypotéz. Tuto skutečnost v naší formulaci vyjadřuje slovo *vytváření*, které ukazuje na postupný proces a na skutečnost, že věda není nikdy hotová a dokonalá. A konečně *světem* označuji všechno, co může být předmětem našeho poznání. Jedná se tedy nejen o přírodu, ale i o sociální vztahy, ekonomiku, psychické fenomény, černé díry, matematické nebo metafyzické abstrakce a podobně.

Hlavním tématem Boëthiova spisu je Boží Trojice. Kolem tohoto tématu se soustřeďují také všechny otázky, které si Tomáš v rámci své expozice klade. Otázek zaměřených přímo na nejsvětější Trojici zde však najdeme poměrně málo a ty, které zde jsou, mluví velmi stručně. Kromě toho jsou všechny zaměřeny především na Boží jedinnost. Jak už bylo řečeno výše, Tomáš komentoval pouze úvod, první kapitolu a část druhé kapitoly Boëthiova spisu. Jde tedy především o jednotu esence proti Ariovi. Téma trojice Osob, tedy část zaměřenou proti Sabeliovi, už Tomáš nese-psal. Částečně je to dáno okolnostmi časovými a Tomášovým angažmá na pařížské univerzitě. Je nicméně možné, že jednota esence byla pro Tomáše důležitějším problémem než trojice Osob, protože to je charakteristickým rysem západní trinitologie.<sup>140</sup> I kdyby šlo tedy v případě neúplnosti spisu o náhodu, je to náhoda velmi vypovídající.

Tomáš se Boží Trojici přímo věnuje na dvou místech.<sup>141</sup> Nejprve pojednává o možnostech přirozeného rozumu při poznání Boží Trojice. Tomášova odpověď tu je velmi stručná: přirozeným rozumem Boží trojedinost poznat nelze. Naše poznání Boha totiž v průběhu pozemského života postupuje od účinků k příčině, tj. od stvořeného ke Stvořiteli. A příčinné působení je společné celé Trojici.

Tato argumentace je pochopitelná a přehledná, nicméně není zcela samozřejmá. Napadnout lze premisu tvrdící, že příčinné působení je vlastní celé Boží Trojici. Nejde ji samozřejmě odmítnout jako takovou, ale lze se ohradit proti jejímu striktnímu výkladu. Pokud bychom tvrdili, že stvoření je dílem celé Trojice v tom smyslu, že není dílem Otce (jako jedné z rozlišených Osob), ale dílem Boží esence (jako společného božství), jednalo by se o latentní monarchismus na úrovni ekonomické

.....  
<sup>140</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt systematické trinitologie*, Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007, s. 53–57.

<sup>141</sup> Srov. q. 1, a. 4; q. 3, a. 4.

Trojice.<sup>142</sup> Odepřít Synu a Duchu stvořitelství působení také zcela nelze, protože žádná Osoba Trojice nejedná v oblasti dějin spásy bez ostatních dvou. Řešením je pro většinu současných teologů snaha detailněji rozlišit, co k tomuto příčinnému působení přesně patří. Člověk je vykoupen Kristem, který ale jednal spolu s Otcem a Duchem svatým. Jde tedy o dílo Osoby, ale v jednotě božství. Podobně to lze říci o stvoření, které je dílem Otce, ale spolu se Synem a Duchem svatým. Takovýto přístup nám umožňuje tvrdit, že Bůh Starého zákona není nerozlišená Trojice, tj. božství, ale Osoba Boha Otce, který působil spolu se Synem a Duchem. Poznání tohoto osobního rysu stvoření a starozákonního Zjevení je však až do nástupu novozákonního Zjevení nedokonalé. Starozákonní chápání Boha jako Osoby tedy není neadekvátní shrnutí Trojice do super-osoby božství, ale je nedokonalým poznáním Osoby Otce.

Takový výklad však u Tomáše nenajdeme. Je třeba říci, že ho odmítají i současní tomističtí autoři.<sup>143</sup> Faktem je, že ať už dáme za pravdu Tomášovi nebo jeho oponentům, stále bude platit tvrzení, že Boží trojedinost je věcí víry, kterou nelze prokázat argumenty a důkazy. Nicméně i když ji nejde dokázat, neznamená to, že jí nelze dojít poměrně daleko vstříc. Od Boží dokonalosti, která je rozumově prokazatelná, lze například dojít k otázce, jak může být Bůh dokonalý, když nemá žádný vztah, například lásku. V Bohu samozřejmě není žádný akcident a vše, co je v našem světě akcidentem, je v Bohu esenciální součástí božství. My lidé jsme nebo nejsme moudří, tj. máme či nemáme akcident moudrosti. Bůh zajisté moudrý je a tato dokonalost v něm není na způsob akcidentu, tedy něčeho přidaného k jeho substanci, nýbrž je Bohem samým. Bůh je moudrost sama a veškerá naše moudrost je jen nedokonalou účastí na této dokonalé moudrosti Boží. Podobně můžeme pokračovat i s jinými dokonalostmi, dokud nedojdeme k dokonalosti vztahové, jakou je například láska. Bůh miluje. Pokud minule jako jedna Osoba pouze sebe sama, není to láska respektující jinakost. Pokud Bůh nemá takovou lásku, chybí mu nějaká dokonalost, kterou máme my lidé, což je

<sup>142</sup> Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt systematické trinitologie*, Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2007, s. 44.

<sup>143</sup> Srov. NICOLAS, J.-H., *Syntéza dogmatické teologie I*, Praha: Krystal OP 2003, s. 54–56.

nepřijatelné. Pokud řekneme, že Bůh miluje své tvory, podmiňujeme jeho dokonalost existencí tvorů a děláme Boha v tomto ohledu na tvorech závislým, což je taktéž nepřijatelné. Nezbývá tedy než uznat v Bohu nutnost jakési jinakosti umožňující tento typ vztahovosti. Dál ale pouhý lidský rozum dojít nemůže. Nelze tedy s přehledem z pouhého rozumu vyvodit nutnost tří Osob v jednom božství.

Tomáš v tomto kontextu mluví o určitých argumentech, které „nevědou k závěrům s nutností, ba ani s velkou pravděpodobností“.<sup>144</sup> Tomáš ovšem dodává: „leđa člověka věřícího.“ Tím jasně říká, že pro člověka, který stojí ve světle víry, jsou takové argumenty velmi významné, protože mu pomáhají prohloubit a uvést do širšího kontextu poznání, které mu dala víra.

V druhém ze dvou zmiňovaných článků, kde se Tomáš zabývá Boží Trojicí,<sup>145</sup> najdeme stručné vymezení se proti ariánům s ohledem na jejich návaznost na novoplatónskou trojiční hierarchizaci prvního principu. Jedná se v zásadě o standardní a nadto velmi stručnou obhajobu rovnosti božských Osob v jednotě božství.

Texty, které Tomáš věnuje teoretickému rozboru jednoty a mnohosti,<sup>146</sup> se teologické otázky Boží trojjednosti týkají pouze okrajově. Zabývají se však filosoficky vysoce významnými tématy, která se týkají našeho přirozeného světa. Především se jedná o princip individuace materiálních věcí a o vztah tělesa k místu. Jakkoli se jedná o otázky významné, jde spíše o témata odvozená ze základní otázky jednoho Boha v Trojici Osob.

.....  
<sup>144</sup> Srov. q. 1, a. 4.

<sup>145</sup> Srov. q. 3, a. 4.

<sup>146</sup> Srov. q. 4.



Tomášův spis je tedy filosofický i teologický a obojí typ čtenáře si v něm najde svá témata, která ho zaujmou. Kdo očekává teologické pojednání o Boží Trojici, které by se orientovalo především na Písmo, bude poněkud zklamán, přestože se v Tomášově výkladu nachází i exegeze biblických míst popisujících především vztahy Otce a Syna. Na druhou stranu text není ani čistě filosofickou spekulací, která by nechávala navýsost teologické téma Boží Trojice pouze v nevýznamném koutku.

Nezbývá než konstatovat, že se jedná o text teologický, který ale v míře přehojné využívá filosofie jako svého stěžejního nástroje. To ovšem žádného čtenáře, který zná povahu Tomášova myšlení, nemůže překvapit. A v současné době, která je až posedlá úzkou tematickou i metodologickou specializací, může být Tomášův spis vzorem rozumné a tvořivé spolupráce různých disciplín v osobě jediného badatele.





# **KOMENTÁŘ K BOËTHIOVU SPISU O TROJICI**

**Tomáš Akvinský**



## PROLOG

*Od počátku jejího zrození budu ji zkoumat a ukážu vědu o ní. (Mdr 6, 22).*

Přirozený vhled lidské mysli, obtížený vahou pomíjivého těla,<sup>1</sup> není s to upřít zrak na světlo první pravdy, té, která činí vše, co jest, snadno poznatelným.<sup>2</sup> Proto musí rozum v souladu s postupem přirozeného poznání spěť od pozdějšího k prvotnějšímu a od tvorů k Bohu. Řím 1, 20: „To, co je u něj neviditelné, může být od stvoření světa“ atd.;<sup>3</sup> Mdr 13, 5: „Z velikosti a krásy tvorů může“ atd.<sup>4</sup> O tom mluví Jób 36, 25, když říká: „Všichni lidé vidí jej“, tj. Boha, „avšak přihlíží jen zdáli.“ Tvorové, skrze které Boha přirozeně poznáváme, jsou od něj totiž nekonečně vzdáleni.

Kdož však přihlížejí z dálky, mohou být snadno oklamáni, a tak se ti, kdo usilují o poznání Boha z tvorů, mnohokrát zmýlili. Proto říká Mdr 14, 11: „Boží tvorové jsou osidlem pro nohy nemoudrých,<sup>5</sup> a Ž 64, 7: „Jejich hledání nikam nevedlo.“<sup>6</sup> Bůh dal proto lidskému rodu jinou, bezpečnou cestu poznání: vlil poznání sebe sama lidským myslím skrze víru. Proto se v 1Kor 2, 11 praví: „Nikdo nepoznal, co je v Bohu, než Duch Boží, nám to však Bůh zjevil skrze svého Ducha.“<sup>7</sup> A to je Duch, skrze kterého se stáváme věřícími, jak se říká ve 2 Kor 4, 13: „Máme ducha víry, o kterém je psáno: Uvěřil jsem, a proto jsem také promluvil.“ Jako je tedy principem přirozeného poznání znalost tvorů, pocházející ze smyslů, tak je principem poznání daného shůry znalost první pravdy, která

1 Srov. Mdr 9, 15.

2 Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* I, c. 2 (PL 42, 822).

3 ČEP překládá: „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle.“

4 „Z velikosti a krásy tvorů může být srovnáním poznán původce jejich bytí.“

5 Podle ČEP se staly osidlem pro nohy nemoudrých „modly pronárodů“, které se staly „ohavností v Božím stvoření“.

6 ČEP překládá: „ať si slídil slídí.“

7 1Kor 2, 10.

je vlitá skrze víru. A z toho plyne, že se jedná o různé řády [poznání]. Filosofové, kteří se drží přirozeného řádu poznání, před vědu božskou kladou vědu o tvorech, tj. přirozenou metafyziku. Teologové však postupují opačně, takže ke zkoumání Stvořitele přistupují před zkoumáním tvorů.<sup>8</sup>

Tento řád tedy Boëthius sleduje, když zamýšlí pojednat o věcech víry, a jako východisko svého zkoumání ustavil nejvyšší princip věcí, tj. Trojici, jediného a jednoduchého Boha. Proto jsou namíste výše citovaná slova: „Od počátku jejího zrození“ atd. V těchto slovech můžeme pro účely tohoto dílka, sepsaného pro římského patricije Symmacha, zaznamenat tři věci: obsah, metodu a cíl.

Obsahem tohoto díla je Trojice Osob v jedné božské esenci. Tato Trojice vyvstává z prvního zrození, jímž je božská Moudrost plozena Otcem. Přís 8, 24 říká: „ještě nebyly propastné tůně, když jsem se zrodila.“ A Ž 2, 7: „Já jsem tě dnes zplodil.“ Toto zrození je počátkem jakéhokoli jiného zrození, protože pouze ono se dokonale drží přirozenosti Plodícího. Ostatní zrození jsou nedokonalá, neboť zplozené přijímá buď část,<sup>9</sup> nebo podobnost substance plodícího. Proto musí být z tohoto prvního zrození všechna jiná zrození odvozena na způsob jakési nápodoby, jak praví Ef 3, 15: „od něhož má své jméno veškeré otcovství na nebi i na zemi.“<sup>10</sup> A proto se tomuto Synu říká „prvorozený ze všeho stvoření“ (Kol 1, 15), čímž se označuje původ zrození a spodobení, avšak nikoli stejná povaha plození. Proto se říká: „Od počátku jejího zrození,“ a v Přís 8, 22: „Pán mě vlastnil od počátku svých cest.“ Zmíněný počátek zrození se netýká pouze tvorů, ale i Ducha svatého, který vychází z Plodícího i Zplozeného.

Jelikož neříká: „budu zkoumat počátek“, ale „od počátku“, oznamuje tím, že jeho zkoumání u tohoto počátku nekončí, nýbrž začíná u něj a pokračuje dál. Jeho nauka je rozdělena na tři části. První se zabývá Trojicí Osob, z jejichž vycházení je každé jiné zrození či vycházení odvozeno. Nachází se v knize, kterou máme v rukou. O tom, co o Trojici a jednotě

<sup>8</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super II Sent.* prol.; *Contra Gent.* II, c. 4.

<sup>9</sup> Srov. BONAVENTURA, *Super I Sent.* d. 9, a. unic., q. 1.

<sup>10</sup> ČEP překládá: „Od něhož (tj. od Otce) pochází každý nebeský i pozemský rod.“

máme vědět, píše v jiné knize, kterou adresoval diakonu římské církve Janovi.<sup>11</sup> Zabývá se tam metodou, jak mluvit o Osobách Trojice. Druhá část se zabývá vycházením dobrých tvorů z dobrého Boha; najdeme ji v knize adresované témuž Janovi a nazývá se *O hebdomadách*.<sup>12</sup> Třetí část se zabývá nápravou tvorů skrze Krista. Rozděluje ji do dvou. V první pojednává o víře, kterou Kristus učil a skrze kterou jsme ospravedlněni. Je to kniha pojmenovaná *O křesťanské víře*.<sup>13</sup> V další pak vysvětluje, co máme chápat o Kristu, tj. jak se scházejí dvě přirozenosti v jedné Osobě. Je to kniha adresovaná již zmíněnému Janovi a nazývá se *O dvou přirozenostech v jedné Osobě Krista*.<sup>14</sup>

Metoda, jak pojednávat o Trojici, je dvojitá, jak říká Augustin v 1. knize *O Trojici*,<sup>15</sup> totiž prostřednictvím autorit a prostřednictvím argumentů. Augustin – jak na daném místě sám říká – používá obě. Někteří svatí otcové, jako Ambrož<sup>16</sup> a Hilarius,<sup>17</sup> používali pouze jednu z obou metod, založenou na [svědeckví] autorit. Boëthius si pro svůj postup zvolil metodu druhou, tedy prostřednictvím argumentů, přičemž to, k čemu jiní došli cestou autority, zde předpokládá.

Proto je metoda tohoto díla popsána slovem „zkoumat“.<sup>18</sup> Tím totiž označuje cestu rozumové argumentace. V Sír 39, 1 se pak praví: „moudrost“, tj. poznání Trojice, „starobylých autorů“, tj. toho, co staří autoři tvrdili pouze na základě autority, „moudrý člověk vyhledává“, tj. rozumově zkoumá.<sup>19</sup> Proto na začátku svého díla Boëthius mluví o „otázce, kterou zkoumal velmi dlouho“.

.....  
<sup>11</sup> Jedná se o druhý z pěti Boëthiových teologických traktátů, citovaný obvykle jako *Quaero an Pater*.

<sup>12</sup> Třetí z teologických traktátů. Český překlad Tomášova komentáře k tomuto spisu se nachází v knize TOMÁŠ AKVINSKÝ, *O dobru*, Praha: Krystal OP, 2012, s. 143–201.

<sup>13</sup> Jedná se o čtvrtý z teologických traktátů, nazývaný také *De fide catholica*.

<sup>14</sup> Poslední z teologických traktátů bývá citován také jako *Contra Eutychen et Nestorium*. Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* I, c. 2 (PL 42, 822).

<sup>16</sup> Srov. AMBROŽ, *De fide* I, prol. (PL 16, 529).

<sup>17</sup> Srov. HILARIUS, *De Trin.* I (PL 10, 25-38).

<sup>18</sup> Srov. výchozí citát z knihy Moudrosti a počátek Boëthiova textu.

<sup>19</sup> ČEP dané místo překládá: „Ten, kdo se cele oddává přemítání v zákoně Nejvyššího, bude vyhledávat moudrost všech předků.“

Cílem tohoto díla je ukázat, nakolik to je jen na cestě pozemského žití možné, co je skryto ve víře, [podle slov] Sír 24, 31: „Kdo mě objasňují, budou mít život věčný.“<sup>20</sup> Proto říká: „ukážu vědu o ní“.<sup>21</sup> A Jób 28, 11 praví: „Propátral hlubinu vod a to, co je skryté, vynesl na světlo.“<sup>22</sup>

.....  
<sup>20</sup> V ČEP by šlo o závěr verše 22, který tento překlad neuvádí.

<sup>21</sup> Srov. text Mdr 6, 22 citovaný v úvodu.

<sup>22</sup> ČEP překládá: „Zamezil prosakování proudících vod, a co se tají v zemi, vynáší na světlo.“

## VÝKLAD ÚVODU

*Odpověď na otázku, kterou jsem – nakolik Boží světlo uznalo hodným plamínek mé mysli – zkoumal velmi dlouho, jsem zformoval do pojmů a svěřil písmu, a tím jsem se postaral, aby vám byla předložena a zpřístupněna. Má touha po vašem posouzení je totiž stejně velká jako úsilí, které jsem věnoval svým závěrům. K tomu dodávám, že z obtížnosti námětu a z toho, že rozmlouvám jen s málokým, tj. pouze s vámi, lze pochopit, jakým úmyslem jsem veden, kdykoli myšlenky svěřuji peru. Nevzrušuje nás totiž chvástavá pověst ani prázdné výkřiky davu. Existuje-li nějaká vnější odměna, nehledáme větší ocenění v něčím posudku, než vzbuzuje téma samotné. Kdykoli jsem jen upřel pohled někam jinam než na vás, setkal jsem se jednak s línou ochablostí, jednak s vychytralou závistí; člověk, jak se zdá, usiluje, aby se pojednání o božských věcech dočkala potupy, hodlá-li je předkládat takovým lidským obludám, které je spíš pošlapou, než pochopí. Svému peru tedy ukládám stručnost a věci získané z nejhlubšího tázání filosofie halím do nových slov proto, aby promlouvaly jen ke mně a k vám, obrátíte-li někdy k nim svůj zrak. Ostatní lidi nebereme v úvahu s tím, že kdo nejsou schopni ony věci svým rozumem chápat, nejsou ani hodni je číst. Samozřejmě, sluší se, abychom je zkoumali jen natolik, nakolik je zrak lidského rozumu s to vystoupit k výšinám božství. I ostatním uměním byla určena jistá hranice, kam až může dospět cesta rozumu. Ani nemocným přece lék nepřináší vždycky zdraví; lékař se však ničím neproviní, nevynechá-li nic z toho, co měl udělat. A totéž v ostatních oborech. Ovšem čím je naše otázka obtížnější, tím snáze by měla dojít milosti. Vy si nicméně všimněte toho, zda semínka myšlenek, jak do mé mysli přecházejí ze spisů svatého Augustina, nesou nějaké plody. A nyní začněme s naším zkoumáním.*

(Boëthius, *De Trin.* proem. 1-33)



Vykládanému dílu předchází úvod, kde autor činí tři věci. Za prvé krátce objasňuje příčiny vzniku díla a přitom se dovolává posluchače přemýšlivého.<sup>23</sup> Za druhé připojuje omluvu, ve které se dovolává posluchače chápatějšího, když říká: „A tak svému peru ukládám stručnost“ atd. Za třetí pak ukazuje, že východiskem a jakýmsi základem jeho díla je nauka Augustinova, přičemž se dovolává posluchače pozorného, když říká: „Vy si nicméně všimněte toho“ atd.

V první části pak objasňuje čtvero příčin díla. Za prvé materiální, když říká: „Otázku, kterou jsem zkoumal velmi dlouho“, tj. otázku o Trojici Osob v jednom Bohu. Zde naznačuje obtížnost látky, která si vyžádala dlouhé zkoumání, i zalíbení ve studiu, kterému se při tomto zkoumání dlouho věnoval, abychom danou věc pochopili i my,<sup>24</sup> i když to lze vztáhnout i na zkoumání mnoha lidí, neboť od počátku církve tato otázka velmi zajímala mysl věřících.

Za druhé se věnuje příčině účinné, a to blízké neboli druhotné, když říká: „plamínek mé mysli“, a prvotní neboli hlavní, když říká: „nakolik Boží světlo uznalo hodným.“ Blízká příčina takového zkoumání byl autorův intelekt, kterému správně říká „plamínek“. Plamen, jak říká Dionýsios,<sup>25</sup> totiž více odpovídá něčemu božskému, a to pro jeho jemnost, světlo, tepelnou sílu, místo i pohyb. To vše patří v nejvyšší míře Bohu, v němž je nejvyšší jednoduchost, nemateriálnost, dokonalá jasnost, všemohoucí síla a nejvyšší jemnost. Andělům patří částečně a lidským myslím nejméně, neboť vinou spojení s tělem se čistota onoho plamene snižuje, světlo zatemňuje, síla oslabuje a pohyb zpomaluje. Proto je účinnost lidské mysli správně přirovnávána k plamínku. Proto by naše mysl v tomto zkoumání k nalezení pravdy nestačila, kdyby nebyla osvětlena božským světlem. A toto božské světlo je hlavní příčinou, zatímco lidská mysl je příčinou druhotnou.

Za třetí se autor zabývá příčinou formální, když říká: „zformoval jsem ji do pojmů“, a ve třech krocích pojednává o metodě, kterou použije. V prvním kroku jde o to, že postupuje pomocí argumentace. Proto

.....  
<sup>23</sup> Srov. CICERO, *De inventione* I, c. 15.

<sup>24</sup> Srov. GILBERT Z POITIERS, *In Boet. De Trin.* (PL 64, 1258A).

<sup>25</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De cael. hier.* 15.

říká: „zformoval jsem ji do pojmů.“ Otázka, která je třeba i dlouhou dobu probírána za použití pouze přibližných pojmů a s pochybnostmi, zůstává jakoby nezformovaná<sup>26</sup> a nedospívá k jistotě pravdy. Proto se o zformování mluví tehdy, když se [k přibližnému myšlení] přidá odůvodnění, kterým dosahujeme jistotu pravdy. Zde je důležitá inteligence, neboť – jak praví Augustin – za to, v co věříme, vděčíme autoritě, a za to, co chápeme, zase rozumu.<sup>27</sup> Ve druhém kroku jde o to, že nepoužil pouze slova, ale také je zapsal. Proto říká: „svěřil jsem to písmu.“ Tím napomohl paměti. Ve třetím kroku jde o to, že neoslovil člověka přítomného jako při výuce, nýbrž nepřítomného formou dopisu. Také Aristotelés sepsal své knihy různými způsoby. Ty, které určil pro přítomné posluchače, se nazývají přednášky, například *Přednášky o fyzice*. Jiné zase sepsal pro nepřítomné. Příkladem je kniha *O duši*, jak se říká v 1. knize *Etiky*,<sup>28</sup> kde jsou zmiňovány promluvy k lidem vzdáleným, jak k danému místu říká řecký komentátor.<sup>29</sup> Proto se dále říká: „Postaral jsem se, aby vám byla předložena“ a jakoby „zprístupněna“ zkušenějšímu člověku. A „touží po posouzení“. Protože byl horlivý ve zkoumání pravdy, zformoval zmíněnou otázkou do pojmů, a protože dychtil, aby ji Symmachus posoudil, poslal mu ji v uspořádané a zformované podobě.

Za čtvrté se zabývá příčinou finální neboli cílovou, když říká: „Jakým úmyslem jsem veden“, tj. jaký cíl sleduji vzhledem k výše řečené otázce, „kdykoli myšlenky“ ducha týkající se této nebo jakékoli jiné otázky „svěřuji peru“. Lze to pochopit ze dvou věcí: ze samé „obtížnosti námětu“ a z toho, že „rozmlouvá“ nikoli s mnoha lidmi, ale jen „s málokým“, tedy s člověkem moudrým – „tj. pouze s vámi.“ Tuto knihu Boëthius nepsal proto, aby ji četli mnozí (jak se to někdy dělá pro přízeň davu), ale pouze pro jednoho moudrého člověka. Proto se dále praví: „Nevzrušuje nás“ při psaní „chvástává pověst ani výkřiky davu“, jako básníky recitující své básně v divadlech.<sup>30</sup> Tyto pochvaly jsou „prázdné“, neboť často postrádají smysl. Tím odmítá nepatřičný cíl a předkládá cíl náležitý,

<sup>26</sup> Srov. BOËTHIUS, *In Ciceronis Topica* I (PL 64, 1048D); PETR ŠPANĚLSKÝ, *Tractatus* tr. 5.

<sup>27</sup> Srov. AUGUSTIN, *De utilitate credendi* c. 2 (PL 42, 83).

<sup>28</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* I, 19 (1102a26).

<sup>29</sup> Srov. EUSTRATIOS, *In Ethic. Nicom.* I, c. 18.

<sup>30</sup> Srov. JAN SCOTUS ERIUGENA, *In Boet. de Trin.*

přičemž zdůrazňuje, že hlavní cíl je niterný, totiž poznání božské pravdy, a vysvětluje cíl druhotný, kterým je posouzení moudrým člověkem. Proto říká: „Existuje-li nějaká vnější odměna“, jakoby říkal: zajímá mě především odměna vnitřní. Jestliže však existuje nějaká odměna vnější, pak „nehledáme větší ocenění v něčem posudku, než vzbuzuje téma samotné“. Je to jakoby říkal: Jako vnější odměnu si žádám pouze náležité posouzení, které nevychází ani z nezájmu, ani z nenávisti, ale je vedeno pouze dobrou vůlí moudrého člověka. Proto pokračuje: „Kdykoli jsem jen upřel pohled někam jinam než na vás“, tj. ať jsem se podíval na kohokoli, „setkal jsem se jednak s línou“, tj. hloupou, „ochablostí“, tj. netečností, „jednak s vychytralou závistí“, tj. nepřítel; „člověk, jak se zdá, usiluje, aby se pojednání o božských věcech dočkala potupy“. To znamená, že nevhodné předkládání těchto věcí „takovým lidským obludám“ – obludami se nazývají lidé, kteří mají v lidském těle zvířecí srdce, protože se kvůli hříchu podobají ve svých afektech zvířatům. Takoví lidé totiž [božské věci] „spíš pošlapou, než pochopí“, protože jim nejde o poznání, ale o nenávist ze závisti. Proto říká Mt 7, 6: „Nedávejte psům, co je svaté“ atd.<sup>31</sup> Jiná varianta textu říká: A kdybych jednal jinak, „viděl bych“ atd., co jsem „před ně hodil“ atd.<sup>32</sup>

„Svému peru tedy ukládám stručnost“ atd. Zde začíná druhá část úvodu, v níž předkládá omluvu jednak za obtížnost díla a jednak za jeho nedokonalost, což uvozuje slovy: „Samozřejmě se sluší, abychom je zkoumali jen natolik“ atd.

Pojednává také o trojí obtíži, která se s tímto dílem spojuje. První je daná krátkostí spisu. Proto říká: „Svému peru tedy ukládám stručnost“, podle výroku Horácia: „Snažím se být stručný, ale stávám se nesrozumitelný.“<sup>33</sup> Druhá obtíž spočívá v důmyslnosti předkládaných argumentů. O ní mluví, když říká: „věci získané z nejhlubšího tázání filosofie“, což jsou z věcí smyslových abstrahované nauky, jejichž principy a závěry používá metafyzika i logika. Třetí obtíž je dána novostí slov.

<sup>31</sup> „Neházejte perly před svině, nebo je nohama zašlapou, otočí se a roztrhají vás.“

<sup>32</sup> Tomáš zde reaguje na jinou variantu Boëthiova textu. Srov. PSEUDO-BEDA, *In librum Boet. de Trin.*

<sup>33</sup> Srov. HORATIUS, *De arte poetica* 25.

Proto říká: „halím je do nových slov.“ O nových slovech mluví jednak ve smyslu obsahu, neboť jiní autoři pojednávající o této otázce takových slov neužívali, jednak s ohledem na čtenáře, kteří na taková slova nejsou zvyklí.

Tyto tři obtíže přidává ke čtvrté, o které pojednal výše a která se týká obtížnosti tématu: aby totižto, co v knize píše, bylo jasné pouze moudrým, kteří jsou schopni takové věci pochopit, takovým, jako je sám autor a ten, jemuž je kniha připsána. Ostatní lidé, kteří takové věci pochopit nemohou, jsou z četby knihy vyloučeni. Co totiž člověk nechápe, nechce se zalíbením. Tyto věty začíná slovy „Svému peru tedy“, kde slovo „tedy“ znamená vyvozování závěru.

Význam je zde jasný.

Když pak říká: „Samozřejmě, sluší se, abychom je zkoumali jen natolik“ atd., omlouvá nedostatek svého díla, protože od něho nelze očekávat větší jistotu, než jaké je lidský rozum schopen při výstupu do božských výšin. To pak vysvětluje odkazem na méně významné otázky jiných umění, ve kterých je člověku kladen pouze takový cíl, kterého je lidský rozum schopen. Lékař sice nevždy dosáhne uzdravení, pokud ale při tom, co má dělat, nic neopomine, je bez viny. A podobné je to i u jiných umění. A proto i v tomto díle, kde se probírá nejobtížnější tematika, která možnosti lidského rozumu přesahuje, je namísto projevit autorovi pochopení, jestliže při řešení otázky nedospěje k dokonalé jistotě.

Dále když říká: „Vy si nicméně všimněte toho“ atd., ukazuje, jaké autority se při psaní svého díla drží, totiž Augustina. Ne že by snad říkal pouze to, co lze nalézt v Augustinově knize; nicméně věci, které Augustin o Trojici řekl,<sup>34</sup> tj. že se božské Osoby shodují v tom, co je absolutní, a odlišují v tom, co je relativní, jsou pro něj jakýmiśi semeny a principy, které při řešení obtíží používá. Samotný výklad pravdy pomocí mnoha argumentů je tedy plodem Augustinovy setby. Zdali jsou ovšem vhodné a přínosné, nechává Boëthius k posouzení čtenáři a přistupuje k samotnému řešení otázky.

Zde začíná dvojí tázání: první se týká poznání božských věcí a druhé jejich vycházení do zřejmosti.

<sup>34</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* V, 5-8 (PL 42, 913nn).



## **PRVNÍ OTÁZKA**

U první otázky se zkoumají čtyři věci:

1. Zda lidská mysl potřebuje při poznání pravdy vždy nového osvětlení božským světlem.
2. Zda může lidská mysl dospět k poznání Boha.
3. Zda je Bůh tím prvním, co lidská mysl poznává.
4. Zda lidská mysl dostačuje k poznání božské Trojice.

**PRVNÍ ČLÁNEK<sup>35</sup>*****Potřebuje lidská mysl při poznání pravdy osvícení  
božským světlem?***

Zdá se, že lidská mysl při poznání jakékoli pravdy potřebuje nového osvícení božským světlem.<sup>36</sup>

1. V 2 Kor 3, 5 se praví: „Něco myslet nejsme schopni sami, jakoby to pocházelo z nás, nýbrž naše schopnost je od Boha.“<sup>37</sup> Pravdu ale nemůžeme vnímat bez myšlení.<sup>38</sup> Lidská mysl tedy může poznat nějakou pravdu pouze tehdy, když je nově osvícena od Boha.

2. Je snazší se pravdu dozvědět od někoho jiného, než ji nahlédnout vlastní silou. Proto ti, kdo došli k poznání vlastní silou, mají přednost před těmi, kteří se mohou učit od druhých, jak se říká v 1. knize *Etiky*.<sup>39</sup> Člověk se však může učit od někoho jiného pouze tak, že Bůh v jeho nitru učí jeho mysl, jak říká Augustin v knize *O učitelích*<sup>40</sup> a Řehoř ve *Velikonoční homilii*.<sup>41</sup> Lidská mysl proto nemůže nahlédnout pravdu vlastní silou, nýbrž musí být nově osvícena od Boha.

3. Jako se má tělesné oko k viditelným tělesům, tak se má intelekt k nahlédnuté inteligibilní pravdě,<sup>42</sup> jak to plyne z 3. knihy *O duši*.<sup>43</sup> Tělesné oko však může vidět tělesa pouze tehdy, když se dodá osvícení sluncem. Ani lidský intelekt tedy nemůže nahlédnout pravdu, není-li osvícen světlem neviditelného slunce, kterým je Bůh.

4. Říkáme o činnostech, že jsou v nás, pokud v sobě k jejich výkonu máme dostatečné principy. Poznání pravdy však [plně] v našich silách

.....

<sup>35</sup> Paralelní texty: *Super Sent.* II, d. 17, q. 2, a. 1; d. 28, q. 1, a. 5; *ST I*, q. 79, a. 4; I-II, q. 109, a. 1; *Quodl.* 10, q. 4, a. 1.

<sup>36</sup> Srov. *ST I-II*, q. 109, a. 1, arg. 3.

<sup>37</sup> Český ekumenický překlad: „Ne že bychom mohli tuto způsobilost přičítat sami sobě na základě toho, co je v nás; naše způsobilost je od Boha.“

<sup>38</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* XIV, c. 7 (PL 42, 1043).

<sup>39</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* I, 4 (1095b10).

<sup>40</sup> Srov. AUGUSTIN, *De magistro* c. 12, 40; c. 14, 45 (PL 32, 1217; 1219).

<sup>41</sup> Srov. ŘEHOŘ VELIKÝ, *Hom. in. Evang.* II, 30, n. 3 (PL 76, 1222A).

<sup>42</sup> Srov. *Super Sent.* II, d. 28, q. 1, a. 5, arg. 4; *ST I-II*, q. 109, a. 1, arg. 2.

<sup>43</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* III, 1 (429a16-18).

není, neboť lidé se často namáhají, aby poznali pravdu, a poznat ji nemohou. Nemáme proto v sobě principy dostatečné k poznání pravdy, a potřebujeme tedy k jejímu poznání pomoc z vnějšku. Z toho plyne, co už bylo výše řečeno.

5. Činnost lidské mysli je na božském světle závislá více než činnost nižšího smyslového tvora na světle nebeského tělesa. Přestože však mají nižší tělesa formy, které jsou principy přirozených činností, mohou své činnosti vykonávat pouze tehdy, pomůže-li jim světlo slunce a hvězd. Dionýsios totiž říká ve 4. kapitole knihy *O božských jménech*,<sup>44</sup> že světlo slunce „přispívá ke vzniku viditelných těles, přivádí je k životu, živí je a dává jim růst“. Proto ani lidské mysli nepostačuje k vidění pravdy přirozené světlo, které je jakoby její formou, pokud se nepřidá jiné světlo, totiž světlo božské.

6. Ve všech příčinách uspořádaných o sobě a nikoli akcidentálně pochází účinek od druhotné příčiny pouze díky činnosti příčiny první, jak plyne z knihy *O příčinách*.<sup>45</sup> Lidská mysl se však řadí pod nestvořené světlo v řádu esenciálním a nikoli akcidentálním. Ta činnost mysli, která je jejím vlastním účinkem, tj. poznání pravdy, tedy může z mysli pocházet pouze za součinnosti prvního nestvořeného světla, jehož činností je zjevně osvěcování. A z toho plyne, co už bylo řečeno.

7. Jako se vůle vztahuje k dobré volbě, tak se intelekt vztahuje ke správnému myšlení. Vůle však může dobře volit jedině tehdy, když jí pomáhá božská milost, jak říká Augustin.<sup>46</sup> Ani intelekt tedy nemůže chápat pravdu, pokud není osvěcován božským světlem.

8. Na cokoli naše síly stačí, bez váhání to těmto našim silám připisujeme, například běh nebo stavění. Váháme však, když někdo vědění pravdy připisuje svému duchu, neboť je podle *Sírachovce* 51, 23 máme připisovat Bohu: „Tomu, kdo mi dává moudrost, vzdávám slávu.“<sup>47</sup> K poznání pravdy tedy naše síly nepostačují. A z toho plyne, co už bylo řečeno.

<sup>44</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De div. nom.* c. 4, 4 (PG 3, 700A).

<sup>45</sup> Srov. *Liber de causis* 1, 16.

<sup>46</sup> Srov. AUGUSTIN, *Contra duas epist. Pelag.* I, c. 3, n. 7 (PL 44, 553); *De corr. et grat.* c. 2 (PL 44, 917); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I-II*, q. 109, a. 2, s.c.

<sup>47</sup> Český ekumenický překlad má zde jiné číslování veršů než Vulgáta – Sír 51, 17.



**Na druhé straně:**

1. Lidská mysl je podle Žalmu 4, 7 božsky osvěcována přirozeným světlem: „Ať na nás spočine světlo tvé tváře, Pane“ atd. Jestliže tedy toto světlo, které je stvořené, nedostačuje k nazření pravdy, ale potřebuje nové osvětlení, nebude ze stejného důvodu stačit ani toto přidané světlo, ale bude vyžadovat jiné světlo, a tak se bude postupovat dál až do nekonečna, čehož není možné dosáhnout, a nebude tedy možné poznat jakoukoli pravdu. Je proto třeba zůstat u prvního světla, tj. u toho, že mysl může vidět pravdu přirozeným světlem bez něčeho přidaného.

2. Jako je aktuálně viditelná věc dostatečná k tomu, aby uvedla do pohybu zrak, je aktuálně inteligibilní věc dostatečná k tomu, aby (je-li mu úměrná) uvedla do pohybu intelekt. Naše mysl však v sobě má schopnost – totiž činný intelekt – učinit něco aktuálně inteligibilním, a takové inteligibilní jí je přiměřené. Nepotřebuje tedy pro poznání pravdy nějaké nové osvětlení.

3. Tělesné světlo se k tělesnému vidění vztahuje tak, jako se vztahuje inteligibilní světlo k vidění intelektu. Každé tělesné světlo, ať je jakkoli malé, způsobuje tělesnou viditelnost věcí, přinejmenším sebe sama. Proto i inteligibilní světlo, které je sourodé s myslí, dostačuje k poznání nějaké pravdy.

4. Všechna díla umění závisejí na poznání nějaké pravdy, neboť jejich principem je vědění. V některých dílech umění však působí svobodné rozhodování samo o sobě, například při stavění domů a podobně.<sup>48</sup> K poznání nějaké pravdy tedy dostačuje mysl bez nového božského osvětlení.

**Odpověď**

Rozdíl mezi aktivními a pasivními silami duše spočívá v tom, že pasivní nemohou přejít do aktu vlastní činnosti, pokud nejsou uvedeny do pohybu aktivními, například [nějaký tělesný] smysl vnímá pouze tehdy, když je uveden do pohybu smyslovým podnětem. Aktivní síly však mohou působit i bez toho, že by byly pohybovány něčím jiným: vidíme to u sil vegetativní duše.

<sup>48</sup> Srov. *De verit.* q. 24, a. 14, resp.

V intelektu se nachází dvoji potence: aktivní, tj. činný intelekt, a pasivní, tj. možný intelekt.

Někteří tvrdili, že potencí duše je pouze možný intelekt, zatímco činný je jakousi separovanou substancí. Takové je mínění Avicennovo.<sup>49</sup> Z takového pojetí plyne, že lidská duše nemůže přejít do aktu své vlastní činnosti čili do poznání pravdy bez osvětlení vnějším světlem oné separované substance, kterou Avicenna nazývá činným intelektem. Slova Filosofa z 3. knihy *O duši*<sup>50</sup> však znějí spíše v tom smyslu, že je činný intelekt potencí duše. A to souzní i s autoritou Písma svatého,<sup>51</sup> podle něhož jsme znamenáni inteligibilním světlem, k němuž Filosof přirovnává činný intelekt. Proto k duši patří vzhledem k činnosti intelektu, kterou je poznání pravdy, jak potence pasivní, tak potence aktivní.

Jako tedy jiné přirozené aktivní potence duše spojené s odpovídajícími pasivními potencemi dostačují k přirozeným činnostem, dostačuje k vnímání pravdy také duše, která má v sobě aktivní a pasivní potenci. Protože je však jakákoli stvořená aktivní síla konečná, je její dostatečnost omezená jen na určité účinky. Dosáhnout jiných účinků může pouze tehdy, je-li k ní přidána síla nová.

Existují tedy inteligibilní pravdy, na něž se vztahuje účinnost činného intelektu: jsou to například principy, které člověk přirozeně poznává, a to, co z nich vyvozuje. K poznání takových věcí není třeba nového inteligibilního světla, dostačuje světlo přirozené. Na některé pravdy se ale zmíněné principy nevztahují, například na pravdy víry, které možnosti rozumu přesahují, dále na budoucí nahodilé události a podobně. Takové věci může lidská mysl poznat pouze tehdy, je-li božsky osvětlena světlem novým, které je přidáno ke světlu přirozenému.

I když ale k poznání věcí, na které se vztahuje přirozený rozum, není potřebné přidání nového světla, přece jen tu je potřebná [určitá] božská činnost. Vedle činnosti, kterou Bůh ustavuje přirozenosti věcí, když jim uděluje formy a vlastní síly, jimiž mohou vykonávat své činnosti, působí Bůh také ve věcech dílo své prozřetelnosti, když směřuje síly

.....  
<sup>49</sup> Srov. AVICENNA, *De anima* V, c. 5; TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra Gent. II*, c. 76.

<sup>50</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 4 (430a10-15).

<sup>51</sup> Srov. Ž 4, 7.

všech věcí k jejich vlastním aktům.<sup>52</sup> Tak je veškeré stvoření poddáno božské vládě, jako jsou nástroje poddány vládě umělce<sup>53</sup> a přirozené kvality silám vyživovací duše, jak se praví ve 2. knize *O duši*.<sup>54</sup> Jako tedy z přirozeného tepla vychází činnost trávení v souladu s příkazem, který teple uděluje trávicí síla, a jako všechny síly nižších těles působí tak, že jsou uváděny do pohybu silami těles nebeských, tak všechny stvořené činné síly působí tak, že jsou uváděny do pohybu a řízeny Stvořitelem.

Lidská mysl tedy při každém poznání pravdy potřebuje božskou činnost. V případě věcí přirozeně poznatelných ale nepotřebuje nové světlo; potřebuje pouze to, aby ji Bůh uvedl do pohybu a řídil. V jiných věcech nové osvětlení potřebuje. A protože Boëthius mluví o tomto druhém případě, říká: „Nakolik božské světlo...“ atd.

### ***K námitkám***

1. Přestože nemůžeme sami ze sebe bez Božího zásahu nic poznat, nemusí nám být při každém našem poznání dáváno nové světlo.
2. Bůh nás v našem nitru při poznání přirozených věcí učí tak, že v nás působí přirozené světlo a směřuje je k pravdě. Při poznání jiných věcí pak k tomu vlévá světlo nové.
3. Tělesné oko z osvětlení materiálním sluncem nezískává žádné se sebou sourodé světlo, kterým by mohlo činit, že se věci stávají aktuálně viditelnými – jak tomu naopak je u naší mysli, osvětlené sluncem nestvořeným. Oko proto vždy potřebuje vnější světlo, zatímco mysl nikoli.
4. Kde je inteligibilní světlo čisté, jako u andělů, bez obtíží ukazuje vše přirozeně poznané, a andělé proto mají schopnost poznat všechny přirozené věci. V nás však je inteligibilní světlo zastřeno spojením s tělem a tělesnými silami, které ho omezují, a nemůže proto nahlédnout ani přirozeně poznatelnou pravdu, jak se praví v 10. kapitole knihy Moudrosti: „Pomíjivé tělo zatěžuje duši.“<sup>55</sup> Vinou tohoto omezení nemůžeme

.....  
<sup>52</sup> Srov. *ST I*, q. 105, a. 1.

<sup>53</sup> Srov. *Contra Gent.* III, c. 67.

<sup>54</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* II, 9 (416b25-29).

<sup>55</sup> Jde o kapitolu devátou: Moudr 9, 15.

poznat pravdu zcela. Někdo ji však může poznat více a jiný méně, podle toho, jak je inteligibilní světlo v jeho nitru čisté.

5. I když nižší tělesa musí být při své činnosti uváděna do pohybu tělesy nebeskými, nemusí od nich pro výkon svých činností přijímat nové formy. Podobně ani lidská mysl, která je uváděna do pohybu Bohem, nemusí být kvůli poznání přirozeně poznatelných věcí zalita novým světlem.

6. Augustin říká v 8. knize *Doslovného výkladu Genesis*,<sup>56</sup> že jako je vzduch osvětčován přítomností světla, po jehož odnětí zcela ztemní, je i mysl osvětčována Bohem. Bůh proto neustále působí i přirozené světlo v duši, a to ne znovu a znovu, ale stále jedno. Není pouze příčinou jeho vzniku, ale také jeho existence. Bůh tedy neustále působí v mysli tak, že v ní působí a řídí přirozené světlo. A tak mysl nepostupuje ve své činnosti bez činnosti první příčiny.

7. Vůle nemůže nikdy dobře volit bez božského podnětu, může ale dobře volit i bez vlití milosti, i když nikoli záslužně. Podobně nemůže intelekt poznat žádnou pravdu, pokud není Bohem uveden do pohybu, může ji ale poznat i bez vlití nového světla, i když ne pravdu o tom, co je za hranicí přirozeného poznání.

8. Protože v nás Bůh působí přirozené světlo tak, že je uchovává a řídí, tak abychom viděli, je jasné, že naše vnímání pravdy musíme připsat jemu, podobně jako činnost řemeslníka připisujeme řemeslníku a ne pile.

<sup>56</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* VIII, c. 12 (PL 34, 383).

## DRUHÝ ČLÁNEK<sup>57</sup>

### *Můžeme Boha poznat?*

Zdá se, že Boha nemůžeme žádným způsobem poznat.

1. Co pro nás na nejvyšším stupni našeho poznání zůstává neznámé, nemůžeme žádným způsobem poznat. Na nejdokonalejším stupni našeho poznání se s Bohem spojujeme pouze jako s tím, kdo je neznámý, jak říká Dionýsios v 1. kapitole *Mystické teologie*.<sup>58</sup> Boha tedy nemůžeme žádným způsobem poznat.

2. Vše poznávané je poznáváno prostřednictvím nějaké formy. Avšak jak praví Augustin,<sup>59</sup> Bůh uniká veškeré formě našeho chápání. Nemůže pro nás tedy být nijak poznatelný.

3. Mezi poznávajícím a poznatelným musí být úměrnost, stejně jako musí být mezi potenci a jejím předmětem. Mezi naším intelektem a Bohem, jakožto mezi konečným a nekonečným, však žádná úměrnost být nemůže. Intelekt tedy Boha nemůže žádným způsobem poznat.

4. Potence a akt náležejí do stejného rodu, protože se na ně rozdělují všechny rody jsoucna. Žádná potence proto nemůže přejít do aktu, který nepatří do jejího rodu, například smysl nemůže poznat inteligibilní substanci. Bůh však nepatří do žádného rodu.<sup>60</sup> Nemůže být tedy poznán intelektem, který patří do nějakého rodu. Naš intelekt však do rodu patří a tedy... atd.

5. Jestliže odstraníme první, odstraníme i všechno, co následuje. Prvním inteligibilním je však „co“ věci. Proto se „že je“ nazývá ve 3. knize *O duši*<sup>61</sup> vlastním předmětem intelektu. „Co je“ zase představuje prostředek dokazování, že věc je, a všech ostatních jejích vlastnos-

<sup>57</sup> Paralelní texty: *Super Sent.* I, d. 3, q. 1, a. 1; *ST I*, q. 12, a. 12.

<sup>58</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De mystica theologia* c. 3, 1 (PG 3, 1001A).

<sup>59</sup> Dané mínění je ve scholastice Augustinovi často připisováno. Srov. BONAVENTURA, *Super Sent.* I, d. 22, a. 1, q. 1, arg. 4. V Augustinově díle pro ně nenacházíme přímý doklad, blízké jsou pasáže *Ennar. in Ps.* 85, 8 a 144, 3.

<sup>60</sup> Srov. AVICENNA, *Metaph.* VIII, c. 4.

<sup>61</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 5 (430b28).

tí.<sup>62</sup> O Bohu však – jak praví Jan Damašský – nemůžeme vědět, že je.<sup>63</sup> Nemůžeme o něm tedy nic poznat.

### **Na druhé straně**

1. V Řím 1, 20 se praví: „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné...” atd.<sup>64</sup>

2. V 10. kapitole Jeremiáše<sup>65</sup> se píše: „Kdo se chce chlubit, ať se chlubí tím, že o mně ví a zná mě.” Kdybychom ho ale poznat nemohli, bylo by takové chlubení prázdné. Boha tedy poznat můžeme.

3. Co není poznáno, to nelze milovat, jak je zjevné z Augustinova výkladu v knize *O Trojici*.<sup>66</sup> Ale Milovat Boha je nám přikázáno.<sup>67</sup> Můžeme ho tedy poznat, jelikož nám není přikázáno nic nemožného.

### **Odpověď**

Věc se poznává dvojím způsobem: Jednak prostřednictvím své vlastní formy, jako když oko vidí kámen prostřednictvím intencionálního obrazu<sup>68</sup> kamene, jednak prostřednictvím formy jiné, která je podobná, jako když poznáváme příčinu prostřednictvím její podobnosti s účinkem nebo člověka prostřednictvím formy jeho obrazu. Něco vidíme prostřednictvím své formy dvojím způsobem: za prvé prostřednictvím formy, kterou je věc sama, jako Bůh poznává sám sebe prostřednictvím své esence, stejně jako anděl, který poznává sám sebe; za druhé prostřednictvím formy, která z poznávané věci pochází, a to buď jako z dané věci abstrahovaná, kdy je forma nemateriálnější než věc, například forma kamene abstrahovaná z kamene, nebo jako vtištěná poznávaným myslícím, kdy je věc jednodušší než podobnost, jejímž prostřednictvím je

<sup>62</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 23 (78a22); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra. Gent.* I, c. 12.

<sup>63</sup> Srov. JAN DAMAŠSKÝ, *De fide* I, c. 4 (PG 94, 800B).

<sup>64</sup> „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.”

<sup>65</sup> Správně je Jer 9, 24.

<sup>66</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* X, c. 1 (PL 42, 971).

<sup>67</sup> Srov. Dt 6, 5; Mt 22, 37.

<sup>68</sup> Výrazem *intencionální obraz* překládáme latinské *species*.

poznávána. Avicenna k tomu říká,<sup>69</sup> že inteligence poznáváme prostřednictvím obrazů, které nám vtiskují.

Protože má náš intelekt ve stavu pozemské pouti určitý vztah k formám abstrahovaným ze smyslů tak, že se vztahuje k představám jako zrak k barvám, jak se praví ve 3. knize *O duši*,<sup>70</sup> nemůže v přítomném stavu poznat samého Boha prostřednictvím formy, kterou je jeho esence. Takovým způsobem poznávají Boha blažení v nebeské vlasti. Ani jakákoli podobnost, již by Bůh vtiskl do našeho intelektu, by nám nestačila k poznání jeho esence, protože On nekonečně přesahuje jakoukoli stvořenou formu. To je důvod, proč Bůh není našemu intelektu přístupný prostřednictvím stvořených forem, jak to říká Augustin.<sup>71</sup>

V přítomném stavu nepoznáváme Boha ani prostřednictvím čistě inteligibilních forem, které představují jakousi jeho podobu. Důvodem je sourodost našeho intelektu s představami, o které už byla řeč.

Zbývá tedy, že formu poznáváme pouze prostřednictvím jejího účinku. Ten je ovšem dvojitý: Jeden odpovídá síle své příčiny. Prostřednictvím takového účinku poznáváme plně sílu příčiny, a v důsledku toho i její „cost“. Druhý účinek je ten, kterému chybí zmíněná srovnatelnost. Prostřednictvím takového účinku nemůžeme pochopit sílu činitele, a v důsledku toho ani jeho esenci. Poznáváme pouze to, že příčina existuje. A poznání účinku je východiskem poznání, že příčina existuje stejně tak, jako je východiskem poznání „cost“ příčiny v případě jejího poznání prostřednictvím její formy. Takovým východiskem však je při poznání Boha každý jeho účinek. Proto můžeme ve stavu pozemské pouti dospět v poznání Boha pouze k tomu, že existuje.

Mezi těmi, kdo poznávají, že Bůh existuje, však někteří poznávají lépe než jiní. Čím lépe totiž poznáváme vztah příčiny k účinku, tím dokonaleji poznáváme z účinku příčinu. K onomu vztahu účinku k příčině, kde chybí zmiňovaná srovnatelnost, můžeme přistoupit trojím způsobem: na základě vycházení účinku z příčiny, na základě toho, že účinek nabývá podobnosti se svou příčinou, nebo na základě toho, že jí nabývá

.....  
<sup>69</sup> Srov. AVICENNA, *De anima* V, c. 5.

<sup>70</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 6 (431a14-15).

<sup>71</sup> Viz výše poznámku ke druhé námitce tohoto článku.

nedokonale. Lidská mysl proto zlepšuje své poznání Boha také trojím způsobem, přičemž nedochází k poznání toho, co je, ale pouze toho, že je: za prvé tak, že lépe poznává jeho moc působit věci, za druhé ho poznává jako příčinu vznešenějších účinků, které tím, že mají jakousi jeho podobu, více vyzdvihují jeho vyvýšenost, a za třetí ho více a více poznává jako vzdáleného ode všeho, co se ukazuje v jeho účincích. Proto říká Dionýsios v knize *O božských jménech*,<sup>72</sup> že Boha poznáváme ze všeho cestou příčiny, vyvyšování a odnímání.

V tomto postupu poznání pak lidské mysli nejvíc pomáhá, když přirozené světlo mysli podpoří nové osvětlení. Takového rázu je světlo víry, dary Ducha svatého a nazírání, kterým se mysl, jak říkáme, v kontemplaci pozvedá nad sebe samu,<sup>73</sup> nakolik poznává, že Bůh je nade vším, čemu mysl přirozeně rozumí. Protože však nedostačuje k tomu, aby pronikla k vidění Boží esence, je působením vyššího světla takřika-jíc obracena sama k sobě. A o tom při výkladu Gen 32, 30: „Viděl jsem Pána tváří v tvář“ říká v glose Řehoř: „Když zrak duše spočine na Bohu, je sražen jeho ohromující září.“<sup>74</sup>

### **K námitkám**

1. Když říkáme, že v cíli našeho poznání poznáváme Boha jakožto neznámého, činíme to proto, že v postupu poznání zde mysl dělá největší pokroky, když zjišťuje, že Boží esence je nade vše, co můžeme ve stavu pozemské pouti poznat. I když proto zůstává v nevědomosti o tom, co Bůh je, přece poznává, že je.
2. Z toho, že Bůh uniká každé formě chápání, se ukazuje, že o Bohu nemůžeme poznat, co je, ale pouze že je, jak už bylo řečeno výše.
3. Úměrnost není než vztah dvou věcí, které spolu v něčem vzájemně souvisí na způsob shody nebo odlišnosti.<sup>75</sup> Shodu však lze chápat dvojitým způsobem: Za prvé jako shodu v rodu kvantity nebo kvality, jako je například vzájemný vztah dvou obsahů nebo dvou čísel, nakolik jedno

<sup>72</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De div. nom.* c. 7, 3 (PG 3, 872A); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Sent.* I, d. 3, a. 1, a. 3.

<sup>73</sup> Srov. *De verit.* q. 13, a. 1.

<sup>74</sup> Srov. ŘEHOŘ VELIKÝ, *Moralia* XXIV, c. 6, n. 12 (PL 76, 292D).

<sup>75</sup> Srov. EUKLEIDÉS, *Elementa* V, 3.



přesahuje druhé, nebo je rovno druhému, či jako vztah jednoho tepla k jinému teplu. V tomto smyslu nemůže být mezi Bohem a tvorem žádná úměrnost, protože se neshodují v rodu. Za druhé může shoda dvou věcí spočívat v tom, že se shodují jakýmsi uspořádáním; to je případ materie a formy, činitele a učiněného a podobně. Taková úměrnost je třeba mezi poznávajícím a poznatelným, neboť poznatelné je jakýsi akt potence poznávajícího. A taková je také úměrnost tvora k Bohu jakožto zapříčiněného k příčině a poznávajícího k poznatelnému. Vzhledem k tomu, že Stvořitel nekonečně převyšuje stvořené, však neexistuje taková úměrnost tvora ke stvořiteli, aby tvor přijal vliv stvořitele v jeho plné moci nebo aby ho dokonale poznal, jako on dokonale poznává sám sebe.

4. Intelekt a inteligibilní skutečnost patří do stejného rodu jako potence a akt. Bůh sice nepatří do rodu inteligibilních skutečností jako to, co je v tomto rodu zahrnuto a má na přirozenosti rodu účast, ovšem patří k tomuto rodu jako jeho princip. Jeho účinky také nejsou mimo rod inteligibilních skutečností. Proto jej lze v tomto životě poznat skrze jeho účinky a v nebeské vlasti skrze jeho esenci. Kromě toho se termín „inteligibilní“ užívá zjevně spíše v negativním než pozitivním smyslu. Něco je totiž inteligibilní proto, že je na materii nezávislé nebo od ní oddělené. Negativní výroky jsou totiž o Bohu pravdivé, zatímco pozitivní nepřesné, jak říká Dionýsius ve 2. kapitole *Nebeské hierarchie*.<sup>76</sup>

5. Když něco není poznáváno skrze svou formu, ale skrze svůj účinek, tak forma účinku zastupuje formu samotné věci. A proto docházíme z účinku k poznání existence příčiny.

<sup>76</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De cael. hier.* c. 2, 3 (PG 3, 141A).

TŘETÍ ČLÁNEK<sup>77</sup>*Je Bůh tím prvním, co lidská mysl poznává?*

Zdá se, že tím prvním, co lidská mysl poznává, je Bůh.

1. Jako první poznáváme to, v čem se poznává všechno ostatní a skrze co soudíme o všem poznaném; například oko poznává nejprve světlo a pak teprve to, co díky světlu vidí, a podobně intelekt poznává principy dříve než závěry.<sup>78</sup> Všechno se však poznává v první pravdě, skrze kterou o všem soudíme, jak říká Augustin v knize *O Trojici*<sup>79</sup> a *O pravém náboženství*.<sup>80</sup> První pravda, tj. Bůh, je tedy to první, co poznáváme.

2. Existuje-li více uspořádaných příčin, pak první příčina začíná působit dříve než příčina druhá a její působení odstupuje až naposledy, jak se říká v knize *O příčinách*.<sup>81</sup> Protože je však lidské vědění zapříčiněné věcmi, je poznatelná neboli inteligibilní skutečnost pro lidskou mysl příčinou chápání. První inteligibilní skutečnost tedy do lidské mysli vstupuje jako první. Vstup inteligibilní skutečnosti do intelektu pak spočívá v tom, že je chápána. To znamená, že Bůh, který je první z inteligibilních skutečností, je naším intelektem chápán jako první.

3. Při každém poznání, kdy poznáváme nejprve to, co je přednější a jednodušší, se věci první a nejjednodušší poznávají jako první. U lidského poznání je však zjevně přednější a jednodušší to, co se objevuje nejdříve, neboť jak praví Avicenna, jsoucno je v lidském poznání první.<sup>82</sup> Bytí je však první ze stvoření.<sup>83</sup> V lidském poznání se tedy nejprve objevuje Bůh, který je naprosto první a nejjednodušší.

<sup>77</sup> Paralelní texty: *ST I*, q. 88, a. 3. Srov. *Super Sent.* I, d. 3, q. 1, a. 2; *De verit.* q. 10, a. 12; *Contra Gent.* I, c. 10–11; *ST I*, q. 2, a. 1; I, q. 88, a. 3.

<sup>78</sup> Srov. *ST I*, q. 88, a. 3.

<sup>79</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* XII, c. 2 (PL 42, 999).

<sup>80</sup> Srov. AUGUSTIN, *De vera religione* c. 31 (PL 34, 147).

<sup>81</sup> Srov. *Liber de causis* 1.

<sup>82</sup> Srov. AVICENNA, *Metaph.* I, c. 5.

<sup>83</sup> Srov. *Liber de causis* 4.

4. Cíl, který je poslední v uskutečnění, je první v úmyslu. Bůh je však posledním cílem lidské vůle a k němu směřují všechny ostatní cíle člověka. Je tedy první v úmyslu. To ale není možné jinak než tak, že je poznán. Tím, co se z poznání ukazuje jako první, je tedy Bůh.

5. Cokoli nepotřebuje žádnou předcházející úpravu, aby se na něm uplatnilo působení nějakého činitele, vstupuje do působení tohoto činitele dříve než to, co úpravu potřebuje: například nařezané dřevo má při výrobě lavice přednost před dřevem, které je teprve třeba nařezat. Smyslové věci je však nutno předtím, než jsou uchopeny možným intelektem, abstrahovat činným intelektem od materie, zatímco Bůh je sám o sobě naprosto oddělený od materie. Bude tedy uchopen možným intelektem dříve než smyslové věci.

6. Věci přirozeně poznané a věci, o kterých nelze myslet, že by nebyly, se v našem poznání vyskytují jako první. Poznání Boží existence – jak říká Jan Damašský – je však přirozeně dáno všem.<sup>84</sup> A podle Anselma<sup>85</sup> nelze myslet, že Bůh není. Bůh je tedy pro první, co poznáváme.

### **Na druhé straně**

1. Podle Filosofova<sup>86</sup> má každé naše poznání počátek ve smyslech. Bůh je však smyslům naprosto vzdálen. Není pro nás tedy prvním, nýbrž posledním poznáním.

2. Co je z hlediska přirozenosti pozdější, je pro nás podle Filosofova<sup>87</sup> dřívější, a co je z hlediska přirozenosti méně známé, je pro nás známější. Tvorové jsou však z hlediska přirozenosti pozdější a méně známí než Bůh. Boha tedy poznáváme později.

3. To, co je nám slíbeno jako poslední odměna, není tím prvním, co by předcházelo všechny zásluhy. Poznání Boha je nám však slíbeno jako poslední odměna za všechno poznání a jednání.<sup>88</sup> Bůh tedy pro nás není prvním poznáním.

<sup>84</sup> Srov. JAN DAMAŠSKÝ, *De fide* I, c. 1 (PG 94, 789B).

<sup>85</sup> Srov. ANSELM Z CANTERBURY, *Proslogion* c. 3 (PL 158, 228).

<sup>86</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* II, 20 (100a10).

<sup>87</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* I, 1 (184a16-21); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I-II*, q. 57, a. 2; ARISTOTELÉS, *Metaph.* II, 1 (993b7-11).

<sup>88</sup> Srov. Jan 14, 21.

**Odpověď**

Někteří tvrdili,<sup>89</sup> že prvním, co lidská mysl poznává, je i v tomto životě Bůh, který je první pravdou a vše ostatní se poznává skrze něj. To je však zjevný omyl. V poznání Boha skrze esenci totiž tkví blaženost člověka. To by vedlo k závěru, že jsou všichni lidé blažení. Protože je navíc v božské esenci všechno, co se o ní vypovídá, jedním, nikdo by nemohl ve výrociích o Bohu udělat chybu, což naše zkušenost jasně vyvrací.<sup>90</sup> Dále: Co je v poznání našeho intelektu první, musí být nejjistější, a intelekt si je proto jist, že to chápe. Tak tomu ale v našem případě není. Daný postoj navíc odporuje autoritě Písma, které v Ex 33, 20 říká: „Člověk mě nemůže vidět a nezemřít.“

Jiní proto tvrdili,<sup>91</sup> že tím prvním, co v tomto pozemském putování poznáváme, není božská esence, nýbrž vlévání jejího světla, a proto že je Bůh tím prvním, co poznáváme. Ani to však neobstojí: prvním světlem, které je od Boha vléváno do mysli, je totiž přirozené světlo, které ustavuje intelektovou schopnost. Jak ale objasňuje Filosof v 9. knize *Etiky*, toto světlo není myslí poznáno jako první ani tak, že bychom věděli co toto světlo je (neboť poznání toho, co intelekt je, vyžaduje dlouhé zkoumání), ani tak, že bychom poznávali, že toto světlo je<sup>92</sup> (neboť to, že máme intelekt, poznáváme pouze z toho, že něco chápeme).<sup>93</sup> Nikdo totiž nechápe, že chápe, jinak než tak, že chápe něco pochopitelného. Z toho plyne, že poznání něčeho pochopitelného předchází poznání toho, že něco chápeme, a tedy i poznání toho, že máme intelekt. Vlévání přirozeného

<sup>89</sup> Není jasné, koho Tomáš myslí.

<sup>90</sup> Všechny Bohu připisované dokonalosti jsou v naší řeči různými pojmy, v Bohu jsou však reálně totožné s božskou esencí; mnohost je zde důsledkem nedostatku našeho myšlení a řeči, které nejsou schopny zachytit naprostou Boží dokonalost jednotně. Kdybychom ale jako to první poznávali Boha skrze jeho esenci, poznávali bychom jeho esenci v oné dokonalosti, v níž se skrývají všechna naše nedokonalá pojmová vymezení. Každý výrok by pak vycházel z tohoto dokonalého poznání esence a musel by být pravdivý – což samozřejmě neodpovídá naší zkušenosti.

<sup>91</sup> Opět není jasné, o koho se jedná. Možná jde o narážky na Viléma z Auvergne nebo Bonaventuru.

<sup>92</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* II, 1 (89b23).

<sup>93</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* IX, 11 (1170a31-b1).

inteligibilního světla tak nemůže být prvním, co poznáváme, a tím spíše ne vlévání jakéhokoli jiného světla.

Proto je třeba říci, že to, co člověk poznává první, lze brát dvěma způsoby: buď z hlediska uspořádání různých potenci, nebo z hlediska uspořádání předmětů v jedné potenci. V prvním případě jde o to, že celé poznání našeho intelektu se odvozuje ze smyslů, takže to, co je poznatelné smysly, což je jednotlivá neboli smyslově postižitelná inteligibilní skutečnost, je nám známo dříve než to, co je poznatelné intelektem. Ve druhém případě platí, že pro jakoukoli potenci je přednostně poznatelný její vlastní předmět. V lidském intelektu existuje aktivní a pasivní potence, takže předmětem pasivní potence čili možného intelektu bude to, co se stává aktem díky aktivní potenci čili činnému intelektu. Pasivní potenci totiž musí odpovídat příslušná potence aktivní. Činný intelekt nečiní inteligibilními separované formy, které jsou inteligibilní samy o sobě, ale formy, které abstrahuje z představ. Proto jsou právě ony tím, co náš intelekt chápe jako první. Mezi nimi pak mají prvenství takové formy, které se abstrahujícímu intelektu představují přednostně. Jsou to ty, které zahrnují mnohé, ať na způsob obecného, nebo na způsob souhrnného celku.<sup>94</sup> Proto intelekt nejprve poznává obecnější pojmy. Podobně jsou intelektu složené celky známy dříve než jejich části a definovaná skutečnost dříve než části definice.<sup>95</sup> A protože existuje jakási podobnost mezi intelektem a smysly,<sup>96</sup> které přijímají také cosi abstrahovaného od materie, jsou i u smyslů dříve poznávány ty jednotliviny, které mají charakter čehosi obecnějšího, například „toto těleso“ nebo „tento živočich“.<sup>97</sup>

Z toho plyne, že Bůh a jiné separované substance nemohou být v žádném případě poznávány intelektem jako první. Jsou poznávány prostřednictvím jiných věcí, jak se říká v Řím 1, 20: „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné...“ a tak dále.<sup>98</sup>

<sup>94</sup> Srov. *Super Sent.* I, d. 19, q. 4, a. 1; *ST I*, q. 77, a. 1, ad 1; ARISTOTELÉS, *Metaph.* V, 31 (1023b26-34).

<sup>95</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* I, 1 (184 a23-b12); srov. níže q. 6, a. 3.

<sup>96</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* II, 24 (424a17-19).

<sup>97</sup> Srov. AVICENNA, *Sufficiencia* I, c. 1.

<sup>98</sup> „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“

***K námitkám***

1. Augustinova slova i další podobné výroky bychom měli chápat ne tak, jako by byla sama nestvořená pravda blízkým principem, kterým poznáváme a soudíme, nýbrž tak, že poznáváme a soudíme prostřednictvím nám daného světla, které je podobou nestvořené pravdy. Toto světlo má účinnost pouze díky světlu prvnímu, podobně jako jsou v důkazech druhotné principy jisté pouze díky principům prvořadým. Ono světlo, které je nám dáno, nemusí být tím prvním, co poznáváme. Jiné věci totiž nepoznáváme jeho prostřednictvím jakožto něčím poznatelným, které je prostředkem poznání, ale jakožto tím, co činí poznatelnými jiné věci. Proto může být poznáváno pouze v samých poznatelných věcech, podobně jako světlo může být to, co oko vidí jako první, pouze v samotné osvětlené barvě.

2. Působení uspořádaných příčin na poslední účinek není vždy stejného typu. Prvotní inteligibilní předmět proto nemusí působit na náš intelekt k tomu, aby chápal, ale aby mu poskytl sílu k chápání.

Kromě toho: Ačkoli je Bůh v řádu inteligibilních skutečností naprosto první, není první v řádu skutečností inteligibilních pro nás.

3. Přestože nejprve poznáváme skutečnosti patřící do rodu toho, co intelekt abstrahuje z představ, například jsoucno a jedno, nemusíme jako první poznávat naprosto první skutečnosti, které na rozdíl od výše zmíněných nepatří do pojmu vlastního předmětu.

4. Ačkoli je Bůh posledním cílem v uskutečnění a prvním cílem v úsilí přirozené snaživosti, nemusí být prvním v poznání lidské mysli, která je k cíli směřována; [může být prvním] v poznání toho, kdo směr udává. Stejně je tomu i u jiných činitelů, kteří díky přirozené snaživosti směřují ke svému cíli. Je ale od počátku poznáván v jakési obecnosti, nakolik se mysl snaží o to, aby se měla dobře a dobře žila. To je možné pouze tehdy, když má Boha.

5. K pochopení separovaných substancí sice není potřeba abstrakce, nejsou ale pochopitelné světlem činného rozumu, a proto je náš intelekt nepoznává jako první. Předmětem intelektu je to, co je takovým světlem pochopitelné, podobně jako je tělesné světlo předmětem zraku.

6. Boží existence jako taková je známa sama o sobě, neboť Boží esence je jeho bytím (a o tom mluví Anselm); není ale známa pro nás, neboť my

Boží esenci nevidíme. Přesto se říká, že máme vrozené poznání Boha: můžeme totiž snadno poznat, že Bůh existuje, díky vrozeným principům.

## ČTVRTÝ ČLÁNEK<sup>99</sup>

### *Je možné poznat božskou Trojici přirozeným rozumem?*

Zdá se, že lidská mysl dostačuje k poznání božské Trojice přirozeným rozumem.

1. Všechno, co patří ke jsoucnu jakožto jsoucnu, se musí v prvním jsoucnu nacházet v nejvyšší míře. A Trojice patří ke jsoucnu jakožto jsoucnu, protože se nachází u všech jsoucnen: všechno má totiž (jak praví Augustin) způsob, druh a řád.<sup>100</sup> Přirozeným rozumem tedy můžeme dojít k vědě, že v Bohu je Trojice.

2. Bohu nelze odejmout žádnou dokonalost. Trojka je však číslo dokonalosti každé věci, jak se říká v 1. knize *O nebi a světě*.<sup>101</sup> Bohu tedy musíme připsat Trojici a docházíme ke stejnému závěru jako výše.

3. Každá nerovnost se převádí na předchozí rovnost, například mnohost na jednotu.<sup>102</sup> Ale mezi Bohem a prvním stvořeným jsoucnem je nerovnost, a té tedy musí předcházet nějaká rovnost. A protože ta je možná pouze v rámci nějaké mnohosti, musí být v Bohu nějaká mnohost.

4. Každá mnohoznačnost se převádí na jednoznačnost.<sup>103</sup> Vycházení stvoření od Boha je však mnohoznačné. Musí mu tedy předcházet nějaké vycházení jednoznačné, kdy z Boha vychází Bůh. A z toho plyne Trojice Osob.

5. Bez společenství nelze mít radost z přítomného dobra.<sup>104</sup> V Bohu je však od věčnosti ta největší radost z přítomného dobra. Bůh tedy musí mít věčné společenství, což není možné bez božských Osob, protože žádný tvor není věčný. V Bohu tedy musí existovat více Osob.<sup>105</sup>

<sup>99</sup> Paralelní texty: *Super Sent.* I, d. 3, q. 1, a. 4; *De verit.* q. 10, a. 13; *ST I*, q. 32, a. 1.

<sup>100</sup> Srov. AUGUSTIN, *De natura boni* c. 3 (PL 42, 553); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I-II*, q. 84, a. 3, ad 2.

<sup>101</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De caelo* I, 2 (268a9-13).

<sup>102</sup> Srov. *De verit.* q. 10, a. 13, arg. 5; BOËTHIUS, *De Arithmetica* II, c. 1 (PL 63, 1113B).

<sup>103</sup> Srov. *De verit.* q. 10, a. 13, arg. 3.

<sup>104</sup> Srov. SENECA, *Epis. ad Lucilium* I, 6, 4.

<sup>105</sup> Srov. *De verit.* q. 10, a. 13, arg. 6; *ST I*, q. 32, a. 1, arg. 2; BONAVENTURA, *Super Sent.* I, d. 2m a. 1, q. 2, arg. 1; RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trin.* III, c. 3 (PL 196, 917).



6. Přirozeným rozumem je poznatelné, že Bůh myslí. Z toho, že myslí, však plyne, že má slovo, neboť to má každý, kdo myslí. Přirozeným rozumem lze tedy poznat plození Syna i vycházení Lásky.<sup>106</sup>

7. Richard od sv. Viktora v 1. knize *O Trojici* říká: „Věřím bez pochybnosti, protože k vysvětlení čehokoli, co je nutné, nám nechybí pravděpodobné ani nutné argumenty.“<sup>107</sup> To, že je Bůh trojí i jediný, je však nutné, neboť je věčný.<sup>108</sup> Máme pro to tedy i nutné důvody, a docházíme tak k tomu, co jsme řekli výše.

8. Platonici<sup>109</sup> mají o Bohu pouze rozumové poznání. Oni sami však tvrdí, že jsou přinejmenším dvě Osoby, totiž Bůh Otec a jím zplozená Mysl, která obsahuje pojmy všech věcí, což my říkáme o Synu. Proto je možné poznat mnohost božských Osob přirozeným rozumem.

9. Filosof říká v 1. knize *O nebi a světě*:<sup>110</sup> „Tímto počtem<sup>111</sup> jsme se dostali k chvále Boha stvořitele.“ A tak docházíme k témuž, co jsme řekli výše.

10. V tomto pozemském putování nemůžeme o Bohu poznat nic o tom, co je, ale pouze to, že existuje. Nějakým způsobem – totiž skrze víru – však poznáváme, že Bůh je trojí a jediný. To tedy nepatří k poznání „co Bůh je“, ale k poznání, „že Bůh je“. To, že Bůh je, však můžeme ukázat pomocí přirozeného rozumu. To, že je Bůh trojí i jediný, tedy můžeme vědět na základě přirozeného rozumu.

### **Na druhé straně**

1. Víra se týká toho, co není zjevné rozumu, jak se praví v Žid 11, 1. Avšak to, že je Bůh jediný a trojí, je článkem víry. K tomu, abychom to viděli, nám tedy rozum nestačí.

2. Každý přirozený rozum bere svou účinnost z přirozeně poznávaných prvních principů. Avšak to, že je Bůh trojí a jediný, nemůže vyvodit z přirozeně poznávaných principů, které jsou získávány ze smyslů, protože

<sup>106</sup> Srov. *De verit.* q. 10, a. 13, arg. 10.

<sup>107</sup> RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trin.* I, c. 4 (PL 196, 892C); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I*, q. 32, a. 1, arg. 2.

<sup>108</sup> Věčnost je zde důvodem nikoli jedinství nebo trojnosti, ale toho, že každá vlastnost (a tedy i jedinství a trojnost) je v Bohu nutná.

<sup>109</sup> Srov. níže, ad 8.

<sup>110</sup> ARISTOTELÉS, *De caelo* I, 2 (268a14).

<sup>111</sup> Myslí se 3.

mezi smyslovými věcmi se nic takového jako tři supozita<sup>112</sup> s jedinou esencí nevyskytuje. To, že je Bůh trojí a jeden, tedy nemůžeme vědět rozumem.

3. Ambrož říká: „Je pro mě nemožné poznat tajemství [božského] zplození. Mysl na to nestačí a hlas utichá; a to nejen u mě, ale i u andělů.“<sup>113</sup> Přirozený rozum tedy nestačí k poznání božského zplození, a v důsledku toho ani Trojice Osob.

### **Odpověď**

To, že je Bůh trojí a jediný, je pouze věcí víry a nelze to nijak dokázat. Existují sice určité argumenty, ty však ke svým závěrům nevedou ani s nutností, ani s velkou pravděpodobností, leda pro člověka věřícího. Je to zřejmé proto, že Boha v tomto stavu pozemské pouti poznáváme pouze z jeho účinků, jak může být jasné z výše řečeného.<sup>114</sup> A proto můžeme přirozeným rozumem poznat pouze to, co je nám dostupné ze vztahu jeho účinků k němu samému, například prostřednictvím jeho příčinného působení a převyšování vůči jeho účinkům nebo odnímáním nedokonalosti těchto účinků. Trojice Osob však ze samotné božské příčinnosti být poznána nemůže, protože příčinné působení je společné celé Trojici. Stejně tak nemůže být poznána odnímáním nedokonalostí. To, že je Bůh trojí a jediný, tedy nemůžeme nijak dokázat.

### **K námitkám**

1. To, co je ve tvorech mnohé, je v Bohu věčně jedno. A tak ačkoli se v jakémkoli stvořeném jsoucnu nachází nějaká trojice, můžeme z toho s nutností dojít výhradně k závěru, že je v Bohu cosi pojmově trojího. Taková mnohost však k rozlišení Osob nestačí.

2. Dokonalost trojky se v Bohu nachází také v jednotě esence, ale ne tak, že by se zmnožila sama esence, nýbrž tak, že (jak se praví v Boëthiově *Aritmetice*) virtuálně obsahuje veškerou dokonalost čísel.<sup>115</sup>

.....  
<sup>112</sup> Latinské *suppositum* je ekvivalent řeckého *hypostasis*, tedy to, co stojí „pod“, co je základem něčeho jiného.

<sup>113</sup> AMBROŽ, *De fide* I, c. 10, n. 64 (PL 16, 543B).

<sup>114</sup> Srov. výše a. 2.

<sup>115</sup> Srov. BOËTHIUS, *De arithmetica* II, c. 8 (PL 63, 1123A).

3. Rovnost je v Bohu i bez rozdílu mezi Osobami, neboť jeho moc odpovídá jeho moudrosti.

Kromě toho lze říci, že u rovnosti máme jednak mnohost subjektů, mezi nimiž se nachází vztah, jednak jednotu kvantity, která je základem rovnosti. Nerovnost se na rovnost tedy nepřevádí a důvodu mnohosti subjektů, ale kvůli příčině, neboť tak jako je jednota příčinou rovnosti, je mnohost příčinou nerovnosti.<sup>116</sup> A proto příčina rovnosti nemusí předcházet příčinu nerovnosti tak, že by před nerovnými skutečnostmi musely být nějaké rovné. To by muselo být v řádu čísel něco před jedností a dvojností, které jsou si nerovné, nebo by musela být mnohost v jednotě samé.

4. Přestože se vše mnohoznačné převádí na jednoznačné, nemusí se mnohoznačné plození převádět na plození jednoznačné; může se převádět na plodícího, který je jednoznačný sám v sobě. V přirozených věcech totiž vidíme, že jednoznačné plození je předcházeno mnohoznačným, protože mnohoznačné příčiny mají vliv na celý druh, kdežto jednoznačné pouze na jednoho jedince. Jsou tedy jakoby nástroji mnohoznačných příčin, jako jsou například nižší tělesa nástroji nebeských těles.

5. Člověk nemůže mít radostný život bez společenství, protože sám o sobě není zcela soběstačný.<sup>117</sup> Proto živočichové, kteří jsou zcela soběstační, nepotřebují společný život a zůstávají samotní. Bůh je však nejvyšším způsobem soběstačný, a proto je v něm nejvyšší radost i bez rozdílu Osob.

6. V Bohu je myslící a myšlené totéž. A proto z toho, že myslí, nemusíme tvrdit, že v něm existuje něco myšleného, co by bylo od něj reálně odlišné, jako je tomu u nás. Trojice Osob však reálný rozdíl vyžaduje.

7. Smysl oněch slov se ukazuje z toho, co po nich následuje: „ačkoli to někdy i přes naše úsilí zůstane skryto.“<sup>118</sup> Vše, co je samo v sobě nutné, je tedy buď samo o sobě známé, nebo poznatelné prostřednictvím něčeho jiného. Nemusí to však být poznatelné pro nás. Nemůžeme tedy pro dokázání všeho, co je nutné, najít na základě našeho úsilí nutné argumenty.

<sup>116</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Metaph.* V, 20 (1021a12); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra Gent.* I, c. 62.

<sup>117</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* I, 9 (1097b8-11).

<sup>118</sup> RICHARD OD SV. VIKTORA, *De Trin.* I, c. 4 (PL 196, 892C).

8. Pozice platoniků pro náš problém po věčné stránce nic nepřináší, přestože se podle slov může zdát, že ano. Platonici totiž netvrdí, že je ona Mysl stejné esence s Bohem Otcem, ale že je jakási z něj vycházející separovaná substance. Jako třetí pak představují duši světa, jak je zjevné z Makrobia.<sup>119</sup> A protože všem separovaným substancím říkají „bůh“, dávali (jak uvádí Augustin v 10. knize *O Boží obci*)i těmto třem označení „bůh“.<sup>120</sup> Protože netvrdili, že existuje něco podobného Duchu svatému, jako to tvrdili u Otce a Syna (duše světa<sup>121</sup> není spojením ostatních dvou v tom smyslu, jakým je Duch svatý spojením mezi Otcem a Synem), říká se, že jim u třetího znaku něco chybělo, tj. poznání třetí Osoby.<sup>122</sup>

Nebo: Obvykle se říká,<sup>123</sup> že znali dvě Osoby z hlediska moci a moudrosti, které se jim připisují, ale ne z hlediska jejich vlastní moci a moudrosti. Dobro, které se přivlastňuje Duchu svatému, však představuje především účinky, které Platonici neznali.

9. Aristotelés nechtěl říci, že má být Bůh veleben jako trojí a jediný, ale že ve starověku pro dokonalost čísla tři chválili trojici obětí a modliteb.

10. Vše, co je v Bohu, je v něm jedna jednoduchá esence. Avšak to, co je v něm jedno, je v našem intelektu mnohé. A proto odtud může náš intelekt poznávat jedno bez druhého. Ve stavu pozemského putování proto nemůžeme o ničem z toho poznat, co to je, ale pouze, že to je. A stává se, že existenci jednoho z toho poznáváme, ale druhého už ne, například když někdo poznává, že je v Bohu moudrost, ale nepoznává, že je všemohoucí. Podobně můžeme přirozeným rozumem vědět, že Bůh je, aniž bychom takto mohli vědět, že je trojí i jediný.

.....  
<sup>119</sup> Srov. MACROBIUS, *In somnium Scipionis* I, c. 2, n. 14-16.

<sup>120</sup> Srov. AUGUSTIN, *De civ. Dei* X, c. 23 (PL 41 ,300).

<sup>121</sup> Duch svatý byl křesťanskými platoniky označován jako duše světa. Srov. PETR ABE-LARD, *Theologia Summi boni* I, c. 5 (PL 178, 1144).

<sup>122</sup> Srov. *Glossa ordin.* in Ex 8, 18.

<sup>123</sup> Srov. BONAVENTURA, *Super Sent.* I, d. 3, a. 1, q. 4, ad 2.



## **DRUHÁ OTÁZKA**

Dále se zkoumá jak postupovat při poznání Boha. A ptáme se přitom na čtyři věci:

1. Zda je vhodné zkoumat božské věci.
2. Zda může být o božských věcech nějaká věda.
3. Zda je vhodné používat ve vědě víry, která je o Bohu, filosofické argumenty a autority.
4. Zda je třeba božské skutečnosti zahalovat do nejasných a nových slov.

PRVNÍ ČLÁNEK<sup>124</sup>*Je vhodné zkoumat božské věci pomocí argumentů?*

Zdá se, že zkoumat božské věci pomocí argumentů není vhodné.

1. Sírachovec 3, 22 praví: „Nevyhledej věci vysoké, a co je nad tvé síly, nezkoumej.“ Božské věci jsou však pro člověka nejvyšší, a to především ty, které se týkají víry. Proto je není vhodné zkoumat.

2. Trest se uděluje pouze tam, kde je vina. Jak se ale říká v Přís 25, 27: „Kdo prozkoumá vznešenost, bude přemožen slávou.“ Prozkoumat to, co patří k božské vznešenosti, je tedy nedovolené.

3. Ambrož říká: „Pryč s argumenty, kde se jedná o víru.“<sup>125</sup> V případě božských věcí, a především u Trojice, zřetelně potřebujeme víru. V těchto věcech tedy nesmíme zkoumat pravdu pomocí argumentů.<sup>126</sup>

4. O božském plazení říká Ambrož: „Zkoumat nejvyšší tajemství se nepatří. Patří se vědět, že se narodil, ale nepatří se rozebírat, jak se narodil.“<sup>127</sup>

Ze stejného důvodu se tedy nemá pomocí argumentů zkoumat Trojice.

5. Jak říká Řehoř v homilii z velikonočního oktávu: „Víra prokazovaná lidským rozumem je bez zásluh.“<sup>128</sup> Odstraňovat zásluhu víry je však zlé. Proto nemáme věci víry rozumově zkoumat.

6. Bohu musíme vzdávat veškerou čest. Tajemství však vzdáváme čest tím, že o něm mlčíme. Proto Dionýsios na konci *Nebeské hierarchie* říká: „V tichosti vzdáváme čest tajemství nad námi.“<sup>129</sup> A tato jeho slova souzní s tím, co se říká v Jeronýmově překladu Žalmu: „Ztišením se sluší tě chválit,<sup>130</sup> což znamená: „Samo ticho je tvou chválou.“ Musíme se tedy v tichosti vzdát zkoumání božských věcí.

<sup>124</sup> Paralelní texty: *Super Sent.* I, prol., q. 1, a. 5; *ST I*, q. 1, a. 8.

<sup>125</sup> AMBROŽ, *De fide* I, c. 13, n. 84 (PL 16, 548B).

<sup>126</sup> Srov. *Super Sent.* I, prol., q. 1, a. 5, arg. 4; *ST I*, q. 1, a. 8, arg. 1.

<sup>127</sup> AMBROŽ, *De fide* I, c. 10, n. 65 (PL 16, 543C).

<sup>128</sup> ŘEHOŘ VELIKÝ, *Hom. in Evang.* II, 26, n. 1 (PL 76, 1197C).

<sup>129</sup> DIONÝSIOS, *De cael. hier.* c. 15, 9 (PG 3, 340B).

<sup>130</sup> Ž 65, 2; srov. JERONÝM, *Liber psalmodum iuxta hebraicam veritatem* (PL 28, 1174C).

7. Nic se nepohybuje do nekonečna, jak říká Filosof v 1. knize *O nebi a zemi*.<sup>131</sup> Veškerý pohyb totiž směřuje k dosažení cíle (*finis*), a v nekonečnu (*infinitum*) žádný cíl není. Bůh pak je od nás nekonečně vzdálený. A protože zkoumání je jakýsi pohyb rozumu směrem k tomu, co zkoumáme, zdá se, že božské věci zkoumat nemáme.

### **Na druhé straně**

1. V 1 Petr 3, 15 se praví: „Budte vždy připraveni dát odpověď každému, kdo by se vás ptal na důvody vaší víry.“ To je však možné pouze tehdy, jsou-li věci víry zkoumány pomocí argumentů. Zkoumání věcí víry pomocí argumentů je tedy nutné.<sup>132</sup>

2. Jak se říká v Tit 1, 9, po biskupovi se chce, aby „byl schopen jak povzbuzovat ve zdravém učení, tak usvědčovat odpůrce“. Odpůrce víry však nelze přemoci jinak než argumenty. Ve věcech víry tedy argumenty používat musíme.<sup>133</sup>

3. Augustin v 1. knize *O Trojici* říká: „S pomocí Pána, našeho Boha, přijímáme i výzvu lidí žádajících důvody toho, že Trojice je jeden Bůh.“<sup>134</sup> Člověk tedy může zkoumat Trojici pomocí argumentů.

4. Augustin v knize *Proti Felicianovi* říká: „[Ve věcech víry je snazší věřit spolehlivému svědectví než zkoumat rozumem;] protože [ale] obojí správně rozlišuješ a vedle zmíněné argumentace neopomíjíš ani svědectví, jsem připraven následovat, co dokážeš.“<sup>135</sup> To znamená využití argumentů i autorit. Docházíme tak k tomu, co jsme řekli výše.

### **Odpověď**

Protože dokonalost člověka spočívá v jeho spojení s Bohem, musí člověk co možná usilovat, aby měl intelekt prostor k nazírání a rozum ke zkoumání božských věcí, jak říká Žalm: „Je dobré být v Boží blízkosti.“<sup>136</sup> A proto Filosof v 10. knize *Etiky* odmítá hlasy těch, kteří tvrdili, že

<sup>131</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De caelo* I, 13 (274b11-13).

<sup>132</sup> Srov. *Super Sent.* I, prol., q. 1, a. 5, s.c. 1.

<sup>133</sup> Srov. *Super Sent.* I, prol., q. 1, a. 5, s.c. 2; *ST* I, q. 1, a. 8, s.c.

<sup>134</sup> AUGUSTIN, *De Trin.* I, c. 2 (PL 42, 822).

<sup>135</sup> Správně: VIGILIUS THAPSENSIS, *De unitate Trinitatis* c. 2 (PL 42, 1158).

<sup>136</sup> Ž 73, 28.



se člověk nepotřebuje zabývat věcmi božskými, ale pouze lidskými: „Nemáme, jak někteří říkají, smýšlet jen lidsky, když jsme lidé, ani se jako smrtelníci omezovat na věci smrtelné, nýbrž se máme snažit se stát jak jen možno nesmrtelnými a dělat všechno pro to, abychom žili ve shodě s tím, co je v nás nejvyššího.“<sup>137</sup>

Chybovat lze v této věci trojím způsobem: Za prvé je opovážlivé, když se někdo zabývá božskými věcmi tak, jakoby je dokonale chápal. Takovou opovážlivost odmítá Job 11, 7: „Dokážeš pochopit stopy Boží a dokonale prozkoumat Všemocného?“ A Hilarius říká: „Neplet se do tajemství a záhady neproniknutelného zrození. Nesnaž se je opovážlivě proniknout a pochopit nejvyšší inteligenci, ale pochop, že je neproniknutelné.“<sup>138</sup> Za druhé lze chybovat tím, že člověk ve věcech víry dává přednost rozumu před vírou a nikoli víře před rozumem, například když chce někdo věřit pouze tomu, co může prozkoumat rozumem, byť by tomu mělo být právě naopak. Hilarius proto říká: „Začni vírou, tj. zkoumej, promýšlej a vytrvej.“<sup>139</sup> Za třetí lze chybovat překročením svých schopností při zkoumání božských věcí. Řím 12, 3 proto říká: „Nesmýšlejte výš, než je komu určeno, ale smýšlejte střízlivě, podle toho, jakou míru víry každému uděлил Bůh.“ Všichni ovšem nemají stejnou míru, a proto je něco nad míru jednoho, ale ne nad míru jiného.

### **K námitkám**

1. Vysokým nazýváme to, co přesahuje možnosti člověka, nikoli to, co je přirozeně hodnotnější. Čím více totiž člověk v mezích svých možností usiluje o to, co je hodnotnější, tím více se zdokonaluje. Jestliže však třeba jen málo překročí meze svých schopností, snadno upadne do omylu. Proto Glosa k výše citovanému místu<sup>140</sup> říká: „heretiky se stáváme dvěma způsoby: Když se zabývají stvořitelem nebo tvory způsobem, který je nad jejich schopnosti, a přikloní se k omylu, nebo když se odkloní od pravdy.“<sup>141</sup>

<sup>137</sup> ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* X, 11 (1177b31-34).

<sup>138</sup> HILARIUS, *De Trin.* II, n. 10 (PL 10, 58C).

<sup>139</sup> *Tamtéž.*

<sup>140</sup> Srov. Řím 12, 3.

<sup>141</sup> *Glossa ordin.* k Sír 3, 22.

2. Prozkoumat znamená něco zkoumat až do úplného pochopení. Je ovšem nedovolené a opovážlivé zkoumat božské věci s cílem proniknout je až k úplnému pochopení.
3. U víry jsou nežádoucí argumenty, které víře protiřečí nebo mají k víře dovádět, ne však argumenty, které z víry náležitým způsobem vycházejí.
4. Nemáme zkoumat nejvyšší tajemství s cílem jejich naprostého pochopení. Plyne to z oněch slov: „Patří se vědět, že se narodil, ale nepatří se rozebírat, jak se narodil.“ To znamená, že způsob narození rozebírá ten, kdo chce vědět, co ono narození je, protože u božských věcí můžeme vědět, že jsou, ale nikoli to, co jsou.
5. Lidský rozum postupuje dvěma způsoby: Jednak dokazováním, které nutí intelekt k souhlasu. Takový postup rozumu nelze použít tam, kde jde o věci víry, ale lze ho použít k vyvracení tvrzení o nemožnosti víry. Věci víry sice nelze dokázat, ale nelze je ani důkazem vyvrátit. Kdybychom takový rozumový postup k důkazu věcí víry zastávali, zrušili bychom záslušnost víry. Souhlas by totiž nebyl dobrovolný, ale nutný. Avšak argumentace založená na přesvědčivé pravděpodobnosti, vycházející z jakési podobnosti s věcmi víry, podstatu víry neruší. Nedělá totiž věci víry evidentními, protože při zdůvodňování nedochází až k prvním principům nahlíženým intelektem. Záslušnost víry taková argumentace také neruší, neboť nenutí intelekt k souhlasu, a ten tak zůstává dobrovolný.
6. Bohu vzdáváme čest tichem ne tak, že o něm nic neříkáme nebo nezkoumáme, ale protože cokoli o něm řekneme nebo vyzkoumáme, poznáváme jako nedostatečné pro jeho plné pochopení. Proto říká Sír 43, 32: „I když oslavujete Pána, jak jen můžete, stejně to není dostatečné.“
7. Protože je Bůh od tvorů nekonečně vzdálen, žádný tvor nesměřuje k Bohu proto, aby se mu vyrovnal buď tím, že od něj něco přijme, nebo tím, že ho pozná. Bůh je od tvorů nekonečně vzdálen, takže není cílem, k němuž tvorové směřují. Každý tvor však směřuje k tomu, aby se Bohu co možná více a více připodobňoval. I lidská mysl musí podle svých schopností vždy směřovat ke stále většímu poznání Boha. Proto říká Hilarius: „Kdo se zbožně zabývá nekonečným, ten i přes občasná selhání dosahuje pokroku.“<sup>142</sup>

<sup>142</sup> HILARIUS, *De Trin.* II, n. 10 (PL 10, 59A).

## DRUHÝ ČLÁNEK<sup>143</sup>

### *Může být věda o věcech víry?*

Zdá se, že o božských věcech, které se týkají víry, nemůže být žádná věda.

1. Moudrost je něco jiného než věda. Božskými věcmi se však zabývá moudrost,<sup>144</sup> a věda tedy ne.

2. V 1. knize *Druhých analytik*<sup>145</sup> se říká, že v jakékoli vědě musíme o jejím subjektu<sup>146</sup> předem vědět, co je. O Bohu však (jak praví Jan Damašský) nemůžeme nijak vědět, co je.<sup>147</sup> O Bohu tedy nemůže být žádná věda.<sup>148</sup>

3. Jakákoli věda má zkoumat části i vlastnosti svého subjektu.<sup>149</sup> Bůh je ale jednoduchou formou, takže nemá žádné části, na které by se rozdělil, ani vlastnosti, pro které by byl subjektem.<sup>150</sup> O Bohu tedy nemůže být žádná věda.

4. V jakékoli vědě je souhlas předcházen uvažováním. Dokazování totiž ve vědách vede k souhlasu s tím, čeho se věda týká. Avšak u věcí víry je tomu naopak, neboť jak už bylo řečeno, uvažování je zde předcházeno souhlasem víry.<sup>151</sup> O božských věcech, zvláště o těch, které přijímáme vírou, tedy nemůže být žádná věda.

.....

<sup>143</sup> Paralelní texty: *Super Sent.* I, prol., q. 1, a. 3, qc.2; *ST I*, q. 1, a. 2.

<sup>144</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* XII, c. 15, n. 25 (PL 42, 1012); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I*, q. 1, a. 6.

<sup>145</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 2 (71a13).

<sup>146</sup> Dnes se mluví spíše o „objektu“, předmětu vědy, tedy o tom, co si daná věda klade před sebe jako předmět svého zájmu. V souvislosti s aristotelskou teorií vědy se zde mluví o „subjektu“, protože vědění (věda) se vyjadřuje propozicí, jejímž subjektem (podmětem) je to, o čem věda pojednává.

<sup>147</sup> Srov. JAN DAMAŠSKÝ, *De fide* I, c. 4 (PG 94, 800B).

<sup>148</sup> Srov. *ST I*, q. 1, a. 7, arg. 6.

<sup>149</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 18 (76b11-16).

<sup>150</sup> Srov. BOËTHIUS, *De Trin.* c. 2.

<sup>151</sup> Srov. a. 1.

5. Každá věda vychází z principů o sobě známých, které „každý, jakmile je slyší, přijímá“, <sup>152</sup> nebo z principů, kterým důvěřujeme na základě principů o sobě známých. Články víry, které jsou ve víře prvními principy, však takové nejsou, protože nejsou ani o sobě známé, ani je nelze dokazováním převést na principy o sobě známé, jak už bylo řečeno. <sup>153</sup> O božských věcech, které přijímáme vírou, tedy nemůže být žádná věda. <sup>154</sup>

6. Víra se týká věcí, které nejsou zřejmé. Věda se však týká věcí zřejmých, neboť díky vědě právě můžeme ty věci, o nichž věda pojednává, nazřít. O božských věcech, kterých se týká víra, tedy nemůže být žádná věda.

7. Principem jakékoli vědy je pochopení, neboť k závěrům vědy docházíme z pochopení principů. <sup>155</sup> V tom, co se týká víry, však pochopení není východiskem neboli principem, ale cílem, neboť Iz 7, 9 praví: „Jestliže neuvěříte, tak nepochopíte.“ O božských věcech, které jsou předmětem víry, tedy nemůže být žádná věda.

### **Na druhé straně**

1. Augustin ve 12. knize *O Trojici* říká: „Této vědě připisují pouze to, čím uzdravující víra vedoucí k pravé blaženosti roste, brání a posiluje.“ <sup>156</sup> O tom, co se týká víry, tedy věda je.

2. Totéž se ukazuje ze slov Moudr 10, 10: „[Moudrost] mu dala vědu svatých.“ To lze vztáhnout pouze na to, čím se odlišují svatí od bezbožných, tj. na vědu víry.

3. Když Apoštol v 1Kor 8, 7 mluví o poznání věřících, říká: „Všichni toto vědění nemají.“ Docházíme tak k tomu, co jsme řekli výše.

### **Odpověď**

Podstata vědy spočívá v tom, že z toho, co je známé, se s nutností vyzovují jiné věci. K tomu u věcí božských dochází, takže o nich může být věda. Na poznání božských věcí však můžeme pohlížet dvojím způsobem: Za prvé z hlediska našeho, kdy božské věci poznáváme pouze

<sup>152</sup> Srov. BOËTHIUS, *De hebdom.*

<sup>153</sup> Srov. výše a. 1, ad 5.

<sup>154</sup> Srov. *Super Sent.* I, prol., q. 1, a. 3, qc. 2, arg. 2.

<sup>155</sup> Srov. *Exp. I Posteriorum* I, 3 a 7; *Sent. libri Eth.* VI, 5.

<sup>156</sup> Jedná se o 14. knihu. Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* XIV, c. 1, n. 3 (PL 42, 1037).

prostřednictvím věcí stvořených, jejichž poznání bereme ze smyslů. Za druhé z hlediska přirozenosti samotných božských věcí, které jsou samy o sobě nepoznatelnější, i když je nepoznáváme přímo tak, jak je poznává Bůh a blažení. Vzhledem k tomu máme dvojí vědu o božských věcech: Jedna vychází z našeho způsobu poznání a poznává věci božské na základě smyslových východisek, což je přístup filosofů a jejich vědy o božských věcech, neboť první filosofii nazývají také božskou vědou.<sup>157</sup> Druhá postupuje v souladu s božskými věcmi samotnými a poznává je jako takové. Poznat je tímto způsobem dokonale je pro nás sice ve stavu pozemského putování nedosažitelné, můžeme ale mít určitou účast a připodobnění k božskému poznání, nakolik se skrze vlitou víru přimykáme k první pravdě pro ni samotnou.

A jako Bůh tím, že poznává sebe, poznává svým způsobem (tj. jednoduchým vzhledem a nikoli diskursivně) i jiné věci, tak i my od věcí uchopených vírou, kdy se přimykáme k první pravdě, dospíváme k poznání jiných věcí naším vlastním způsobem, diskursivně od principů k závěrům,<sup>158</sup> takže to, co přijímáme vírou, je v nás jakoby principem této vědy a to ostatní jsou jakoby závěry.<sup>159</sup> Z toho plyne, že tato věda je vyšší než božská věda filosofů, protože vychází z vyšších principů.

### ***K námitkám***

1. Moudrost se od vědy neliší tím, že by to byly protiklady, ale tím, že k vědě něco přidává. Moudrost je totiž, jak říká Filozof v 6. knize *Etiky*,<sup>160</sup> hlavou všech věd, protože se zabývá nejvyššími principy a tak všechny vědy řídí. Proto se jí na začátku *Metafyziky*<sup>161</sup> říká také bohyně věd, tím spíše, že se nejvyššími principy nejen zabývá, ale také z nich vychází.<sup>162</sup> Moudrému totiž přísluší nastolovat řád.<sup>163</sup> A proto se ona nejvyšší věda, která ostatní řídí a uspořádává, nazývá moudrost. (Podobně v mecha-

<sup>157</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 1 (1026a19).

<sup>158</sup> Srov. *ST* I, q. 58, a. 4.

<sup>159</sup> Srov. *ST* I, q. 1, a. 7.

<sup>160</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* VI, 6 (1141a18-20).

<sup>161</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* I, 3 (983a6-7).

<sup>162</sup> Srov. *ST* I, q. 1, a. 6.

<sup>163</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* I, 2 (982a17-18).

nických uměních považujeme za moudrého člověka, který řídí jiné,<sup>164</sup> například architekta,<sup>165</sup> a těmto nižším dovednostem pak ponecháváme i označení věda.<sup>166</sup>) A podle toho se věda odlišuje od moudrosti jako propriální vlastnost od definice.<sup>167</sup>

2. Jak bylo výše řečeno,<sup>168</sup> když jsou příčiny poznávány skrze své účinky, poznání účinků stojí na místě poznání „costi“ příčiny, které je potřebné ve vědách o věcech, které mohou být poznány samy o sobě. Abychom měli vědu o božských věcech, nemusíme o Bohu napřed vědět, co je.

Kromě toho: Vědění, co Bůh není, stojí v božské vědě na místě poznání toho, co je, neboť jednu věc odlišujeme od druhých nejen skrze to, co je, ale i skrze vědění o tom, co není.

3. Když jde o vědu, rozumíme částmi subjektu ne pouze subjektivní neboli integrální části.<sup>169</sup> Částmi subjektu se tu nazývá vše, co potřebujeme poznat pro poznání samotného subjektu, neboť se toto vše probírá jen v té míře, nakolik to má vztah k subjektu. Vlastnostmi se nazývá cokoli, co lze o něčem dokázat, ať už jsou to negace nebo vztahy k nějakým věcem. A o Bohu lze dokázat mnoho takových věcí, jak z principů přirozeně známých, tak z principů víry.

4. V každé vědě některé skutečnosti zaujímají místo principů a některé místo závěrů. Ve vědách se tedy sice zkoumání objevuje před souhlasem se závěry, ale po souhlasu s principy, z nichž vychází. Články víry však v této vědě<sup>170</sup> nestojí na místě závěrů, ale na místě principů, které také bráníme před těmi, kdo je napadají (tak jako Filozof ve 4. knize

.....  
<sup>164</sup> Srov. HUGO OD SV. VIKTORA, *Didasc.* II, c. 21 (PL 176, 760).

<sup>165</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* I, 1 (981a30-b3).

<sup>166</sup> Srov. *Cont. Gent.* I, c. 1.

<sup>167</sup> Věta není příliš jasná a stala se i předmětem samostatných studií. Například OWENS, J., „A Note on Aquinas' *In Boëth. de Trin.* 2, 2, ad 1<sup>m</sup>,“ *The New Scholasticism* 59 (1985), s. 102–108. Paralelu „věda – moudrost“ na jedné straně a „proprium – definice“ na straně druhé lze snad vysvětlit tak, že moudrost se od vědy odlišuje tím, co nepatří do vědy (řídí vědy), stejně jako se proprium (nějaké věci) liší od definice (oné věci) tím, co nepatří do definice (oné věci).

<sup>168</sup> Srov. výše q. 1, a. 2, ad 5.

<sup>169</sup> Srov. *ST II-II*, q. 48, a. 1.

<sup>170</sup> To jest ve vědě, kterou se zabýváme – v božské vědě.

*Metafyziky*<sup>171</sup> argumentuje proti těm, kdo odmítají principy), a objasňujeme je pomocí určité podobnosti, stejně jako se například přirozeně známé principy objasňují indukcí, ale nelze je prokázat za použití důkazu.

5. I ve vědách lidských existují principy, které nejsou známé všem, ale předpokládají se jako to, co je ustaveno vědami nadřazenými. Vědy podřazené předpokládají a důvěřují principům daných vědami nadřazenými; a tyto principy jsou o sobě známé pouze těmto vědám nadřazeným. A takovým způsobem se vztahují články víry jako principy božské vědy k božskému poznání. To, co je o sobě známé ve vědě, kterou má Bůh o sobě samém, tak předpokládáme ve vědě naší a věříme tomu, co Bůh ukázal skrze své posly, podobně jako věří lékaři fyzikovi, že existují čtyři prvky.

6. Zřejmost vědy vychází ze zřejmosti principů: věda nečiní zřejmými principy, ale naopak zřejmost principů nám dává nazřít závěry. Proto věda, o níž mluvíme, nedělá zřejmým to, čeho se týká víra, ale naopak skrze to dělá zřejmým jiné věci, tak jako nabýváme jistotu skrze první principy.

7. Pochopení je u každé vědy vždy prvním principem, ne vždy ale principem nejbližším. Někdy je nejbližším principem vědy víra, jako je tomu u věd podřazených, neboť jejich závěry vycházejí jako z nejbližšího principu z víry v to, co předkládá věda nadřazená. Prvním principem je u podřazených věd pochopení vědouceho vědy nadřazené,<sup>172</sup> který má díky svému pochopení jistotu o tom, čemu věří vědouce vědy podřazené. A podobně je nejbližším principem božské vědy víra, ale prvním principem je božské pochopení,<sup>173</sup> kterému pak my věříme. Cílem naší víry je dospět k pochopení toho, čemu věříme, jako když vědouce vědy podřazené získává vědu vyšší od vědouceho této vědy a tím dospívá k pochopení či vědění toho, čemu dříve pouze věřil.

.....  
<sup>171</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* IV, 7-12 (1005b35-1011b27).

<sup>172</sup> Podle Tomáše patří toto nadřazené vědění Bohu a blaženým. Srov. ST I, q. 1, a. 2.

<sup>173</sup> Poznání, kterým Bůh poznává sám sebe.

TŘETÍ ČLÁNEK<sup>174</sup>*Je vhodné používat ve věcech víry  
filosofické argumenty?*

Zdá se, že v tom, co se týká víry, není vhodné používat filosofické argumenty.

1. V 1Kor 1, 17 se praví: „Kristus mě neposlal křtít, ale zvěstovat evangelium, ovšem ne moudrostí slov.“ Glosa k tomuto místu říká: „naukou filosofů“.<sup>175</sup> A ke slovům: „Kde jsou znalci tohoto věku?“<sup>176</sup> Glosa říká: „Znalec je ten, kdo rozkrývá tajemství přírody. Takové Bůh mezi kazatele nepřijímá.“<sup>177</sup> A v komentáři k 1Kor 2, 4: „Má řeč a mé kázání nespočívaly v přemlouvání slovy lidské moudrosti“ Glosa říká: „A kdyby má slova byla přemlouváním, nebyla by založena na lidské moudrosti jako slova pseudoapoštolů.“<sup>178</sup> Z toho všeho se zdá, že v tom, co se týká víry, není vhodné používat filosofické argumenty.

2. K Iz 15, 1, kde se praví: „Přes noc zajisté bude vyhuben Ar“, říká Glosa: „Ar znamená protivník, tj. světská věda, která se protiví Bohu.“<sup>179</sup> Světskou vědu tedy v tom, co se týká Boha, používat nesmíme.

3. Ambrož říká: „Tajemství víry nepodléhá filosofické argumentaci.“<sup>180</sup> Kde se tedy pojednává o víře, není vhodné používat zmiňované argumenty filosofů.

4. Jeroným pojednává v listu Eustochiovi<sup>181</sup> o svém vidění, jak byl trestán božským soudem za to, že čítával Ciceronovy knihy, a jak ti, kdo byli u toho, se za něj přimlouvali, aby mu bylo prominuto pro jeho mládí, a jak by musel trpět, kdyby ještě někdy četl pohanské knihy. Proto se zapřísahal při Božím jménu: „Pane, kdybych někdy měl a četl světské

<sup>174</sup> Paralelní text: *Contra impugnantes* c. 11 a 12.

<sup>175</sup> *Glossa interlin.* ze Strabóna (PL 114, 520C) a Petra Lombardského (PL 191, 1541B).

<sup>176</sup> 1Kor 1, 20.

<sup>177</sup> *Glossa* z Petra Lombardského (PL 191, 1542D).

<sup>178</sup> *Glossa* z Petra Lombardského (PL 191, 1548E).

<sup>179</sup> *Glossa ordinaria* z Jeronýma, *Comment. in Is. VI, c. 15* (PL 24, 231).

<sup>180</sup> Přesněji se jedná o Petra Lombardského, *Sent. III, d. 22, c. 1, n. 1*.

<sup>181</sup> JERONÝM, *Epist. 22, n. 30* (PL 22, 416-417).



spisy, zapřel bych tě.“ Jestliže tedy není vhodné takové knihy studovat a číst, je tím méně vhodné je používat v pojednání o božských věcech.

5. Světská moudrost se v Písmu často přirovnává k vodě,<sup>182</sup> kdežto božská moudrost k vínu.<sup>183</sup> V Iz 1, 22 jsou pak káráni ti, kdo do vína přimíchávají vodu. Jsou tedy káráni učitelé přimíchávající filosofické nauky do nauky posvátné.

6. Jak říká Jeroným v Glose k Oz 2, 16,<sup>184</sup> nesmíme užívat stejná slova jako heretici.<sup>185</sup> Heretici však poškozují víry používáním filosofických nauk, jak se říká v Glose k Přís 7, 16 a Iz 15, 5.<sup>186</sup> Katolíci je tedy ve svých pojednáních používat nemají.

7. Tak jako má každá věda vlastní principy, má je i posvátná nauka, totiž články víry. V jiných vědách se však nepostupuje správně, vychází-li se z principů jiné vědy. Každá věda musí přece podle nauky Filozofa v 1. knize *Druhých analytik*<sup>187</sup> vycházet z vlastních principů. Ani v posvátné nauce se tedy nepostupuje správně, vychází-li někdo z učení filosofů.

8. Jestliže je něčí nauka v nějakém bodu odmítnuta, oslabuje se její autorita, která by mohla něco podpořit. Proto říká Augustin,<sup>188</sup> že pokud bychom uznali, že je v Písmu něco mylného, nebylo by Písmo autoritou k podpoře víry. Posvátná nauka však vyvrací nauku filosofů v mnoha věcech, neboť ukazuje, že se filosofové v mnohém mýlí. Jejich autorita tedy nemůže nic podepřít.

### **Na druhé straně**

1. Apoštol v Tit 1, 12 cituje veršík básníka Epimenida: „Křéťané jsou samí lháři, zlá zvířata, lenivá břicha“, v 1Kor 15, 33 zase slova Menandriova: „Špatná společnost kazí dobré mravy“ a v Athénách podle Sk 17, 28

<sup>182</sup> Srov. *Glossa* z Petra Lombardského k Ž 31, 6 (PL 191, 321C); *Glossa* z HUGO A S. CARO k Ž 31, 6 a Iz 15, 6.

<sup>183</sup> Srov. ALAN DE INSULIS, *Distinct. dict. theol.* (PL 210, 1004).

<sup>184</sup> Nedohledáno.

<sup>185</sup> Srov. *Cont. Gent.* III, c. 93; *Comp. theol.* I, c. 138, 37-38; *Quodl.* 12, q. 4, a. 1 *In Matth.* 2, 2; *ST* III, q. 16, a. 8, resp.

<sup>186</sup> Srov. *Glossa ordin.* k Přís 7, 17; Postily Huga a S. Caro k Iz 15, 1.

<sup>187</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* I, 15 (75a38-b20).

<sup>188</sup> Srov. AUGUSTIN, *Epist. 28 ad Hieron.* c. 3, n. 3 (PL 33, 112-113); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Sent.* IV, d. 20, a. 3, qc. 2.

použil slova Aratova: „Jsme jeho“ – tj. Boží– „děti.“ I jiní učitelé svatých Písem tedy mohou používat filosofické argumenty.

2. Jeroným v listu Magnovi, řečníkovi v Římě, jmenuje řadu učitelů svatého Písma, jako Basila, Řehoře a některé další, a dodává: „Ti všichni citovali ve svých knihách nauky a tvrzení filosofů natolik, že člověk neví, nad čím žasnout dřív, zda nad světskou vzdělaností nebo nad věděním, které poskytuje Písmo.“<sup>189</sup> Nedělali by to, kdyby to nebylo vhodné nebo užitečné.

3. Jeroným v listu Pammachiovi o smrti Paulinině píše:<sup>190</sup> „Jestliže si oblíbíš zajatou ženu, tj. světskou moudrost, a budeš spoután její krásou, ohol jí hlavu a zbav ji půvabných vlasů, dlouhých nehtů a výřečnosti,<sup>191</sup> omyj ji prorockým louhem<sup>192</sup> a spočiň s ní se slovy: ‚Jeho levice je pod mou hlavou, jeho pravice mě objímá‘,<sup>193</sup> a pak ti dá zajatkyně mnoho potomků a z Moábky se stane Izraelka.“<sup>194</sup> Použití světské moudrosti tedy přináší plody.

4. Augustin ve 2. knize *O Trojici* říká: „Nebudu líný zkoumat Boží podstatu, ať už prostřednictvím Písem nebo stvoření.“<sup>195</sup> Poznání prostřednictvím tvorů se však získává ve filosofii. Není tedy nevhodné, aby někdo v posvátné nauce používal filosofické argumenty.

5. Augustin ve 2. knize *O křesťanské nauce* říká: „Jestliže ti, kterým říkáme filosofové, shodou okolností řekli věci pravdivé a souhlasící s naší vírou, pak se jich nejen nemusíme bát, ale můžeme od nich jako od nezáležitých vlastníků převzít a sami použít.“<sup>196</sup> A z toho plyne výše řečené.

6. Glosa k Dan 1, 8: „Daniel si předsevzal...“<sup>197</sup> říká: „Jestliže někdo neobeznámený s matematikou napíše něco proti matematikům, nebo když někdo neznalý filosofie polemizuje s filosofy, kdo by se mu, třeba sám

<sup>189</sup> JERONÝM, *Epist. 70 ad Magnum* (PL 22, 667).

<sup>190</sup> JERONÝM, *Epist. 66 ad Pamachium* n. 8 (PL 22, 664).

<sup>191</sup> Srov. Dt 21, 13.

<sup>192</sup> Srov. Jer 2, 22.

<sup>193</sup> Pís 2, 6.

<sup>194</sup> Srov. Rt 2, 4-10.

<sup>195</sup> AUGUSTIN, *De Trin.* II, prooem. (PL 42, 845).

<sup>196</sup> AUGUSTIN, *De doctrina christiana* II, c. 40, n. 60 (PL 34, 63).

<sup>197</sup> „Daniel si předsevzal, že se neposkvrní královskými lahůdkami a vínem, které pil král při svých hodech.“

posmíváný, nesmál?“<sup>198</sup> Učitel svatého Písma však někdy s filosofy polemizovat musí. Musí tedy používat filosofii.

### **Odpověď**

Dary milosti se k přirozenosti přidávají tak, že ji neruší, ale zdokonalují. Proto i světlo víry, které je nám zdarma vlito, není světlo přirozeného rozumu, které Bůh dal. A ačkoli je přirozené světlo lidské mysli nedostačivé proto, aby ukázalo to, co se ukazuje skrze víru, je nemožné, aby to, co je nám božsky předáváno skrze víru, bylo v protikladu k tomu, co je nám dáno skrze přirozenost. Jedno by totiž muselo být mylné, a pokud je obojí od Boha, byl by Bůh původcem omylu, což je vyloučeno. Spíše platí, že v nedokonalém se nachází jakési napodobení dokonalého, a proto je to, co se poznává skrze přirozený rozum, jakýmsi napodobením toho, co se předává skrze víru.

Jako se posvátná nauka zakládá na světle víry, zakládá se filosofie na světle přirozeného rozumu. Je tedy nemožné, aby filosofické závěry byly v rozporu se závěry víry; jsou pouze ve srovnání s nimi částečné. Obsahují ovšem jakousi podobnost s nimi a jsou pro ně jakýmsi předpokladem, jako je přirozenost předpokladem milosti. Jestliže se něco v tvrzeních filosofů nachází něco, co je v rozporu s vírou, není to filosofie, ale spíše zneužití filosofie vinou nedostatků na straně rozumu. A proto je možné takový omyl odstranit na základě filosofických východisek: buďto předvedením, že je takové filosofické tvrzení naprosto nemožné, nebo že přinejmenším není nutné. Jako totiž nelze předložit důkaz pro věci víry, nelze ani dokázat jejich protiklad; je pouze možné ukázat, že tyto protiklady nejsou nutné.

V posvátné nauce tedy můžeme filosofii použít trojím způsobem: Za prvé k dokázání předpokladů víry, které musíme ve víře nutně znát, například to, co lze o Bohu dokázat přirozenými argumenty: že Bůh existuje, že je jeden a další věci, které o Bohu nebo o tvorech dokazuje filosofie. Za druhé k lepšímu poznání věcí víry na základě podobnosti s věcmi přirozenými. Tímto způsobem používá Augustin v knize *O Trojici*<sup>199</sup>

<sup>198</sup> *Glossa ordin.* z Jeronýma, *Comment. in Dan.* (PL 25, 497D).

<sup>199</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* IX-XII; XIV-XV (PL 42, 959nn; 1035nn).

mnoho věcí pocházejících z nauk filosofů k objasnění Trojice. Za třetí k vyrovnání se s námitkami vznášenými proti víře, a to buď prokázáním jejich omylu, nebo prokázáním toho, že tyto námitky neplatí nutně. Ti, kdo využívají filosofii v posvátné nauce, se ovšem mohou dvojným způsobem mýlit: Za prvé tím, že používají myšlení odporující víře, což není filosofie, ale její popření či zneužití, jak to dělá například Órigenés.<sup>200</sup> Za druhé tím, že věci víry uzavírají do hranic filosofie, jako kdyby někdo chtěl věřit pouze tomu, co lze získat skrze filosofii. Filosofie by měla být naopak uvedena do hranic víry podle slov Apoštola z 2 Kor 10, 5: „Uvádíme do poddanství každou mysl, aby byla poslušná Krista.“

### ***K námitkám***

1. Ze všeho, co je v námitce řečeno, se ukazuje, že nauku filosofů nelze použít jako jakousi hlavní nauku, kvůli které bychom snad měli věřit. To však nebrání učitelům posvátné nauky, aby filosofii používali jako nauku pomocnou. Stejná Glosa totiž říká ke slovům „Zahubím moudrost moudrých“<sup>201</sup> toto: „Neříká to proto, že by Bůh zavrhoval chápání pravdy, ale proto, aby zavrhl prozíravost spoléhající se pouze na svou učenost.“<sup>202</sup> Aby se nic z toho, co patří víře, nepřipisovalo lidské moci a moudrosti, Bůh chtěl, aby prvotní apoštolské kázání bylo poznamenáno slabostí a prostotou.<sup>203</sup> Později světská moc a moudrost vítězstvím víry ukázala, že je svět poddán Boží moci i moudrosti.
2. Když se o světské moudrosti říká, že se protíví Bohu, činí se to ne pro její pravdivost, ale pro její zneužívání, například když ji zneužívají heretici.
3. Tajemství víry nepodléhá filosofické argumentaci, protože (jak už bylo řečeno) není omezeno hranicemi filosofie.
4. Jeroným byl v té době knihami pohanů zaujat natolik, že skoro pohrdal Písmem svatým. Proto také sám na témže místě říká: „Kdykoli jsem přišel k sobě a začal číst proroky, byl jsem zděšen jejich nízkým stylem.“<sup>204</sup> Není pochyb, že je to odsouzeníhodné.

<sup>200</sup> Srov. níže q. 3, a. 4.

<sup>201</sup> 1Kor 1, 19.

<sup>202</sup> Glosa z Petra Lombardského (PL 191, 1543A).

<sup>203</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De rationibus fidei* c. 7.

<sup>204</sup> JERONÝM, *Epist.* 22, n. 30 (PL 22, 416).

5. Na obrazných výrocích nelze zakládat argumentaci, jak říká Magistr v 11. distinkci 3. knihy *Sentencií*.<sup>205</sup> A Dionýsios říká v listu Titovi,<sup>206</sup> že symbolická teologie nepředkládá argumenty, a to zvláště když se nejedná o výklad nějaké autority. I přesto lze však říci, že když se dvě složky smísí tak, že jedna složka druhou zcela ovládne, nejedná se o směs. O tu jde tehdy, když svou přirozenost změní obě složky.<sup>207</sup> Proto ti, kdo používají filosofické argumenty v posvátné nauce tak, že je uvádějí do služby víře, nepřimíchávají vodu do vína, ale proměňují vodu ve víno.

6. Jeroným mluví o slovech, která heretici vymysleli pro vyjádření svých omylů. To však není případ filosofických nauk, u kterých vede k omylu pouze jejich zneužití. Proto neplatí, že by se neměly používat.

7. Vzájemně související vědy se k sobě mají tak, že jedna může používat principy druhé, například vědy navazující používají principy věd výchozích, a to jak vyšších, tak nižších. Proto metafyzika, která je ze všech věd nejvyšší, používá principy, které se dokazují ve vědách jiných. Podobně i teologie, vůči níž jsou všechny ostatní vědy jakoby služebné nebo jakoby její předpoklady, může používat principy všech ostatních věd, i když mají nižší míru důstojnosti.

8. Když posvátná nauka používá pro své účely filosofické nauky, nepřijímá je na základě autority filosofů, ale pro jejich rozumnost. Přijímá tedy to, co je dobře řečeno, a ostatek pomíjí. Když přijímá filosofické nauky za účelem vyvracení jiných nauk, dělá to proto, že jsou tyto nauky autoritou pro zastánce vyvracených mínění. Svědectví oponentů je totiž v rozpravě účinnější.

.....  
<sup>205</sup> Srov. PETR LOMBARDSKÝ, *Sent.* III, d. 11, c. 2, n. 4.

<sup>206</sup> Srov. DIONÝSIOS, *Epist. ad Titum* 9, 1 (PG 3, 1105D).

<sup>207</sup> Srov. *De mixtione elementorum*; ARISTOTELÉS, *De generatione* I, c. 10 (328b12).

ČTVRTÝ ČLÁNEK<sup>208</sup>*Mají se božské věci ve vědě víry zahalovat  
do nejasných slov?*

Zdá se, že božské skutečnosti se ve vědě víry nemají zahalovat do nejasných slov.

1. V Přís 14, 6 se praví: „Učení rozumných je snadné.“ Proto musí být předkládáno bez nejasných slov.
2. Sír 4, 28 říká: „Neskrývej moudrost v okrasách,“ a Přís 11, 26: „Kdo skrývá úrodu“ – a Glosa dodává: „kázání“<sup>209</sup> –, „toho lidé proklínají.“ Slova posvátné nauky tedy nemáme znejasňovat.
3. Mt 10, 27 praví: „Co vám říkám ve tmě“ – Glosa říká: „v tajemství“<sup>210</sup> –, „povězte ve světle“ – Glosa říká: „otevřeně.“<sup>211</sup> Tajemství víry tedy mají být spíše objasňována než skrývána pod obtížně srozumitelnými slovy.
4. Učitelé víry jsou dlužníky moudrých i nemoudrých, jak se ukazuje v Řím 1, 14.<sup>212</sup> Mají tedy mluvit tak, aby je chápali velcí i malí, tj. bez nejasných slov.
5. V Moudr 7, 13 se praví: „V dobrém úmyslu jsem se jí naučil, bez závisti se o ni dělím.“ Avšak ten, kdo moudrost skrývá, se o ni nedělí, a tak se proviňuje závistí.
6. Augustin ve 4. knize *Křesťanské nauky* říká: „Vykladači svatého Písma nemají mluvit tak, jakoby předváděli sami sebe, ale ve všech svých slovech mají usilovat o co největší pochopení a být tak přesní, aby je nepochopil jen ten, kdo je opravdu hloupý.“<sup>213</sup>

***Na druhé straně***

1. Mt 7, 6 praví: „Nedávejte psům, co je svaté, a neházejte perly svíním.“ Glosa k tomu říká: „Skruté věci hledáme dychtivěji, tajné věci

<sup>208</sup> Paralelní texty: *Super Sent.* I, prol. q. 1, a. 5; *ST I*, q. 1, a. 9-10.

<sup>209</sup> *Glossa interlin.* z Rabana, *Expos. in Prov.* II (PL 111, 718B).

<sup>210</sup> *Glossa interlin.* z Rabana, *Comment. in Matth.* III (PL 107, 900C).

<sup>211</sup> *Glossa interlin.* z Rabana, *Comment. in Matth.* III (PL 107, 900C).

<sup>212</sup> „Cítím se totiž dlužníkem Řeků i barbarů, vzdělaných i nevzdělaných.“

<sup>213</sup> AUGUSTIN, *De doctrina christiana* IV, c. 8, n. 22.

pokládáme za cennější, to, co dlouho hledáme, toho si víc vážíme.<sup>214</sup> A když na posvátné nauky máme pohlížet s nejvyšší úctou, neměly by být podle všeho zveřejňovány, ale uchovávány ve skrytosti.

2. V 1. kapitole *Církevní hierarchie* Dionýsios říká, že: „Nepředávej všem svatou chválu druhému, vyjma těch, kteří mají stejný stupeň božského svěcení.“<sup>215</sup> To znamená: božské chvály, v nichž jsou veškeré posvátné nauky, předávej pouze sobě rovným. Pokud ale budou sepsány zřetelnými slovy, budou všem zjevné. Tajemství víry je tedy třeba zahalovat do nejasných slov.

3. Lk 8, 10 k naší otázce říká: „Vám“, tj. dokonalým, „je dáno znát tajemství Božího království“, tj. pochopení Písem, jak říká Glosa,<sup>216</sup> „ostatním však jen v podobenstvích.“ Některé věci je tedy třeba skrývat před mnohými v nejasnosti slov.

### **Odpověď**

Učitelova slova mají být vážena tak, aby posluchači prospívala a neškodila. Slyšení některých věcí neškodí nikomu. Jsou to například věci, které mají znát všichni, a které tedy není třeba skrývat, ale mají být otevřeně předkládány všem lidem. Otevřené předložení jiných věcí by zase posluchačům škodilo.

K tomu může dojít dvěma způsoby: Za prvé, kdyby byla tajemství víry odhalena nevěřícím, kteří víru odmítají a kteří by se tajemstvím víry posmívali. Proto říká Mt 7, 6: „Nedávejte psům, co je svaté.“ A Dionýsios ve 2. kapitole *Nebeské hierarchie*: „Ochraňuj svaté věci před nečistým davem a střez je jako neměnné.“<sup>217</sup> Za druhé, když jsou některé složité věci předkládány nevzdělaným, kteří kvůli svému nedokonalému pochopení těchto věcí upadnou v omyl. Proto Apoštol v 1Kor 3, 1-2 praví: „Já jsem k vám, bratři, nemohl mluvit jako k lidem duchovním, ale jako maličké v Kristu jsem vás krmil mlékem a ne pokrmem.“ Proto říká při výkladu Ex 21, 33: „Když někdo odkryje studnu...“<sup>218</sup> Řehořova glosa:

214 *Glossa ordin.* k Mt 7, 6.

215 DIONÝSIOS, *De eccl. hier.* c. 1, 5 (PG 3, 377A).

216 *Glossa interlin.* k Lk 8, 10.

217 DIONÝSIOS, *De cael. hier.* c. 2, 5 (PG 3, 145C).

218 „Když někdo odkryje nebo vyhloubí studnu a nepřikryje ji, takže do ní spadne býk

„Kdo v posvátné zvěsti pochopil velké věci, ten jejich hluboký smysl ukrývá v tajnosti před lidmi, kteří je dosud nepochopili, aby nekladl překážku do nitra maličkého ve víře, nebo nevěřícího, který by se mohl stát věřícím.“<sup>219</sup> Takové věci se tedy mají ukrývat před lidmi, kterým by mohly uškodit.

Při rozpravě však můžeme rozlišovat tak, že o něčem mluvíme otevřeně před moudrými, ale veřejně o tom zachováváme mlčení. Proto říká Augustin ve 4. knize *Křesťanské nauky*, že „jsou některé věci, jejichž pochopení není nikdy a nijak v našich silách, jakkoli zřetelně se o nich mluví. O takových věcech se před širokou veřejností musí mluvit jen zřídka, je-li to nutné, nebo nikdy.“<sup>220</sup> V písemném projevu takové rozlišení ovšem dělat nemůžeme, protože napsaná kniha se může dostat do jakýchkoli rukou. Proto se takové věci mají zahalovat do nejasnosti slov, aby prospěly moudrým, kteří jim porozumí, ale zůstaly skryté před nevzdělanými, kteří je pochopit nemohou. A tak nebude nikdo škodný, neboť ti, kdo čtenému rozumí, tím nebudou zdržováni, a ti, kdo nerozumějí, nebudou pobízeni k dalšímu čtení. Proto Augustin v téže knize říká: „Některé knihy jsou psány tak, že jaksi samy drží čtenáře, který je chápe, ale nedělají problém tomu, kdo je číst nechce, když je nechápe. U takových knih se nesmíme zříci úkolu přivést k pochopení pravdy – přestože je složitá – i ostatní.“<sup>221</sup>

### ***K námitkám***

1. Daný text Písma se netýká našeho problému. Jeho smysl totiž nespočívá v tom, že by učení rozumných bylo snadné v činném smyslu, tj. že by snadno učili, ale ve smyslu trpném, tj. že se snadno učí, jak ukazuje i Glosa.<sup>222</sup>

2. Zmíněné biblické texty mluví o tom, kdo skrývá to, co má být ukázáno. Proto Sír 4, 28 před citovanými slovy říká: „Nemlč, když nastává čas

.....

nebo osel, majitel studny poskytne jeho majiteli náhradu ve stříbře a mrtvé zvíře bude patřit jemu.“

<sup>219</sup> *Glossa ordin.* z Řehoře, *Moralia* XVII, c. 26, n. 38 (PL 76, 28B).

<sup>220</sup> AUGUSTIN, *De doctrina christiana* IV, c. 9 (PL 34, 99).

<sup>221</sup> AUGUSTIN, *De doctrina christiana* IV, c. 9 (PL 34, 99).

<sup>222</sup> *Glossa ordin* k Příkladu 14, 6 z Rabana, *Expos. in Prov.* II (PL 111, 727A).



spásy.<sup>223</sup> Náležitost skrývání toho, co má zůstat skryté, do nejasných slov s tím není v rozporu.

3. Kristova nauka má být zvěstována veřejně a jasně, aby bylo každému zřejmé, co má znát; cokoli však vědět nepotřebuje, to se veřejně hlásat nemá.

4. Učitelé Písma svatého nejsou dlužníky moudrých i nemoudrých tak, že by obojím měli předkládat totéž, ale tak, že by obojím měli předkládat to, co jim náleží.

5. Když se složité věci před davem skrývají, není to ze závisti, ale spíše (jak bylo již řečeno) z důvodu náležité zdrženlivosti.

6. Augustin (jak je patrné z navazujících slov) mluví o vykladačích, kteří k lidem promlouvají, ne o těch, kteří něco píší.

.....  
<sup>223</sup> Nebo: „Nemlč, když je třeba mluvit.“

## VÝKLAD PRVNÍ KAPITOLY

1.<sup>224</sup> Úctyhodnost křesťanského náboženství si přisvojují mnozí, avšak největší a jedinečnou moc má ta víra, která se pro přikázání univerzálních zákonů, z nichž je zřejmá autorita tohoto náboženství, a pro to, že se rozšířila téměř do všech končin světa, nazývá katolická neboli všeobecná.

2.1 Její nauka o jednotě Trojice je tato: „Otec,“ říká se, „je Bůh, Syn je Bůh, Duch svatý je Bůh.“ Tedy Otec, Syn a Duch svatý jsou jeden Bůh, nikoli tři bohové.

2.2 Důvodem tohoto spojení je nepřítomnost diference. Diference se totiž objevuje u těch, kteří Trojici něco ubírají nebo přidávají, jako ariáni, kteří Trojici rozrůžňují podle stupňů zásluh, a tím ji rozbíjejí a uvádějí v mnohost.

2.3.1 Principem mnohosti je totiž jinakost; bez jinakosti ani nelze pochopit, co je mnohost.

2.3.2.1 Různost tří nebo libovolného množství věcí totiž spočívá jednak v rodu, jednak v druhu, jednak v počtu;

2.3.2.2 kolikrát totiž lze vypovídat „totéž“, tolikrát lze predikovat i „různé“. Jsou tři způsoby vypovídání téhož: buď rodem, jako: „člověk je totéž co kůň“, protože jsou totéž rodem, tj. živočich; nebo druhem, jako: „Cato je totéž co Cicero“, protože jsou totéž druhem, tj. člověk; nebo počtem, jako: „Tullius a Cicero“, protože jsou co do počtu jeden a týž. Podobně se i různé vypovídá buď rodem, nebo druhem, nebo počtem.

2.3.2.3 A numerická diference je způsobena růzností akcidentů. Vždyť tři lidé se neliší ani rodem ani druhem, ale svými akcidenty; i kdybychom si od nich v duchu oddělili všechny akcidenty, přesto bude mít každý jiné místo, a to si nijak nemůžeme

<sup>224</sup> Pro přehlednost výkladu níže doplňujeme číslování, na které pak v textu Tomášova výkladu odkazujeme v hranatých závorkách.

*představit jako jedno. Dvě tělesa nemohou zaujímat jedno místo, a místo je akcident. A tak jsou numericky mnozí, neboť mnohými se stávají díky svým akcidentům.* (Boëthius, *De Trin.* I, 34-64)

„Úctyhodnost křesťanského náboženství“ atd. Po úvodu zde začíná Boëthius pojednání o Trojici Osob a jednotě božské esence. A rozděluje tuto knihu na dvě části. V první<sup>225</sup> probírá to, co patří k jednotě esence. Zaměřuje se tak proti ariánům. Ve druhé<sup>226</sup> probírá to, co patří k Trojici Osob, což je zase zaměřeno proti Sabeliovi. Začíná slovy: „Tolik budiž zatím řečeno“ atd.

První část se rozděluje do dvou. V první<sup>227</sup> autor představuje nauku katolické víry o jednotě božské esence. Ve druhé<sup>228</sup> zkoumá pravdu předložené nauky, což začíná slovy: „Postupme tedy a podívejme se.“ První se rozděluje opět do dvou. Nejprve popisuje okolnosti víry, jejíž nauku hodlá následovat. Poté předkládá nauku popsane víry, což začíná slovy: „Její nauka o jednotě Trojice je tato.“ Popisuje ji dvěma způsoby, jednak srovnáním s herezemi, nad kterými má převahu, jednak z vlastního jména víry katolické neboli všeobecné.

[1] Říká tedy, že si „mnozí“, tj. různé heretické skupiny, „přisvojují“, tj. nenáležitě nárokují, „úctyhodnost křesťanského náboženství“, tj. to, co křesťanskému náboženství patří, aby mu byli všichni poddáni, jak to říká 1 Jan 5, 4: „Vítězství, které přemohlo svět – naše víra.“ Nebo si zas přisvojují onu „úctyhodnost“, kterou křesťanské náboženství prokazuje Bohu tím, že věří tomu, co bylo božsky zvěstováno.

„Avšak největší a jedinečnou moc má ta víra“ atd. Tyto dvě věci dodává, aby rozlišil mezi pravdou a míněním. Co se týká pravdy, heretici nejsou křesťané, neboť se vzdálili Kristově nauce, a v tomto ohledu je platná pouze víra katolická. Bereme-li však v úvahu pouze vnější dojem a mínění lidí, pak se heretikům říká křesťané, neboť přinejmenším ústy jméno Krista vyznávají. A v tomto ohledu není katolická víra jediná,

225 Srov. BOËTHIUS, *De Trin.* 1-2.

226 Srov. BOËTHIUS, *De Trin.* 3-6.

227 Srov. BOËTHIUS, *De Trin.* 1.

228 Srov. BOËTHIUS, *De Trin.* 2.

ale je to ta víra, která má „největší moc“. Je obecněji a šířeji přijímána, a proto říká: „nazývá se katolická“ v řečtině a univerzální neboli „všeobecná“ v latině, což je totéž. Řecké slovo katolický totiž znamená v latině univerzální neboli všeobecný.

Toto jméno používá ze dvou důvodů. Říká: „pro přikázání univerzálních zákonů“, neboť přikázání, která katolická víra předkládá, nemají zachovávat pouze národy, ale všichni. V tom se odlišuje především od Mojžíšova Zákona, který byl dán jedinému národu. Podobně i jednotlivé hereze dávají přikázání uzpůsobené pouze svým stoupencům, ale katolická víra, která má starost o všechny, dává přikázání uzpůsobená všem: nejen těm, kdo se vzdali sňatku, jako manichejci,<sup>229</sup> ale i lidem v manželství; nejen těm, kdo jsou nevinní, jako novaciáni,<sup>230</sup> ale i kajícím, kterým by novaciáni spásu odepřeli. Proto dodává: „z nichž“, tj. z univerzálních zákonů, „je zřejmá autorita tohoto náboženství“, je muž mají být všichni poddáni. Druhým důvodem, proč používá slovo univerzální neboli všeobecný, je, že u nich není přimíšena žádná nepravda nebo nepravost v žádném článku [víry] ani v žádném [konkrétním] případě [uplatnění].

Pak dodává další důvod [pro použití slova univerzální]: „pro to, že se rozšířila téměř do všech končin světa“ atd. Je to jasné v Ž 19, 5: „Jejich tón zvučí po celé zemi“ atd.

[2] „Její nauka o jednotě Trojice je tato“ atd. Zde předkládá nauku víry týkající se zkoumané otázky. Dělá přitom tři věci: Za prvé předkládá nauku katolické víry o jednotě Trojice. Za druhé důvody pro tuto nauku: „Důvodem tohoto spojení je nepřítomnost diference“ atd. Za třetí ukazuje přesvědčivost zmíněných důvodů: „Principem mnohosti je totiž jinakost.“

[2.1] Předkládá nauku katolické víry ve formě argumentu, neboť víra je „důkaz toho, co nevidíme“, jak se praví v Žid 11, 1. V tomto argumentu vychází z toho, že se božství připisuje jednotlivým Osobám

.....  
<sup>229</sup> Srov. AUGUSTIN, *De haeresibus* XLVI (PL 42, 34); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra Gent.* III, c. 126.

<sup>230</sup> Srov. AUGUSTIN, *De haeresibus* XXXVIII (PL 42, 32); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra Gent.* IV, c. 71.

stejným způsobem, a dospívá k závěru, že se jméno „Bůh“ vypovídá o všech [Osobách] nikoli v množném, ale v jednotném čísle.

[2.2] Dále podává odůvodnění této nauky. Za prvé důvod předkládá, za druhé jej popisuje prostřednictvím jeho protikladu: „Diference se totiž“ atd. Říká tedy: „Důvodem tohoto spojení,“ totiž argumentačního, je nepřítomnost difference, tj. [samotného] božství ve třech Osobách, jak vyznává katolická víra. Z toho plyne závěr, že nerozdílné božství se nerozdílně připisuje třem Osobám.

Toto zdůvodnění vysvětluje pomocí protikladu a říká: „Diference“, myslí se v božství, „se objevuje u těch, kteří Trojici něco ubírají nebo přidávají“, tj. u těch, kdo kladou jednu Osobu nad jinou, jako ariáni, kteří tvrdí, že je Otec větší než Syn. Proto dodává: „kteří Trojici rozrůžňují podle stupňů zásluh“, tj. důstojnosti, protože Syn je podle nich podřízen Otci a Duch svatý oběma, „a tím ji rozbíjejí“, tj. rozkládají božství mezi Osoby, „a uvádějí Boha v mnohost.“ Z rozdělení vyplývá mnohost. A naopak, katolíci, kteří věří v rovnost Osob, vyznávají nepřítomnost difference a proto i jednotu.

[2.3] Když pak říká: „Principem mnohosti je totiž jinakost“ atd., ukazuje, že předložená argumentace platí. Rozděluje to na dvě části. Za prvé ukazuje nutnost obsaženou v předložené argumentaci. Za druhé pak dokazuje předpoklady své argumentace: „Různost tří nebo libovolného množství věcí“ atd.

[2.3.1] K prvnímu bodu říká dvě věci. Jednak že jinakost je principem mnohosti, přičemž jinakostí myslí diferenci, kterou jsou věci ustavovány jako navzájem jiné. Raději říká „jinakost“ než „jinost“, protože mnohost ustavují nejen substanciální difference, které způsobují, že jedna věc není jiná věc, ale také akcidentální difference, které způsobují, že je tatáž věc jinaká.<sup>231</sup> Jinakost ovšem plyne z jinosti a ne naopak. A v tom spočívá dedukce ariánů. Jestliže je totiž jinakost principem mnohosti, a jestliže z příčiny plyne účinek, pak zastánci jinakosti [v božství] hlásají zvětšování a zmenšování<sup>232</sup> a tedy i mnohost v božství. Dále pak tvrdí,

<sup>231</sup> Srov. níže q. 4, a. 1, 5; *ST* III, q. 2, a. 3, ad 1.

<sup>232</sup> Zvětšování a zmenšování zde označuje odstupňování Osob co do nadřazenosti či důstojnosti.

že je jinakost vlastním principem mnohosti, protože bez ní je mnohost nemyslitelná. To ukazuje na důvod katolické nauky o [božské] jednotě. Bez příslušené příčiny není účinek. Jestliže tedy ve třech Osobách není žádná jinakost božství, nebude tam mnohost, ale jednota.<sup>233</sup>

[2.3.2] Když dále říká: „Různost tří nebo libovolného množství věcí“ atd., dokazuje, co předpokládal, tj. že je jinakost vlastním principem mnohosti. Zdůvodnění je takové: Ve všech věcech, které se odlišují rodově, druhově nebo numericky, je příčinou různosti jinakost neboli diference. Avšak všechny mnohé věci, ať už jsou tři nebo jakékoli jiné množství, jsou různé rodově, druhově nebo numericky. Principem veškeré mnohosti je tedy nějaká jinakost.

Vysvětluje to ve třech krocích. [2.3.2.1] Za prvé předkládá nižší premisu a [2.3.2.2] za druhé její důkaz, když říká: „Kolikrát totiž lze vypovídat ‚totéž‘“ atd. Důkaz postupuje takto: Kolikrát řekneme totéž, o tolikanásobné různosti mluvíme. O tomtéž však mluvíme třemi způsoby: rodově, druhově a numericky. O různosti tedy mluvíme také těmito třemi způsoby. První krok opírá o to, co se říká v 1. knize *Topiků*,<sup>234</sup> kde se říká, že kolikrát mluvíme o jednom z protikladů, tolikrát mluvíme i o druhém, a v 10. knize *Metafyziky*,<sup>235</sup> kde se říká, že „totéž“ a „různé“ jsou protiklady. Druhý krok pak objasňuje příklady, které opírá o to, co je řečeno v 1. knize *Topiků*.<sup>236</sup>

[2.3.2.3] Za třetí pak dokazuje vyšší premisu s ohledem na to, co by mohlo vzbudit pochybnost. Píše: „A numerická diference je způsobena růzností akcidentů.“ To, že je principem rodové, druhové nebo numerické různosti nějaká jinakost, je zjevné z tohoto slova samotného. Z toho, že jsou věci různého rodu, je jasné, že je jejich rod „jiný“. A z toho, že jsou různého druhu, je jasné zase to, že patří do jiného druhu. Avšak u těch věcí, které se různí numericky, ze slova samotného jasné není, že je principem různosti a mnohosti nějaká jinakost. Spíše to vypadá,

.....  
<sup>233</sup> Výklad se vztahuje na jednotu esence (božství). Jinakost (alterita) se tedy odmítá na úrovni esence (jednota božství) a nejde zde o úroveň Osob neboli hypostazí, kde je mnohost (trojičnost).

<sup>234</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Topica* I, c. 15 (106b13-15).

<sup>235</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Metaph.* X, 5 (1054b22); V, 10 (1018a12).

<sup>236</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Topica* I, c. 7 (103a7-14).

že je to naopak a že je numerická mnohost principem různosti. Slovo „různé“ totiž u věcí numericky různých používáme stejným způsobem jako u věcí, které jsou různé rodově či druhově. K důkazu vyšší premisy svého sylogismu proto Boëthius ukazuje, že i tu diferenci, kterou se něco odlišuje numericky, dělá nějaká jinakost nebo rozmanitost. Dokažuje to tak, že se u tří lidí, kteří se shodují v rodu i druhu, nacházíme jiné akcidenty, podobně jako u člověka a vola jiný druh nebo u člověka a kamene jiný rod. Jako se tedy člověk a vůl odlišují v druhu, tak se dva lidé odlišují v akcidentech.

Někdo by mohl říci, že rozmanitost akcidentů není příčinou numerické mnohosti, neboť odejmeme-li akcidenty – ať už věcně, jako u akcidentů od věci oddělitelných, nebo v duchu neboli v myšlení, jako u akcidentů od věci neoddělitelných –, subjekt akcidentů<sup>237</sup> přetrvává. Akcident je totiž to, co může být nebo nebýt přítomné bez zániku svého subjektu. Této námitce předchází, když říká, že i když mohou být všechny akcidenty odňaty přinejmenším v mysli, zůstane přesto jedna akcidentální různost, která nemůže být od různých individuí oddělena ani v mysli, a to je různost místa. Dvě tělesa nemohou být na témže místě ani věcně, ani v představě, neboť něco takového nelze ani myslet, ani si to představit. Proto dochází k závěru, že když jsou někteří lidé „numericky mnozí“, jsou „mnohými“, tj. různými, „díky svým akcidentům“.

A tím se uzavírá nauka předložená v této části spisu.

237 substance.

## TŘETÍ OTÁZKA

V této části máme dvě otázky. Za prvé o tom, co patří ke společenství víry, za druhé, co patří k příčině mnohosti.

Nejprve zkoumáme čtyři věci:

1. Zda je víra pro lidstvo nutná.
2. Jaký je vztah víry a náboženství.
3. Zda je vhodné nazývat pravou víru katolická nebo všeobecná.
4. Zda pravá víra vyznává, že Otec, Syn a Duch svatý jsou jediným Bohem, a že jsou tito tři jedním Bohem bez jakékoli nerovnosti.



**PRVNÍ ČLÁNEK<sup>238</sup>*****Je pro lidstvo víra nutná?***

Zdá se, že mít víru není pro lidstvo nutné.

1. Kazatel 7, 1 praví: „Je nutné, aby člověk hledal něco nad něj většího?“<sup>239</sup> jakoby si odpovídal: „Není.“ Avšak to, co je předáváno vírou, je něco většího než člověk, co přesahuje jeho rozum. Jinak by k poznávání těchto věcí stačil rozum poskytující vědění a víra by nebyla potřebná. Pro člověka tedy není nutné, aby se nadto poučoval o věcech víry.

2. Bůh ustanovil lidskou přirozenost v dokonalém stavu; v Dt 32, 4 se říká: „Jeho díla jsou dokonalá.“ Avšak z toho, co je za daného stavu člověku dáno, nelze dospět k poznání věcí víry. Kdyby tomu tak bylo, mohl by tyto věci poznat věděním, které vzniká vyvozením závěrů z přirozeně známých východisek. A protože dokonalým se nazývá to, čemu nechybí nic z toho, co by mělo být přítomné, jak se říká v 5. knize Metafyziky,<sup>240</sup> zdá se, že člověk víru nepotřebuje.

3. Každý moudrý člověk si k dosažení cíle své cesty vybírá tu nejnějnější cestu, kde je nejméně překážek. Věřit tomu, co je nad rozumem, se však zdá být velmi obtížné a pro člověka dokonce velmi nebezpečné, neboť mnozí od spásy odpadají proto, že nevěří. Zdá se tedy, že Bůh, který je nejmoudřejší, nemusel vést lidi ke spáse cestou víry.

4. Když přijímáme nějaké poznání bez úsudku, snadno upadáme v omyl. K posouzení věcí víry však nic k dispozici nemáme, protože přirozený úsudek se na věci, které jsou nad rozumem, nevztahuje. To otevírá snadno cestu k omylu. Zdá se tedy, že směřovat k Bohu vírou je víc nebezpečné než užitečné.

5. Jak říká Dionýsius,<sup>241</sup> ocitnout se mimo oblast rozumu je pro člověka zlé. Avšak člověk lnoucí k víře se od rozumu vzdaluje, a tak si zvyká

.....  
<sup>238</sup> Paralelní texty: *Super Sent.* III, d. 24, a. 3, qc. 1; *Cont. Gent.* I, c. 4 a 5; IV, c. 1; *De verit.* q. 14, a. 10; *ST II-II*, q. 2, a. 3 a 4; *Coll. super Credo*, princ.

<sup>239</sup> Dle Vulg.

<sup>240</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* V, 21 (1021b13-17).

<sup>241</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De div. nom.* c. 4, 32 (PG 3, 733A).

rozum podceňovat. Zdá se tedy, že taková cesta je pro člověka nebezpečná.

### **Na druhé straně**

1. V Žid 11, 6 se praví: „Bez víry se nemůžeme líbit Bohu.“ Pro člověka je ale velice potřebné, aby se líbil Bohu, vždyť bez Boha nelze vykonat ani mít nic dobrého. Víra je tedy pro člověka velice nutná.

2. Pro člověka je nejvyšší nutností poznat pravdu, protože blaženost (jak praví Augustin) je radost z poznání pravdy.<sup>242</sup> Jak ale říká Dionýsius v 7. kapitole *O božských jménech*, „víra ustavuje věřící v pravdě a pravdu v nich“.<sup>243</sup> Víra je tedy pro člověka velice nutná.

3. Bez čeho nelze uchovat lidské společenství, to je pro lidstvo tím nejnужnějším, neboť jak se říká v 8. knize *Etiky*, člověk je přirozeně živočichem společenským.<sup>244</sup> Lidské společenství však nelze uchovat bez víry, neboť jeden člověk musí druhému věřit sliby, svědectví a podobné věci, které lidé pro společný život nutně potřebují. Víra je tedy pro lidstvo velice nutná.

### **Odpověď**

Víra má něco společného s míněním, něco zase s věděním a chápáním. Proto ji Hugo od sv. Viktora<sup>245</sup> klade mezi vědu a mínění. S věděním a chápáním má společný jistý a pevný souhlas.<sup>246</sup> V tom se odlišuje jak od mínění, které přijímá jeden z protikladů s obavou, že platí druhý, tak od pochybnosti, která mezi dvěma protiklady váhá.<sup>247</sup> S míněním pak má víra společné to, že se vztahuje k věcem, které nejsou intelektu zjevné. A v tom se liší od věděním a chápání.

Jestliže ale lidskému poznání něco není zřejmé, může to být (jak se uvádí ve 2. knize *Metafyziky*) způsobeno dvěma důvody:<sup>248</sup> jednak va-

<sup>242</sup> Srov. AUGUSTIN, *Confess.* X, c. 23, n. 33 (PL 32, 793).

<sup>243</sup> DIONÝSIOS, *De div. nom.* c. 7, 4 (PG 3, 872C).

<sup>244</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* VIII, 12 (1162a17-18)

<sup>245</sup> Srov. HUGO OD SV. VIKTORA, *De sacramentis* I, p. X, c. 2 (PL 176, 330C).

<sup>246</sup> Srov. AUGUSTIN, *De praedestinatione sanctorum* II, 5 (PL 44, 963).

<sup>247</sup> Srov. *De verit.* q. 14, a. 1.

<sup>248</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* II, 1 (993b7-9).

dou na straně poznatelných věcí, jednak nedostatkem na straně našeho intelektu.

K prvnímu typu nedostatku dochází u jednotlivých a nahodilých věcí, které nejsou dobře dostupné našim smyslům, jako jsou lidské skutky, řeči a myšlenky. Takové věci mohou být známé jednomu člověku a neznámé ostatním.<sup>249</sup> V lidském společenství musí člověk tam, kde si nestačí sám, nakládat s druhým jako se sebou samým, a proto musí také přijímat to, co sám neví, na základě toho, že to ví ten druhý, jako by to bylo jeho vlastní poznání. Z toho plyne, že v lidském soužití je víra, kterou jeden přijímá slova druhého, nezbytná. Jak praví Tullius v knize *O povinnostech*, je to základ spravedlnosti.<sup>250</sup> Proto není lež nikdy bez hříchu,<sup>251</sup> neboť každou lži je tato víra nutně narušována.

Kvůli nedostatku na naší straně nám nejsou zjevné věci božské a nutné, které jsou co do přirozenosti nejpoznatelnější. Nejsme způsobilí zkoumat je hned na začátku, protože k tomu, co je co do přirozenosti známější a přednější, musíme postupovat od toho, co je co do přirozenosti méně známé a zjevné.<sup>252</sup> Avšak protože díky tomu, co poznáváme jako poslední, se stává známým to, co poznáváme jako první, musíme mít na začátku nějaké povědomí o tom, co je o sobě známější, což je možné pouze vírou. Je tomu tak i v řádu věd: k vědě o příčinách nejvyšších, tj. metafyzice,<sup>253</sup> dospíváme v procesu poznání až na konci, přestože ve vědách předcházejících musíme předpokládat něco z toho, co se v metafyzice poznává plnějším způsobem. Každá věda tedy má předpoklady, kterým musí ten, kdo ji studuje, uvěřit.<sup>254</sup> Protože cílem lidského života je blaženost spočívající v plném poznání božských věcí, je pro nasměrování lidského života směrem k blaženosti hned od počátku potřebná víra v božské věci, jejichž plné poznání očekáváme ve stavu naprosté lidské dokonalosti.<sup>255</sup>

249 Srov. *ST II-II*, q. 171, a. 3.

250 Srov. TULLIUS, *De officiis* I, c. 7, n. 23.

251 Srov. *ST II-II*, q. 110, a. 3.

252 Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* I, 1 (184a16-21); *Met.* II, 1 (993b7-11).

253 Srov. *ST I*, q. 1, a. 6.

254 Srov. ARISTOTELÉS, *De sophist. elenchis* c. 2 (165b3); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST II-II*, q. 2, a. 3.

255 Srov. *De verit.* q. 14, a. 10; *Contra Gent.* III, c. 152, 4; *ST II-II*, q. 2, a. 3.

K jejich plnému poznání může člověk dospět rozumovou cestou i v průběhu pozemského života. A přestože je možné tohoto vědění dosáhnout (a někteří ho dosahují), je víra i tak nutná, a to pro patero důvodů, jak říká rabi Mojžíš.<sup>256</sup> Za prvé kvůli hloubce a složitosti, pro které jsou božské věci skryté lidskému intelektu. Aby tedy člověk nebyl bez jakéhokoli jejich poznání, je Prozřetelností zaopatřen tak, aby je poznával aspoň vírou. Jak říká Kaz 7, 25: „Hluboko, přehluboko, kdo to nalezne?“ Za druhé pro počáteční nedostatečnost lidského intelektu, který ke své dokonalosti dospívá, až když dojde k cíli. Aby proto nikdy nechybělo poznání božských věcí, potřebuje člověk víru, aby jí přijímal božské věci od samého počátku. Za třetí kvůli poznání, které se vyžaduje jako východisko k tomu, abychom poznali Boha rozumovou cestou. K tomu je potřebné poznání skoro všech věd, protože cíle jich všech je poznání božských věcí. Jen málokdo však takového výchozího poznání dosáhne. Aby proto obrovskému množství lidí nezůstalo božské poznání nedostupné, je lidem od Boha dána cesta víry. Za čtvrté, protože mnozí jsou takového přirozeného založení, že pro ně dosažení dokonalého pochopení rozumovou cestou není dostupné. Cesta víry byla dána, aby nechybělo poznání božských věcí ani jim. Za páté kvůli četným činnostem, kterým se lidé musí věnovat a pro něž je vyloučeno, aby všichni dospěli rozumovou cestou k tomu, co je o Bohu nutné znát. I proto nám byla poskytnuta cesta víry k tomu, co někteří dosahují vědění a co je jiným dáno ve víře.

K plnému poznání některých božských věcí však lidský rozum nestačuje a očekává je až v budoucím životě, kde bude plnost blaženosti. Týká se to například jednoty a Trojice jediného Boha. K takovému poznání není člověk přiváděn ničím, co je v možnostech jeho přirozenosti, ale pouze Boží milostí. Avšak i k tomuto dokonalému vědění potřebuje člověk nějaké výchozí předpoklady pro víru, které by ho vedly k plnému poznání toho, v co na začátku pouze věřil. Tak je tomu – jak už bylo řečeno – i u jiných věd.<sup>257</sup> Proto praví Iz 7, 9 podle starého překladu: „Jestliže neuvěříte, nepochopíte.“ Takové předpoklady jsou předmětem

<sup>256</sup> Srov. MAIMONIDES, *Dux neutrorum* I, c. 33.

<sup>257</sup> Srov. výše q. 2, a. 2, ad 5.

víry pro všechny a v tomto životě o nich nelze dosáhnout vědění ani chápání.

### ***K námitkám***

1. I když věci víry převyšují člověka co do jeho přirozených sil, nepřevyšují ho, je-li pozdvižen božským světlem. A proto člověk nemusí tyto věci hledat vlastními silami, ale musí je poznat z božského zjevení.

2. Bůh na počátku věcí učinil člověka dokonalého přirozenou dokonalostí, která spočívala v tom, že měl člověk vše, co přirozeně potřeboval. Nad tyto přirozené potřeby však byly později lidskému rodu některé dokonalosti dány z pouhé Boží milosti. Mezi ně patří víra, která je – jak plyne z Ef 1, 8 – Božím darem.

3. Každý, kdo směřuje k blaženosti, musí vědět, v čem a jak má blaženost hledat. K tomu se však nelze dobrat snadněji než vírou, neboť rozumové zkoumání k tomu může dospět pouze na základě mnoha východisek, jejichž poznání je nesnadné. Takové zkoumání s sebou také nese řadu nebezpečí, protože lidské zkoumání upadá vinou slabosti našeho intelektu často v omyl. To se zjevně ukazuje i u filosofů, kteří při rozumovém hledání cíle lidského života a způsobu, jak ho dosáhnout, mnohokrát upadli do potupného omylu.<sup>258</sup> Navzájem spolu nesouhlasili natolik, že snad ani nejde najít nic, v čem by se dva nebo tři shodli. V případě víry naproti tomu vidíme, že se na jedné nauce shodnou i mnohé národy.

4. Kdykoli člověk s něčím souhlasí, musí tu být něco, co ho k souhlasu vede, jako například světlo, které jsme přirozeně dostali, vede k souhlasu s prvními o sobě známými principy; pravdivost těchto principů zase vede k souhlasu se závěry, které z prvních principů vyvozujeme; nebo pravděpodobnosti vedou k souhlasu s tím, co se domníváme.<sup>259</sup> Kdyby byly tyto pravděpodobnosti o něco silnější, vedly by nás k souhlasu víry, neboť víra je mínění podepřené rozumovými důvody. Když nás něco vede k souhlasu s nazřením principů nebo s jistým poznáním závěrů, je to plně dostačující motivací, takže nás nutí k souhlasu a postačuje k úsudku o tom, čeho se souhlas týká. Když nás ale něco vede

<sup>258</sup> Srov. *Expos. super Symbolum apost.*

<sup>259</sup> Srov. ALBERT VELIKÝ, *Topica* I, tr. 1, c. 2.

k mínění (a to jakkoli, třeba i silně), plně dostatečnou motivací to není. Proto nás nenutí k souhlasu ani nám neumožňuje dosáhnout dokonalého úsudku o tom, čeho se souhlas týká. Proto se také ve víře, kterou v Boha věříme, nachází nejen přijetí věci, s nimiž souhlasíme, ale také to, co nás k souhlasu vede. Je to jakési světlo, které je habitem víry božsky vlitým do lidské mysli. Vede nás k souhlasu mnohem lépe než nějaký důkaz. Ten sice nikdy nevede k mylnému závěru, ale zato se nám často stává, že se mýlíme v posouzení, co důkaz je a co není. Vede nás dokonce lépe, než samo přirozené světlo, kterým souhlasíme s prvními principy, protože toto světlo je často narušováno tělesnou slabostí, jak se to ukazuje u slaboduchých. Avšak světlo víry, které je jakoby jakousi pečeti první pravdy v mysli,<sup>260</sup> se mýlit nemůže, jako ani Bůh nemůže být podveden a nemůže lhát. Toto světlo tedy umožňuje usuzovat. Tento habitus ovšem nepůsobí skrze intelekt, ale skrze vůli. Nepůsobí tedy nazření toho, čemu věříme, ani nás k souhlasu nenutí, nýbrž vede nás k souhlasu dobrovolnému.<sup>261</sup> Z toho je jasné, že víra pochází od Boha dvěma způsoby: jednak co do vnitřního světla, které vede k souhlasu, jednak co do věcí, které jsou nám z vnějšku předkládány a pocházejí z božského zjevení.<sup>262</sup> K poznání víry se tyto věci vztahují tak, jako se vztahují věci vnímané smysly k poznání prvních principů. Obojí totiž umožňuje pevné poznání. A jako je poznání prvních principů vzato ze smyslů, přestože je světlo, kterým tyto principy poznáváme, vrozené, je i víra ze slyšení, přestože je habitus víry vlitý.

5. Život v souladu s rozumem je pro člověka dobrem. Život bez rozumu může na jedné straně znamenat scházející rozum, jak to vidíme u těch, kdo se nechají vést pouze smyslovostí, a jako takový je zlem, ale na druhé straně může znamenat vyvýšení nad rozum, jako když Boží milost vede člověka k tomu, co rozum převyšuje, a v tomto smyslu není život bez rozumu lidským zlem, ale nadlidským dobrem. A takové je poznání věcí víry. Samotná víra však zcela bez rozumu není, protože přirozený rozum vede k souhlasu s tím, co říká Bůh.

.....  
<sup>260</sup> Srov. ALGAZEL, *Metaph.* tr. 3; TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De verit.* q. 1, a. 1, arg. 6.

<sup>261</sup> Srov. *Cont. Gent.* III, c. 40.

<sup>262</sup> Srov. *ST II-II*, q. 6, a. 1.

DRUHÝ ČLÁNEK<sup>263</sup>*Je třeba rozlišovat víru a náboženství?*

Zdá se, že rozlišovat víru a náboženství není třeba.

1. Jak říká Augustin v *Příručce*,<sup>264</sup> Boha máme uctívat vírou, nadějí a láskou. Prokazování úcty k Bohu je však úkonem náboženství, jak plyne z Tulliovy definice, která říká, že „náboženství je prokazování úcty a kult nějaké vyšší přirozenosti, kterou označujeme jako božskou“.<sup>265</sup> Víra tedy k náboženství patří.

2. Augustin v knize *O pravém náboženství* říká,<sup>266</sup> že pravé náboženství je takové, kde je jediný Bůh uctíván a poznáván nejčistší zbožností. Poznání Boha je však věcí víry. Víra je tedy obsažena v náboženství.

3. Předložit oběť Bohu je úkonem náboženství. Něco takového však přísluší víře, neboť jak říká Augustin v 5. knize *O Boží obci*, „pravou obětí je každé dílo, které konáme proto, abychom se ve svatém společenství přimkli k Bohu“.<sup>267</sup> Přimknutí člověka k Bohu je však primárně věcí víry. Víra tedy zřetelně patří k náboženství.

4. Jak se říká v Jan 4, 24: „Bůh je duch, a kdo se mu klaní, musí se mu klanět v duchu a pravdě.“ Bohu se však více klaníme tím, že se před ním sníží náš intelekt, než když se sníží naše tělo, a intelekt se sníží vírou, když se naprosto poddá Bohu a souhlasí s tím, co Bůh říká. Víra tedy svrchovaně patří k náboženství.

5. Každá ctnost, která má za svůj předmět Boha, je ctnost teologická.<sup>268</sup> Náboženství však Boha za předmět má, vždyť prokazuje náležitou úctu pouze Bohu. Je tedy teologickou ctností. Zdá se ovšem, že patří více k víře než k jiným teologickým ctnostem, neboť o člověku řekneme,

263 Paralelní text: *Super Sent.* III, d. 19, a. 1, qc. 2 a 3.

264 Srov. AUGUSTIN, *Enchir.* c. 3 (PL 40, 232).

265 Srov. CICERO, *De inventione* II, c. 53, n. 161.

266 Srov. AUGUSTIN, *De vera religione* c. 1, n. 1 (PL 34, 122).

267 AUGUSTIN, *De civ. Dei* X, c. 6 (PL 41, 283).

268 Srov. *ST* I-II, q. 62, a. 1 a 2.

že nepatří ke křesťanskému náboženství, jediné když stojí mimo víru. Náboženství se tedy zdá být totéž co víra.

### **Na druhé straně**

1. Tullius ve 2. knize *Staré rétoriky*<sup>269</sup> pokládá náboženství za část spravedlnosti, která je ctností kardinální. Protože je víra ctností teologickou, bude náboženství patřit spíše do jiného rodu než víra.

2. Náboženství záleží ve skutcích vůči bližním, jak se to ukazuje v Jak 1, 27: „Čisté a neposkvrněné náboženství atd.“<sup>270</sup> Všechny úkony víry se však vztahují pouze k Bohu. Náboženství je tedy naprosto odlišné od víry.

3. Výrazem „náboženské řády“<sup>271</sup> se souhrnně označují společenství lidí, kteří jsou vázáni zvláštními sliby.<sup>272</sup> Avšak nejen oni jsou věřící. Věřící a člen náboženského řádu tedy není totéž, stejně jako není totéž víra a náboženství.

### **Odpověď**

Jak ukazuje Augustin v 10. knize *O Boží obci*,<sup>273</sup> *theosebeia* (tj. kult Boha), náboženství, zbožnost a klanění se vztahují k témuž, tj. k Bohu, jemuž náleží uctívání.

[Dbalá péče neboli] kult, ať už je prokazován čemukoli, je právě a jen té dané věci prokazovanou náležitou činností. Proto se o lidech říká, že – vždy jinak – dbale pečují<sup>274</sup> o půdu, rodiče, vlast a podobné věci, neboť různým věcem odpovídají různé činnosti. Bůh však není uctíván tak, že by mu naše činnost prospívala nebo pomáhala, jako je tomu ve výše

.....

<sup>269</sup> Srov. CICERO, *De inventione* II, c. 53, n. 161.

<sup>270</sup> ČEP: „Pravá a čistá zbožnost před Bohem a Otcem znamená pamatovat na vdovy a sirotky v jejich soužení a chránit se před poskvrnou světa.“

<sup>271</sup> „Řeholník“ se latinsky řekne „religiosus“, takže je v latinském textu snadná paralela religio (náboženství) – religiosus (řeholník), kterou se snažíme v překladu alespoň částečně napodobit.

<sup>272</sup> Srov. *Contra impugnantes* c. 1

<sup>273</sup> Srov. AUGUSTIN, *De civ. Dei* X, c. 1 (PL 41, 277-279).

<sup>274</sup> Latinské colere znamená jak uctívat, tak i obdělávat, pěstít, chránit, ctít atd. Mnohost významů, na které je věta založena, je do češtiny plnohodnotně nepřeložitelná.



zmíněných příkladech, ale pouze tak, že se mu poddáváme a svou poddanost navenek projevujeme. Božská úcta je tedy dokonale vystižena slovem *theosebeia*.

Náboženství (*religio*) však znamená jakési zavázání (*ligatio*), kterým se člověk jaksi poutá k tomuto uctívání. Proto se Augustin v knize *O pravém náboženství*<sup>275</sup> domnívá, že v latině je slovo „náboženství“ (*religio*) odvozeno od slov „vázat“ (*religare*) nebo „znovu zvolit“ (*reeligere*), jak říká v 10. knize *O Boží obci*.<sup>276</sup> Z vlastní volby se totiž člověk zavazuje něco dělat. Musíme si znovu zvolit toho, koho jsme „svou nedbalostí ztratili“, jak se říká tamtéž. A proto se lidé, kteří celý svůj život a sebe sama zavázali určitými sliby k následování Boha, nazývají členy náboženských řádů.

Zbožnost je přítomná v duši uctívajícího a znamená, že se nejedná z pokrytectví nebo za úplatu. A protože tomu, co je nad námi náleží jakási božská úcta, dobrodiní prokazované chudým je jakousi obětí Bohu,<sup>277</sup> jak se říká na konci listu Židům: „Nezapomínejme také na dobročinnost a štědrost, takové oběti se Bohu líbí.“<sup>278</sup> Proto nás slova „zbožnost“ a „náboženství“ vedou ke skutkům milosrdenství a zvláště k dobrodiní, která prokazujeme rodičům a vlasti.

Klanění zas přináší *povinnost* uctívání neboli důvod kultu, a to proto, že jsme služebníky uctívaného – ne však jako když je člověk služebníkem jiného člověka, což je závazek akcidentální, ale protože vše, co jsme, máme od něj jako od stvořitele. Klanění tedy neznamena jakoukoli službu, ale pouze takovou, kterou se člověk stává služebníkem Božím.<sup>279</sup>

Náboženství tedy spočívá v činnosti, kterou člověk uctívá Boha tím, že se mu podřizuje. Taková činnost ovšem musí odpovídat jak uctívanému, tak uctívajícímu. Protože ten, kdo je uctíván, je duch, nemůže být dosažen tělem, ale pouze myslí. A tak spočívá kult v prvé řadě v úkonech mysli, jimiž se mysl obrací k Bohu, a to jsou hlavně úkony teologických

275 Srov. AUGUSTIN, *De vera religione* c. 55, n. 113 (PL 34, 172).

276 Srov. AUGUSTIN, *De civ. Dei* X, c. 3 (PL 41, 280).

277 Nejde o to, že by chudí byli jaksi „výše“, ale o to, že se i služba těmto „nizkým“, která je konána bez pokrytectví a upřímně, stává služnou tomu, kdo je nad námi, tj. Bohu.

278 Žid 13, 16.

279 Srov. *ST II-II*, q. 81, a. 1; *Cont. Gent.* III, c. 119.

ctností. A proto říká Augustin, že je Bůh uctíván vírou, nadějí a láskou.<sup>280</sup> K těm se přidávají úkony vycházející z darů Ducha svatého, které nás vedou k Bohu, například moudrosti nebo bázně.<sup>281</sup>

Avšak protože my, kdo uctíváme Boha, jsme tělesní, a poznání získáváme prostřednictvím tělesných smyslů, potřebujeme ke zmíněnému kultu také nějaké tělesné činnosti, jednak abychom mohli Bohu sloužit vším, čím jsme, jednak abychom tělesnými činnostmi pozvedli sebe i jiné k úkonům mysli zaměřeným k Bohu.<sup>282</sup> Proto říká Augustin v knize *O péči o mrtvé*: „Ti, kdo se modlí, dělají s tělem to, co odpovídá prosbám, jako když poklekají, vztahují ruce, padají na tvář nebo dělají nějaká jiná viditelná gesta, i když jsou jejich neviditelná vůle a úmysl srdce známé Bohu, který k vzhledu do lidského nitra taková znamení nepotřebuje. Spíše se jimi člověk povzbudí k pokornější a plodnější modlitbě a kajícínosti.“<sup>283</sup>

A tak všechny úkony mysli i těla, jimiž se člověk poddává Bohu, patří k náboženství. Avšak protože to, co konáme pro bližního kvůli Bohu, konáme pro Boha, náleží to vše k jedné poddanosti, v níž spočívá náboženský kult. A tak je jasné tomu, kdo pozorně přemýšlí, že všechny takové skutky patří k náboženství. Proto Augustin říká, že „pravou obětí je každý skutek, který konáme, abychom se spojili svatým společenstvím s Bohem“.<sup>284</sup> Je zde však určitý řád: V první řadě a především ke zmíněnému kultu patří úkony mysli směřující k Bohu, za druhé pak úkony těla, které vyvolávají a zviditelňují úkony mysli, jako jsou padání na tvář, oběti a podobně. Za třetí k tomuto kultu patří všechny ostatní skutky směřující k bližnímu a vykonané kvůli Bohu.

A jako je velkodušnost zvláštní ctností<sup>285</sup> (používá sice úkony všech ostatních ctností, ale se zvláštním zřetelem na svůj předmět), která spojuje velikost nacházející se v úkonech všech ctností, tak je i náboženství zvláštní ctností, která bere zvláštní zřetel na svůj předmět, tj. na to, co

280 Srov. AUGUSTIN, *Enchir.* c. 3 (PL 40, 232).

281 Srov. *ST I-II*, q. 68, a. 4.

282 Srov. *ST II-II*, q. 81, a. 7; q. 84, a. 2; *Contra Gent.* III, c. 119.

283 AUGUSTIN, *De cura pro mortuis* c. 5, n. 7 (PL 40, 597).

284 AUGUSTIN, *De civ. dei* X, c. 6 (PL 41, 283).

285 Srov. *ST II-II*, q. 129, a. 4.

náleží Bohu. V tomto smyslu je součástí spravedlnosti.<sup>286</sup> K náboženství se však řadí zvláště ty úkony, které nepatří žádné jiné ctnosti, například padání na tvář a podobné věci, v nichž spočívá Boží kult sekundárně.

Z toho plyne, že úkon víry materiálně patří k náboženství, stejně jako úkony jiných ctností, a dokonce více než ony, protože úkon víry je prvním pohybem mysli směrem k Bohu. Formálně se však od náboženství odlišuje, protože sleduje jiný zřetel svého předmětu. Kromě toho se víra s náboženstvím shoduje v tom, že víra je příčinou a principem náboženství. Člověk se totiž pro kult Boha rozhoduje pouze tehdy, když vírou přijímá Boha za stvořitele, vládce a odplatitele lidských skutků. Samo náboženství není teologickou ctností. K jeho materii totiž patří úkony víry i jiných ctností, které Bohu předkládá jako to, co mu náleží. Má však za svůj cíl Boha, neboť uctívat Boha znamená předkládat mu takové úkony jako to, co mu náleží.<sup>287</sup>

### ***K námitkám***

A z toho plyne odpověď na všechny námitky.

<sup>286</sup> Srov. ST II-II, q. 81, a. 4.

<sup>287</sup> Srov. ST II-II, q. 81, a. 5.

## TŘETÍ ČLÁNEK

***Měli bychom křesťanskou víru  
nazývat katolickou?***

Zdá se, že bychom křesťanskou víru neměli nazývat katolickou.

1. Poznání musí být úměrné poznávanému, protože nepoznáváme cokoliv jakkoliv. Avšak víra je poznáním Boha a ten (jak praví Augustin v knize *O Trojici*) není ani všeobecný, ani konkrétní.<sup>288</sup> Víru tedy nelze nazývat všeobecnou.

2. O jednotlivostech může být pouze jednotlivé poznání. Vírou však máme u některých jednotlivostí za to, že se staly, jako utrpení Krista, vzkříšení a podobně. Víra tedy nemá být nazývána všeobecnou.

3. Je nepřipustné dávat jedné věci vlastní jméno podle toho, co je společné mnohým; jméno se totiž dává kvůli té věci, která nám má být známa. Každá tradice či uskupení však vydává to, co traduje, za cosi, čemu by všeobecně měli všichni věřit a zachovávat to, a za všeobecnou pravdu. Křesťanská víra tedy nemá být speciálně označována jako katolická.

4. Modloslužebnictví se vyskytuje ve všech koutech světa. Křesťanská víra však dosud do všech končin světa nedorazila, protože někteří cizozemci ještě víru v Krista nepoznali. Katolickou (tj. všeobecnou) lze tedy nazvat spíše modloslužbu než křesťanskou víru.

5. Co nepatří všem, nemůže být označeno za všeobecné. Křesťanská víra však není přijímána všemi lidmi. Nazývat ji katolickou nebo všeobecnou je tedy nepatřičné.

***Na druhé straně***

1. Augustin v knize *O pravém náboženství* říká: „Musíme se držet křesťanského náboženství a společenství jeho církve, neboť je katolické a za katolické se označuje nejen od svých stoupenců, ale i ode všech nepřátel.“<sup>289</sup>

<sup>288</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* VII, c. 6, n. 11 (PL 42, 943-944); PETR LOMBARDSKÝ, *Sent.* I, d. 19, c. 7; TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Sent.* I, d. 19, q. 4, a. 2.

<sup>289</sup> AUGUSTIN, *De vera religione* c. 17, n. 12 (PL 34, 128).

2. Zdá se, že všeobecné a společné je totéž. Křesťanskou víru pak Apoštol označuje za společnou víru, jak dokládá Tit 1, 4: „Titovi, vlastnímu synu ve společné víře atd.“ Proto je vhodné tuto víru nazývat všeobecnou nebo katolickou.

3. Všeobecným by se mělo nazývat především to, co se všeobecně předkládá všem lidem. A křesťanská víra se předkládá všem, jak plyne ze závěru Matoušova evangelia: „Učte všechny národy atd.“<sup>290</sup> Proto si zaslouží označení katolická nebo všeobecná.

### ***Odpověď***

Víra, jako i jakékoli jiné poznání, má dvojí materii: jednak materii, ve které se nachází, tj. věřící osoby, jednak materii, o které pojednává, tj. to, v co věříme. V obou ohledech lze křesťanskou víru nazvat katolickou.

Z hlediska věřících proto, že podle Apoštola v Řím 3, 21 je pravá víra taková, která je „dosvědčena Zákonem i proroky“. Jelikož ale za časů proroků různé národy uctívaly různé bohy, pouze lid Izraele náležitě uctíval pravého Boha, a nebylo tedy jedno všeobecné náboženství, předpověděl Duch svatý skrze proroky kult pravého Boha, který mají všichni přijmout. Iz 45, 23 praví: „Každé koleno se přede mnou skloní a každý jazyk mě vyzná.“ To se naplnilo v křesťanské víře a náboženství. A z toho důvodu se tato víra označuje za katolickou, neboť je přijímána všemi možnými lidmi. Ti, kdo od této společně dané a přijaté víry a náboženství odpadnou a drží se vlastních nauk, jsou označováni nikoli za katolíky, ale za heretiky, kteří se od katolického společenství oddělili.

Stejně tak je křesťanská víra všeobecná z hlediska toho, v co věříme. Ve starověku existovala rozmanitá umění a způsoby života, o kterých se věřilo, že lidem prospívají nebo budou prospívat. Někteří kladli dobro člověka pouze do tělesné oblasti: do bohatství, do cti nebo do rozkoší. Jiní ho kladli do oblasti duševního dobra, například do mravních nebo

<sup>290</sup> Mt 28, 19.

rozumových ctností. Jedni,<sup>291</sup> jak říká Augustin v knize *O Boží obci*,<sup>292</sup> byli přesvědčeni, že bohové mají být uctíváni kvůli časným dobrům tohoto života, jiní, že kvůli dobrům po tomto životě.<sup>293</sup> Porfyrios tvrdil,<sup>294</sup> že u některých zasvěcených pohanů jsou očišťovány obrazotvorné části duše, ač nikoli celá duše, a dále tvrdil (jak dosvědčuje Augustin v 10. knize *O Boží obci*),<sup>295</sup> že dosud nedošel přijetí žádný směr, který by představoval všeobecně zaměřený způsob života vedoucí k osvobození duše. Tímto způsobem života, jak říká na daném místě Augustin,<sup>296</sup> je však křesťanské náboženství, které učí, že Boha máme uctívat nejen kvůli dobrům věčným, ale i časným. Nevede člověka pouze k věcem duchovním, ale i k užívání věcí tělesných, a slibuje blaho pro duši i tělo. A tak se jeho pravidla označují za všeobecná, neboť řídí celý lidský život i vše, co k němu patří.

A z textu Boëthiova spisu je zřejmé, že všeobecnost k víře podle něj patří z těchto dvou důvodů.

### ***K námitkám***

1. I když Bůh není všeobecný ani konkrétní, je všeobecnou příčinou a cílem všech věcí. A tak poznání, které o něm máme, je v jistém ohledu všeobecné, neboť se vztahuje ke všemu.
2. Tyto jednotlivosti bere víra za všeobecný lék k osvobození celého lidského rodu.
3. Jiné skupiny si pro sebe sice nárokují to, co patří křesťanské víře, ale nemohou toho dosáhnout. Slovo „všeobecný“ se na ně tedy ve vlastním smyslu vztáhnout nedá.
4. Modloslužebnictví není jedním náboženstvím, ale různými náboženstvími různých národů, neboť různí lidé uctívají různé bohy. Nebyla dokonce přijata ani všemi národy, protože byla odmítnuta ctiteli

291 Srov. *ST I-II*, q. 2.

292 Srov. AUGUSTIN, *De civ. Dei* VI, praef. (PL 41, 173).

293 Srov. AUGUSTIN, *De civ. Dei* VI, c. 1 (PL 41, 175).

294 Srov. AUGUSTIN, *De civ. Dei* X, c. 9 (PL 41, 286-287).

295 Srov. AUGUSTIN, *De civ. Dei* X, c. 32 (PL 41, 312).

296 Srov. AUGUSTIN, *De civ. Dei* X, c. 32, n. 1 (PL 41, 313).

pravého Boha i pohanskými mudrci, kteří říkali, že taková náboženská praxe má být zachována jako nařízená zákonem, ale ne jako milá bohům, jak dosvědčuje o Senecovi Augustin v 6. knize *O Boží obci*.<sup>297</sup>

5. Křesťanské víře se neříká katolická nebo všeobecná kvůli tomu, že by ji zastával každý jednotlivec, ale proto, že její zastánce najdeme všude,<sup>298</sup> neboť v každé lidském stavu existují lidé, kteří se k ní hlásí.

.....  
<sup>297</sup> Srov. AUGUSTIN, *De civ. Dei* VI, c. 10, n. 3 (PL 41, 191).

<sup>298</sup> Srov. *ST I*, q. 19, a. 6, ad 6.

ČTVRTÝ ČLÁNEK<sup>299</sup>*Je vyznáním katolické víry, že Otec, Syn a Duch svatý jsou jediným Bohem?*

Zdá se, že není vyznáním katolické víry, že Otec, Syn a Duch svatý jsou jediným Bohem.

1. Jak říká Boëthius, kdyby si nebyli rovni, znamenalo by to, že je více bohů. Avšak Písmo svaté, které je (jak říká Augustin v knize *O pravém náboženství*) pramenem katolického náboženství,<sup>300</sup> hlásá nerovnost Otce a Syna, jak se to ukazuje v Jan 14, 28, kde Osoba Syna říká: „Otec je větší než já.“ To, co říká Boëthius, tedy není naukou katolické víry.

2. V 1Kor 15,28 se říká: „Až mu,“ tj. Synu, „bude podřízeno všechno, pak se Syn podřídí tomu, kdo mu všechno podřídil,“ tj. Otcí. A z toho plyne, co bylo řečeno výše.

3. Modlit se lze pouze od nižšího k vyššímu. Avšak Syn se za nás modlí, neboť podle Řím 8, 34 se „Kristus Ježíš za nás přimlouvá“. Podobné je to s Duchem svatým, jak se říká v Řím 8, 26: „Duch se za nás přimlouvá nevýslovným lkáním.“ Syn i Duch svatý tedy podle vyznání katolické víry stojí níže než Otec. A z toho plyne, co bylo řečeno výše.

4. V Jan 17, 3 říká Syn obrácen k Otcí: „Život věčný je v tom, že poznají tebe, jediného pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista.“ Pouze Otec je tedy pravý Bůh – a Syn ani Duch tedy ne. Jsou tedy zjevně tvory. A z toho plyne, co bylo řečeno výše.

5. Apoštol o Synu říká v 1Tim 6, 15-16: „Jeho“ (tj. Kristův) „příchod zjeví v určený čas požehnaný a jediný Vládce, Král králů a Pán pánů. On jediný je nesmrtelný a přebývá v nepřístupném světle.“ Všechny tyto charakteristiky tedy náleží pouze Otcí.

6. V Mk 13, 32 se praví: „O tom dni či hodině neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, jenom Otec.“ Vědění Otcovo je tedy větší než Synovo. Je tedy větší i jeho esence. A z toho plyne, co bylo řečeno výše.

<sup>299</sup> Paralelní texty: *Cont. Gent.* IV, c. 6 a 8.

<sup>300</sup> Srov. AUGUSTIN, *De vera religione* c. 7, n. 13 (PL 34, 128).



7. V Mt 20, 23 se praví: „Udělovat místa po mé pravici či levici není má věc; ta místa patří těm, jimž je připravil můj Otec.“ Syn tedy nemá stejnou moc jako Otec.
8. V Kol 1, 15 se o Synu říká, že je prvorozený ze všeho stvoření. Srovnávat je však možné jen mezi tím, co patří do jednoho rodu. Syn je tedy stvořený.
9. Sír 24, 14<sup>301</sup> ústy božské moudrosti říká: „Na počátku věků mě stvořil.“ A z toho plyne, co bylo řečeno výše.
10. Kdo je uváděn do slávy, je menší než ten, kdo do slávy uvádí. Syn je však oslavován od Otce, jak plyne z Jan 12, 23–28. Syn je tedy menší než Otec.
11. Kdo posílá, je větší než ten, kdo je poslán. Otec však posílá Syna, jak se ukazuje v Gal 4, 4: „Bůh poslal svého Syna, narozeného z ženy.“ A posílá i Ducha, jak říká Jan 14, 26: „Přímluvce, Duch svatý, kterého pošle Otec“ atd. Otec je tedy větší než Syn i Duch svatý. Boëthiova nauka tedy zjevně není naukou katolické víry.

### ***Na druhé straně***

1. Jan 1, 1.3 říká: „Na počátku bylo Slovo a to Slovo bylo Bůh. Vše bylo učiněno skrze něj.“ Z toho vychází, že Syn je věčný, neboť jinak by nebyl na počátku, dále že je roven Otci, neboť jinak by nebyl Bohem, a že není stvořený, neboť jinak by všechno nebylo učiněno skrze něj.
2. Syn, jsa pravdou, sám o sobě nelže. Syn však řekl, že je roven Otci, jak se praví v Jan 5, 18: „Nazýval Boha vlastním Otcem, a tak se mu stavěl naroveň.“ Je tedy Otci roven.
3. Ve Flp 2, 6 se říká: „Nepokládal za loupež být roven Bohu.“ Loupež by to byla tehdy, kdyby se to domníval a přitom takový nebyl. Je tedy Bohu roven.
4. Jan 10, 30 říká: „Já a Otec jedno jsme.“
5. Jan 14, 10 zase říká: „Já jsem v Otci a Otec je ve mně.“ Jeden tedy není větší než druhý.
6. Podle Řím 9, 5: „Z nich pochází Kristus Bůh, který je nade všemi, ať je chválen navěky.“ Nikdo tedy není větší než on, a on tedy není menší než Otec.

<sup>301</sup> Číslo verše dle Vulgáty. ČEP má tento verš jako 24, 9.

7. 1 Jan 5, 20 praví: „Dal nám schopnost rozeznávat, abychom poznali, kdo je pravý Bůh. A jsme v tom pravém Bohu, protože jsme v jeho Synu Ježíši Kristu. On je ten pravý Bůh a věčný život.“ Není tedy menší než Otec.

Také se ukazuje,<sup>302</sup> že Duch svatý je roven Otci a je pravým Bohem. Ve Flp 3, 3 se podle řeckého textu říká:<sup>303</sup> „Pravá obřízka jsme my, kteří sloužíme Duchu Božímu,“ a přitom (jak plyne z řeckého textu) se myslí služba klanění. Taková služba však nenáleží žádnému tvorů. Mt 4, 10, který cituje Dt 6, 13 říká: „Pánu Bohu tvému se budeš klanět a jemu jedinému sloužit.“ Duch svatý tedy není tvorem.

8.<sup>304</sup> Údy Kristovy nemohou být chrámem nikoho menšího, než je Kristus. Avšak naše těla, která jsou podle Apoštola údy Kristovými, jsou chrámem Ducha svatého, jak se praví v 1Kor 6, 19. Duch svatý tedy není menší než Kristus, a tedy ani menší než Otec.<sup>305</sup> Je tedy pravdivé, když Boëthius říká, že jde o nauku katolické víry.

### **Odpoověď**

Postoj ariánů,<sup>306</sup> kteří hlásají nerovnost mezi božskými Osobami, není vyznáním katolické víry, ale spíše pohanskou bezbožností.

Plyne to z následujícího: U pohanů se všechny nesmrtelné substance označují za bohy. Mezi nimi jsou pak podle platoniků tři první a hlavní, jak říká Augustin v 10. knize *O Boží obci*<sup>307</sup> a Macrobius ve *Snu Scipionově*.<sup>308</sup> Je to jednak bůh, stvořitel všeho, kterého nazývají bohem otcem, neboť od něj vyvěrá vše. Dále je to jakási nižší substance, kterou nazývají otcovská mysl nebo otcovský intelekt a která je plná idejí všech věcí; ta je podle nich učiněna od boha otce. A pak je to duše světa,

<sup>302</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* I, c. 6, n. 13 (PL 42, 827-828).

<sup>303</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* I, c. 6, n. 13 (PL 42, 828).

<sup>304</sup> V *Editio Leonina* je odstavec číslován indexem 2, což se jeví jako chyba. Zde pokračujeme v průběžném číslování indexem 8.

<sup>305</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* I, c. 6, n. 13 (PL 42, 828).

<sup>306</sup> Srov. JERONÝM, *Epist. 124 ad Avitum* (PL 22, 1060-1061).

<sup>307</sup> Srov. AUGUSTIN, *De civ. Dei* X, c. 23 a 29. (PL 41, 300 a 307).

<sup>308</sup> Srov. MACROBIUS, *Super somnium Scipionis* I, c. 2, n. 14-16; c. 6, n. 20.

jakoby duch života celého světa. Tyto tři substance nazývají třemi hlavními bohy a třemi principy, jimiž jsou duše očišťovány.

Órigenés,<sup>309</sup> který stavěl na naukách platoniků, se ovšem domníval, že bychom v naší víře měli „tři, kteří podávají v nebi svědectví“ (1 Jan 5, 7), brát stejným způsobem, jakým berou platonici tři hlavní substance. Proto v knize *Peri archón*, tj. *Principy*,<sup>310</sup> tvrdil, že je Syn stvořený a menší než Otec, jak to ukazuje Jeroným v jednom svém listu, popisujícím Órigenovy omyly.<sup>311</sup> A protože Órigenés učil v Alexandrii,<sup>312</sup> načerpal z jeho spisů svůj omyl i Arius. Proto Epifanius říká,<sup>313</sup> že Órigenés byl pramenem a otcem Ariových.

Proto je Ariova nauka v rozporu s křesťanskou a katolickou vírou o Trojici. Je jako omyl pohanů, kteří tvory označovali za bohy a prokazovali jim úctu klanění. Proti tomu říká Apoštol v Řím 1, 25: „klaní se a slouží tvorstvu místo Stvořiteli“ atd.

### **K námitkám**

1. Jak říká Augustin ve 2. knize *O Trojici*,<sup>314</sup> o Otci a Synu se v Písmech mluví trojím způsobem. Některé výroky ukazují jednotu substance a rovnost Otce a Syna, například „Já a Otec jedno jsme“.<sup>315</sup> Jiné představují Syna jako menšího, neboť na sebe vzal podobu služebníka, čímž se učinil menším, jak se říká ve Flp 2, 7: „Sám sebe se zřekl a vzal na sebe podobu služebníka.“ Další nemluví o tom, že by byl Syn menší nebo rovný než Otec, ale říkají pouze to, že je z Otce, například Jan 5, 26: „Jako Otec má život sám v sobě, tak dal i Synovi, aby měl život.“ První druh těchto autoritativních textů pomáhá katolíkům k obraně pravdy. Výroky Písma druhého a třetího typu používají heretici k podpoře svých omylů,

<sup>309</sup> Srov. JERONÝM, *Apologia adversus libros Rufini* III, n. 40 (PL 23, 486).

<sup>310</sup> Srov. RUFINUS, *In libros Peri Archon Origenis* (PG 11, 113A); AUGUSTIN, *De civ. Dei* XI, c. 23, n. 1 (PL 41, 336).

<sup>311</sup> Srov. JERONÝM, *Epist. 124 ad Avitum* (PL 22, 1060); ÓRIGENÉS, *Peri Archon* I, c. 3, n. 1 v interpretaci Rufinově (PG 11, 145).

<sup>312</sup> Srov. EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* VI, c. 2.

<sup>313</sup> Srov. JERONÝM, *Epist. 51* (PL 22, 520).

<sup>314</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* II, c. 1, n. 3 (PL 42, 846).

<sup>315</sup> Jan 10, 30.

ale není jim to nic platné. Texty, které mluví o Kristu z hlediska jeho lidské přirozenosti, totiž nelze vztáhnout na jeho božství. Znamenalo by to, že zemřel i podle božství, ačkoli jde v tomto případě pouze o jeho lidství. Podobně se Syn neukazuje jako menší než Otec, i když je z Otce. Syn totiž od Otce přijal všechno, co má Otec, jak se praví v Jan 16, 15 a Mt 11, 27. Vypovídá to o řádu původu, ale ne o nerovnosti v božství. Když se tedy říká: „Otec je větší než já“,<sup>316</sup> mluví se podle Augustina<sup>317</sup> o Synu co do jeho lidské přirozenosti nebo podle Hilaria<sup>318</sup> o Synu co do jeho božské přirozenosti, ale tak, že „větší“ zde neznamená nerovnost. Syn totiž není menší než Otec, když mu bylo dáno jméno nade všechna jména.<sup>319</sup> Slovo „větší“ zde znamená autoritu Původce, od něhož má Syn toto jméno, kterým je roven Otci.

2. Synu podřídil vše nejen Otec, ale i on sám, jak plyne z Flp 3, 21: „silou, kterou je mocen všechno si podmanit,“ totiž skrze božství, v němž je roven Otci. A proto když se říká, že bude Kristus podřizen tomu, kdo mu všechno podřídil, nejedná se o srovnávání božství s Otcem, ale spíše o srovnávání jeho lidství s Otcovým božstvím, které je společné celé Trojici. Královstvím Kristovým jsou sami věřící a toto království, aniž by se ho sám vzdal, předá Bohu a Otci<sup>320</sup> tím, že věřící přivede k vidění Otce, ve kterém uzří i jeho vlastní božství.<sup>321</sup> A tehdy, až bude božská přirozenost dokonale poznána, se ukáže, že je ve své lidské přirozenosti v nejvyšší míře podřizen přirozenosti božské. Tato podřizenost není taková, jakou ji popisují heretici,<sup>322</sup> jakoby se sama Kristem přijatá lidská přirozenost změnila na božskou, ale spočívá v tom, že je tato lidská přirozenost menší než božství Otce.

3. Jak říká Augustin v 1. knize *O Trojici*: „Že je Syn menší než Otec, plyne z toho, že se modlí. Že je Otci roven, plyne z toho, že s Otcem modlitby

<sup>316</sup> Jan 14, 28.

<sup>317</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* I, c. 7, n. 14 a c. 11, n. 22 (PL 42, 829 a 836).

<sup>318</sup> Srov. HILARIUS, *De Trin.* IX, n. 54 (PL 10, 324).

<sup>319</sup> Srov. Flp 2, 9.

<sup>320</sup> Srov. 1Kor 15, 24.

<sup>321</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* I, c. 9, n. 18 (PL 42, 833).

<sup>322</sup> Jedná se o Eutycha, srov. BOËTHIUS, *Contra Eut. et Nest.* c. 5; TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Cont. Gent.* IV, c. 35.

vyslyší.<sup>323</sup> To znamená, že se skrze lidskou přirozenost modlí a skrze božskou přirozenost modlitby vyslyší. Že se Duch svatý za nás přimlouvá, pak říkáme proto, že působí, že se my sami přimlouváme a dává našim modlitbám účinnost.<sup>324</sup>

4. Podle Augustina v 6. knize *O Trojici*<sup>325</sup> se výrok, že „je pouze jeden pravý Bůh“, vztahuje ne pouze na Otce, nýbrž na Otce, Syna i Ducha svatého zároveň, o kterých říkáme, že jsou jeden pravý Bůh, neboť mimo Trojici není nic, co by bylo pravým Bohem. Slova „že poznají tebe, jediného pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista“ je tedy třeba chápat tak, že je pouze jeden pravý Bůh. O Duchu svatém se zde ovšem mlčí, protože je jako spojení Otce a Syna poznávaný z nich obou.

5. Jak ukazuje Augustin v 1. knize *O Trojici*,<sup>326</sup> tento výrok není možné vztahovat pouze na Osobu Otce, ale na celou Trojici. Celá je totiž „požehnaným a jediným Vládcem“ atd., a celá Trojice také ukazuje Syna. Ani kdyby byl řekl, že ho „zjeví blažený a jediný vládnoucí Otec“, neoddělovalo by to Syna od Otce ani Otce od Syna, neboť Sír 24, 8 v Osobě Syna, který je Boží Moudrostí, říká: „Sama jsem obešla okruh nebe.“ A to proto, že v tom, co náleží esenci, jsou Otec a Syn naprosto jedno, takže výrok, který to vztahuje pouze na jednoho, se nepřestává vztahovat ani na druhého. Nevylučuje totiž toho druhého, ale pouze tvory, kteří mají jinou esenci.

6. Syn o onom dni a hodině ví nejen ve své božské přirozenosti, ale i v přirozenosti lidské, protože jeho duše ví všechno.<sup>327</sup> Říká ovšem, že o tom neví, jak podotýká Augustin v 1. knize *O Trojici*,<sup>328</sup> neboť to nemáme vědět my. Proto říká těm, kdo se ptají: „Není vaše věc znát čas“ atd. (Sk 1, 7). Stejným způsobem mluví Apoštol v 1Kor 2, 2: „Rozhodl jsem se totiž,

.....

<sup>323</sup> AUGUSTIN, *De Trin.* I, c. 10, n. 21 (PL 42, 835).

<sup>324</sup> Srov. *In Rom.* c. 8, v. 26.

<sup>325</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* VI, c. 9, n. 10 (PL 42, 930).

<sup>326</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* I, c. 6, n. 10 (PL 42, 826).

<sup>327</sup> K omniscenci člověka Ježíše srov. POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2006, s. 229–236; BROWN, R. E., *Ježíš v pohledu Nového zákona*, Praha: Vyšehrad 1998, s. 52–81; DREYFUS, F., *Věděl Ježíš, že je Bůh?*, Praha: Krystal OP 1998, s. 103–116.

<sup>328</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* I, c. 12, n. 23 (PL 42, 837).

že mezi vámi nebudu znát nic než Ježíše Krista“ atd. Nechtěl jim totiž říct víc, protože by to nedokázali pochopit.

Jiná možnost výkladu je vztáhnout dané slova nikoli na Syna jako na Osobu jeho hlavy, ale jako na jeho tělo, kterým je církev,<sup>329</sup> která tyto věci neví, jak říká Jeroným.<sup>330</sup> Když se říká, že ví něco pouze Otec, podle znamená to podle výše zmíněných zásad,<sup>331</sup> že to ví i Syn.

7. Jak říká Augustin v 1. knize *O Trojici*,<sup>332</sup> slova: „Udělovat místa po mé pravici či levici není má věc“ se musí vykládat tak, že něco takového není v lidské moci. Z toho plyne, že je dává proto, že je Bůh a je roven Otci.

8. Augustin v 1. knize *O Trojici* říká,<sup>333</sup> že tento Apoštolův text heretici nechápu a často jím znevažují Syna Božího, že byl tvorem. Přitom však příliš nechápu sílu oněch slov. Je totiž nazýván prvorozeným a ne prvním stvořeným. Věříme, že je zrozený z hlediska božské přirozenosti, kterou má, a první, protože ji měl vždy. Ale přestože Syn není v rodu tvorů, má s tvory něco společného, jak říká Basil,<sup>334</sup> totiž to, že něco přijímá od Otce. Před tvory má však přednost v tom, že to, co přijal od Otce, má skrze svou přirozenost. A proto můžeme mezi zrozením Syna a vytvářením tvorů vidět jakýsi řád.

9. Tento výrok stejně jako jiné podobné výroky týkající se moudrosti Boží se vztahují buď na stvořenou moudrost, jako je například andělská, nebo na samotného Krista z hlediska jeho lidské přirozenosti. V tomto smyslu se o něm říká, že byl „na počátku“ nebo „od počátku“ stvořen, jako by byl na počátku předurčen k tomu, aby přijal za své celé stvoření.<sup>335</sup>

.....

<sup>329</sup> V tomto výkladu se používá výraz *Christus totus* (celý Kristus, rozumí se Kristus spolu se svou církví), tj. hlava (osoba Ježíše Krista) spolu s tělem (jeho církví). K biblickému obrazu církve jako hlavy Krista srov. Ef 1, 22-23 nebo Kol 1, 18. V kontextu dané odpovědi to znamená, že zatímco hlava onen den zná, tělo nikoli. Obojí se dá při výpovědi vztáhnout na Krista.

<sup>330</sup> Srov. PSEUDO-JERONÝM, *Comment. in Evang. sec. Marcum* c. 13 (PL 30, 628D).

<sup>331</sup> Srov. *ST* III, q. 10, a. 2, ad 1.

<sup>332</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* I, c. 12, n. 25 (PL 42, 838).

<sup>333</sup> Přesněji srov. AUGUSTIN, *De Trin.* V, c. 3 (PL 42, 912).

<sup>334</sup> Srov. BASIL, *Hom. XV* (PG 31, 468A).

<sup>335</sup> Žádný ze starozákonních výroků (tedy výrazu Zjevení, které ještě není naplněno a je jaksi „na cestě“) nemůže být normativním měřítkem výroků nebo událostí novozákonních.

10. Jak říká Augustin ve 2. knize *O Trojici*,<sup>336</sup> z toho, že Otec oslavuje Syna, neplyne, že je Syn menší než Otec. To by byl menší také než Duch svatý, neboť Syn o Duchu svatém v Jan 16, 14 říká: „On mě oslaví.“ Toto oslavení neznamená, že se něco děje v Osobě Syna Božího, ale že se něco děje buď v poznání lidí, kdy ono oslavení znamená jasné ukázání jeho slávy, nebo v přijatém těle s ohledem na jeho oslavení ve vzkříšení.
11. Že jsou Syn a Duch svatý posíláni Otcem, neříkáme proto, že by se tak dostali někam, kde dříve nebyli, ale že existují nějakým způsobem, kterým dříve neexistovali, tj. z hlediska účinku na tvorstvo.<sup>337</sup> Když se tedy říká, že jsou Syn a Duch svatý Otcem posíláni, neznamená to nerovnost v Trojici, ale řád původu, kterým jedna Osoba vychází z jiné (proto Otec, který nemá původ v jiné Osobě,<sup>338</sup> není posílán), a účinnost toho, co poslání božské Osoby působí.

.....  
<sup>336</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* II, c. 4, n. 6 (PL 42, 828).

<sup>337</sup> Srov. *ST I*, q. 43, a. 1.

<sup>338</sup> Srov. *ST I*, q. 43, a. 4.

## ČTVRTÁ OTÁZKA

Dále se budeme zabývat příčinou mnohosti. Zkoumáme přitom čtyři věci:

1. Zda je jinakost příčinou mnohosti.
2. Zda rozmanitost akcidentů působí numerickou rozdílnost.
3. Zda mohou dvě tělesa být nebo být myšlena na témže místě.
4. Zda má různost místa nějaký vliv na numerickou rozdílnost.



## PRVNÍ ČLÁNEK

### *Je jinakost příčinou mnohosti?*

Zdá se, že jinakost není příčinou mnohosti.

1. V Boëthiově *Aritmetice* se říká: „Od počátku ustavení všech věcí bylo vše zjevně zformováno podle počtu. Ten byl prvotním vzorem v mysli Stvořitelově.“<sup>339</sup> A to souzní se slovy Moudr 11, 21: „Všechno jsi uspořádal s mírou, počtem a váhou.“ Mnohost nebo počet je tedy první mezi stvořenými věcmi a nelze hledat nějakou její stvořenou příčinu.

2. V *Knize o příčinách* se říká: „První ze stvořených věcí je bytí.“<sup>340</sup> Jsoucno se však prvotně rozděluje na jedno a mnohé. Před mnohostí tedy nemůže být nic jiného než jsoucno a jedno. Zdá se tedy, že příčinou mnohosti nemůže být nic jiného.

3. Mnohost buď zasahuje všechny rody (totiž jakožto opak onoho jedna, které je konvertibilní s jsoucnem), nebo je v rodu kvantity (totiž jakožto opak onoho jedna, které je principem počtu).<sup>341</sup> Jinakost je však v rodu vztahu. Vztahy však nejsou příčinou kvantity, nýbrž naopak. Tím spíše nejsou vztahy příčinou toho, co je ve všech rodech, protože pak by byly také příčinou substance. Jinakost tedy v žádném případě není příčinou mnohosti.

4. Protiklady jsou příčinou protikladů.<sup>342</sup> Totožnost a různost však jsou protiklady.<sup>343</sup> Mají tedy protikladné příčiny. Jednota pak je příčinou totožnosti, jak plyne z 5. knihy *Metafyziky*.<sup>344</sup> Mnohost je tedy příčinou různosti nebo jinakosti. A jinakost tedy není příčinou mnohosti.

5. Jinakost je principem akcidentálních diferencí. Takové diference podle Porfyria<sup>345</sup> dělají věc jinou. Avšak ne ve všem, v čem je mnohost, se na-

<sup>339</sup> BOËTHIUS, *De arithmetica* I, c. 2 (PL 63, 1083B).

<sup>340</sup> *Liber de causis* 4.

<sup>341</sup> Srov. *Super Sent.* I, d. 24, q. 1, a. 3; *Super Met.* III, 12; IV, 3; V, 6; X, 4.

<sup>342</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Meteor.* IV, c. 7 (384b2-3).

<sup>343</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* V, 10 (1081a11).

<sup>344</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* V, 9 (1018a4-9).

<sup>345</sup> Srov. PORPHYRIUS, *Isagoge*.

chází akcidentální nebo jakákoli jiná diference. Některé skutečnosti nemohou být subjektem akcidentů, například jednoduché formy,<sup>346</sup> některé zase nemají nic společného, takže u nich nelze mluvit o diferenci, ale spíše o různosti,<sup>347</sup> jak plyne z toho, co říká Filosof v 10. knize *Metafyziky*.<sup>348</sup> Jinakost tedy není příčinou každé mnohosti.

### **Na druhé straně**

1. Jan Damašský říká,<sup>349</sup> že rozdíl je příčinou počtu. Rozdíl však spočívá v rozdílnosti neboli jinakosti. Rozdílnost neboli jinakost je tedy příčinou mnohosti.

2. Isidor říká,<sup>350</sup> že počet je jakoby indikace rozčlenění (tj. rozdílu). A z toho plyne totéž co výše.

3. Mnohost vzniká pouze odklonem od jednoty. Od jednoty lze však něco odvést pouze dělením, neboť o jednom (jak se ukazuje v 10. knize *Metafyziky*) mluvíme tehdy, když je to nerozdělené.<sup>351</sup> Rozdíl tedy ustavuje mnohost, odkud plyne totéž co ve výše uvedených případech.

### **Odpověď**

Jak říká Filosof v 10. knize *Metafyziky*,<sup>352</sup> mnohým se něco nazývá proto, že je to rozdělitelné nebo rozdělené. Vše, co je příčinou rozdělení, tedy musíme pokládat za příčinu mnohosti. Příčinu rozdělení je však třeba brát jinak u pozdějších a složených [entit] než u prvních a jednoduchých [entit].

U [entit] pozdějších a složených je jakoby formální příčinou rozdělení – neboli důvodem, proč rozdělení vzniklo – různost [entit] jednoduchých a prvotních. Jasně se to ukazuje u rozdělení co do kvantity: Rozdělení jedné a druhé části úsečky spočívá v tom, že mají různé

<sup>346</sup> Srov. BOËTHIUS, *De Trin.* c. 2.

<sup>347</sup> Nejedná se o rozdíl dílčí, ale naprostý.

<sup>348</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* X, 5 (1053B23-27).

<sup>349</sup> Srov. JAN DAMAŠSKÝ, *De fide* III, c. 5 (PG 94, 1001).

<sup>350</sup> Nedoehláno. Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In Sent.* I, d. 24, q. 1, a. 2, arg. 2; *In Sent.* I, d. 26, q. 1, a. 6, arg. 1; BONAVENTURA, *In Sent.* I, d. 24, a. 2, q. 1, arg. 2.

<sup>351</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* X, 5 (1054a23).

<sup>352</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* X, 5 (1054a22).

místo, které je jakoby formální diferencí spojitě kvantitativní.<sup>353</sup> Je to zjevné také u rozdělení substancí. Mezi člověkem a oslem je rozdíl proto, že oba mají různé konstitutivní diference.<sup>354</sup> Různost, kterou se odlišují pozdější a složené [entity] od prvotních a jednoduchých [entit], však předpokládá mnohost prvotních a jednoduchých [entit]. Člověk a osel mají různé diference proto, že „rozumový“ a „nerozumový“ nejsou jedna diference, ale mnohé<sup>355</sup> diference. Není ale možné stále říkat, že příčinou této mnohosti je nějaká různost prvotních a jednodušších [entit], neboť to bychom postupovali do nekonečna.

Proto je třeba určit příčinu mnohosti nebo rozdělení prvotních a jednoduchých [entit] jinak. Jsou totiž rozdělené samy o sobě. Není ovšem možné, aby bylo jsoucno rozdílné od jsoucna jen tím, že je jsoucno. Od jsoucna je totiž rozdílné pouze nejsoucno. Proto je také toto jsoucno rozdílné od onoho jsoucna pouze tím, že je v něm negace onoho jsoucna. Proto se v prvotních termínech bezprostředně nacházejí negativní výroky,<sup>356</sup> jakoby negace jednoho byla v pojmu druhého. První stvořené a jeho příčina také vytvářejí mnohost, která se příčiny samé netýká. A proto někteří tvrdili,<sup>357</sup> že je mnohost zapříčiňována v určitém řádu od prvotního jednoho tak, že z prvního jednoho vychází prvotně jeden účinek, který spolu s příčinou ustavuje mnohost.<sup>358</sup> A z tohoto účinku již může vycházet dvojí: za prvé účinek sám o sobě, za druhé účinek spolu s příčinou.<sup>359</sup> Něco takového ale říci nemusíme, neboť první [příčina] může být napodobována oním jedním v tom, čeho se druhému nedostává a naopak se mu může nedostávat toho, co napodobuje druhé.

.....

<sup>353</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Cat.* c. 6 (4b20-25).

<sup>354</sup> Konstitutivní diference je druhová diference, tj. diference ustavující esenci.

<sup>355</sup> Stylisticky by zde patřilo spíše „více diferencí“, ale pro zachování terminologie striktně překládáme plures jako mnohé.

<sup>356</sup> Srov. *Expositio libri Posteriorum* I, 4.

<sup>357</sup> Srov. AVICENNA, *Metaph.* IX, c. 4; ALGAZEL, *Metaph.* tr. 5.

<sup>358</sup> Je tedy (1) příčina a (2) negace příčinky (to, co není příčinou, tj. účinek). Uvedení autoří tvrdí, že z první příčiny může vycházet pouze jeden účinek proto, že podle nich z jednoho (například A) může být zase jen druhé jedno, které je negací onoho prvního jednoho (~A). Víc možností než jedna negace podle nich není.

<sup>359</sup> Účinek sám o sobě a účinek ve spojení s příčinou.

Tak může existovat mnoho prvních účinků, kde v každém z nich je negace příčiny i ostatních účinků buď v témže ohledu, nebo z hlediska větší vzdálenosti, která je odděluje.

Z toho tedy plyne, že první důvod nebo princip mnohosti nebo rozdělení pochází z negace a tvrzení.<sup>360</sup> Měli bychom tedy chápat takový řád původu mnohosti, že první musíme chápat jsoucno a nejsoucno, které ustavují první rozdělené a tím i mnohé [entity]. Jako tedy po jsoucnu jakožto nerozděleném ihned následuje jedno, tak po rozdělení jsoucna a nejsoucna ihned následuje mnohost prvotních a jednoduchých [entit]. Pojem různosti je tedy důsledkem mnohosti a přetrvává v něm síla jeho příčiny, tj. protikladu jsoucna a nejsoucna. Proto je jedno z mnoha při srovnání s jiným nazváno odlišným tehdy, když není tím jiným. A protože druhotná příčina působí svůj účinek pouze v síle příčiny první,<sup>361</sup> mnohost prvotních [entit] působí rozdělení a mnohost druhotných a složených [entit] pouze natolik, nakolik v ní zůstává síla prvního protikladu mezi jsoucnem a nejsoucnem, ze kterého pochází pojem různosti. A tak různost prvotních [entit], působí mnohost druhotných [entit]. A proto je pravdou, když Boëthius říká, že jinakost je principem mnohosti. Jinakost se ve věcech nachází proto, že je v nich něco různého. Avšak i když rozdělení vede k mnohosti prvotních [entit], různost nikoli, neboť nevyžaduje, aby obě z rozdělených [entit] byla jsoucna; rozdělení je totiž dáno tvrzením a negací, avšak různost vyžaduje, aby obojí bylo jsoucnem, takže předpokládá mnohost. V žádném případě tedy nemusí být různost prvotních [entit] příčinou mnohosti, pokud ovšem růzností nemyslíme rozdělení.

Boëthius tedy mluví o mnohosti složených [entit]. Plyne to z toho, že uvádí důkaz různosti v rodu, druhu nebo počtu, což je možné pouze u složených [entit]. Vše, co patří do nějakého rodu, musí být totiž složené z rodu a difference. Ti, kdo tvrdí, že Otec a Syn jsou si nerovni bohové, tedy předpokládají přinejmenším pomyslné složení, neboť tvrdí, že se shodují v tom, že jsou bůh, a liší se v tom, že jsou si nerovni.

<sup>360</sup> Srov. *Super Sent.* I, d. 24, q. 1, a. 3; *ST I*, q. 30, a. 4; *De pot.* q. 9, a. 7.

<sup>361</sup> Srov. *Liber de causis* 1.

**K námitkám**

1. Počet je podle daného citátu prvotnější než jiné stvořené věci, jako například prvky, ale není prvotnější než jiné pojmy, například tvrzení a negace, rozdělení a podobně. Také ne každý počet je prvotnější než všechny stvořené věci, ale pouze ten, který je vzorem každé věci, tj. Bůh sám, který je podle Augustina<sup>362</sup> počtem dávajícím druh každé věci.
2. Obecně řečeno, mnohost bezprostředně následuje jsoucnost. Tak tomu však nemusí být u každé mnohosti. A proto je přijatelné, aby byla mnohost druhotných [entit] zapříčiněna růzností [entit] prvotních.
3. Podobně jako „jedno“ a „mnohé“, nepatří ani „různé“ a „totéž“ do jednoho rodu, ale jsou to jakoby vlastnosti jsoucnosti, nakolik je jsoucnostem. Proto je přijatelné, aby různost jedněch [entit] byla příčinou mnohosti jiných [entit].
4. Každou různost předchází nějaká mnohost, ale každou mnohost nepředchází různost, pouze některou mnohost některá různost. Proto je pravdou obojí, tj. že mnohost, obecně řečeno, působí různost, jak říká Filozof,<sup>363</sup> i že různost ve složených [entitách] působí mnohost, jak říká Boëthius.
5. Boëthius chápe jinakost jako různost, která je ustavena akcidentálními nebo substantiálními diferencemi. [Entity], které jsou různé, ale není mezi nimi difference, jsou první [entity]. O těch ale Boëthius nemluví.

.....  
<sup>362</sup> Srov. AUGUSTIN, *De natura boni* c. 3 (PL 42, 553).

<sup>363</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* V, 10 (1018a9-11).

## DRUHÝ ČLÁNEK

### *Může být různost akcidentů příčinou numerické mnohosti?*

Zdá se, že rozmanitost akcidentů nemůže být příčinou numerické mnohosti.

1. Filozof v 5. knize *Metafyziky* říká,<sup>364</sup> že numericky jedno jsou [entity], jejichž materie je jedna. Proto jsou numericky mnohé ty [entity], jejichž materie jsou mnohé. Numerická různost tedy není působena rozmanitostí akcidentů, ale spíše růzností materie.

2. V 10. knize *Metafyziky* Filozof říká,<sup>365</sup> že příčina substance a jednoty věcí je totéž. Akcidenty však nejsou příčinou substance individuí, a tedy ani jejich jednoty. A proto nejsou ani příčinou numerické mnohosti.

3. Všechny akcidenty jsou formy, a proto jsou samy o sobě sdělitelné nebo obecné. Nic takového však nemůže být principem individuace něčeho jiného. Akcidenty tedy nejsou principem individuace. Některé [entity] však jsou numericky různé, nakolik se rozdělují svou individuací. Akcidenty tedy nemohou být principem numerické různosti.

4. [Entity], které se liší rodem nebo druhem, se liší co do substance a nejen co do akcidentů, a stejně tak je tomu i u [entit] odlišných numericky. O některých [entitách] však mluvíme jako o [entitách] různého rodu nebo druhu, protože patří do rodu substance. Podobně tedy říkáme, že jsou numericky různé skrze to, co je v rodu substance, a nikoli skrze akcidenty.

5. Odstráníme-li příčinu, odstráníme i účinek. Od subjektu však mohou být aktuálně nebo v myšlení odstráňeny všechny akcidenty. Jestliže je tedy akcident principem numerické identity a různosti, budou určité subjekty aktuálně nebo v myšlení někdy numericky jedno a jindy numericky různé.

6. Pozdější není nikdy příčinou předchozího. Jak ale říká Boëthius v komentáři ke *Kategoriím*, mezi všemi akcidenty první místo drží kvantita.<sup>366</sup>

<sup>364</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* V, 6 (1016b31-32).

<sup>365</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* X, 1 (1052a33).

<sup>366</sup> Srov. BOËTHIUS, *In categ. Arist.* 2 (PL 64, 201D-202D).

Mezi kvantitami je pak přirozeně prvotní [numerická kvantita neboli] počet, neboť je nejjednodušší a nejabstraktnější. Je tedy nemožné, aby byl nějaký jiný akcident principem numerické mnohosti.

### **Na druhé straně**

1. Porfyrios říká,<sup>367</sup> že individuum dělá soubor akcidentů, které nemohou být nalezeny u něčeho jiného. Avšak to, co je principem individuace, je také principem numerické různosti. Akcidenty jsou tedy principem numerické mnohosti.

2. V individuu se nachází pouze forma, materie a akcidenty. Různost formy však nepůsobí různost numerickou, ale druhovou, jak plyne z 10. knihy *Metafyziky*,<sup>368</sup> a různost rodová je dána zase růzností materie. Filozof totiž v 10. knize *Metafyziky* říká,<sup>369</sup> že rodem se liší ty [entity], které nemají společnou materii nebo které nevznikají jedna z druhé. Numerickou různost tedy může působit pouze různost akcidentů.

3. Cokoli je společné mnoha druhově odlišným [entitám], není příčinou numerické různosti. Rozdělení rodu na druhy má totiž prioritu před rozdělením druhu na individua. Materie je však společná tomu, co je různého druhu, neboť tatáž materie přijímá protikladné formy, jinak by se nemohlo něco změnit na svůj protiklad. Materie tedy není principem numerické různosti, stejně jako jím (jak bylo dokázáno výše) není ani forma. Zbývá tedy, že příčinou oné různosti jsou akcidenty.

4. V rodu substance se nachází pouze rod a diference. Individua jednoho druhu se však neliší rodem ani substanciálními diferencemi. Liší se tedy pouze diferencemi akcidentálními.

### **Odpověď**

K objasnění této otázky, stejně jako dalších otázek, které Boëthiův text přináší, je třeba vidět, co je příčinou trojí různosti, o které se v textu mluví. Protože ve složeném individuu v rodu substance je pouze trojí, totiž materie, forma a jejich složení, musí se u všech tří najít příčina

.....  
<sup>367</sup> Srov. PORPHYRIUS, *Isagoge*.

<sup>368</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met. X*, 12 (1058b1).

<sup>369</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met. X*, 5 (1054b27-29).

různosti. Je tedy třeba vědět, že různost co do rodu vychází z různosti materie, různost co do druhu vychází z různosti formy a různost numerická vychází dílem z různosti materie a dílem z různosti akcidentu.

Rod je principem poznání, neboť je první částí definice, ale materie je sama o sobě neznámá, takže poznat různost rodu nelze z ní samotné, ale pouze ze způsobu, jakým je poznatelná. A poznatelná je dvojím způsobem: Za prvé je poznatelná analogicky neboli proporcionálně, jak se uvádí v 1. knize *Fyziky*,<sup>370</sup> jak tomu je, když říkáme, že se materie vztahuje k přirozeným věcem takovým způsobem, jakým se vztahuje dřevo k lůžku. Za druhé je poznatelná prostřednictvím formy, díky níž má aktuální bytí; neboť jak se říká v 9. knize *Metafyziky*, poznávané je poznáváno, nakolik je v aktu, ne nakolik je v potenci.<sup>371</sup>

Odvozujeme proto různost rodu z materie dvojím způsobem. Za prvé ji odvozujeme podle různosti analogického vztahu k materii. Tímto způsobem se rozlišují první rody věcí. Co je v rodu substance, vztahuje se k materii jako ke své části, zatímco co je v rodu kvantity, nemá materii jako část, ale vztahuje se k ní jako její míra a kvalita se vztahuje k ní jako její dispozice. A prostřednictvím těchto dvou rodů [tj. kvantity a kvality] se různým způsobem vztahují i ostatní rody [akcidentů] k materii, která je částí substance, díky níž má substance ráz subjektu, k němuž se akcidenty vztahují. Za druhé odvozujeme různost rodu z materie podle toho, jak je materie uváděna k dokonalosti formou. Materie čistou potenci a Bůh je zase čirým aktem. Uvádění materie k dokonalosti aktu, jímž je forma, proto není nic jiného než účast – jakkoli nedokonalá – na nějaké podobnosti s prvním aktem. To, co je složené z materie a formy, se tedy nachází uprostřed mezi čistou potenci a čirým aktem.

Materie však nepřijímá podobnost s prvním aktem ve všech případech stejným způsobem, nýbrž u něčeho nedokonale, u něčeho dokonaleji. Něco má například účast na podobnosti s božskou [realitou] pouze tím, že subsistuje, něco zase tím, že žije, něco tím, že poznává, a něco tím, že myslí. Touto podobností s prvním aktem existující v jakékoli materii je tedy forma. Tato forma však v něčem působí pouze bytí,

<sup>370</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* I, 13 (191a7-12).

<sup>371</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* IX, 12 (1051a29-32).



v něčem bytí a život a tak dále, vždy jedna v jednom [jsoucnu]. Dokonalejší podobnost má totiž všechno to, co má dokonalost méně dokonalá, a k tomu ještě něco navíc. V obou podobnostech se tedy nachází něco společného, co je v jednom případě základem méně dokonalého a v druhém případě dokonalejšího. Materie je tak podkladem aktu i privace. A proto materie braná s tímto společným rysem je stále materiální vzhledem ke zmíněné dokonalosti a nedokonalosti. A z tohoto materiálního základu se odvozuje rod, zatímco diference ze zmíněné dokonalosti a nedokonalosti, například z onoho společného materiálního základu, kterým je přítomnost života, se odvozuje rod „živé těleso“, z přidané dokonalosti diference „smyslově vnímající“ a z nedokonalosti zase diference „nevnímající“. Různost takových materiálních základů tedy vede k různosti rodů, jako jsou „živočich“ nebo „rostlina“. A proto je materie označována jako princip různosti z hlediska rodu<sup>372</sup> a ze stejného důvodu je forma principem různosti z hlediska druhu, neboť diference ustavující druh se odvozují z formálních [charakteristik], které se k materiálním [charakteristikám], z nichž se odvozuje rod, vztahují jako forma k materii.

Je však třeba vědět, že ono „materiální“, z něhož se odvozuje rod, má v sobě materii i formu. Logik se zabývá rodem pouze z hlediska toho, co je na něm formálního, a proto se jeho definice označují jako formální.<sup>373</sup> Přírodní filosof naproti tomu chápe rod z hlediska obojího. Proto se někdy stává, že něco patří do určitého rodu podle logika, ale ne podle přírodního filosofa. Je totiž možné, že se podobnost prvnímu aktu nachází v nějaké věci materiální, v něčem bez materie i v něčem, co je materiální naprosto odlišným způsobem. Například k tomu, co subsistuje, patří kámen jako to, co je v materii, která je v potenci k bytí, Slunce jako to, co je v materii, která má potenci ke „kde“, ale ne k bytí,<sup>374</sup> i anděl,

<sup>372</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* V, 34 (1024b9-12); srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De ente et essentia* c. 2; *De spirit. creaturis* a. 8.

<sup>373</sup> Srov. *Super Sent.* IV, d. 3, a. 1, qc. 1.

<sup>374</sup> Zatímco kámen je věc podléhající vzniku a zániku, Slunce je podle Tomášovy kosmologie dokonalou materiální substancí, která nezaniká, protože jeho forma tkví v materii naprosto dokonalým způsobem. Jde o vlastnost nebeských těles, tedy supralunární oblasti vesmíru, která není složena ze čtyř základních prvků.

který žádnou materii nemá. Logik proto nachází ve všech ten materiální rys,<sup>375</sup> z něhož se odvozuje rod, a klade všechny do rodu substance. Naproti tomu filosof přírody a metafyzik, kteří zohledňují všechny principy věci<sup>376</sup> a neshledávají u materie soulad, mluví o odlišnosti rodů s ohledem na to, co se říká v 10. knize *Metafyziky*,<sup>377</sup> že totiž porušitelné a neporušitelné se liší rodem a že se v rodu shoduje to, co má jednu materii a kde jedno vzniká z druhého. Tak je jasné, jak materie působí různost co do rodu a forma co do druhu.

Mezi individui jednoho druhu se pak různost bere následujícím způsobem. Tak jako jsou podle Filosofova v 7. knize *Metafyziky*<sup>378</sup> částmi rodu a druhu materie a forma, jsou částmi individua tato materie a tato forma. Proto tak jako různost v rodu nebo druhu dělá různost materie nebo formy vzatých absolutně, dělá numerickou různost tato forma a tato materie.

Žádná forma jako taková však není „tato“ sama o sobě.<sup>379</sup> Říkám „jako taková“, protože rozumová duše je jaksi sama o sobě „toto něco“,<sup>380</sup> ale nikoli pouze tím, že je formou. Intelekt je totiž schopen jakoukoli formu, která může být přijata v něčem jako v materii nebo v subjektu, vypovídat o mnohých věcech. Něco takového je ovšem v protikladu k povaze toho, co je „tímto něčím“. Forma se tudíž stává „touto“ formou tím, že je přijata v materii. Protože je ale materie sama v sobě nerozlišená, může individuovat přijatou formou pouze natolik, nakolik je rozlišitelná. Forma není individuována tím, že je přijata v materii, ale tím, že je přijata v materii rozlišené a určené jako tady a teď. Materie je však rozdělitelná pouze prostřednictvím kvantity. Proto říká Filosof v 1. knize

.....

<sup>375</sup> Zde se materiálním rysem myslí nikoli materie jakožto princip hmotné existence, ale materie coby potencialita. V tomto případě je oním společným materiálním rysem kamene, Slunce i anděla subsistence.

<sup>376</sup> To znamená materii i formu

<sup>377</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* X, 13 (1058b26-29) a X, 5 (1054b27-29).

<sup>378</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VII, 10 (1035b27-31).

<sup>379</sup> Forma je druhovým určením, takže bez dalšího určení není „tímto“, tedy konkrétním individuem.

<sup>380</sup> „Toto něco“ (lat. *hoc aliquid*, řec. *tode ti*) je aristotelský ekvivalent pro jednotlivou substanci.

*Fyziky*,<sup>381</sup> že odejme-li se kvantita, zůstane nerozdělitelná substance. Materie se tedy stává „touto“ a poznačenou, nakolik je subjektem rozměrů.

Rozměry lze však chápat dvojím způsobem: Za prvé z hlediska jejich mezí. A říkám, že jsou vymezeny určitou mírou a tvarem, a jako takové jsou jakožto dokonalá jsoucna řazena do rodu kvantity. V tomto smyslu nemohou být principem individuace, neboť takové vymezení rozměrů se často u individua proměňuje, takže kdyby bylo principem individuace, znamenalo by to, že individuum nezůstává numericky totožným. Za druhé lze rozměry chápat bez takového vymezení, pouze jako přirozenost rozměrů, i když bez nějakého vymezení nikdy nemohou existovat, podobně jako nemůže existovat přirozenost barvy bez určení, zda je například bílá nebo černá. Tímto způsobem se řadí do rodu kvantity jako něco nedokonalého. A takovými nevymezenými rozměry se materie stává poznačenou a tak individuuje formu. Tímto způsobem materie zapřičiňuje numerickou různost v rámci jednoho druhu. Je tedy zjevné, že materie braná jako taková není principem různosti druhové ani numerické. Jako je ale principem rodové různosti jakožto subjekt obecně brané formy, je principem numerické různosti jakožto subjekt nevymezených rozměrů.

A protože tyto rozměry patří do rodu akcidentů, odvozuje se numerická různost někdy z různosti materie a někdy z různosti akcidentu, a to z důvodu výše zmíněných rozměrů. Jiné akcidenty nejsou principem individuace, ale jsou principem poznání rozlišenosti individuí. A tímto způsobem se individuace vztahuje i na jiné akcidenty.

### ***K námitkám***

1. Když Filozof říká, že numericky jedny jsou [entity], jejichž materie je jedna, je zde třeba myslet materii poznamenanou, která je subjektem rozměrů. Jinak by se muselo říci, že všechny věci, které mohou vznikat a zanikat, jsou numericky jedny, neboť jejich materie je jedna.

2. Protože rozměry jsou akcidenty, nemohou být samy o sobě principem jednoty individuální substance, ale materii – jako to, co je subjektem takových rozměrů – chápeme jako princip jednoty a mnohosti.

<sup>381</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* I, 3 (185b16).

3. K povaze individua patří, že je nerozdělené samo v sobě a zároveň oddělené od ostatního největším rozdílem.<sup>382</sup> Žádný akcident kromě kvantity však nemá sám v sobě vlastní charakter rozdělení. Rozměry samy o sobě tedy mají jakýsi charakter individuace vzhledem k určité poloze, neboť poloha je diferencí kvantity. A tak má rozměr dvojí individuaci: jednu ze subjektu, v čemž se shoduje s jakýmkoli jiným akcidentem, ale druhou ze sebe sama, nakolik má polohu (proto si i po abstrakci od materie můžeme představit tuto úsečku nebo tento kruh). Materií tedy po právu přísluší individuovat všechny ostatní formy, neboť je subjektem té formy, která má důvod individuace sama v sobě, takže jsou i samotné vymezené rozměry náležející již úplnému subjektu jaksi individuovány materií individuovanou prostřednictvím nevynešených rozměrů předběžně uvažovaných v materií.

4. [Entity], které se v rámci rodu substance liší numericky, se odlišují nejen svými akcidenty, ale i formou a materií. Avšak pokud se ptáme, proč je odlišná jejich forma, jedinou odpovědí bude, že je každá v jiné označené materií. A důvod, proč je tato materie rozdílná od oné materie, není nic jiného než kvantita. Za princip této různosti se proto pokládá materie jakožto subjekt rozměrů.

5. Tato námitka se týká akcidentů úplných, které jsou závislé na formě v materií. Netýká se však nevynešených rozměrů, které uvažujeme před tím, než je forma přijatá v materií. Bez nich totiž nelze chápat individuum, stejně jako je nelze chápat bez formy.

6. Počet má formálně vzato přednost před spojitou kvantitou. Materiálně má však přednost spojitá kvantita, neboť počet je důsledkem rozdělení spojitě kvantity, jak se říká ve 3. knize *Fyziky*.<sup>383</sup> Tímto způsobem je rozdělení materie co do rozměrů příčinou numerické různosti.

Co se týče uvedených protiargumentů, je z řečeného jasné, s kterými z nich jde souhlasit a které se mýlí.

<sup>382</sup> Srov. ST I, q. 29, a. 4.

<sup>383</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* III, 12 (207b13-14).

TŘETÍ ČLÁNEK<sup>384</sup>*Mohou být dvě tělesa na jednom místě?*

Zdá se, že je myslitelné, aby dvě tělesa byla na jednom místě.

1. Každé tvrzení, v jehož subjektu se nenachází protiklad predikátu, je pochopitelné. Takové tvrzení totiž neobsahuje nic, co by odporovalo intelektu. Tvrzení „Dvě tělesa jsou na témže místě“ intelektu neodporuje, neboť jinak by se nikdy nemohlo zázrakem stát, že jsou dvě tělesa na témže místě zázračně; a to by byl omyl ohledně těla našeho Pána, které vyšlo z uzavřeného lůna Panny<sup>385</sup> nebo vešlo k učedníkům zavřenými dveřmi.<sup>386</sup> Ani Bůh totiž (jak říká Augustin v knize *Proti Faustovi*) nemůže učinit, aby bylo tvrzení i jeho negace zároveň pravdivé.<sup>387</sup> Proto člověk může přinejmenším v intelektu připustit dvě tělesa současně na témže místě.

2. Oslavená těla nepřicházejí o tělesnou přirozenost, ale pouze o tělnatost.<sup>388</sup> Tento stav, který znamená nemožnost být na jednom místě, je však podle mnohých autorů<sup>389</sup> zrušen darem jemnosti. To znamená, že tento stav neplyne z přirozenosti tělesné, ale z tělnatosti neboli jakési tělesné masy. Proto není obecně vzato nemožné, aby byla dvě tělesa na témže místě.

3. V *Doslovném výkladu Genesis* říká Augustin,<sup>390</sup> že světlu náleží první místo mezi tělesnými věcmi. Světlo je však se vzduchem zároveň na stejném místě. Proto dvě tělesa mohou být zároveň na témže místě.

<sup>384</sup> Paralelní texty: *Super Sent.* IV, d. 44, q. 2, a. 2, qc. 2 a 3; *Super Phys.* IV, 13; *Quodlib.* I, q. 10, a. 1 a 2; *Super Ioh.* c. 20, 4; *Super I Cor.* c. 15, 6.

<sup>385</sup> Srov. *Super Sent.* IV, d. 44, q. 2, a. 1, qc. 3.

<sup>386</sup> Srov. Jan 20, 19; srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST* III, q. 28, a. 2.

<sup>387</sup> Srov. AUGUSTIN, *Contra Faustum* XXVI, c. 5 (PL 42, 481).

<sup>388</sup> Srov. ALBERT VELIKÝ, *Super Sent.* IV, d. 44, a. 3, arg. 4; *Super Phys.* IV, tr. 2, c. 8.

<sup>389</sup> Srov. ALBERT VELIKÝ, *Super Sent.* IV, d. 44, a. 3, arg. 2.

<sup>390</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* I, c. 9, n. 17 (PL 34, 252-253); *De libero arbitrio* III, c. 5, n. 16 (PL 32, 1279).

4. Všechny druhy ohně jsou tělesa. Světlo je však určitý druh ohně, jak říká Filozof v 5. knize *Topik*.<sup>391</sup> Světlo je tedy těleso, a odtud plyne stejný závěr jako v předchozí námitce.
5. Ve žhavém železe je zároveň oheň i železo. Obojí je však těleso. Je tedy možné, aby byla dvě tělesa na témže místě.
6. Prvky ve směsi nezanikají, jinak by se směs nechovala podle převládajícího prvku.<sup>392</sup> Všechny čtyři prvky však jsou tělesa a jsou zároveň v jakémkoli místě směsi. Je tedy možné, aby byla dvě tělesa na témže místě.
7. To, že by dvě tělesa neměla být na témže místě, nemůže mít důvod v materii, neboť materii jako takové nenáleží žádné místo. Stejně tak to ze stejného důvodu nemůže mít důvod ve formě. Není to ani kvůli rozměrům, neboť rozměry nevyplňují místo, což plyne z toho, že někteří autoři<sup>393</sup> nazývají místo, v němž jsou pouze rozměry, prázdňem. Proto nemožnost dvou těles na témže místě patří tělesu pouze z důvodu některých po kvantitě přicházejících akcidentů,<sup>394</sup> které nejsou všem tělesům společné a které mohou být od těles odděleny. A tak se zdá, že dvě tělesa by na témže místě být mohla.
8. Podle astrologů,<sup>395</sup> kteří vycházejí z Ptolemaia,<sup>396</sup> se šest těles planet<sup>397</sup> pohybuje v epicyklech,<sup>398</sup> což jsou kruhy protínající excentrické sféry planet.<sup>399</sup> Těleso planety se tedy musí někdy nacházet v místě průniku sfér. Avšak nelze říci, že je na daném místě prázdno, neboť příroda prázd-

.....  
<sup>391</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Topica* V, c. 5 (134b28-30).

<sup>392</sup> Srov. *De operat. occultis naturae*.

<sup>393</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* IV, 13 (216b6-21).

<sup>394</sup> Doslova „pozdějších akcidentů“.

<sup>395</sup> Srov. IOHANNES DE SACROBOSO, *De sphaera* c. 4.

<sup>396</sup> Srov. CLAUDIUS PTOLEMAEUS, *Almagestum (Syntaxis mathematica)* III, c. 3.

<sup>397</sup> Merkur, Venuše, Slunce, Mars, Jupiter a Saturn. Měsíc obíhá Zemi ještě před Merkurem, ale jeho kruhová dráha má střed shodný se středem Země. Za sférou Saturna je pak poslední sféra stálic.

<sup>398</sup> Epicykly jsou pohyby po kružnici, jejichž střed se pohybuje po kruhové dráze. Podle Ptolemaia planety pohybují po kruhových drahách, jejichž středy se samy pohybují po kruhových drahách (označovaných jako deferenty), jejichž středem je Země. Dráhou planet tedy není jednoduchá kružnice se středem v Zemi.

<sup>399</sup> Planeta se podle ptolemaiovské kosmologie nepohybuje jako těleso volně ležící v prostoru, ale je součástí kulové plochy (sféry), která je průhledná, nicméně je to těleso. Je excentrická, protože její střed neleží ve středu Země, ale mimo něj.

no nestrpí.<sup>400</sup> Stejně tak nelze tvrdit, že je substance sfér dělitelná,<sup>401</sup> aby šlo předpokládat, že ustoupí tělesu planety, když k ní dorazí, podobně jako ustupuje vzduch vrženému kameni nebo jinému tělesu. Nebesa jsou totiž „pevná jako kov“, jak se říká v Job 37, 18. Těleso planety tedy musí být zároveň s tělesem sféry na jednom místě. A proto se Boëthius mýlí, když říká, že dvě tělesa nemohou nikdy zaujímat jedno místo.

### **Na druhé straně**

1. Jestliže mohou být dvě tělesa na jednom místě, může jich tam ze stejného důvodu být jakýkoli počet.<sup>402</sup> Avšak nějaké těleso, ať je jakkoli velké, může být rozděleno na jakýkoli počet menších těles o jakékoli kvantitě. Z toho by tedy plynulo, že se na nejmenším místě bude nacházet největší těleso, což je zjevně absurdní.

2. Je nemožné, aby mezi dvěma body existovalo více přímých spojnic.<sup>403</sup> K tomu by ale došlo, kdyby byla dvě tělesa na témže místě. Jsou-li dány dva body na dvou protilehlých místech, budou mezi nimi dvě přímé spojnice, každá na jednom z těles na daném místě. Není přece možné říci, že mezi těmito dvěma body není žádná spojnice, ani že mezi dvěma body byla spojnice na jednom z těles a na druhém nikoli, ani že by byla mezi danými body spojnice, která by nepatřila ani k jednomu z těles na daném místě, neboť to by byla tato úsečka bez svého nositele.<sup>404</sup> Je tedy nemožné, aby byla dvě tělesa na témže místě.

3. V geometrii je dokázáno,<sup>405</sup> že dvě kružnice se dotýkají pouze jedním bodem. Jestliže však umístíme dvě tělesa do jednoho místa, budou se dvě kružnice na těchto tělesech dotýkat celým svým obvodem. Je tedy nemožné, aby dvě tělesa byla na jednom místě.

<sup>400</sup> Srov. *Super Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 5, arg. 4; III, q. 76, a. 5, arg. 2; *De potentia* q. 4, a. 1, ad 19.

<sup>401</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* VIII, 23 (267b17); *Met.* XII, 6 (1073a7).

<sup>402</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* IV, 13 (216b10).

<sup>403</sup> Srov. *Super Sent.* IV, d. 44, q. 2, a. 2, qc. 3, arg. 2.

<sup>404</sup> Úsečka (spojnice dvou bodů) je reálně možná pouze na nějakém tělese. Sama o sobě je pouze matematickou abstrakcí.

<sup>405</sup> Srov. EUKLEIDOS, *Elementa* III, 13.

4. Jakékoli věci, které jsou totožné s něčím jiným, jsou totožné i navzájem.<sup>406</sup> Místo a věc do něj umístěná však musejí mít totožné rozměry, neboť rozměry nemohou být bez subjektu. Kdyby tedy dvě tělesa byla na témže místě, znamenalo by to, že rozměry obou těles jsou totožné s rozměry místa. Z toho by tedy plynulo, že jsou obě tělesa totožná, což je nemožné.

### **Odpověď**

Ve světě kolem nás, kde jsou všechna jsoucna tělesa, vidíme pomocí smyslů, že když se jedno těleso dostane na nějaké místo, je z tohoto místa jiné těleso vypuzeno. Ze zkušenosti tedy plyne, že dvě taková tělesa na témže místě být nemohou.

Někteří ovšem říkají,<sup>407</sup> že překážkou toho, aby byla dvě tělesa zároveň na jednom místě, není tělesnost nebo něco z povahy tělesa, nakořik je tělesem. To by totiž znamenalo, že by existence dvou těles zároveň [na jednom místě] byla nemožná naprosto. Říkají, že překážkou je tělnatost těles. Ale ať už onou tělnatostí myslí cokoli, například hustotu, nečistotu nebo porušitelnost některých těles, nebo dokonce nějakou speciální přirozenost přidanou k obecné přirozenosti tělesnosti, nemůže být příčinou oné nemožnosti [současného výskytu dvou těles na jednom místě].

Těleso se totiž k místu vztahuje dvojím způsobem: Za prvé nakořik se nachází na tom či onom konkrétním místě – tento vztah vychází z konkrétní přirozenosti toho či onoho tělesa, například těžké věci klešají z přirozenosti těžkého dolů, zatímco lehké z přirozenosti lehkého stoupají vzhůru.<sup>408</sup> Za druhé jde o vztah tělesa k místu obecně vzatému – tento vztah vychází ze samotné přirozenosti tělesnosti a ne z něčeho přidaného. Těleso je totiž na místě proto, že je místu přiměřené, tj. má rozměry, které se shodují a podobají rozměrům místa. Rozměry pak přísluší jakémukoli tělesu ze samotné přirozenosti tělesnosti.<sup>409</sup> To, jestli je

<sup>406</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Topica* VII, c. 1 (152a31-32).

<sup>407</sup> Srov. *Super Sent.* IV, d. 44, q. 2, a. 2, qc. 2; BONAVENTURA, *Super Sent.* IV, d. 49, p. 2, sect. 2, a. 3, q. 1, resp. a ad 3 a 4; ALBERT VELIKÝ, *Super Sent.* IV, d. 44, a. 3, arg. 4.

<sup>408</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* VIII, 8 (255b13-17).

<sup>409</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* IV, 2 (209a6); *De caelo* I, 2 (268a8).



nebo není více těles na témže místě, se však netýká nějakého určitého místa, ale místa vzatého absolutně. Příčina oné nemožnosti se tedy musí vztahovat k samotné přirozenosti tělesnosti, kvůli které každé těleso, nakolik je tělesem, přirozeně zaujímá místo. A jestliže poslední [nebeská] sféra žádné místo nezaujímá,<sup>410</sup> je to proto, že vně této sféry už nic nemůže být, a ne proto, že by neměla výše zmíněnou přirozenou náchylnost zaujímat místo.

A proto jiní autoři<sup>411</sup> kategoricky odmítají, že by nějaká dvě tělesa mohla být na témže místě, a zdůvodňují to matematickými principy, které (jak se říká ve 3. knize *O nebi a zemi*) musí být zachovávány ve všech věcech přírody.<sup>412</sup> Tato argumentace se však nezdá být přesvědčivá, protože matematické [entity] mohou zaujímat místo pouze v nevlastním smyslu a na způsob podobnosti, jak se to říká v 1. knize *O vzniku*.<sup>413</sup> Důvod výše zmíněné nemožnosti [dvou těles na témže místě] je proto nutno odvozovat ne z matematických principů, ale z principů, kterými se řídí [věci] přírodní, kterým místo přirozeně náleží. A navíc: matematické argumenty nejsou v této oblasti dostatečné. I když jsou u přírodních [věcí] matematické principy platné, má oblast přírody vůči matematice něco navíc, totiž smyslovou materii. A proto může z tohoto doplnění vzejít argumentace týkající se přírodních [věcí], kterou nelze odvodit matematicky. Matematicky pak nelze najít pro různost dvou přímek jiný důvod než různost jejich umístění. Pokud tedy odstraníme různost umístění, nepřetrvá mnohost matematických přímek a ze stejného důvodu ani mnohost ploch nebo těles. Proto nemohou matematická tělesa, stejně jako přímky nebo plochy, být mnohá a existovat zároveň. V případě přírodních těles však lze uvést i jiný důvod různosti a tím je smyslová materie, i když je zbavena různosti umístění. A proto argumenty, které dokazovaly, že dvě matematická tělesa nemohou být zároveň [na témže místě], nejsou dostatečné na to, aby dokázaly, že [na témže místě] nemohou být zároveň dvě tělesa přírodní.

.....  
<sup>410</sup> Srov. *Super Phys.* IV, 7.

<sup>411</sup> Srov. *Super Phys.* IV, 13; ALBERT VELIKÝ, *Super Phys.* IV, tr. 2, c. 8; BONAVENTURA, *Super Sent.* IV, d. 49, p. 2, sect. 2, a. 3, q. 1, ad 3 a 4.

<sup>412</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De caelo* III, 3 (299a13-15).

<sup>413</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De generatione* I, c. 6 (323a1-3).

Proto musíme přijmout Avicennův postup, který použil ve svém spisu *Sufficientia*<sup>414</sup> v traktátu věnovaném místu, kde příčinu zmíněné nemožnosti [dvou těles na témže místě] nachází v samotné přirozenosti tělesnosti na základě přírodních principů. Říká, že příčinou této nemožnosti může být pouze to, čemu prvotně a o sobě náleží bytí na místě. Formě přísluší bytí na místě pouze akcidentálně, ačkoli některé formy jsou principem, kterým je těleso vymezeno k tomu či onomu místu. Podobně bytí na místě nepřísluší ani materii jako takové, neboť takto je uvažována mimo všechny rody, jak se říká v 7. knize *Metafyziky*.<sup>415</sup> Důvodem oné nemožnosti [dvou těles na témže místě] tedy musí být materie, nakolik je subjektem toho, díky čemu má prvotní vztah k místu. K místu se však vztahuje jako subjekt rozměrů. A proto nemůže být víc těles na témže místě z přirozenosti materie jakožto subjektu rozměrů. Mnohost těles se nachází tam, kde je rozdělená forma tělesnosti; ta je ovšem rozdělená pouze díky rozdělení materie a toto rozdělení je možné pouze díky rozměrům, v jejichž definici je umístění. Je nemožné, aby byla tato materie odlišná od oné materie, pokud nemají odlišné umístění, což znamená, že se dvě tělesa nenacházejí na témže místě. Taková dvě tělesa by totiž byla tělesem jedním, což je nemožné.

Protože se tedy materie jako subjekt rozměrů nachází ve všech tělesech, nemohou se žádná dvě tělesa z důvodu tělesné přirozenosti nacházet na témže místě.

### ***K námitkám***

1. Že je nějaké tvrzení nepochopitelné, lze minit dvěma způsoby: Za prvé kvůli nedostatku intelektu na straně toho, kdo chce pochopit. Příkladem je tvrzení: „Ve třech božských Osobách je jedna esence“. Takové tvrzení nemusí obsahovat spor. Za druhé kvůli tvrzení samotnému, a to opět dvojím způsobem: V prvním případě jde o absolutní spor, jako například ve větě: „Racionální je neracionální“ a podobně. Něco takového nemůže být pravda ani zázrakem. Ve druhém případě jde o spor v nějakém aspektu, například ve větě: „Mrtvý se navrátil k životu.“ Zde je obsažen spor

<sup>414</sup> Srov. AVICENNA, *Suffic.* II, c. 7.

<sup>415</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VII, 2 (1029a20-21).

tehdy, pokud větě rozumíme ve smyslu návratu do života vlastní silou. Když totiž o někom řekneme, že je mrtev, znamená to, že mu chybí princip života. Dané tvrzení se však může stát pravdou zázračně, působením vyšší síly. Tvrzení o [dvou tělesech na témže místě] je podobný případ. Dvě tělesa nemohou být na témže místě působením nějaké přirozené příčiny různosti. Božská moc to ovšem způsobit může. I když jsou taková tělesa sjednocená co do umístění, je rozdíl mezi nimi zachován. Zázračně je tedy možné, aby byla dvě tělesa na témže místě.

2. Ať už ona tělnatost, kterou oslavená těla nemají, tkví v čemkoli, je jasné, že tělesnost zůstává, a proto zůstává i příčina přirozeně bránící současnému bytí dvou těles na jednom místě. Něco takového je možné pouze zázračně.

3. Světlo není těleso, ale jakási kvalita, jak říká Jan Damašský<sup>416</sup> i Avicenna.<sup>417</sup> Augustin<sup>418</sup> však nazývá světlem oheň, jak to plyne z toho, že odlišuje světlo od vzduchu, vody a země.

4. Tři druhy ohně, o kterých mluví Filosof,<sup>419</sup> musíme chápat tak, že světlem se myslí oheň existující ve vlastní materii. K tomu někteří říkají,<sup>420</sup> že oheň ve vlastní sféře nezáří. Světlu totiž nenáleží zářit, ale působit, aby účastí na něm zářily věci jiné. A podobně oheň sice ve vlastní materii nezáří, ale účastí na něm se stávají zářícími jiné věci. Plamenem se pak myslí oheň existující v materii vzduchu a žhoucím uhlíkem oheň existující v materii země.<sup>421</sup> Ve vodné materii však oheň nemůže přetrvávat tak, aby si uchoval jméno ohně, protože všechny kvality vody jsou vůči ohni v protikladu.

5. Ve žhavém železe nejsou dvě tělesa, ale jedno těleso, které je druhově železem, ale má některé vlastnosti ohně.

6. I když se říká, že si prvky ve směsi zachovávají své substanciální formy, neříká se, že jsou to mnohá tělesa v aktu. Jinak by žádné těleso tvořené směsí nebylo aktuálně jedním a potenciálně mnohým. Pravdě-

416 Srov. JAN DAMAŠSKÝ, *De fide* I, c. 8 (PG 94, 816B).

417 Srov. AVICENNA, *De anima* III, c. 1.

418 Srov. AUGUSTIN, *De libero arbitrio* III, c. 5, n. 16 (PL 32, 1279).

419 Srov. ARISTOTELÉS, *Topica* V, c. 5 (134b28-30).

420 Srov. MAIMONIDES, *Dux neutrorum* II, c. 31; TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I*, q. 66, a. 1, ad 2.

421 Srov. *Super Sent.* IV, d. 44, q. 3, a. 2, sol. 2; *ST I*, q. 67, a. 2, ad 2; I-II, q. 35, a. 8.

podobnějším se však zdá být mínění Komentátora k 3. knize *O nebi a zemi*,<sup>422</sup> kde při vyvracení Avicennova mínění<sup>423</sup> říká, že formy prvků ve směsi ani nepřetrvávají, ani zcela nezanikají, ale stává se z nich jedna zprostředkující forma, nakolik ony formy přijímají větší či menší míru. Avšak představa, že by substanciální formy mohly přijímat větší či menší míru, je nesmyslná, a proto se zdá, že danému výroku musíme rozumět tak, že formy prvků přijímají větší a menší míru nikoli samy o sobě, ale nakolik ve své síle zachovávají prvkové kvality jako své vlastní nástroje. V tomto smyslu se pak říká, že formy nepřetrvávají samy o sobě, ale pouze nakolik jsou v nich síly kvalit, v nichž spočívá ona jedna zprostředkující kvalita.

7. Rozměry samy o sobě vyplnit místo nemohou, nicméně materie přírodního tělesa je subjektem rozměrů, takže přírodní těleso místo vyplňuje.

8. Ptolemaiovo mínění o epicyklech a excentrických sférách se nezdá být v souladu s přírodovědnými principy předkládanými Aristotelem. Proto s tímto míněním stoupenci Aristotela nesouhlasí. I kdybychom ho však přijali, nebylo by ani tak nutné připustit existenci dvou těles na témže místě, protože podle zastánců tohoto mínění se v nebeských tělesech rozlišuje trojí substance: substance hvězd, která je zářící, substance sfér, která je průhledná, pevná a nedělitelná, a vedle toho ještě jiná substance, která je mezi sférami a která je dělitelná a pružná na způsob vzduchu, ačkoli je neporušitelná. A touto substancí argumentují zastánci oné teorie, aby nemuseli připustit, že se substance sfér rozděluje nebo že jsou dvě tělesa na témže místě.

.....  
<sup>422</sup> Srov. AVERROES, *De caelo* III, comm. 67; TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De mixtione elementorum*.

<sup>423</sup> Srov. Tomášovu interpretaci v *Super Sent.* II, d. 12, a. 4; *De potentia* q. 5, a. 7, *De anima* a. 9, ad 10; *ST I*, q. 76, a. 4, ad 4.

## ČTVRTÝ ČLÁNEK

*Má různost místa vliv na numerickou rozdílnost?*

Zdá se, že různost místa nemá žádný vliv na numerickou rozdílnost.

1. Příčina numerické rozdílnosti se nachází v tom, co je numericky různé. Místo je však vně toho, co je umístěné. Různost co do místa tedy nemůže být příčinou numerické různosti.

2. Věc není co do bytí úplná, pokud není odlišná od jiných. Místo však přistupuje k již úplné věci. Proto také pohyb směrem k zaujetí místa je pohybem dokonalého jsoucna co do substance, jak se říká v 8. knize *Fyziky*.<sup>424</sup> Z místa tedy nelze vyvodit nějakou příčinu odlišnosti umístěných těles.

3. Numerický rozdíl je vzhledem k rozdílným věcem neměnný. Avšak z proměnlivé příčiny nemůže vzniknout neměnný účinek. Protože se tedy místo toho, co je umístěné, mění, nemůže být různost místa příčinou numerické různosti.

4. Odstraní-li se příčina, odstraní se i účinek. Někdy je však od dvou těles zázračně odňata odlišnost co do místa, jak bylo řečeno výše,<sup>425</sup> a přesto není odstraněna odlišnost numerická. Odlišnost co do místa tedy není příčinou numerické odlišnosti.

5. Numerická různost se nenachází pouze u těles, ale také u netělesných substancí. U nich však různost míst nemůže být příčinou numerické různosti, neboť jako netělesné na nějakém místě nejsou, jak říká sám Boëthius v knize *Hebdomady*.<sup>426</sup> Různost co do místa tedy nemůže být příčinou numerické různosti ve všech případech, jak to sám podle všeho říká.

***Na druhé straně***

1. Co se liší numericky, liší se svými akcidenty. U žádného akcidentu však není jeho různost spjata s numerickou odlišností tak neoddělitelně

.....  
<sup>424</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* VIII, 14 (260b33; 261a17-21).

<sup>425</sup> Srov. výše a. 3, resp. ad 2.

<sup>426</sup> Srov. BOËTHIUS, *De hebdomadibus*.

jako u různosti místa. Zdá se tedy, že různost místa má na numerickou různost nejvyšší vliv.

2. Druhá různost míst doprovází druhovou různost těles, jak se to ukazuje u těžkých a lehkých věcí. Proto i numerická různost míst nevyhnutelně doprovází numerickou různost těles. A z toho plyne to, co bylo řečeno výše.

3. Jako je čas mírou pohybu,<sup>427</sup> je místo mírou tělesa. Pohyb se však numericky rozděluje podle času, jak se říká v 5. knize *Fyziky*.<sup>428</sup> Proto se také těleso numericky rozděluje podle místa.

### **Odpoověď**

Jak plyne z výše řečeného,<sup>429</sup> numerická různost je zapříčiněna rozdělením materie existující s rozměry. Sama materie, nakolik existuje s rozměry, zabraňuje tomu, aby byla dvě tělesa na témže místě, protože dvěma tělesům musí patřit dvě materie odlišné co do umístění. A tak je jasné, že numerická různost je zapříčiněna tímtež, čím je zapříčiněna nutná různost míst u různých těles. Proto sama různost míst uvažovaná o sobě je známkou numerické různosti, stejně jako jiné akcidenty kromě prvotních neurčitých rozměrů, jak bylo řečeno výše.<sup>430</sup> Jestliže je však různost místa uvažována z hlediska své příčiny, je jasné, že různost místa je příčinou numerické různosti. Proto Boëthius říká, že numerickou různost způsobuje rozmanitost akcidentů. A i když se všechny ostatní akcidenty odstraní, numerická různost nevyhnutelně zůstane ustavena růzností míst. Žádný jiný z akcidentů, které se vůči úplné substantci jeví jako vnější, totiž není příčině numerické různosti tak blízký jako různost míst.

### **K námitkám**

1.-3. Tyto námitky docházejí k závěru, že různost místa není příčinou různosti jednotlivin sama o sobě. To ale nepopírá, že příčina různosti co do místa je příčinou různosti numerické.

.....  
<sup>427</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* IV, 17 (219b1-2).

<sup>428</sup> Přesněji srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* VI, 6 (235a10-13).

<sup>429</sup> Srov. a. 2 a 3.

<sup>430</sup> Srov. a. 2.

4. Všechny účinky druhotných příčin závisí více na Bohu než na samotných druhotných příčinách.<sup>431</sup> I když se proto odstraní se druhotné příčiny, může Bůh zázračně působit účinky, jaké chce.
5. U netělesných substancí vyplývá numerická různost z různosti druhové. Výjimkou je rozumová duše, u které numerická různost vyplývá z rozdělení jí příslušející materie. Zde Boëthius mluví o numerické různosti v rámci jednoho druhu.

### ***K protinámitkám***

1. Různost akcidentů (kromě neurčitých rozměrů) nepůsobí numerickou různost jako příčina, ale říká se, že působí jako znamení, které na numerickou různost upozorňuje. Numerickou různost tak působí především různost místa, která je nejbližší známkou numerické různosti.
2. Druhová různost míst je známkou druhové různosti [těles], ale ne její příčinou.
3. I když je rozdělení času zapříčiněno rozdělením pohybu, různost času není příčinou různosti pohybu, ale jeho známkou. A podobně je tomu i se vztahem místa a tělesa.

.....  
<sup>431</sup> Srov. *Liber de causis* 1.

## VÝKLAD DRUHÉ KAPITOLY

*Postupme tedy a podívejme se na všechny zmíněné body, jak mohou být nahlédnuty a pochopeny, neboť jak se zdá, bylo velmi dobře řečeno,<sup>432</sup> že vzdělaný člověk se má pokoušet získat jistotu o všem tak, jak je samo o sobě. Existují tři oblasti spekulativní vědy: přírodní, která se zabývá tím, co je v pohybu, a která není abstrahovaná, ἀνυπεζαίρετος (uvažuje formy těles s materií, přičemž formy od těles nemohou být aktuálně odděleny, a forma spojená s materií má pohyb, protože tělesa jsou v pohybu, například země klesá, oheň stoupá), matematická, která se zabývá tím, co není v pohybu, a která není abstrahovaná (uvažuje formy těles bez materie, a tedy i bez pohybu; tyto formy jsou však v materii, takže je od těles nelze oddělit) a teologická, která se zabývá tím, co není v pohybu, a která je abstrahovaná a separovatelná (neboť božská substance je prostá materie i pohybu). Bude tedy třeba postupovat v přírodních vědách racionálně, v matematických systematicky a v božských intelektuálně a nenechat se rozptýlit k představivosti, nýbrž spíše nahlížet samu formu, která je vskutku formou, a ne obrazem, a která je samým bytím a z které bytí pochází. Veškeré bytí je totiž z formy.*

(Boëthius, *De Trin.* II, 65-85).

„Postupme tedy a podívejme se“ atd. Poté, co Boëthius předložil nauku katolické víry o jednotě Trojice, probral i charakter samotné této nauky. Nyní hodlá přistoupit ke zkoumání toho, co bylo řečeno. A protože podle učení Filosafo ve 2. knize *Metafyziky*<sup>433</sup> je před samotnou vědou třeba zkoumat metodu vědy, dělí se tato část na dvě. V první Boëthius ukazuje vlastní metodu tohoto zkoumání týkajícího se božských věcí. Ve dru-

<sup>432</sup> Srov. CICERO, *Tusc.* V, 7, 19.

<sup>433</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Metaph.* II, 5 (995a13-15).



hé postupuje touto metodou při zkoumání od slov: „která je vskutku formou“ atd. První část se dělí do dvou. V první tvrdí, že je nezbytné zabývat se metodou zkoumání. Ve druhé, od slov „Existují tři oblasti spekulativní vědy“ atd., se zabývá vhodnou metodou tohoto zkoumání.

Říká: „tedy“, z čehož je zřejmé, že jde o nauku katolické víry o jednotě Trojice a že nepřítomnost rozdílu je důvodem jednoty; „postupme“, což je povzbuzení, a „podívejme se“, tj. pečlivě a náležitě zkoumejme nejhlubší principy věci a pravdu, která je jakoby zahalená a skrytá. Proto dodává: „na všechny zmíněné body, jak mohou být nahlédnuty a pochopeny“, tj. mluvmе o tom způsobem, který umožní věc nahlédnout a pochopit. O těchto dvou činnostech mluví proto, že metoda zkoumání musí být přiměřená jak zkoumané věci, tak nám. Kdyby nebyla přiměřená zkoumané věci, nemohla by věc být nahlédnuta. Kdyby nebyla vhodná pro nás, nemohli bychom nic pochopit. K povaze božských věcí totiž patří, že je lze poznat výhradně nahlédnutím intelektu. Kdyby se proto někdo chtěl při uvažování o nich nechat řídit představivostí, nemohl by je intelektem nahlédnout, neboť tímto způsobem příslušné věci intelektově nahlédnutelné nejsou. Kdyby zas někdo chtěl s jistotou vidět božské věci samy o sobě a proniknout jimi tak, jako je to možné u smyslově dostupných věcí a matematických důkazů, nebyl by takového pochopení schopen, protože jeho intelekt je na to nedostatečný, nicméně samy tyto věci jsou tímto způsobem intelektově nahlédnutelné. A to, že by každé zkoumání mělo mít přiměřenou metodu, Boëthius dokazuje odvoláním se na autoritu Filosofova, když říká: „jak bylo, zdá se, velmi dobře řečeno,“ myslí se na počátku Aristotelovy *Etiky*,<sup>434</sup> „vzdělaný člověk se má pokoušet získat jistotu o jednom každém tak, jak je samo o sobě“, tj. metodou přiměřenou věci samé „se pokoušíme pochopit, čemu můžeme u této věci věřit“. U všech věcí totiž není možné mít stejnou jistotu a důkazem získanou evidenci. V první knize *Etiky* čteme slova Filosofova:

.....  
<sup>434</sup> Tento výrok v Aristotelově *Etice Nikomachově* doslovně uveden není. Gilbert z Poitiers, který Aristotelovu *Etiku* ještě neznal, jej připisoval Ciceronovi. Srov. GILBERT OF POITIERS, *Expositio in Boecii librum primum de Trinitate* (PL 64, 1265B).

„Učený člověk hledá v každém oboru pouze tolik jistoty, kolik povaha věci připouští.“<sup>435</sup>

Když říká: „Existují tři oblasti spekulativní vědy“ atd., hledá vhodnou metodu tohoto zkoumání pomocí srovnání s metodami používanými v jiných vědách. A protože metoda musí být přiměřená zkoumané věci, rozděluje tuto část na dvě. V první rozděluje vědy podle věcí, kterými se zabývají. Ve druhé ukazuje jim přiměřené jednotlivé metody: „přírodní“ atd.

V první části pak dělá tři věci. Za prvé ukazuje, čím se zabývá přírodní filosofie; ve druhé čím se zabývá matematika: „matematická“ atd.; ve třetí čím se zabývá božská věda: „teologická, která se zabývá tím, co není v pohybu“ atd. Říká tedy: bylo dobře řečeno, že máme zjistit, jak můžeme získat víru v to, co jakákoli věc jest.

Když „existují tři oblasti spekulativní vědy“ neboli filosofie – to říká, aby je odlišil od etiky, která je vědou činnou neboli praktickou –, u všech se požaduje metoda odpovídající tomu, čím se zabývají. Těmi třemi oblastmi, o kterých je řeč, je fyzika neboli přírodní věda, matematika a božská věda neboli teologie.<sup>436</sup> Jak jsem řekl, jsou tři oblasti vědy: jedna z nich je „přírodní, která se zabývá tím, co je v pohybu, a která není abstrahovaná“, tj. zkoumá pohyblivé věci neabstrahované od materie, což vysvětluje ve svém spise pomocí příkladů. Když říká: „uvažuje formy těles s materií (...) v pohybu“, myslí se tím to, že sama složenina materie a formy jako taková má sobě vlastní pohyb neboli že sama forma existující v materii je principem pohybu. Proto úvaha probíhá shodně o věcech z hlediska jejich materiálnosti i z hlediska toho, že jsou pohyblivé.

Dále vysvětluje, o čem je matematika: „Matematika (...) se zabývá tím, co není v pohybu“, tj. je to uvažování bez pohybu a pohyblivých věcí. Tím se odlišuje od přírodní vědy. Dále pak „není abstrahovaná“, tj. uvažuje formy, které co do svého bytí nejsou abstrahované od materie. V tom se s přírodní vědou shoduje. A vysvětluje, jak se to děje: „uvažuje formy těles bez materie, a tedy i bez pohybu“, neboť kdekoli je pohyb,

<sup>435</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* I, 3 (1094b23-25).

<sup>436</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 1 (1026a18).

tam je i materie, jak se z pohybu dokazuje v 9. knize *Metafyziky*.<sup>437</sup> Proto je matematikovo spekulativní myšlení bez materie a pohybu. „Tyto formy“, tj. ty, kterými se matematik zabývá, „jsou však v materii, takže je od těles nelze oddělit“ co do bytí. Jsou tedy separovatelné z hlediska spekulativního myšlení, ale ne z hlediska bytí.

Dále ukazuje, o čem je třetí, tj. božská věda: „teologie“, tedy třetí oblast spekulativní vědy, které se říká božská věda neboli metafyzika neboli první filosofie,<sup>438</sup> se zabývá tím, co „není v pohybu“, čímž se shoduje s matematikou a odlišuje se od přírodní vědy, je „abstrahovaná“, tj. od materie, a „neseparovatelná“<sup>439</sup>, takže se v obou těchto bodech liší od matematiky. Božské věci jsou totiž co do bytí abstrahované od materie a pohybu, kdežto matematické jsou neabstrahované, ale separovatelné v myšlení. Božské věci jsou ale neseparovatelné, protože separovat lze jen to, co je spojené. Proto nejsou božské věci v myšlení separovatelné od materie, ale jsou abstraktní co do bytí. U věcí matematiky je tomu opačně. A to dokazuje božská substance, kterou se božská věda zabývá především a podle které je i pojmenována.

Když dále říká: „Bude tedy třeba postupovat v přírodních vědách“ atd., ukazuje příslušnou metodu pro zmíněné oblasti vědy. O tom říká dvojí. Za prvé předkládá metody přiměřené jednotlivým zmíněným oblastem. Výklad této části zde předkládáme. Za druhé vysvětluje poslední metodu, která patří tomuto zkoumání. To dělá dvěma způsoby. Za prvé odstraňuje překážku, když říká: „nenechat se rozptýlit k představivosti“, jak se tomu děje, když o božských věcech soudíme na základě naší představivosti. Druhým způsobem ukazuje vlastní metodu: „nýbrž spíše nahlížet samu formu“ bez pohybu a materie, což následně vykládá ve svém zkoumání.

V této části komentáře se nacházejí dvě otázky. První se týká rozdělení spekulativní vědy, které je předloženo v textu. Druhá pak způsobů zkoumání, které patří jednotlivým částem spekulativní vědy.

.....  
<sup>437</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* IX, 10 (1050b20-22).

<sup>438</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 1 (1026a24).

<sup>439</sup> V Boëthiově textu stojí slovo *separabilis* (separovatelná, oddělitelná). V Tomášově citaci Boëthiova textu však stojí *inseparabilis* (neseparovatelná, neoddělitelná).

## **PÁTÁ OTÁZKA**

V první z těchto dvou otázek jsou čtyři články:

1. Zda je vhodné rozdělovat spekulativní vědu na tři části: přírodní, matematiku a božskou.
2. Zda se přírodní filosofie zabývá těmi věcmi, které jsou v pohybu a v materii.
3. Zda se matematické uvažování, které je bez pohybu a materie, zabývá věcmi, které jsou v materii.
4. Zda se božská věda zabývá věcmi, které jsou bez materie a bez pohybu.

## PRVNÍ ČLÁNEK

### *Je dělení spekulativní vědy na přírodní vědu, matematiku a božskou vědu vhodné?*

Zdá se, že dělení spekulativní vědy na tyto části je nevhodné.

1. Části spekulativní vědy jsou habity, které zdokonalují kontemplativní část duše.<sup>440</sup> Avšak Filozof v 6. knize *Etiky*<sup>441</sup> tvrdí, že vědní část duše – tj. její kontemplativní část – je zdokonalována třemi habity, totiž moudrostí, vědou a intelektovým vhledem. Proto jsou části spekulativní vědy tyto tři oblasti a nikoli ony tři zmíněné v textu.

2. Augustin říká v 8. knize *O Boží obci*,<sup>442</sup> že racionální filosofie, což je logika, spadá do kontemplativní neboli spekulativní filosofie. A protože ve zmíněném rozdělení vědy zde není o logice zmínka, zdá se, že je takové dělení vědy nevhodné.

3. Filosofie se obvykle dělí na sedm svobodných umění,<sup>443</sup> mezi něž nepatří ani přírodní ani božská věda, ale pouze věda racionální a matematická. Proto se přírodní ani božská věda nemohou řadit mezi části spekulativní vědy.

4. Medicína se zdá být svrchovaně praktickou vědou, a přesto se u ní rozlišuje část spekulativní a část praktická.<sup>444</sup> Ze stejného důvodu je proto ve všech praktických vědách nějaká spekulativní část. Proto musí být do tohoto rozdělení zahrnuta i etika neboli morální věda, neboť i když se jedná o vědu činnou, má svou spekulativní část.

.....

<sup>440</sup> Kontemplace (*contemplatio*) je latinským ekvivalentem řeckého *theoria*, které znamená nazírání, a to jak na rovině přirozené (nazíravé poznání), tak na rovině nadpřirozené (nazíravá modlitba). V češtině je tento termín používán více v souvislostech teologických, tj. pro nadpřirozené nazírání neboli nazíravou (kontemplativní) modlitbu. Zde je užít bez rozlišení těchto dvou významových rovin pro označení části duše, která může buď na základě přirozených sil nebo božsky uděleného daru dospívat k nazírání pravdy.

<sup>441</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* VI, 1 (1139b12).

<sup>442</sup> Srov. AUGUSTIN, *De civ. Dei* VIII, c. 4 (PL 41, 228).

<sup>443</sup> Srov. ISIDOR, *Etymol.* I, c. 2 (PL 82, 73B); HUGO OD SV. VIKTORA, *Didascalicon* III, c. 3 (PL 176, 768).

<sup>444</sup> Srov. AVICENNA, *Canon de medicina* I, f. 1, d. 1, c. 1.

5. Medicína je jakási část fyziky, stejně jako jistá jiná umění, kterým se říká mechanická,<sup>445</sup> tj. věda o zemědělství, alchymii a podobně. Protože jsou to praktické vědy, zdá se, že přírodní vědu nelze řadit mezi spekulativní vědy bezvýhradně.

6. Celek a jeho části nemohou být postaveny vedle sebe jako něco rovnocenného. Avšak božská věda se zdá být jako celek vzhledem k fyzice a matematice, jejichž subjekty jsou částmi jejího subjektu. Subjektem božské vědy, která je první filosofií, je jsoucno, jehož částí je pohyblivá substance, kterou se zabývá přírodní věda, a podobně i kvantita, kterou se zabývá matematika, jak plyne z 3. knihy *Metafyziky*.<sup>446</sup> Proto nemůže být božská věda stejnou částí jako přírodní věda a matematika.

7. Vědy se rozdělují stejným způsobem jako věci, jak se říká ve 3. knize *O duši*.<sup>447</sup> Avšak filosofie se zabývá jsoucnem, je znalostí jsoucna, jak říká Dionýsios v *Listu Polykarpovi*.<sup>448</sup> Protože se tedy jsoucno nejprve dělí na potenci a akt, jedno a mnohé nebo substanci a akcident, zdá se, že i části filosofie by se měly rozlišovat tímto způsobem.

8. Jsoucna, o nichž vědy pojednávají, se rozdělují mnoha jinými způsoby, a to mnohdy esenciálnějším než je dělení na pohyblivé a nepohyblivé nebo abstraktní a neabstraktní. Jsou to například tělesné a netělesné, oduševnělé a neoduševnělé, a podobně. Proto by mělo rozdělení částí filosofie vycházet spíše z těchto typů diferencí než z oněch výše zmíněných.

9. Věda, která je předpokladem jiných věd, musí být přednější než vědy, které na ní závisí. Všechny ostatní vědy však předpokládají božskou vědu, protože ta dokazuje jejich principy. Proto musí být božská věda předřazena ostatním.

10. Matematika se má vyučovat před přírodní vědou, neboť matematiku se mohou snadno naučit i děti, zatímco přírodní vědu až pokročilejší žáci, jak se říká v 6. knize *Etiky*.<sup>449</sup> Proto byl i u dřívějších myslitelů<sup>450</sup>

445 Srov. HUGO OD SV. VIKTORA, *Didascalicon* II, c. 21 (PL 176, 760).

446 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* III, 6 (997a26-30).

447 Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 7 (431b24).

448 Srov. DIONÝSIOS, *Epist. ad Polycarpum* 2 (PG 3, 1080B).

449 Srov. ARISTOTELÉS: *Eth. Nic.* VI, 7 (1142a11-20).

450 Srov. *Sent. libri Ethicorum* VI, 7.

zachováván tento řád studia věd: nejprve logika, pak matematika, poté přírodní věda, pak morální věda a nakonec studium božské vědy. Proto musí matematika předcházet přírodní vědě. Zdá se tedy, že výše uvedené rozdělení je nevhodné.

### **Na druhé straně**

1. Filozof v 6. knize *Metafyziky*<sup>451</sup> dokazuje, že je toto rozdělení vhodné, a říká: „Jsou tři filosofické a teoretické vědy: matematika, fyzika a teologie.“
2. Ve 2. knize *Fyziky*<sup>452</sup> se tvrdí, že jsou tři metody vědy, které podle všeho přísluší těmto třem typům vědy.
3. Toto rozdělení používá i Ptolemaios v úvodu svého *Almagestu*.<sup>453</sup>

### **Odpověď**

Je třeba říci, že teoretický neboli spekulativní intelekt se od činného neboli praktického odlišuje tím, že cílem spekulativního je pravda, kterou se zabývá, zatímco praktický intelekt se zabývá pravdou kvůli činnosti, která je jeho cílem. Proto Filozof ve 3. knize *O duši* říká,<sup>454</sup> že se teoretický a praktický intelekt navzájem liší cílem, a ve 2. knize *Metafyziky*<sup>455</sup> zase, že cílem spekulativní vědy je pravda, kdežto praktické vědy činnost. A protože materie musí odpovídat cíli, jsou materií praktických věd věci, které mohou vznikat naší činností, aby poznání těchto věcí mohlo směřovat k činnosti jako ke svému cíli.<sup>456</sup> Materie spekulativních věd jsou věci, které nevznikají našim přičiněním, a uvažování o nich nemá za svůj cíl činnost. A podle těchto věcí se tedy musí spekulativní vědy rozlišovat.

Je však třeba vědět, že když se habity a potence rozlišují podle svých předmětů, nerozlišují se podle jakýchkoli diferencí mezi předměty, ale

451 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 1 (1026a18).

452 Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* II, 11 (198a29-31).

453 Srov. KLAUDIUS PTOLEMAIOS, *Almagestum (Syntaxis mathematica)* I, c. 1.

454 Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 9 (433a15).

455 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* II, 2 (993b20).

456 K rozdílu mezi teoretickým a praktickým věděním srov. *ST* I, q. 1, a. 4 nebo I, q. 14, a. 16; dále *De veritate* q. 2, a. 8 nebo q. 3, a. 3; dále *Sent. libri Eth.* I, lect. 1 a 3.

jen podle diferencí, které samy o sobě patří předmětům, nakolik jsou to předměty. Při smyslovém vnímání předmětu není přece z hlediska samotného smyslového poznání důležité, jestli je tento předmět živočichem nebo rostlinou. Proto se smysly nerozlišují podle toho, zda poznávají živočicha nebo rostlinu, ale podle toho, zda poznávají barvy nebo zvuky. A stejně tak se i spekulativní vědy musí rozlišovat podle rozdílů mezi věcmi jako předměty spekulace. Tomu, co je předmětem spekulativní potence, však odpovídá něco z hlediska intelektu a něco z hlediska habitu vědy, kterým je intelekt zdokonalován. Z hlediska intelektu odpovídá předmětu spekulativní potence to, co je nemateriální, neboť i sám intelekt je nemateriální. Z hlediska vědy mu odpovídá to, co je nutné, protože věda se zabývá tím, co je nutné, jak se dokazuje v 1. knize *Druhých analytik*.<sup>457</sup> Všechno, co je nutné, je však jako takové i nepohyblivé, neboť všechno, co se pohybuje, může jako takové být i nebýt, a to buď naprosto, nebo po určité stránce, jak se říká v 9. knize *Metafyziky*.<sup>458</sup> Předmětu spekulace, který je předmětem spekulativní vědy, tedy sama o sobě přísluší buď separovanost od materie a pohybu, nebo svázanost s nimi. A proto se spekulativní vědy dělí podle míry separace od materie a pohybu.

Některé předměty spekulace závisí na materii co do bytí, protože nemohou existovat jinak než v materii. A ty se dále rozdělují: některé předměty spekulace závisí na materii co do bytí i myšlení, například ty věci, jejichž definice zahrnuje smyslově dostupnou materii. Bez materie proto nemohou být ani myšleny, například definice člověka musí zahrnovat maso i kosti. Těmito věcmi se zabývá fyzika neboli přírodní věda. Jiné předměty spekulace sice závisí na materii co do bytí, ale ne co do myšlení, neboť jejich definice nezahrnují smyslově dostupnou materii, například přímka nebo počet. Těmi se zabývá matematika. A konečně tu jsou předměty spekulace, které na materii co do bytí nezávisí, protože mohou být bez materie: buď nikdy v materii nebyly, například Bůh nebo andělé, nebo v materii někdy jsou, někdy nejsou, například substance, kvalita, jsoucno, potence, akt, jedno a mnohé a tak podobně.

<sup>457</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 13 (74b9-75a17).

<sup>458</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* IX, 10 (1050b11-15).



Zabývá se jimi teologie, tedy božská věda, která se tak nazývá proto, že hlavním předmětem tohoto poznání je Bůh. Vedle toho se také nazývá metafyzika, tj. věda o tom, co je za fyzikou,<sup>459</sup> protože její studium má probíhat až po studiu fyziky, aby se smyslově nedostupné studovalo až po smyslově dostupném. Nazývá se také první filosofie, protože všechny vědy od ní přijímají své principy, a jsou tudíž vůči ní následné. Není však možné, aby nějaké věci závisely na materii co do myšlení, ale ne co do bytí. Intelekt je totiž svou povahou nemateriální. Proto vedle těchto tří neexistuje žádný čtvrtý rod filosofie.

### **K námitkám**

1. Filosof se v 6. knize *Etiky*<sup>460</sup> zabývá rozumovými habity, nakoľik jsou rozumovými ctnostmi. Ctnosti se jim říká proto, že zdokonalují intelekt v jeho činnosti. Ctnost činí dobrým jak svého nositele, tak jeho dílo.<sup>461</sup> Tyto ctnosti se rozděľují podle různého způsobu, jakým spekulativní habitus zdokonalují intelekt. Spekulativní část duše se zdokonaluje jednak intelektovým vhladem, což je habitus principů, kterým se poznávají věci samy sebou zřejmé, a jímž se dochází k poznání závěrů dokázaných z těchto principů, přičemž toto dokazování vychází buď z nižších příčin, jako je tomu u vědy, nebo z příčin nejvyšších, jako je tomu u moudrosti. Avšak když se vědy rozlišují na základě toho, že jsou nějakými habitusy, musí se rozlišovat podle svých předmětů, tj. podle toho, o čem tyto vědy jsou. A tak se rozlišují i v 6. knize *Metafyziky*<sup>462</sup> tři části spekulativní filosofie.

2. Spekulativní vědy, jak se říká na začátku *Metafyziky*,<sup>463</sup> se týkají těch věcí, o kterých hledáme poznání kvůli nim samým. Věci, kterými se zabývá logika, se nesnažíme popsat kvůli nim samým, ale jen pro jakousi pomoc pro ostatní vědy. Proto logika nepatří do spekulativní filosofie jako její hlavní část, ale jako něco, co ke spekulativní filosofii vede, jako nástroj sloužící spekulaci – například sylogismy, definice atd., které jsou

.....  
<sup>459</sup> Srov. ALBERT VELIKÝ, *Super Met.* I, tr. 1, c. 1.

<sup>460</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* VI, 1 (1139a12) a 3 (1139b15-17).

<sup>461</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* II, 6 (1106a15-17).

<sup>462</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 1 (1026a18).

<sup>463</sup> *Tamtéž* 1, 1 981b13-21; 1, 2 982a14-17.

potřebné ve spekulativních vědách. Proto podle Boëthiova komentáře k Porfyriovi<sup>464</sup> není logika vědou, ale nástrojem vědy.

3. Sedm svobodných umění nepředstavuje dostačující rozdělení teoretické filosofie. Těchto sedm se uvádí (příčemž se pomíjejí některé jiné) proto, že – jak řekl Hugo od sv. Viktora v *Didascaliku*<sup>465</sup> – ti, kdo se chtěli učit filosofii, museli je zvládnout jako první. Na trivium a kvadrivium<sup>466</sup> se rozdělují proto, že „jsou jakýmisi cestami, jimiž se bystrý duch uvádí do tajemství filosofie“.<sup>467</sup> To je v souladu se slovy Filosofova, který ve 2. knize *Metafyziky*<sup>468</sup> říká, že metodu vědy je třeba hledat před samotnými vědami. A Komentátor v poznámce k témuž místu<sup>469</sup> říká, že logiku, která patří k triviu a která se zabývá metodou všech věd, se člověk musí učit přede všemi ostatními vědami. V 6. knize *Etiky*<sup>470</sup> se dále říká, že chlapci se mohou učit matematiku, ale už ne fyziku, který vyžaduje zkušenost. A v řádu rozumu je dáno, že po logice musí následovat učení matematiky, která patří do kvadrivia. Tyto jakési cesty tedy lidského ducha připravují na další filosofické disciplíny. Na rozdíl od jiných věd se jim říká umění, a to proto, že nezahrnují pouhé poznání, ale také nějaké ryze rozumové dílo, například sestavování sylogismů, přípravu projevů, počítání, měření, skládání melodií nebo výpočty hvězdných drah. Jiné vědy buď nezahrnují tvoření, ale pouze poznání (například božská nebo přírodní věda), a nemohou se tedy nazývat umění, protože uměním se nazývá tvořivý rozum, jak je psáno v 6. knize *Metafyziky*,<sup>471</sup> nebo tvoří něco tělesného (například lékařství, alchymie a podobně). Nemo-

.....  
<sup>464</sup> Srov. BOËTHIUS, *Comment. in Porphy.* I, c. 3 (PL 64, 74B). Tomáš mluví o logice někdy jako o vědě (*scientia*), protože dokazuje (srov. *In I Perih.* lect. 1, n. 2; *In I Post. Anal.* lect. 1, n. 2; *In IV Meta.* lect. 4, n. 576.), jindy jako o umění (*ars*), protože konstruuje sylogismy a má praktický účel, totiž směřování rozumu na jeho cestě k pravdě.

<sup>465</sup> Srov. HUGO OD SV. VIKTORA, *Didascalicon* III, c. 3 (PL 176, 768A).

<sup>466</sup> Dělení tzv. sedmi svobodných umění na trivium (gramatika, rétorika a logika) a kvadrivium (aritmetika, geometrie, astronomie a muzika) pocházejí už z dob antického Říma (Cicero, Quintilianus). Ve středověku byly základem jakéhokoli vyššího vzdělání.

<sup>467</sup> HUGO OD SV. VIKTORA, *Didascalicon* III, c. 3 (PL 176, 768A).

<sup>468</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Metafyzika* II, 5 (995a13-15).

<sup>469</sup> Srov. AVERROES, *Super Met.* II, comm. 15.

<sup>470</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* VI, 7 (1142a11-20).

<sup>471</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 1 (1025b22).

hou se nazývat svobodná umění, protože přísluší člověku jako jakýsi akt daný tím, čím není svobodný, tj. tělem.<sup>472</sup> Morální věda zase sice směřuje k jednání, ale toto jednání není úkonem vědy, ale spíše ctností, jak plyne z *Etiky*.<sup>473</sup> Proto se jí nemůže říkat umění; v jejím díle zaujímá místo umění spíše ctnost. A proto staří myslitelé definovali ctnost jako umění dobře a správně žít, jak říká Augustin ve 4. knize *O Boží obci*.<sup>474</sup>

4. Teoretické a praktické – jak říká Avicenna na začátku své *Medicíny* – se rozlišuje jinak, když se jedná o rozlišení filosofie na teoretickou a praktickou, jinak v případě teoretických a praktických umění a jinak v případě lékařství.<sup>475</sup> Když se filosofie nebo umění dělí na teoretické a praktické, činí se tak na základě jejich cíle: teoretické je to, co směřuje pouze k poznání pravdy, praktické to, co směřuje k činnosti. To se týká rozdělení celku filosofie a jednotlivých umění, protože při dělení filosofie se bere ohled na cíl, kterým je blaženost, k níž celý lidský život směřuje. Jak říká Augustin ve 20. knize *O Boží obci* slovy Varronovými: „Není jiného důvodu k filosofování, než je blaženost.“<sup>476</sup> A protože (jak plyne z 10. knihy *Etiky*) filosofové rozlišují dva druhy štěstí, a to kontemplativní a aktivní,<sup>477</sup> rozlišují podle toho i dvě části filosofie: morální nazývají praktickou, přírodní a rozumovou zase teoretickou. A když nazývají některá umění spekulativními a jiná praktickými, dělají to s ohledem na některé zvláštní cíle těchto umění, například zemědělství je praktické umění, dialektika teoretické.<sup>478</sup> Když se ale dělí lékařství na teoretické a praktické, nedělá se to s ohledem na cíl. Lékařství jako takové spadá do oblasti praktické, protože směřuje k činnosti. Zmíněné dělení lékařství na teoretické a praktické bere ohled jen na to, je-li to či

.....

<sup>472</sup> Věda je habitus duše. Chce-li člověk myslet, může kdykoli. Je svobodný. Chce-li dělat alchymii, potřebuje materiál. Nemůže ji tedy dělat kdykoli. Srov. *ST I-II*, q. 57, a. 3, ad 3.

<sup>473</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* I, 3 (1095a4-6).

<sup>474</sup> Srov. AUGUSTIN, *De civ. Dei* IV, 21 (PL 41, 128).

<sup>475</sup> Srov. AVICENNA, *Canon de medicina* 1, fen. 1, doct. 1.

<sup>476</sup> AUGUSTIN, *De civ. Dei* IXX, c. 1, n. 3 (PL 41, 623).

<sup>477</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* X, 10–12 (1177a12–1178b32).

<sup>478</sup> Logika neboli dialektika není v pravém slova smyslu spekulativní věda, ale svobodné umění, protože je zaměřena k věděni a zahrnuje konstrukci sylogismů, definic a podobně. Spekulativní vědě však slouží a je jejím nástrojem. Proto může být v jistém smyslu nazvána spekulativní nebo teoretická.

ono, co spadá do lékařství, bližší nebo vzdálenější činnosti. Praktickou se nazývá ta část lékařství, která učí o metodách léčení, jako například že na ty a ty choroby jsou účinné ty a ty léky. Teoretickou se nazývá ta část lékařství, která učí o principech vedoucích k jednání, ale ne bezprostředně: například že jsou tři síly<sup>479</sup> nebo kolik je druhů horečky. Proto když nějakou část činné vědy nezmene teoretickou, neznamená to, že by proto musela patřit do spekulativní filosofie.

5. Nějaká věda je obsažena v jiné dvojím způsobem: Prvním způsobem je jedna věda obsažena ve druhé jako její část, když je subjekt jedné vědy částí subjektu vědy jiné. Jako jsou například rostliny součástí přírodních těles, tak je i věda o rostlinách obsažena v přírodní vědě jako její část. Druhým způsobem je jedna věda obsažena ve druhé jakožto věda podřazená,<sup>480</sup> kdy nadřazená věda dokazuje (*propter quid*) to, co věda podřazená pouze konstatuje (*quia*), například nauka o hudbě je podřazena aritmetice. Lékařství proto nespadá pod fyziku jako její část. Subjekt lékařství totiž není částí subjektu přírodní vědy ve stejném smyslu, jako je subjektem lékařství. Neboť ačkoli tělo, které má být uzdraveno, je přírodní těleso, subjektem lékařství není proto, že je od přírody vyléčitelné, ale proto, že je vyléčitelné lidským uměním. Jelikož však při léčení, které spočívá v umění, je umění služebníkem přírody (uzdravení se uskutečňuje nějakou přirozenou silou organismu, které lidské umění napomáhá), musí mít úkony lékařského umění své odůvodnění ve vlastnostech přírodních věcí. Proto se lékařství podřazuje fyzice, podobně jako alchymie, zemědělská věda a další. A proto je fyzika sama o sobě i z hlediska všech svých částí spekulativní věda, přestože jsou jí podřazené některé vědy praktické.

6. Přestože jsou subjekty jiných věd částmi jsoucna, které je subjektem metafyziky, nemusí být ostatní vědy částmi metafyziky. Každá věda se

<sup>479</sup> Jedná se o životní, přirozenou a duševní sílu. Srov. AVICENNA, *Canon de medicina* 1, fen. 1, doct. 6.

<sup>480</sup> Tomáš zastává subalternační teorii věd, podle níž si věda nižší bere z vědy vyšší principy, které sama nedokazuje. Bere je jako pravdivé bez možnosti to dokázat (to nechává na oné vědě vyšší). Lze to přirovnat k dnešní fyzice, která si bere matematický aparát z matematiky, ale sama fyzika se přitom nezabývá důkazem matematických vět, které používá. Srov. výše q. 2, a. 2, ad 5; *In I Sent.* prol. q. 1, a. 3, qc. 3, sol. 2; *In I Anal. post. lect.* 25.

totiž zabývá jednou částí jsoucna podle své speciální metody, která se liší od metody, již zkoumá jsoucno metafyzika. Subjekty těchto věd tedy nejsou ve vlastním slova smyslu částmi subjektu metafyziky, protože nejsou subjekty příslušných věd stejným způsobem, jakým je jsoucno subjektem metafyziky, která je z tohoto hlediska speciální vědou odlišnou od jiných věd. Věda o potenci, o aktu nebo o něčem podobném naproti tomu může být nazvána částí metafyziky, protože potence, akt a podobně se zkoumají stejným způsobem jako jsoucno, kterým se zabývá metafyzika.

7. Tyto části jsoucna vyžadují stejný postup zkoumání jako jsoucno vzaté obecně, protože nezávisejí na materii, a proto se věda o nich neliší od vědy o jsoucnu vzatém obecně.

8. Rozdíly mezi věcmi, které námitka zmiňuje, nejsou diferencemi mezi věcmi o sobě, nakořik jsou poznatelné. Proto se na jejich základě vědy nedělí.

9. Ačkoli je božská věda přirozeně první z věd, z našeho hlediska ji jiné vědy předcházejí. Jak říká Avicenna na začátku své *Metafyziky*,<sup>481</sup> metafyzika se má vyučovat až po přírodních vědách, v nichž se vysvětluje mnoho věcí, kterými se metafyzika zabývá, například vznik, zánik, pohyb a podobně. Podobně by se metafyzika měla učit až po matematice. Pro poznání separovaných substancí totiž metafyzika potřebuje znát počet a řád nebeských sfér, což není možné bez astrologie, jejímž základem je matematika.<sup>482</sup> Ostatní vědy, jako hudební věda, morální věda nebo jiné podobné, jsou metafyzice také ku prospěchu. Když metafyzika předpokládá to, co dokazují jiné vědy a přitom sama dokazuje principy těchto věd, nejedná se nutně o logický kruh.<sup>483</sup> Principy, které nějaká věda, například přírodní, bere z první filosofie, nedokazují ty, které metafyzik bere od přírodního vědce. Jsou dokazovány na základě jiných

<sup>481</sup> Srov. AVICENNA, *Met.* I, c. 3.

<sup>482</sup> Podle Aristotela jsou separované substance neboli Inteligence hybatelé nebeských sfér, přičemž každý z těchto hybatelů má jednu sféru. (*Met.* XII, 8 1073a32nn.). Tomáš tyto hybatele ztotožňuje s anděly, ale netrvá na tom, že je andělů pouze tolik, kolik je sfér. Srov. *ST* I, q. 50, a. 3; *De subst. sep.* c. 2.

<sup>483</sup> Metafyzika používá nižší vědy, ale nezávisí na nich v tom smyslu, že bych z nich čerpla své principy. Srov. *In I Met.* lect. 3, n. 58.

principů, které jsou zřejmé samy o sobě. Podobně metafyzik nedokazuje principy, které poskytuje přírodnímu filosofovi, pomocí principů, které od něj přejímá, ale pomocí principů o sobě zřejmých. Nejedná se tedy o žádný logický kruh v definici. Kromě toho, smyslově dostupné účinky, z nichž vycházejí přírodovědné důkazy, jsou pro nás od počátku zřejmější. Když ale jejich prostřednictvím přijdeme k poznání prvních příčin, ukážou se nám postupem *propter quid* účinky těchto příčin, z nichž jsme dokazovali důkazem *quia*.<sup>484</sup> A tak i přírodní věda něco dává vědě božské, přestože ta vysvětluje principy přírodní vědy. A právě z toho důvodu, že je z našeho hlediska božská věda poslední, ji Boëthius staví na poslední místo.

10. Ačkoli by se přírodní věda měla učit po matematice, protože obecné zákony přírodní vědy vyžadují zkušenost a čas, přesto jsou přírodní věci jakožto smyslově dostupné přirozeně známější než věci matematiky abstrahované od smyslově dostupné materie.

.....

<sup>484</sup> Dokazování *quia* znamená důkaz příčiny z účinku. Je to méně dokonalé dokazování, protože nezachycuje esenci příčiny. To dělá dokonalé dokazování účinku z poznané esence příčiny, které se nazývá *propter quid*. Srov. *ST* I, q. 2, a. 2; *Contra Gent.* I, c. 12; *In I Anal. Post. lect.* 23.

## DRUHÝ ČLÁNEK

*Zabývá se přírodní věda tím,  
co je v pohybu a v materii?*

Zdá se, že přírodní věda se nezabývá věcmi, které existují v pohybu<sup>485</sup> a v materii.

1. Materie je totiž principem individuace.<sup>486</sup> Podle Platónovy nauky, která je vyložena u Porfyria,<sup>487</sup> však žádná věda není o individuích, ale pouze o obecninách. Proto se přírodní věda nezabývá tím, co je v materii.

2. Věda přísluší intelektu. Ale intelekt poznává tak, že abstrahuje od materie a od materiálních podmínek. Proto o těch věcech, které nejsou abstrahovány od materie, nemůže být žádná věda.

3. V přírodní vědě se zkoumá první hybatel, jak je zřejmé z 8. knihy *Fyziky*.<sup>488</sup> Ten je však prostý jakékoli materie. Proto se přírodní věda nezabývá tím, co je v materii.

4. Každá věda se zabývá nutnými věcmi.<sup>489</sup> Ale vše, co se hýbe, je jako takové nahodilé, jak se dokazuje v 9. knize *Metafyziky*.<sup>490</sup> Proto o pohyblivých věcech nemůže být žádná věda, ani přírodní.

5. Žádná obecnina se nepohybuje. Jak je řečeno na začátku *Metafyziky*,<sup>491</sup> neuzdravuje se člověk obecně, ale tento konkrétní člověk. Každá věda je však o obecninách. Proto přírodní věda není o věcech, které se pohybují.

6. Přírodní věda se zabývá některými věcmi, které se nepohybují, například duší, jak se ukazuje v 1. knize *O duši*,<sup>492</sup> nebo zemí, jak se ukazuje ve

.....  
<sup>485</sup> Pohyb (*motus*) neznamená pouze změnu místa, ale změnu obecně, tj. buď změnu substanciální, tedy vznik a zánik (*generatio et corruptio*), nebo změnu akcidentální, tj. buď místa (*locomotio*) nebo změnu kvality (*alteratio*) nebo změnu kvantity (*augmentum et decrementum*). Srov. *In III Phys. lect.* 1-5.

<sup>486</sup> Srov. výše q. 4, a. 2.

<sup>487</sup> Srov. PORPHYRIUS, *Isagoge*.

<sup>488</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* VIII, 9-13 (256a4-260a19); 21-22 (266a10-267b26).

<sup>489</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 13 (74b9-75a17).

<sup>490</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* IX, 10 (1050b11-25).

<sup>491</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* I, 1 (981a18-20).

<sup>492</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* I, 6-8 (405b31-407b26).

2. knize *O nebi a zemi*.<sup>493</sup> Vedle toho žádné přirozené formy nevznikají ani nezanikají, a tudíž se mohou hýbat pouze akcidentálně, jak se ukazuje v 7. knize *Metafyziky*.<sup>494</sup> Proto ne všechno, čím se zabývá fyzika, se pohybuje.

7. Veškeré stvoření podléhá změně, protože skutečná neměnnost přísluší pouze Bohu, jak říká Augustin.<sup>495</sup> Jestliže tedy k přírodní vědě patří pojednání o těch věcech, které se pohybují, bude přírodní věda pojednávat o veškerém stvoření, což se zřetelně jeví jako mylné.

### **Na druhé straně**

1. Přírodní vědě přísluší pojednávat o přírodních věcech. Avšak přírodní věci jsou ty, ve kterých je princip pohybu. Kdekoli je však pohyb, tam musí být i materie, jak se říká v 9. knize *Metafyziky*.<sup>496</sup> Proto se přírodní věda týká těch věcí, které jsou v pohybu a v materii.

2. Těch věcí, které jsou v materii a v pohybu, se musí týkat nějaká spekulativní věda, jinak by nauka filosofie, což je poznání jsoucná, nebyla úplná. Avšak o těch věcech, které nespádají do matematiky nebo metafyziky, neexistuje žádná jiná spekulativní věda. O těchto věcech tedy pojednává přírodní věda.

3. Je to zjevné z toho, co říká Filozof v 6. knize *Metafyziky*<sup>497</sup> a ve 2. knize *Fyziky*.<sup>498</sup>

### **Odpověď**

Je třeba říci, že právě obtížnost této otázky vedla Platóna k zavedení idejí. Protože, jak říká Filozof v 1. knize *Metafyziky*,<sup>499</sup> Platón věřil, že všechny smyslově dostupné věci (jak mínili Kratylos a Hérakleitos) stále plynou, měl za to, že o nich nemůže být věda; zavedl tedy jakési

<sup>493</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De caelo* II, 25-26 (296a24-297a6).

<sup>494</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VII, 7 (1033b5-7).

<sup>495</sup> Srov. AUGUSTIN, *De natura boni* c. 1 (PL 42, 551); *De Trinitate* V, c. 2, n. 3 (PL 42, 912).

<sup>496</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* IX, 10 (1050b20-22).

<sup>497</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 1 (1026a13).

<sup>498</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* II, 11 (198a27-31).

<sup>499</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* I, 8 (987a32-b1).



substance separované od smyslově dostupných věcí, o kterých by věda a definice byly možné. Tato chyba se mu přihodila proto, že nerozlišil, co je samo o sobě, od toho, co je akcidentální; vždyť akcidentálně se někdy mylí i mnozí moudří, jak se píše v 1. knize *O sofistických důkazech*.<sup>500</sup>

Jak se však dokazuje v 7. knize *Metafyziky*,<sup>501</sup> když se ve smyslově dostupné substanci nalézá jak samotný celek, tj. skladba [materie a formy], tak jeho pojem, tj. jeho forma,<sup>502</sup> pak samo o sobě vzniká a zaniká pouze kompozitum a ne jeho pojem neboli forma, která vzniká a zaniká pouze akcidentálně. Jak se říká na tomtéž místě,<sup>503</sup> nevzniká „dům“, ale „tento dům“. Cokoli však může být předmětem myšlení bez čehokoli, co mu nepřísluší samo o sobě. A proto formy a pojmy věcí, ačkoli přísluší věcem existujícím v pohybu, jsou – uvažované jako samy v sobě – bez pohybu. A tudíž jsou o nich vědy i definice, jak říká Filosof na tomtéž místě.<sup>504</sup> A jak se na tomto místě dokazuje,<sup>505</sup> vědy o smyslově dostupných substancích nejsou založeny na poznání nějakých substancí separovaných od smyslově dostupných věcí.

Avšak takové pojmy, kterými se zabývají vědy o věcech, jsou uvažovány bez pohybu. Musí být tedy uvažovány bez důvodů pohybu pohyblivých věcí. A protože se každý pohyb měří časem, a první pohyb je pohyb místní (bez něho totiž není žádný jiný pohyb), musí být pohyblivé to, co je „tady a teď“. Věc je pohyblivá proto, že je individuovaná materií existující ve zmíněných dimenzích [tj. tady a teď]. Z toho plyne, že takové pojmy, které umožňují vědy o pohyblivých věcech, se uvažují bez [kvantitou] určené materie, a bez všeho, co z [kvantitou] určené materie vyplývá, ne však bez neurčené materie, protože na jejím pojmu závisí pojem formy, která materii určuje. A proto pojem člověka, který vymezuje definice, a podle něhož postupuje věda, je uvažován bez jeho masa

500 Srov. ARISTOTELÉS, *De sophist. elenchis* I, 6 (168b6-8).

501 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VII, 14 (1039b20-24).

502 „Forma“ zde označuje přirozenost neboli esenci věci, tedy její důvod, její pojem, který označuje definice.

503 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VII, 14 (1039b24).

504 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VII, 15 (1039b27-1040a2).

505 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VII, 7 (1033b26-29).

a kostí, avšak nikoli bez masa a kostí absolutně.<sup>506</sup> A protože jednotliviny ve svém pojmu obsahují i [kvantitou] určenou materii, kdežto obecniny materii společnou, jak se říká v 7. knize *Metafyziky*,<sup>507</sup> musí se v případě zmíněné abstrakce jednat nikoli o absolutní abstrakci formy od materie, ale o abstrakci obecného z částečného. Takové abstraktní pojmy mohou být uvažovány dvojím způsobem. Za prvé samy o sobě (tak jsou uvažovány bez pohybu a kvantitou značené materie), to znamená pouze co do bytí, které mají v mysli. Za druhé podle toho, jak se vztahují k věcem, které tyto pojmy reprezentují – a tyto věci jsou v materii a v pohybu. Tak jsou tyto pojmy principy, jimiž poznáváme ony věci, protože každá věc je poznávána prostřednictvím své formy. A tak skrze takové nepohyblivé a bez partikulární materie uvažované pojmy jsou v přírodní vědě poznávány pohyblivé a materiální věci existující mimo duši.

### ***K námitkám***

1. Materie je princip individuace, pouze nakolik existuje s určitými rozměry. I přírodní věda tedy abstrahuje od materie.<sup>508</sup>
2. Inteligibilní forma je „costí“ věci. Předmětem rozumu je totiž to, co věc je, jak se říká ve 3. knize *O duši*.<sup>509</sup> „Cost“ obecné skladby [materie a formy] jako člověka nebo živočicha v sobě zahrnuje obecnou materii, ale ne partikulární materii, jak se říká v 7. knize *Metafyziky*.<sup>510</sup> Z toho plyne, že v přírodní vědě intelekt abstrahuje jak od [kvantitou] značené materie, tak od jejích podmínek, ale ne od obecné materie. V přírodní vědě se totiž materie uvažuje pouze ve vztahu k formě. Proto je pro přírodovědné úvahy přednější forma než materie.
3. O prvním hybateli se v přírodní vědě nepojednává jako o subjektu nebo o části subjektu, ale jako o cíli, k němuž přírodní věda směřuje. Cíl pak nepatří přirozenosti věci, která k tomuto cíli směřuje. Má však k této věci nějaký vztah: například cílem přímky není přímka, ale má k ní nějaký vztah. Tak i první hybatel má sice jinou přirozenost než přírodní

<sup>506</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VII, 8 (1034a6-7).

<sup>507</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VII, 10 (1035b27-31).

<sup>508</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De ente et essentia* 2.

<sup>509</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 5 (430b28); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In III De Anima*, lect. 8.

<sup>510</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VII, 10 (1035b27-31).

věci, má k nim ale nějaký vztah, neboť jim uděluje pohyb. Spadá tudíž do přírodovědného uvažování – ne sám o sobě, ale jakožto hybatel.

4. Věda se něčím zabývá dvojím způsobem. Za prvé primárně a principiálně – tímto způsobem pojednává věda o obecných pojmech, na nichž je založena. Za druhé se zabývá některými věcmi sekundárně, jakoby nějakou reflexí – tímto způsobem se zaobírá těmi věcmi, jimž ony pojmy přísluší, nakolik tyto pojmy za podpory nižších poznávacích schopností vztahuje na partikulární věci, jimž přísluší. Vědoci používá obecný pojem jednak jako poznanou věc, jednak jako prostředek vědění. Obecným pojmem „člověk“ tedy můžeme postihnout toho či onoho člověka. Obecné pojmy všech věcí jsou nepohyblivé, a proto se z tohoto hlediska zabývá každá věda tím, co je nutné. Avšak z věcí, jimž přísluší ony pojmy, jsou některé nutné a nepohyblivé, některé zase kontingentní a pohyblivé. A z tohoto důvodu se o vědách říká, že se zabývají věcmi kontingentními a pohyblivými.

5. Obecné se nepohybuje, nicméně je pojmem pohyblivé věci.

6. Duše a jiné přírodní formy, přestože se nehýbají samy o sobě, hýbají se akcidentálně, a kromě toho jsou dokonalostmi pohyblivých věcí a v tomto ohledu spadají do oblasti přírodní vědy. Země je jako celek nehybná, protože je na svém přirozeném místě; důvodem klidu je však tatáž přirozenost, díky níž se pohybuje na určité místo. Části země se však pohybují tehdy, když nejsou na svém vlastním místě. Země tedy spadá do oblasti přírodní vědy jak z důvodu klidu celku, tak z důvodu pohybu částí.<sup>511</sup>

7. Ona proměnnost, která přísluší všemu stvoření, nemá základ v nějakém přirozeném pohybu, ale v závislosti na Bohu, od kterého kdyby se stvořené věci oddělily, nedostávalo by se jim toho, čím jsou. Tato závislost patří spíše k úvahám metafyzickým než přírodovědným. Duchovní tvorové jsou ostatně proměnliví pouze na základě volby a taková změna nepřísluší přírodní vědě, ale spíše vědě božské.

.....  
<sup>511</sup> Představa středověké fyziky byla taková, že každý ze čtyř prvků (země, voda, vzduch, oheň) má v kosmu své místo. Země se nachází ve středu kosmu. Je-li nějaký prvek násilím přemístěn na jiné místo než je mu přirozeně vlastní, má tendenci se samovolně vracet. Proto kámen (kde převládá prvek země) padá samovolně dolů. Srov. *In I De caelo et mundo* lect. 17-18. K nepohyblivosti Země v centru kosmu srov. *In II De caelo et mundo*, lect. 21.

## TŘETÍ ČLÁNEK

*Je matematické myšlení bez materie?*

Zdá se, že matematické myšlení týkající se těch věcí, které jsou v materii, není bez materie.

1. Pravda spočívá v korespondenci věci a myšlení,<sup>512</sup> a proto musí jít o omyl, kdykoli se věc uvažuje jinak, než je. Jestliže věci, které jsou v materii, matematika uvažuje bez materie, musí jít o myšlení mylné, a tudíž se nemůže jednat o vědu. Každá věda se totiž týká pravd.
2. Podle Filosofova v 1. knize *Druhých analytik*<sup>513</sup> přísluší jakékoli vědě zkoumat subjekt a části subjektu. Avšak částí každého materiálního jsoucna je materie. Proto se žádná věda nemůže zabývat materiálními věcmi, aniž by vzala materii v úvahu.
3. Všechny přímky jsou téhož druhu. Matematik však pracuje s přímkami tak, že je počítá a nezabývá se trojúhelníky nebo čtverci. Přímky zkoumá, nakolik se liší počtem a shodují druhem. Ale principem odlišnosti toho, co se shoduje druhem – jak bylo řečeno výše<sup>514</sup> –, je materie. To znamená, že matematik bere v úvahu i materii.
4. Žádná věda, která zcela abstrahuje od materie, nedokazuje pomocí materiální příčiny. Ale v matematice se některé důkazy nemohou vyvozovat jinak než pomocí materiální příčiny, když se dokazuje něco o celku pomocí jeho částí. Části jsou totiž materií celku, jak se říká ve 2. knize *Fyziky*.<sup>515</sup> Z toho, stejně jako z 2. knihy *Druhých analytik*,<sup>516</sup> plyne, že dokazování pravého úhlu trojúhelníku vepsaného do půlkruhu (protože obě jeho části jsou poloviny pravého úhlu), je vyvozen pomocí materiální příčiny. Matematika tudíž od materie neabstrahuje zcela.

.....  
<sup>512</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De verit.* q. 1, a. 1; AVICENNA, *Metaph.* I, c. 8; ALBERT VELIKÝ, *Super Sent.* I, d. 46, a. 11, ad 1.

<sup>513</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 18 (76b11-16).

<sup>514</sup> Srov. q. 4, a. 2.

<sup>515</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* II, 5 (195a16-20).

<sup>516</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* II, 9 (94a20-34); srov. *Metaph.* IX, 12 (1051a26-29).

5. Pohyb nemůže být bez materie.<sup>517</sup> Ale matematik by měl zkoumat pohyb. Pohyb se totiž měří s ohledem na prostor. Zkoumání kvantity prostoru, což přísluší matematikovi, a kvantity pohybu je podle všeho stejné povahy a jde o stejnou vědu. Matematik tudíž nemůže zcela opustit zkoumání materie.

6. Astrologie je jistou částí matematiky, podobně jako věda o pohybuující se sféře<sup>518</sup> a věda o závažích a hudební věda, v nichž ve všech se počítá s pohybem a pohyblivými věcmi.<sup>519</sup> Proto matematika zcela neabstrahuje od materie a pohybu.

7. Veškeré přírodovědné zkoumání se týká materie a pohybu. Některé závěry však dokazují matematici i přírodovědci, například to, že je Země kulatá nebo že leží uprostřed vesmíru. Matematika proto nemůže úplně abstrahovat od materie. Kdyby někdo řekl, že abstrahuje pouze od smyslově dostupné materie, pak taková argumentace nedostačuje. Smyslově dostupná materie se jeví jako částečná materie (protože smysly se dotýkají pouze částí) od které abstrahují všechny vědy. Proto se o matematickém zkoumání nemusí říkat, že je abstraktnější než nějaká jiná věda.

8. Filosof v 6. knize *Fyziky*<sup>520</sup> říká, že jsou tři oblasti zkoumání: první se týká pohyblivého a pomíjivého, druhá pohyblivého a nepomíjivého, třetí nepohyblivého a nepomíjivého. Podle Ptolemaiova výkladu v úvodu *Almagestu*<sup>521</sup> je první přírodní věda, třetí božská věda a druhá matematika. Proto se matematika týká pohyblivých věcí.

### **Na druhé straně**

1. Odporuje to tomu, co říká Filosof v 6. knize *Metafyziky*.<sup>522</sup>

2. Některé věci, přestože jsou v materii, neobsahují materii ve své definici, například křivka, která se v tomto ohledu liší od tupého

<sup>517</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Metaph.* IX, 10 (1050b20-22).

<sup>518</sup> *Scientia de sphaera mota* je věda o nebeských tělesech a jejich pohybech. Podle anticko-středověké astronomie se nebeská tělesa pohybují po sférických drahách okolo Země a jejich pohyb je působen hybateli sfér, tedy – v Tomášově pojetí – anděly. Srov. AVICENNA, *Suffic.* I, c. 8; ALBERT VELIKÝ, *Super Phys.* II, t. 1, c. 8; *Super De caelo* II, t. 3, c. 4.

<sup>519</sup> Srov. AVICENNA, *Suffic.* I, c. 8; ALBERT VELIKÝ, *Super Phys.* II, t. 1, c. 8.

<sup>520</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* II, 11 (198a29-31).

<sup>521</sup> Srov. KLAUDIUS PTOLEMAIOS, *Almagestum (Syntaxis mathematica)* I, c. 1.

<sup>522</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 1 (1026a14).

nosu.<sup>523</sup> Filosofie však musí zkoumat vše. Proto se takovými jsoucnými musí zabývat nějaká část filosofie, která se nezabývá ničím jiným, a tou je matematika.

3. Ta jsoucna, která jsou přednější z hlediska intelektu, mohou být uvažována bez jsoucenc, která jsou z tohoto hlediska následná. Matematická jsoucna ale předcházejí přírodní jsoucna, která jsou v materii a pohybu. Přírodní jsoucna totiž spočívají v přidání něčeho ke jsoucnům matematickým, jak se říká ve 3. knize *O nebi a zemi*.<sup>524</sup> Proto může být matematické zkoumání bez materie i bez pohybu.

### Odpověď<sup>525</sup>

Pro vyjasnění této otázky je třeba vidět, jakým způsobem může intelekt ve své činnosti abstrahovat. Podle Filozofa ve 3. knize *O duši*<sup>526</sup> je činnost intelektu dvojího druhu. Jedna se nazývá chápání nedělitelného – tou poznáváme o čemkoli, co to je. Druhá naproti tomu skládá a rozkládá, přičemž vytváří afirmativní nebo negativní výroky.

Tyto dvě činnosti odpovídají dvěma skutečnostem, které jsou ve věcech. První činnost odpovídá samotné přirozenosti věci, která dává myšlené věci jistý stupeň v řádu jsoucenc – je to buď celá věc, tj. nějaký celek, nebo neúplná věc, tj. část nebo akcident. Druhá činnost odpovídá samému bytí věci, které v složených celcích vychází ze spojení principů věci, nebo – v případě jednoduchých substancí – doprovázejí samotnou prostou přirozenost věci.

A protože pravda intelektu pochází ze shody s věcí, pak touto druhou činností nemůže intelekt pravdivě abstrahovat to, co je věcně spojené, protože při abstrahování by separace znamenala separaci na věcném základě – abstrahuji-li člověka od bělosti a řeknu: „člověk není bílý“, označuji tím věcnou separaci. Z toho plyne, že jestliže člověk a bělost nejsou věcně separované, bude výsledek myšlení mylný. Touto činností

<sup>523</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 1 (1025b32-34).

<sup>524</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De caelo* III, 3 (299a16).

<sup>525</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Sent. libri De anima* III, 2; *Super Phys.* II, 3.

<sup>526</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 5 (430a26-28).

může intelekt abstrahovat pouze to, co je věcně separováno, jako když se například řekne: „člověk není osel“.

To, co věcně spojeno není, však lze abstrahovat – ne ale ve všech případech, pouze v některých – první ze zmíněných činností. Neboť jestliže je jakákoli věc pochopitelná pokud je v aktu, jak se říká v 9. knize *Metafyziky*,<sup>527</sup> musí být pochopitelná samotná přirozenost neboli „cost“ věci: buď na základě toho, že je nějakým aktem (jako je tomu u forem a jednoduchých substancí), nebo na základě toho, co je jejím aktem (jako složené substance prostřednictvím svých forem), nebo na základě toho, co v poznávané věci zaujímá místo aktu (jako první materie vztahováním se k formě a vakuum nepřítomností tělesa v nějakém místě). A to je to, co jakoukoli přirozenost definuje. Jestliže samotná přirozenost se vztahuje a závisí na něčem jiném, jehož prostřednictvím je definována a chápána, pak tato přirozenost nemůže být pochopena bez onoho jiného. Je s ním totiž spojena buď takovým spojením, jakým se část spojuje s celkem (například noha nemůže být pochopena bez poznání toho, co je živočich, protože to, co dělá nohu nohou, závisí na tom, co dělá živočicha živočichem), nebo takovým spojením, jakým se forma spojuje s materií, část s částí či akcident se subjektem (například nemůžeme chápat, co je to křivý nos, bez toho, že bychom věděli, co je to nos), nebo jsou věcně separované (například nemůžeme chápat, co je otec, bez znalosti toho, co je syn), ačkoli tyto vztahy nalézáme v různých věcech. Jestliže jedno na druhém nezávisí prostřednictvím toho, co definuje přirozenost, pak lze jedno od druhého intelektem abstrahovat a jedno bez druhého pochopit, nejen když jsou věcně separovány (jako člověk a kámen), ale také jsou-li věcně spojeny – buď spojením, jakým se spojuje část s celkem (například písmeno lze pochopit i bez znalosti slabiky, ale ne naopak, a živočich může být pochopen bez znalosti toho, co je noha, ale ne naopak), nebo takovým spojením, jakým se forma spojuje s materií a akcident se subjektem (například bělost může být pochopena bez znalosti člověka a naopak).

Tak tedy intelekt rozlišuje tím či oním způsobem jedno od druhého. Na základě činnosti skládání a rozkládání rozlišuje jedno od druhého

.....  
<sup>527</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* IX, 12 (1051a30-32).

tak, že chápe, co je jedno, bez jakékoli znalosti druhého, ať už je toto jedno společně s druhým nebo jsou od sebe separovány. Proto se „separace“ říká ve vlastním smyslu pouze prvnímu a nikoli druhému rozlišení. Tomuto rozlišení se správně říká abstrakce, ale pouze tehdy, když jsou věci, které chápeme jednu bez druhé, věcně jednotné. Když totiž chápeme živočicha bez pochopení kamene, nenazýváme to abstrakcí živočicha od kamene. Z toho plyne následující: protože abstrakce je – přesně řečeno – možná pouze u entit bytostně spojených dvěma výše zmíněnými způsoby spojení, tj. spojení části a celku a spojení formy a materie, jsou i dva způsoby abstrakce: jeden, kterým se abstrahuje forma od materie, a druhý, kterým se celek abstrahuje od částí.<sup>528</sup>

Od materie může být abstrahována ta forma, která esenciálně nezávisí na jistém typu materie. Formu nelze intelektem abstrahovat od takové materie, na níž tato forma esenciálně závisí. Proto jestliže se všechny akcidenty mají k substanci jako forma k materii a protože závislost na substanci je v povaze každého akcidentu, je nemožné oddělit nějakou takovou formu od substance. Ale akcidenty se váží na substanci v určitém pořádku. Nejprve přichází k substanci kvantita, poté kvalita, poté trpnosti a pohyb. Proto může být kvantita materie (subjektu) uvažována dříve než smyslově dostupné kvality, podle kterých se jí říká smyslově dostupná materie. Kvantita tedy podle své povahy nepřísluší smyslově dostupné materii, ale pouze inteligibilní materii.<sup>529</sup> Substance bez akcidentů zůstává poznatelná pouze intelektem, protože na pochopení substance smyslové schopnosti nestačí. A o těchto abstraktních entitách je matematika, která se zabývá kvantitami a těmi věcmi, které z kvantit vycházejí, jako jsou například tvary.

Celek však nejde abstrahovat od jakékoli části. Existují jisté části, na kterých celek závisí – když bytí takového celku spočívá ve skladbě určitých částí –, například slabika na písmenech a směs na složkách. Takové části se nazývají části druhu nebo části formy – patří do definice

.....  
<sup>528</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De subst. separ.* 1.

<sup>529</sup> Materie jakožto subjekt matematiky se nazývá inteligibilní neboli intelektem uchopitelná materie, protože není předmětem vnějších smyslů (jako smyslově dostupná materie). Srov. *In VII Met. lect.* 10, nn. 1494-1496; *In III De anima lect.* 10, n. 745.



celku a celek bez nich nemůže být pochopen. Některé části však akcidentálně připadají celku jako takovému, například půlkruhy kruhu. Půlkruhy se totiž vztahují ke kruhu tak, že vznikají jeho rozdělením na dva nebo více stejných či nestejných dílů. Trojúhelníku však tři úsečky akcidentálně nepřipadají, protože tyto tři úsečky dělají trojúhelník trojúhelníkem. Podobně také samo o sobě přísluší člověku mít rozumovou duši a tělo složené ze čtyř prvků. Bez těchto částí totiž člověk nemůže být pochopen, tyto části musí být součástí jeho definice, a jsou tedy částmi druhu nebo formy. Avšak prst, noha a další podobné části nejsou součástí esenciální definice člověka, která na nich tudíž nezávisí, což znamená, že člověk může být pochopen i bez nich. Ať nohy má nebo nemá, jestliže je složením rozumové duše a těla složeného ze čtyř prvků takovým způsobem, jaký vyžaduje forma, je to člověk. Části jako zmíněný prst nebo noha se nazývají částmi materie<sup>530</sup> – nepatří do definice celku, spíše naopak: celek patří do jejich definic. Tímto způsobem se pak vztahují k člověku všechny určité části, například tato duše, toto tělo, tento nehet, tato kost a podobně. Tyto části jsou samozřejmě částmi Sókrata nebo Platóna, ale ne člověka jako takového. Proto může být člověk intelektem abstrahován od těchto částí a taková abstrakce je abstrakcí obecného od jednotlivého.

Jsou tedy dvě intelektové abstrakce. Jedna odpovídá spojení formy a materie nebo akcidentu a subjektu, což je abstrakce formy od smyslově dostupné materie. Druhá odpovídá spojení celku a částí a té odpovídá abstrakce obecného od jednotlivého, což je abstrakce celku, v níž se nějaká přirozenost uvažuje absolutním způsobem a podle své esenciální povahy, nezávisle na všech částech, které nejsou částmi druhovými, ale jsou částmi akcidentálními. Nenacházíme však žádné abstrakce protikladné, tedy takové, kterými část je abstrahována od celku nebo materie od formy, protože část buď nemůže být intelektem abstrahována od celku (je-li jednou z částí materie, v jejichž definici je celek) nebo může bez celku i existovat (patří-li mezi části druhu), například úsečka bez trojúhelníku, písmeno bez slabiky nebo složka bez směsi.

<sup>530</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Metaph.* V, 29.

U těch věcí, které mohou být bytostně rozdělené, jde spíše o separaci než o abstrakci. Podobně když říkáme, že je forma abstrahována od materie, nemyslíme tím substanciální formu, protože substanciální forma a jí odpovídající materie jsou na sobě závislé, takže jedna není myslitelná bez druhé, jedná se o příslušný akt příslušné materie.<sup>531</sup> Máme na mysli akcidentální formy kvantity a tvaru, z nichž nemůže být smyslově dostupná materie intelektem abstrahována, protože smyslově dostupné kvality nemohou být myšleny bez předchozího myšlení kvantity, jak je to zřejmé z příkladu povrchu a barvy. Stejně tak nemůže být bez kvantity myšlen subjekt pohybu. Substance, která je inteligibilní materií kvantity, však může existovat bez kvantity. Proto úvahy o substanci bez kvantity patří spíše do rodu separace než abstrakce.

V činnosti intelektu se tedy nalézají tři rozlišení: První spočívá v činnosti intelektu skládání a rozkládání, které se přesněji říká separování. To přísluší božské vědě neboli metafyzice. Druhá spočívá v činnosti, kterou jsou formovány „costi“ věcí, což je abstrakce formy od smyslově dostupné materie. To přísluší matematice. Třetí spočívá v těžce činnosti, tj. v abstrakci obecného od jednotlivého. To přísluší fyzice a je společné všem vědám, protože věda pomíjí to, co je akcidentální, a zabývá se pouze tím, co je samo o sobě. A protože někteří myslitelé (například pythagorejci a platonici)<sup>532</sup> nepochopili, čím se druhá dvě zmíněná rozlišení liší od prvního, upadli v omyl, když tvrdili, že matematika a obecniny existují separovaně od smyslově dostupných věcí.

### ***K námitkám***

1. Když matematik abstrahuje, neuvažuje věc jinak, než je. Nemyslí si, že úsečka existuje bez smyslově dostupné materie, ale uvažuje úsečku a její vlastnosti, aniž by bral v úvahu smyslově dostupnou materii. Není tedy žádný nesoulad mezi myšlením a realitou, protože ani ve skutečnosti to, co přísluší přirozenosti úsečky, nezávisí na tom, co dělá materii smyslově dostupnou, ale spíše naopak. A tak je zjevné

<sup>531</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* II, 4 (414a25-27).

<sup>532</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* II, 3 (193b35-194a1).

(jak je řečeno ve 2. knize *Fyziky*), že se při abstrakci nejedná o nepravdivou řeč.<sup>533</sup>

2. „Materiální“ se neříká jen tomu, co má materii jako jednu ze svých částí, ale také tomu, co má své bytí v materii. Tímto způsobem můžeme říci o úsečce, že je něco materiálního a smyslově dostupného. To ovšem neznamená, že by úsečku nebylo možné myslet bez materie. Smyslová materie se totiž nevztahuje k úsečce jako část, ale jako subjekt, v němž má úsečka své bytí. Podobné je to u povrchu a tělesa. Matematik přece neuvažuje těleso z hlediska rodu substance, kde jde o to, že jeho částmi jsou materie a forma, ale z hlediska rodu kvantity, kde se jedná o tři rozměry. Takto uvažované těleso se vztahuje k tělesu uvažovanému v rodu substance, jehož částí je fyzická materie, jako akcident k subjektu.<sup>534</sup>

3. Materie je principem numerické různosti pouze tehdy, když je rozdělena do mnoha částí a přijímá v jednotlivých částech tutéž formu, a tím ustavuje mnoho individuí stejného druhu. Materie však může být rozdělena pouze tehdy, předpokládáme-li kvantitu. Bez kvantity zůstává každá substance nedělitelná.<sup>535</sup> První důvod rozrůznění jsoucna stejného druhu se tedy nachází v kvantitě, protože má ve svém pojmu jako jakousi konstitutivní diferenci polohu, což není nic jiného než řád částí.<sup>536</sup> Proto i po intelektové abstrakci kvantity od smyslově dostupné materie je možné představit si numericky různá jsoucna stejného druhu, například více rovnostranných trojúhelníků a více stejných úseček.

4. Matematika neabstrahuje od jakékoliv materie, ale pouze od smyslově dostupné materie. Části kvantity, na kterých je založeno dokazování a které jsou – jak se zdá – nějak odvozeny z materiální příčiny, nejsou smyslově dostupnou materieí, ale přísluší inteligibilní materieí, o kterou jde v matematice, jak je zjevné ze sedmé knihy *Metafyziky*.<sup>537</sup>

533 Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* II, 3 (193b35).

534 Ke dvěma významům slova *těleso* srov. *De ente et essentia* 2.

535 Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* I, 3 (185a33; b16); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST* I, q. 50, a. 2; *Contra Gent.* IV, c. 65.

536 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* V, 24 (1022b1-3).

537 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VII, 10 (1036a9-12).

5. Pohyb svou přirozeností nenáleží do rodu kvantity, ale přijímá něco z přirozenosti kvantity odjinud – a podle toho se pohyb dělí buď podle rozdělení prostoru, nebo podle rozdělení toho, co se pohybuje.<sup>538</sup> Zkoumání pohybu tedy nepřísluší matematikovi, ačkoli matematické principy mohou být použity i pro zkoumání pohybu. S použitím principů kvantity na zkoumání pohybu pak tedy přírodovědec uvažuje o rozdělení a kvantitě pohybu, jak plyne z 6. knihy *Fyziky*.<sup>539</sup> A ve vědách nacházejících se mezi matematikou a přírodní vědou<sup>540</sup> se pojednává o měřítku pohybů, například ve vědě o pohybované sféře nebo v astrologii.<sup>541</sup>

6. Ve složených jsoucnech se zachovávají jednoduchá jsoucna i jejich vlastnosti, ovšem takovým způsobem, jakým se esenciální vlastnosti prvků a jejich esenciální pohyby nacházejí ve směsi. Avšak to, co je esenciální vlastností složených jsoucenců, se nenachází v jednoduchých jsoucnech. Čím je proto nějaká věda abstraktnější a jednodušší, tím jsou její principy použitelnější pro jiné vědy. Z toho plyne, že principy matematiky jsou použitelné na přírodní věci, ale ne naopak, jak je zřejmé ze 3. knihy *O nebi a zemi*.<sup>542</sup> A proto se u přírodních a matematických věcí nacházejí tři druhy věd.<sup>543</sup> Ty, které se zabývají vlastnostmi přírodních věcí jako takových, například fyzika, zemědělství a podobně, jsou čistě přírodní. Ty, které se zabývají absolutním způsobem kvantitami, například geometrie velikostí nebo aritmetika počtem, jsou čistě matematické. Ty vědy, které používají matematické principy na přírodní věci, například hudba, astrologie a podobně, jsou mezi přírodní vědou a matematikou. Mají však blíže matematice, protože v jejich zkoumání je to, co je fyzikální, jakoby materiální, avšak to, co je matematické, je jakoby formální. Hudba například zkoumá zvuky, ne nakolik jsou to zvuky, ale nakolik jsou číselně srovnatelné, a podobné je to i u jiných věd. Tyto vědy dělají závěry o přírodních věcech prostřednictvím matematiky.

<sup>538</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* VI, 6 (234b12).

<sup>539</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* VI, 2-6 (231b21-235b35).

<sup>540</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Exp. I Anal. post.* I, 41; *Super Phys.* II, 3; *Super Metaph.* I, 11.

<sup>541</sup> *Astrologie a astronomie* označuje totéž, tj. jedno ze sedmi svobodných umění.

<sup>542</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De caelo* III, 3 (299a13-17).

<sup>543</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Exp. I Anal. post.* I, 41; *Super Phys.* II, 3; *Super De caelo* I, 3; *Super Metaph.* IV, 3.

Je tedy v pořádku, když berou ohled na smyslově dostupnou materii – nakolik mají něco společného s přírodní vědou – a zároveň jsou abstraktní – nakolik mají něco společného s matematikou.

7. Vědy mezi přírodní vědou a matematikou, o kterých byla výše řeč, mají něco společného s přírodní vědou podle toho, co je v jejich postupu materiálního, liší se však v tom, co je v jejich postupu formálního. Nic tedy nebrání tomu, aby tyto vědy měly někdy stejné závěry jako přírodní věda. Své závěry však nedokazují stejným způsobem, s výjimkou smíšených věd, kde jedna někdy používá to, co přísluší druhé. Příkladem je, když přírodní vědec dokazuje kulatost Země z pohybu nebeských těles, zatímco astrolog úvahou o zatmění Měsíce.<sup>544</sup>

8. Jak praví Komentátor,<sup>545</sup> Filozof nemá v úmyslu rozlišovat spekulativní vědy, protože všechno pohyblivé, ať už to podléhá zániku či nikoli, zkoumá přírodovědec. Matematik jako takový však nezkoumá něco pohyblivého. Filozof ale chce na citovaném místě rozlišit věci (o nichž pojednávají spekulativní vědy), k nimž je třeba přistupovat nezávisle a popořadě, jakkoli by tyto tři rody věcí mohly být přiděleny třem vědám. Nepomíjivá a nepohyblivá jsoucna patří metafyzikovi. Jsoucna pohyblivá a nepomíjivá mohou být vzhledem ke své uniformitě a pravidelnosti zkoumána ve svých pohybech matematickými principy, což nemůže být řečeno o pohyblivých a pomíjivých jsoucnech. A proto se druhý rod jsoucna přiděluje matematice prostřednictvím astrologie. Třetí pak zůstává oblastí příslušnou pouze přírodní vědě. A to je i smysl Ptolemaiových slov.

.....  
<sup>544</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De caelo* II, 27-28 (297a8-b30); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I*, q. 1, a. 1, ad 2. K důkazům kulatosti Země srov. *In II De Caelo et Mundo* I. 27-28.

<sup>545</sup> Srov. AVERROES, *Super Phys.* II, c. 71.

## ČTVRTÝ ČLÁNEK

### *Je božská věda o věcech separovaných od pohybu a materie?*

Zdá se, že božská věda nepojednává o věcech separovaných od pohybu a materie.

1. Zdá se, že božská věda se nejvyšším způsobem týká Boha. Avšak k poznání Boha nemůžeme dospět jinak než prostřednictvím jeho viditelných účinků, které spočívají v materii a v pohybu. Podle Řím 1, 20 se jeho neviditelné skutky ... atd.<sup>546</sup> Proto božská věda neabstrahuje od materie a pohybu.

2. Čemukoli nějakým způsobem přísluší pohyb, není to zcela separováno od pohybu a materie. Avšak Bohu pohyb nějakým způsobem přísluší. Kniha Moudrosti 7, 22-24 totiž říká, že Duch moudrosti je pohyblivý a pohyblivější než všechny pohyblivé věci.<sup>547</sup> Augustin říká v 8. knize *Doslovného výkladu Genesis*,<sup>548</sup> že se Bůh hýbe bez času a místa, a Platón tvrdil, že první hybatel hýbe sám sebou.<sup>549</sup> Proto božská věda, která pojednává o Bohu, není vůbec separovaná od pohybu.

3. Božská věda se musí zabývat nejen Bohem, ale také anděly. Avšak andělé se pohybují jak co do volby, protože z některých andělů se stali zlí,<sup>550</sup> tak co do místa, jak je zjevné v případě andělů, kteří jsou vysláni za posly.<sup>551</sup> Proto ty skutečnosti, jimiž se zabývá božská věda, nejsou vůbec separovány od pohybu.

4. Jak se zdá, Komentátor na počátku *Fyziky*<sup>552</sup> říká, že to, co je, je buď čistá materie nebo čistá forma nebo skladba materie a formy. Ale anděl není čistá forma, protože by byl čirým aktem, kterým je jedině Bůh, ani

<sup>546</sup> „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“

<sup>547</sup> *Pohyblivý* znamená v tomto smyslu spíše *aktivní*.

<sup>548</sup> Srov. AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* VIII, c. 20 (PL 34, 388).

<sup>549</sup> Srov. PLATÓN, *Phdr.* 245c, *Tim.* 30a, 34b; ARISTOTELÉS, *Met.* II, 6 (1072a1).

<sup>550</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I*, q. 63, a. 1.

<sup>551</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I*, q. 112, a. 1.

<sup>552</sup> Srov. AVERROES, *Super Phys.* I, c. 1.

není čistou materií. Je proto složen z materie a formy. Božská věda tedy neabstrahuje od materie.

5. Božská věda, která je třetí částí spekulativní filosofie, je totéž co metafyzika, jejímž subjektem (jak plyne ze 4. knihy *Metafyziky*) je jsoucnost, a to především substance.<sup>553</sup> Avšak jsoucnost a substance neabstrahují od materie, protože jinak by nemohla existovat materiální jsoucnost. Proto božská věda není abstrahovaná od materie.

6. Podle Filozofa ve *Druhých analytikách*<sup>554</sup> přísluší vědě zabývat se nejen subjektem, ale i částmi i vlastnostmi subjektu. Avšak subjektem božské vědy (jak bylo řečeno) je jsoucnost. Božské vědě tedy náleží zabývat se všemi jsoucnostmi. Avšak materie a pohyb jsou [jakožto část, resp. vlastnost nějakého subjektu] jakási jsoucnost. Proto patří k metafyzickým úvahám, a božská věda od nich tudíž neabstrahuje.

7. Komentátor říká v 1. knize *Fyziky*,<sup>555</sup> že božská věda dokazuje pomocí tří příčin, tj. účinné, formální a finální. Avšak o účinné příčině nemůže být pojednáno, aniž by se pojednalo i o pohybu. Podobně to platí i o finální příčině, jak se říká ve 3. knize *Metafyziky*.<sup>556</sup> A protože se v matematice pojednává o nepohyblivých jsoucnostech, plyne z toho, že pomocí zmíněných příčin není možné žádné dokazování.<sup>557</sup> Proto se ani v božské vědě neabstrahuje od pohybu.

8. V teologii se pojednává o stvoření nebe a Země, o činech lidí a o mnoha jiných podobných věcech, které v sobě zahrnují materii a pohyb. Proto se zdá, že teologie od materie a pohybu neabstrahuje.

### **Na druhé straně**

1. Filozof v 6. knize *Metafyziky*<sup>558</sup> říká, že první filosofie se týká jsoucnosti, která mohou být separována od materie, a jsoucnosti nepohyblivých. První filosofie je však božská věda, jak se říká na tomtéž místě. Božská věda tedy od materie a pohybu abstrahuje.

553 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* IV, 1 (1003a21).

554 Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* 1, 18 (76b11-16).

555 Srov. AVERROES, *Super Phys.* I, c. 1.

556 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* III, 4 (996a26).

557 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* III, 4 (996a27-30).

558 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 1 (1026a15).

2. Nejvznešenější věda se zabývá nejvznešenějšími jsoucny. Avšak božská věda je nejvznešenější. A protože nemateriální a nepohyblivá jsoucna jsou nejvznešenější, bude se božská věda zabývat jimi.

3. Na začátku *Metafyziky*<sup>559</sup> říká Filosof, že se božská věda týká prvních principů a příčin. Ty jsou však nemateriální a nepohyblivé. Proto se božská věda zabývá takovými [tj. nemateriálními a nepohyblivými] jsoucny.

### **Odpověď**

K objasnění této otázky je třeba vědět, která božská věda zasluhuje být nazývána vědou. Když se totiž nějaká věda zabývá určitým rodem jako subjektem, musí se zabývat principy tohoto rodu, protože věda se dokonává pouze poznáním principů, jak říká Filosof na počátku *Fyziky*.<sup>560</sup> Jsou však dva rody principů. Za prvé jsou to principy, které existují samy v sobě a jsou to úplné přirozenosti, které nicméně jsou principy jiných jsoucnen. Například nebeská tělesa jsou principy nižších těles a jednoduchá tělesa zase principy složených těles. A proto jsou ve vědách zkoumány nejen jako principy, ale také jako jakési věci existující samy v sobě. Proto o nich pojednává nejen věda, která zkoumá jejich principiáty,<sup>561</sup> ale také mají samy o sobě svou vlastní vědu, například o nebeských tělesech pojednává nějaká část přírodní vědy, která je odlišná od části pojednávající o nižších tělesech nebo část vědy o prvcích je odlišná od části pojednávající o směsích. Za druhé jsou to principy, které nejsou úplné přirozenosti samy v sobě, ale jsou pouze principy přirozeností, například jednota je principem počtu, bod principem přímky nebo forma a materie principy fyzického tělesa. Takovými principy se pak samozřejmě zabývá pouze věda o jejich principiátech.

Tak, jako jsou pro každý určitý rod nějaké společné principy, které se vztahují na všechny principy tohoto rodu, tak má i každé jsoucno, nako-lik společně sdílí své bytí, nějaké principy, které přísluší všem jsoucnum. Podle Avicenny<sup>562</sup> mohou být tyto principy nazývány „společně sdílené“

559 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* I, 1 (981b28).

560 Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* I, 1 (184a12-14).

561 Principiáty jsou jsoucna, o jejichž principy se jedná.

562 Srov. AVICENNA, *Suffic.* I, c. 2.



dvěma způsoby: jednak na základě predikace, jako když říkám: „forma“ je společná všem formám, protože se vypovídá o všech formách; jednak na základě kauzality, jako když říkáme, že numericky jediné Slunce je principem všech vznikajících věcí.<sup>563</sup> Principy společné všem jsoucům však nejsou jen ty první, jak říká Filosof v 11. knize *Metafyziky*<sup>564</sup> (že všechna jsoucna mají analogicky vzato stejné principy), ale i ty druhé, tj. že existují určité věci, které jsou numericky jediné a které jsou principy všech věcí. Tímto způsobem se principy akcidentů převádějí na principy substance a principy pomíjivých substancí na nepomíjivé substance. A tak se všechna jsoucna v jistém odstupňování a řádu převádějí na jisté principy. A protože (jak se říká ve 2. knize *Metafyziky*) to, co je principem bytí všech jsoucen, musí být nejvyšším způsobem jsoucnem,<sup>565</sup> musí být tyto principy nejúplnější, a proto i nejaktuálnější. Nemají nic (nebo jen velmi málo) potenciálního, protože akt je přednější a mocnější než potence, jak se říká v 9. knize *Metafyziky*.<sup>566</sup> Proto musí být tyto principy bez materie, která je v potenci, a bez pohybu, který je aktem toho, co existuje v potenci.<sup>567</sup> Takové jsou božské věci, protože, jak se říká v 6. knize *Metafyziky*,<sup>568</sup> jestliže božské vůbec někde existuje, pak existuje svrchovaně v nemateriální a nepohyblivé přirozenosti. Protože božské věci jsou principy všech jsoucen a přitom jsou samy v sobě úplnými přirozenostmi, mohou být zkoumány dvojím způsobem: jednak jako společné principy všech jsoucen, jednak jako jakési skutečnosti samy v sobě.

Ačkoli jsou první principy samy o sobě nejvyšším způsobem zřejmé, náš intelekt se k nim vztahuje jako oko sovy ke slunci, jak se říká ve 2. knize *Metafyziky*.<sup>569</sup> Světlem přirozeného rozumu tyto první principy

563 Srov. DIONÝSIOS, *De div. nom.* 4 (PG 3, 700A).

564 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* XII, 4 (1070a31-33; 1071a30-35).

565 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* II, 2 (993b26-31); srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I*, q. 2, a. 3.

566 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* IX, 8-12 (1049b4-1051a33).

567 Pohyb je zvláštním případem jsoucna. Je to jsoucno sukcesivní, postupné, jehož části nejsou „zároveň“, ale jedna po druhé. Pohyb je jakýmsi aktem, ale zároveň zůstává v potenci vůči svému cíli. Jakmile v potenci být přestane, znamená to, že cíle bylo dosaženo a pohyb tudíž ustává. To je důvodem na první pohled poněkud paradoxní definice pohybu.

568 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 1 (1026a20). *Božským* Tomáš myslí nejen Boha, ale i nemateriální substance, tedy anděly.

569 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* II, 1 (993b9-11).

můžeme zachytit pouze v jejich účincích, které nás k těmto principům dovádějí. Tímto způsobem k nim pak filosofové docházejí, jak plyne z Řím 1, 20: „Neviditelné Boží věci jsou intelektem nahlédnuty prostřednictvím věcí stvořených.“ Filozofové tedy zkoumají takové božské věci pouze do té míry, nakolik jsou to principy všech věcí. Zabývají se tedy vědou, která zkoumá, co je všem jsoucnum společné, tj. vědou, jejímž subjektem je jsoucno jakožto jsoucno. Tuto vědu filosofové nazývají božská věda. Existuje i jiný způsob poznání takových věcí – ne na základě jejich účinků, ale na základě toho, jak se samy jeví. A o tomto způsobu mluví Apoštol v 1Kor 2, 11-12: „Věci Boží zná jen Duch Boží. My jsme nepřijali ducha tohoto světa, ale Ducha, který je od Boha, abychom poznali.“ A na tomtéž místě:<sup>570</sup> „Nám to Bůh zjevil skrze svého Ducha.“ Tímto způsobem se o Božích věcech pojednává z hlediska toho, jak subsistují samy v sobě, a ne pouze z toho hlediska, že jsou principy věcí.

Je tedy dvojí teologie neboli božská věda.<sup>571</sup> Jedna zkoumá Boží věci nejen jako subjekt vědy, ale jako principy subjektu. Je to teologie, kterou provozují filosofové a které se jiným slovem říká metafyzika. Druhá má jako svůj subjekt božské věci pro ně samé. To je teologie předávaná Písmem svatým. Obě tyto teologie se zabývají tím, co je v bytí separované od materie a pohybu, avšak různým způsobem. Něco totiž může být v bytí separované od materie a pohybu dvojím způsobem. Jeden způsob se týká toho, že samotná separovaná věc nemůže existovat žádným způsobem v materii a pohybu (v tomto smyslu se jako o separovaných od materie a pohybu mluví o Bohu a andělech). Druhý způsob se týká toho, co by mohla být bez materie a pohybu, ačkoli se někdy v materii a pohybu nachází. Tak jsoucno, substance, potence a akt jsou separovány od materie a pohybu, protože v bytí na materii a pohybu nezávisí. Naproti tomu matematická jsoucna na nich závisí, protože mohou existovat jen v materii, ačkoli mohou být myšlena bez smyslově dostupné materie.<sup>572</sup> Filosofická teologie tedy zkoumá jsoucna separovaná druhým způsobem jako subjekty, kdežto jsoucna separovaná

570 1Kor 2, 10.

571 Srov. výše q. 2, a. 2.

572 Srov. výše a. 1.

prvním způsobem jako principy subjektu. Teologie svatých Písem se zabývá jsoucnými separovanými prvky jako subjekty, ačkoli se v ní pojednává o věcech, které jsou v materii a pohybu, nakolik je to potřebné k vyjasnění božských věcí.

### **K námitkám**

1. Ty věci, které věda používá pouze k vyjasnění něčeho jiného, nepřísluší vědě o sobě, ale pouze jakoby akcidentálně. Tímto způsobem se v přírodních vědách používá matematika. V tomto smyslu nic nebrání tomu, aby byly věci, které jsou v materii a pohybu, používány v božské vědě.

2. Pohyb se nepřisuzuje Bohu vlastním způsobem, ale jakoby metaforicky, a to dvěma způsoby: Za prvé tak, jako se činnosti intelektu a vůle nepřesně nazývají pohyby; říká se, že něco hýbe samo sebe, když samo sebe poznává nebo miluje. V tomto smyslu je možné dát za pravdu Platónovi, podle nějž hýbe první hybatel sám sebou, protože se poznává a miluje, jak říká Komentátor v 8. knize *Fyziky*.<sup>573</sup> Za druhé proto, že samotné vycházení zapříčiněného ze svých příčin může být nazváno postup neboli pohyb příčiny v zapříčiněném, nakolik v samotném účinku přetrvává podobnost s příčinou. Příčina, která byla před tím v sobě samé, tak začíná být přítomná v účinku prostřednictvím podobnosti. A tímto způsobem se o Bohu, který je svou podobností nedílně přítomen ve všech stvořeních, říká, že se pohybuje nebo že všemu předchází. Tento způsob vyjadřování často používá Dionýsos.<sup>574</sup> A tak se dá rozumět i tomu, co říká Mdr 7, 24 a 8, 1, že moudrost je pohyblivější nad každý pohyb a že se mocně šíří z jednoho konce světa na druhý. Toto však není pohyb ve vlastním slova smyslu, a námitka tudíž neobstojí.<sup>575</sup>

3. Božská věda, která se přijímá prostřednictvím božské inspirace, se nezabývá anděly jako svým subjektem, ale pouze jako tím, co subjekt této vědy ozřejmuje. V Písmu svatém se totiž o andělech pojednává stejným způsobem jako o jiných tvorech. V božské vědě, kterou se zabývají

<sup>573</sup> Srov. AVERROES, *Super Phys.* VIII, c. 40; srov. PLATÓN: *Phdr.* 245d; *Leg.* 10, 895b.

<sup>574</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De div. nom.* 5 (PG 3, 825A, 825B, 909B, 912A, 916C).

<sup>575</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super I Sent.* d. 8, q. 3, a. 1, ad 1-2; d. 45, q. 1, a. 1, ad 3; *Contra Gent.* I, c. 13.

filosofové,<sup>576</sup> se však o andělech, kterým se v božské vědě říká Inteligence, pojednává stejným způsobem jako o první příčině, kterou je Bůh. Jsou totiž druhotnými příčinami věcí, přinejmenším proto, že hýbají sférami,<sup>577</sup> ačkoli andělům nemůže příslušet fyzický pohyb. Pohyb spočívající ve volbě je srovnatelný se způsobem, jakým mluvíme o pohybu činnosti intelektu nebo vůle, což je pohyb v nevlastním smyslu označující činnost. Když se dále říká, že se andělé pohybují místním pohybem, nejedná se o pohyb vymezený místem, ale činností, kterou naděl na tom či onom místě vykonává, nebo vztahem k místu, který je však naprosto odlišný od vztahu, který má k místu nějaké místně se vyskytující těleso. Proto je zjevné, že andělům nepřísluší pohyb tím způsobem, jakým se pohybují přírodní tělesa.<sup>578</sup>

4. Akt a potence jsou něco širšího než materie a forma. Proto můžeme v andělech najít potenci i akt, přestože v nich nenajdeme složení formy a materie. Materie a forma jsou části toho, co se skládá z materie a formy, a proto se složení z materie a formy nachází pouze u těch jsoucenců, u nichž se jedna část vztahuje ke druhé jako potence k aktu. Co však může být, může i nebýt.<sup>579</sup> Je tedy možné najít jednu část s druhou částí nebo bez ní. Proto se podle Komentátora ve výkladu 1. knihy *O nebi* a k 8. knize *Metafyziky*<sup>580</sup> nachází složení materie a formy pouze ve jsoucnech, která jsou svou přirozeností pomíjivá. Také námitka, že nějaký akcident se v nějakém subjektu trvale zachovává (například tvar v nebeských sférah), neobstojí. Nebeské těleso totiž nemůže být bez takového tvaru, protože všechny akcidenty následují substanci jako svoji příčinu. Subjekt se totiž vztahuje k akcidentům ne pouze jako pasivní potence, ale nějakým způsobem i jako potence aktivní. A proto některé akcidenty přirozeně setrvávají ve svých subjektech. Materie však tímto způsobem není

<sup>576</sup> Srov. AVICENNA, *Metaph.*X, c. 1; MAIMONIDÉS, *Dux neutrorum* II, c. 7; ALBERT VELIKÝ, *De causis et proc. univers.* I, t. 4, c. 8

<sup>577</sup> Podle Tomáše jsou andělé příčinou pohybu nebeských těles (hybateli) a pohyb nebeských těles je příčinou změny těles pozemských. Srov. *Contra Gent.* II, c. 70; III, c. 23; III, c. 24; *De spiritualibus creat.* 6; *ST I*, q. 70, a. 3.

<sup>578</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I*, q. 53, a. 1-3.

<sup>579</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* IX, 10 (1050b11).

<sup>580</sup> Srov. AVERROES, *Super De caelo* I, c. 20; *Super Metaph.* VIII, c. 4, c. 12.

příčinou formy, a proto každá materie, která je subjektem nějaké formy, může také tímto subjektem nebýt, s výjimkou případu, kdy jsou jsoucná uchovávána působením vnější příčiny; máme například za to, že nějaká těla, která se také skládají z opačných principů, jsou božskou mocí nepomíjivá, totiž těla vzkříšených. Esence anděla je však nepomíjivá ze své vlastní přirozenosti, a proto v ní není složení z formy a materie. Ale protože anděl nemá bytí od sebe samého, je v potenci k bytí, které přijímá od Boha. Toto bytí od Boha přijaté se pak vztahuje k jeho jednoduché esenci jako akt k potenci. A proto se říká,<sup>581</sup> že anděl je složen z toho, *co jest*, a toho, čím jest. Bytí se pak chápe jako to, čím jest, a samotná přirozenost anděla jako to, *co jest*.<sup>582</sup> Avšak i kdyby byli andělé složení z materie a formy, nebyla by to materie smyslově dostupná, od níž jsou věci matematiky abstrahované a věci metafyziky separované.

5. O jsoucnu a substancii se říká, že jsou separovány od materie a pohybu, ne proto, že by bytí bez materie a pohybu bylo v jejich povaze, jako je v povaze osla být bez rozumu, ale proto, že bytí v materii a pohybu není v jejich povaze, ačkoli někdy v materii a pohybu jsou, jako se živočich abstrahuje od rozumu, ačkoli někteří živočichové jsou rozumoví.

6. Metafyzik se zabývá také jednotlivými jsoucnými: ne kvůli vlastním důvodům, která dělají jsoucno takovým a takovým, ale proto, že mají účast na společné povaze jsoucná. Proto je vhodné, aby se metafyzik zabýval i materii a pohybem.

7. Činit a trpět nepřisluší jsoucným podle toho, jak jsou v uvažování, ale podle toho, jak jsou v bytí. Matematik se zabývá věcmi abstrahovanými pouze v uvažování, a proto ony věci, nakolik spadají do matematických úvah, nemohou být principem a cílem pohybu; matematik tudíž nedokazuje pomocí účinné a finální příčiny.<sup>583</sup> Avšak věci, kterými se zabývá metafyzik, existují jako separované podle přirozenosti, a proto mohou být principem a cílem pohybu. Metafyzikovi tedy nic nebrání, aby dokazoval pomocí účinné a finální příčiny.

<sup>581</sup> Srov. FILIP KANCLÉŘ, *Summa de bono* I, q. 3; ALBERT VELIKÝ, *Super Sent.* II, d. 3, a. 2.

<sup>582</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De ente et essentia* 4; *Contra Gent.* II, c. 52; *De spiritualibus creat.* 1; *ST I*, q. 50, a. 2; *De subst. separ.* 8.

<sup>583</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* III, 4 (996a29-32).

8. Tak jako víra, která je jakoby habitem principů teologie, má za svůj předmět samotnou první pravdu, a přitom se v člancích víry objevují věci příslušející stvoření, nakolik se nějakým způsobem vztahují k první pravdě, tak se stejným způsobem teologie zabývá především Bohem jako svým subjektem, avšak zahrnuje také mnohé věci o stvoření jako o Božích účincích neboli o tom, co má k Bohu nějaký vztah.



## ŠESTÁ OTÁZKA

Dále se zkoumají metody, které se připisují spekulativním vědám. V této věci se naskýtají čtyři otázky:

1. Zda se má v přírodních vědách postupovat racionálně, v matematických učeních a v božských intelektuálně.<sup>584</sup>
2. Zda je třeba se v božských vědách zříct představivosti.
3. Zda by náš intelekt mohl nahlédnout samotnou božskou formu.
4. Zda by to mohl učinit prostřednictvím nějaké spekulativní vědy.

.....

<sup>584</sup> Latinsky *rationabiliter*, *disciplinabiliter*, *intellectualiter*. Rozdíl mezi *rationabiliter* a *intellectualiter* odpovídá rozdílu mezi *ratio* a *intellectus*, tedy rozumem rozvažovacím, který postupuje vyvozováním závěrů z předpokladů, a rozumem nazíravým, který takřkajíc „vidí“ do podstaty věci. Překladatelskou obtíž přináší slovo *disciplinabiliter*. Je odvozeno od *discere*, tj. učit (srov. *disciplina*, tedy nauka). Jde o to, že principy matematiky se jakožto nejjasnější a nejevidentnější nejsnáze učí.



## PRVNÍ ČLÁNEK

*Má se v přírodní vědě postupovat racionálně?*

Zdá se, že se v přírodních vědách nemá postupovat racionálně.

**Námítky a)**

1a. Racionální filosofie se od přírodní<sup>585</sup> odlišuje. Avšak zdá se, že postupovat racionálně přísluší vlastním způsobem racionální filosofii. Proto není vhodné připisovat racionální postup přírodní filosofii.

2a. Ve 4. knize *Fyziky*<sup>586</sup> Filozof často rozlišuje postupy vedoucí k racionálním a fyzikálním závěrům. Proto přírodní vědě není vlastní postupovat racionálně.

3a. To, co je všem vědám společné, nemá být připisováno pouze jedné. Avšak každá věda postupuje racionálním diskursem – buď od účinků k příčinám nebo od příčin k účinkům nebo od určitých znaků. Proto se racionální postup nemá přičítat pouze přírodní vědě.

4a. Kromě toho: V 6. knize *Etiky*<sup>587</sup> Filozof rozlišuje mezi rozumovou a vědní schopností duše. Avšak přírodní filosofie patří k vědě. Proto není vhodné připisovat přírodní filosofii racionální postup.

**Na druhé straně**

1. V knize *O duchu a duši*<sup>588</sup> se říká, že rozum se zabývá formami těles. Zabývat se tělesy však náleží především přírodní vědě. Racionální postup se jí tudíž připisuje oprávněně.

.....  
<sup>585</sup> *Přírodní filosofie, přírodní věda* nebo *fyzika* jsou v tomto případě v podstatě synonyma.

<sup>586</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* III, 8 (204b4-10). Aristotelés zde rozlišuje dialektický důkaz, který vede k pravděpodobným závěrům, a vědecký důkaz v plném smyslu slova, který vede k jistotě.

<sup>587</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* VI, 1 (1139a11).

<sup>588</sup> Srov. *Liber de spiritu et anima* 11 (PL 40, 787).

2. V 5. knize *Filosofie utěšitelky*<sup>589</sup> Boëthius říká: Rozum nahlíží obecné bez použití představivosti a smyslu, a přesto chápe představitelné a smyslově dostupné věci. Chápat představitelné a smyslově dostupné věci však náleží pouze přírodní vědě. Racionální postup proto vhodně přísluší přírodní vědě.

### **Námítky b)**

1b. Dále se zdá, že se o matematice říká nevhodně, že postupuje učením. Učení totiž podle všeho není nic jiného než přijetí vědeckého poznání. To je však přijímáno ve všech oborech filosofie, neboť ve všech se postupuje dokazováním. Postupovat učením je tudíž společné všem oborům filosofie, a nemusí se proto připisovat matematice.

2b. Zdá se, že čím je něco jistějšího, tím snadněji se to lze naučit. Věci přírodní vědy se však zdají být jistější než věci matematiky, protože se přijímají smysly, u kterých začíná veškeré naše poznání.<sup>590</sup> Proto přísluší tato metoda více přírodnímu vědci než matematikovi.

3b. V 5. knize *Metafyziky*<sup>591</sup> se říká, že ve vědách se začíná tím, co se dá snadněji naučit. Avšak při výuce se začíná logikou, která má být zvládnuta před matematikou a ostatními obory. Metoda učení proto přísluší spíše logice než jiným vědám.

4b. Metoda přírodní a božské vědy se bere z potenci duše, tj. z rozumu a intelektu. Metoda matematiky by se tudíž měla podobným způsobem brát z nějaké potence duše, a není tedy vhodné o ní tvrdit, že postupuje učením.

### **Na druhé straně**

1. Postupovat učením znamená postupovat dokazováním a s jistotou. Ale jak píše Ptolemaios na začátku *Almagestu*,<sup>592</sup> tomu, kdo se oddá lásce zkoumání a usiluje o pevnou a neotřesitelnou víru, dá poznání

.....  
<sup>589</sup> Srov. BOËTHIUS, *De consolatione* V, próza 4 (PL 63, 850A).

<sup>590</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* II, 20 (100a10); *Met.* I, 1 (981a2).

<sup>591</sup> Srov. ARISTOTELÉS: *Met.* V, 1 (1013a2-4).

<sup>592</sup> Srov. KLAUDIOS PTOLEMAIOS, *Almagestum (Syntaxis mathematica)* I, 1.

pouze matematika, a to nezpochybnitelnými způsoby dokazování. Proto postupovat učením je nanejvýš vhodné pro matematiku.

2. Je to zjevné i u Filosofova, který na mnoha místech svých knih nazývá matematické vědy učením.<sup>593</sup>

### **Námítky c)**

1c. Dále se zdá, že postupovat intelektuálně není vhodnou metodou božské vědy. Intelekt se podle Filosofova<sup>594</sup> týká principů, kdežto věda závěrů. Avšak ne všechno, o čem se pojednává v božské vědě, jsou principy; pojednává se i o závěrech. Postupovat intelektuálně tedy není pro božskou vědu vhodné.

2c. Těmi věcmi, které každý intelekt přesahují, se intelektuálně zabývat nemůžeme. Božské věci však každý intelekt přesahují, jak říká Dionýsios v 1. kapitole *O božských jménech*<sup>595</sup> a Filosofova v *Knize o příčinách*.<sup>596</sup> Nemohou být proto pojednány intelektuálně.

3c. Dionýsios v 7. kapitole *O božských jménech*<sup>597</sup> říká, že andělé mají intelektuální sílu, nakolik poznání božského neodvozuji z věcí smyslových nebo věcí rozdělených, a dodává:<sup>598</sup> je to nad schopnost duše. Protože je ale božská věda, o kterou se nám teď jedná, vědou v lidské duši, zdá se, že postupovat intelektuálně její metodou není.

4c. Teologie se zdá být především o těch věcech, které jsou věcmi víry. Avšak u věcí víry je intelektuální poznání cílem. Proto říká Iz 7, 9: „Jestliže neuvěříte, nepochopíte.“<sup>599</sup> Postupovat intelektuálně u věcí božských tedy nemůže být v teologii metodou, ale musí to být cílem.

<sup>593</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 1 (71a1); *Topica* VII, 2 (153a10-11; VIII, 4 (158b29); *De caelo et mundo* III, 1, (299a4). Slovo matematika je odvozeno z řeckého *mathéma*, což znamená obecně poznání a v úzkém smyslu pak poznání matematické. V latině slovu *mathéma* odpovídá slovo *disciplina*.

<sup>594</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 2 (71b17-18; 20-22; 2, 19, 100b10); *Eth. Nic.* VI, 3 (1139b31); VI, 5 (1141a7).

<sup>595</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De div. nom.* 1 (PG 3, 588A).

<sup>596</sup> Srov. *Liber de causis* 5.

<sup>597</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De div. nom.* 7 (PG 3, 868B).

<sup>598</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De div. nom.* 7 (PG 3, 868C).

<sup>599</sup> Čtení dle Septuaginty.

**Na druhé straně**

1. V knize *O duchu a duši*<sup>600</sup> se říká, že intelekt přísluší stvořeným duchům, kdežto inteligence samému Bohu. Právě jimi se však božská věda zabývá. Postupovat intelektuálně je jí tudíž podle všeho vlastní.
2. Metoda vědy musí odpovídat její materii. Avšak božské věci jsou věci inteligibilní samy o sobě. Vhodnou metodou božské vědy je tudíž postupovat intelektuálně.

**Odpověď a)**

K první otázce je třeba říci, že metoda, kterou se postupuje ve vědách, se nazývá racionální trojím způsobem. Za prvé kvůli principům, od nichž se postupuje, například když někdo při nějakém dokazování postupuje od výtvořů rozumu, jako jsou rod, druh, protiklad a podobné pojmy, kterými se zabývají logikové. Tak se bude říkat o postupu, že je racionální, když někdo v nějaké vědě použije propozice, které se probírají v logice – tak používáme v jiných vědách logiku jakožto logiku poučující (*logica docens*).<sup>601</sup> Tato metoda postupu však nemůže vlastním způsobem patřit jakékoli partikulární vědě. Vědy totiž chybují, jestliže nevycházejí ze svých vlastních principů. Avšak v logice a metafyzice se tato metoda používá správně a vhodně, protože obě vědy jsou obecné a jistým způsobem se týkají téhož subjektu.<sup>602</sup>

Za druhé se metoda nazývá racionální kvůli cíli, k němuž spěje. Nejzazší hranicí rozumového zkoumání je intelektuální nahlédnutí principů, od nichž se odvíjejí naše soudy. Avšak když se to děje, neoznačuje se to za metodu či dokazování racionální, ale demonstrativní. Někdy však zkoumání rozumu nemůže vést až ke zmíněné mezi, ale zastaví se u samého

<sup>600</sup> Srov. *Liber de spiritu et anima* 11 (PL 40, 787).

<sup>601</sup> *Logica docens* se odlišuje od *logica utens*. První z nich učí ostatní vědy významům logických termínů, které pak vědy používají ve svém dokazování. Metafyzik například používá logické pojmy rodu a druhu, aby dokázal distinkci mezi esencí a existencí. Při použití těchto logických pojmů však jde o dialektický postup, kde jsou závěry pouze pravděpodobné. (srov. *In IV Met.* lect. 4, n. 574; *In Anal. post.* I, lect. 20, n. 5). Někdy se jí myslí také čistá logika. *Logica utens* znamená logiku aplikovanou (srov. *In Anal. post.* I, lect. 20, n. 5; *In IV Metaph.* lect. 4, nn. 576-577).

<sup>602</sup> Jsoucno, jednou probírané z hlediska mluvení a myšlení o něm, podruhé z hlediska bytí.

zkoumání, kdy ovšem zkoumajícímu ještě zůstává více možných řešení. To se stává tehdy, když se postupuje prostřednictvím pravděpodobných důvodů, které působí mínění nebo víru, ale ne vědu. Tak se racionální metoda odlišuje od demonstrativní. A tímto způsobem je možné postupovat racionálně v jakékoli vědě, aby se z pravděpodobných důkazů připravovala cesta k důkazům nutným.<sup>603</sup> Existuje také jiný způsob, kterým užíváme logiku v demonstrativních vědách, totiž nikoli jako logiku poučující (logica docens), nýbrž jako logiku užitou (logica utens).<sup>604</sup> Těmito dvěma způsoby odvozuje racionální metoda své jméno z racionální vědy. Jak říká Komentátor k 1. knize *Fyziky*,<sup>605</sup> těmito způsoby se logika, které se říká racionální věda, obvykle používá v demonstrativních vědách.

Za třetí se nějaká metoda nazývá racionální podle rozumové potence, nakolik totiž v postupování sledujeme způsob poznání, který je vlastní rozumové duši. V tomto smyslu přísluší racionální metoda přírodní vědě. Přírodní věda ve svých metodách zachovává postup vlastní rozumové duši dvěma způsoby. Prvním způsobem tak, že jako rozumová duše dochází od smyslově dostupných věcí, které jsou nám z hlediska našeho poznání bližší, k poznání inteligibilních věcí, jejichž přirozenost je ale snadněji rozumově uchopitelná, tak i přírodní věda postupuje od těch věcí našemu poznání bližších, ale rozumem z hlediska jejich přirozenosti nesnadno uchopitelných, jak se ukazuje z 1. knihy *Fyziky*.<sup>606</sup> Dokazování pomocí znaku nebo účinku je používáno především v přírodní vědě. Druhým způsobem tak, že racionální metoda, která znamená přecházení od jednoho k jinému, je zachovávána především v přírodní vědě, kde se přechází od poznání jedné věci k poznání druhé, například od poznání účinku k poznání příčiny. A není tomu tak, že se od jednoho ke druhému postupuje pouze v rozumu a ne ve skutečnosti, jako když se od pojmu živočicha postupuje k pojmu člověka. V matematických vědách se postupuje pouze prostřednictvím toho, co patří k esenci věci, protože tyto vědy dokazují pouze pomocí formální příči-

603 Srov. ARISTOTELÉS, *Topica* I, c. 1 (100a29-30).

604 Srov. ALBERT VELIKÝ, *Super Anal. post. t. 3*, c. 4; *Super Topic. I*, prooem. c. 1.

605 Srov. AVERROES, *Super Phys. I*, c. 2.

606 Srov. ARISTOTELÉS, *Phys. I*, 1 (184a16-21).

ny.<sup>607</sup> Proto se v nich nedokazuje něco o jedné věci pomocí jiné věci, ale pomocí příslušné definice oné věci. Jestliže jsou nějaké důkazy o kruhu odvozeny z trojúhelníku nebo naopak, je to proto, že trojúhelník je potenciálně v kruhu a naopak. V přírodní vědě, kde se vyvozuje pomocí vnějších příčin, se něco dokazuje o jedné věci pomocí jiné, která je vůči dokazované věci zcela vnější. Používání racionální metody je tedy v přírodní vědě zcela na místě, a proto je přírodní věda z ostatních věd nejprůhodnější lidskému intelektu.

Racionální postup se tudíž přírodní vědě připisuje ne proto, že by patřil pouze jí, ale proto, že jí přísluší zvláště významným způsobem.

### ***K námitkám a)***

1. Námitka mluví o postupu, kterému se říká racionální prvním z výše uvedených způsobů. Takto přísluší racionální metoda vědě racionální a božské, ne však přírodní.
2. Námitka mluví o postupu, kterému se říká racionálním druhým z výše uvedených způsobů.
3. Racionální metoda se ve všech vědách používá natolik, nakolik docházejí od jednoho ke druhému rozumově, ale ne v tom smyslu, že by docházely od jedné věci ke druhé, jak je to vlastní vědě přírodní. A tak jí přísluší postupovat racionálně, jak bylo výše řečeno.
4. Filosof<sup>608</sup> na daném místě stejným způsobem uvažuje rozum a mínění, takže je zjevné, že přísluší ke druhému výše zmíněnému způsobu. Rozumovou schopnost a schopnost mínění připisuje Filosof pro jejich kontingenci na tomtéž místě činným schopnostem lidským, o nichž je morální věda. Z toho, co bylo řečeno, lze tudíž učinit závěr, že první způsob racionality je nejvlastnější vědě racionální, druhý vědě morální a třetí vědě přírodní.

### ***Odpověď b)***

Ke druhé otázce je třeba říci, že postupovat učením přísluší matematické vědě ne proto, že by takto postupovala pouze ona sama, ale proto,

<sup>607</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* III, 4 (996a29-32).

<sup>608</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* VI, 1 (1139a6-15).

že je pro ni tato metoda obzvláště typická. Protože učit se není nic jiného než přijímat vědění od jiného,<sup>609</sup> říkáme, že postupujeme učením tehdy, když náš postup dospívá k jistému poznání, které se nazývá vědou,<sup>610</sup> což se děje především v matematických vědách. Protože matematika stojí mezi přírodní a božskou vědou, je jistější než ony. Je jistější než přírodní věda, protože její uvažování se nezaobírá pohybem a materií, zatímco přírodní věda ano. Kvůli tomu, že úvahy přírodní vědy se zabývají materií, závisí poznání této vědy na mnoha věcech: na samotné materii a formě, na materiálních dispozicích a na vlastnostech, které provázejí formu v materii. Všude tam, kde je k poznání něčeho zapotřebí uvažovat mnohé věci, je poznání obtížnější. Proto se v 1. knize *Druhých analytik*<sup>611</sup> říká, že méně jistá je ta věda, která vychází z nějakého přidávání, například geometrie přidává něco aritmetice. Protože uvažování přírodní vědy zahrnuje věci, které jsou pohyblivé a nejsou jednoduché, je poznání u této vědy méně pevné. Její důkazy totiž často postupují jen s platností pro většinu případů, přičemž se stává, že někdy nastane jiný výsledek.<sup>612</sup> A proto čím více se nějaká věda přibližuje jednotlivinám, jako činné vědy (například lékařství, alchymie a morálka), tím méně mohou mít jistoty. Je to dáno množstvím věcí, které je třeba v takových vědách uvážit, které při opomenutí nějaké z nich vedou k omylu, a jejich mnohotvárností.

Postup matematiky je také jistější než postup božské vědy, protože ty věci, kterých se týká božská věda, jsou vzdálenější smyslově dostupným věcem, u nichž naše myšlení začíná. Týká se to jak separovaných substancí, k jejichž poznání nás smyslově dostupné věci vedou pouze nedostatečně, tak toho, co je společné všem jsoucům, což jsou skutečnosti nejjobecnější a nejvzdálenější jednotlivinám dostupným pro smysly. Matematická jsoucna jako tvar, přímka, číslo a podobně však spadají do oblasti smyslového poznání a jsou subjektem naší představitosti. Proto lidský intelekt vycházející od představ poznává tato jsoucna

609 Srov. ISIDOR, *Etymol.* I, 1 (PL 82, 73A); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Exp. I Posteriorum* I, 1.

610 Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 4 (71b9-12).

611 Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 41 (87a31-34).

612 Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super Metaph.* II, lect. 5.

snadněji a jistěji než nějakou čistou inteligenci nebo než „cost“ substance, akt, potenci a podobně. A tak plyne, že matematické uvažování je snadnější a jistější než přírodovědné nebo teologické a ještě více to platí ve srovnání s vědami činnými. Proto se říká zvláště o matematice, že postupuje učením. Je to přesně to, co říká Ptolemaios na počátku *Almagestu*: „Ostatní dva rody teoretické vědy se mají nazývat spíše míněním než vědeckým chápáním: teologie pro svou nejasnost a neproniknutelnost, fyzika pro nestálost a nezřetelnost materie. Pouze matematické zkoumání dá pevné a stálé poznání dosažené nezpochybnitelnými metodami.“<sup>613</sup>

### **K námitkám b)**

1. Učení se sice vyskytuje v jakékoli vědě, ale v matematice (jak uvedeno výše) je snadnější a jistější.
2. Ačkoli přírodní věci spadají do oblasti smyslů, nejsou vinou své nestálosti poznávány s větší jistotou. Jsoucná matematická jsou mimo dosah smyslů, jsou bez pohybu, avšak jsou co do bytí ve smyslově dostupné materii, a tak mohou spadat do oblasti smyslů a představivosti.
3. Při výuce začínáme tím, co je snazší, pokud ovšem není nutně potřeba něco jiného. Někdy je totiž při výuce potřeba začít ne tím, co je snazší, ale tím, na čem závisí naše další poznání. A z tohoto důvodu je třeba při výuce začít logikou: ne proto, že by byla snazší než ostatní vědy – když pojednává o druhých intencích, tak je nanejvýš nesnadná<sup>614</sup> –, ale protože na ní jiné vědy závisejí. Logika totiž učí o metodickém postupu všech věd. Je tedy třeba znát nejprve metodu vědy a poté teprve samotnou vědu, jak se říká ve 2. knize *Metafyziky*.<sup>615</sup>
4. Metoda věd se bere od potenci duše kvůli způsobu, kterým potence duše pracují. Proto metody věd neodpovídají potenci duše, ale způsobům, jakým mohou potence duše postupovat. Tyto způsoby se pak nedělí pouze podle potenci, ale také podle předmětů. Metody jakékoli vědy tedy nemusí být pojmenovány podle nějakých potenci duše. Je ale

.....  
<sup>613</sup> Srov. KLAUDIOS PTOLEMAIOS, *Almagestum (Syntaxis mathematica)* I, 1.

<sup>614</sup> Srov. DOMINIK GUNDISALVI, *De divisione philosophiae*.

<sup>615</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* II, 5 (995a13).



možné říci, že jako se metoda fyziky bere od rozumu, nakolik rozum přijímá své podněty od smyslů, a metoda božské vědy se bere od intelektu, který něco chápe sám o sobě, tak se také metoda matematiky může brát od rozumu, nakolik rozum přijímá podněty od představivosti.

### **Odpověď c)**

Ke třetí otázce je třeba říci, že jako se racionální postup připisuje přírodní filosofii, protože se v ní nejvíce objevuje racionální metoda, tak se připisuje intelektuální postup božské vědě, protože se v ní nejvíce objevuje metoda intelektuální. Rozum se však od intelektu liší jako mnohost od jednoty. Proto říká Boëthius ve 4. knize *Filosofie utěšitelky*,<sup>616</sup> že rozum se má k inteligenci podobným způsobem, jako čas k věčnosti a kruh ke středu. Rozumu je totiž vlastní rozptylovat se v mnohých věcech a z nich shromažďovat jedno jednoduché poznání. Proto říká Dionýsios v 7. kapitole *O božských jménech*,<sup>617</sup> že duše mají racionalitu, která rozptýleně krouží okolo pravdy existujících věcí, a tím jsou postaveny níže než andělé. Nakolik však shromažďují mnohé do jednoho, natolik se andělům jaksi staví naroveň. Intelekt však naopak myslí prostřednictvím jedné a jednoduché pravdy, ve které uchopuje poznání veškeré mnohosti; Bůh například poznává vše intelektuálním nahlížením své esence. Proto Dionýsios na témže místě říká, že andělské mysli mají intelektualitu, nakolik jednoduše intelektuálně nahlížejí božské inteligibilní skutečnosti. Tak je zjevné, že racionální uvažování směřuje k intelektuálnímu uvažování cestou rozkládání, když rozum z mnoha věcí shromažďuje jednu a jednoduchou pravdu. A opět: intelektuální uvažování je počátkem racionálního cestou skládání neboli vynalézání, když intelekt zachycuje mnohost v jednom. Ono uvažování, které je cílem celého lidského rozumového postupu, je uvažování nejvyšším způsobem intelektuální.

Celé uvažování rozkládajícího rozumu směřuje ve všech vědách k uvažování božské vědy. Rozum, jak bylo dříve řečeno, někdy postupuje od jednoho k jinému v řádu věcí, jak je tomu při dokazování pomocí

<sup>616</sup> Srov. BOËTHIUS, *De consolacione* IV, próza 6 (PL 63, 817A).

<sup>617</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De div. nom.* 7 (PG 3, 868B).

vnějších příčin nebo účinků: skládáním, když se postupuje od příčiny k účinku, a jakoby rozkládáním, když se postupuje od účinku k příčinám, protože příčiny jsou jednodušší, nepohyblivější a jednoduše trvalejší než účinky. Poslední mezí je při tomto rozkládání dosažení nejvyšších a nejjednodušších příčin, což jsou separované substance. Někdy rozum zase postupuje od jednoho k jinému v řádu myšlení, jak je tomu při postupu podle příčin vnitřních: skládáním, když se postupuje od nejobecnějších forem k nejvíce částečným; rozkládáním, když se postupuje naopak, protože obecnější je i jednodušší. Nejobecnější je však to, co je společné všem jsoucnům. Proto na této cestě rozkládání je poslední mezí uvažování jsoucna a toho, co patří jsoucnu jako takovému.

A to (jak uvedeno výše) jsou ty věci, kterými se zabývá božská věda, tj. separované substance a to, co je všem jsoucnům společné. Z toho je zjevné, že její uvažování je nejvyšším způsobem intelektuální, a dále také to, že dává principy všem ostatním vědám, protože intelektuální uvažování je počátkem racionálního, což je důvod toho, proč se božské vědě říká první filosofie.<sup>618</sup> Přesto se vyučuje až po fyzice a ostatních vědách. Intelektuální uvažování je totiž cílem rozumového. Proto se o metafyzice říká, že je jakoby za fyzikou,<sup>619</sup> protože postupuje tak, že rozkládá.<sup>620</sup>

### ***K námitkám c)***

1. Postupovat intelektuálně se božské vědě nepřipisuje proto, že by nepostupovala racionálním vyvozováním od principů k závěrům, ale proto, že je její racionální vyvozování intelektuálnímu uvažování nejbližší, stejně jako jsou nejbližší závěry jejím principům.
2. Bůh přesahuje možnosti chápání každého stvořeného intelektu, ale ne intelektu nestvořeného (tj. Božího); vždyť Bůh sám sebe intelektem chápe. Převyšuje intelekt každého člověka na pozemské pouti, co se týče poznání, čím onen nestvořený intelekt je, ale nikoli co se týče poznání,

.....  
<sup>618</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* VI, 1 (1026a24).

<sup>619</sup> Latinské *trans physicam* vyjadřuje prakticky totéž co řecká slova *meta ta fysika*, od kterých má metafyzika své jméno. Srov. ALBERT VELIKÝ, *Super Metaph.* t. 1, c. 1.

<sup>620</sup> Srov. výše q. 5, a. 1.

že je.<sup>621</sup> Blažení však poznávají, čím je, protože vidí jeho esenci. Božská věda však není pouze o Bohu, ale i o jiných věcech, které nepřesahují lidský intelekt v tomto stavu putování, co se týče poznání, čím jsou.

3. Lidské uvažování co do svých mezí nějak dosahuje poznání andělského ne rovností, ale (jak řečeno výše) jakousi podobností. Proto říká Dionýsios v 7. kapitole *O božských jménech*,<sup>622</sup> že duše jsou v převádění mnohého na jedno po právu brány jako rovné intelektu andělů, nakolik je to duším vlastní a pro ně možné.

4. I poznání víry obzvláště přísluší intelektu. Věci víry totiž neuchopíme racionálním zkoumáním, ale držíme je jednoduchým uchopením intelektu. Říkáme ale, že je intelektuálně nechápeme, protože intelekt nedosahuje jejich plného poznání. To je nám přislíbeno až jako odměna.

.....  
<sup>621</sup> Srov. níže q. 6, a. 3.

<sup>622</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De div. nom.* 7 (PG 3, 868C).

## DRUHÝ ČLÁNEK

*Musí být božská věda založená na představách?*

Zdá se, že božská věda musí být založena na představách.

1. Božská věda se nikdy nepředává přiměřenějším způsobem než v Písmu svatém. Avšak v Písmu svatém se u božských věcí uchylujeme k obrazům, protože božské věci jsou pro nás popisovány pod smyslově dostupnými podobami. Božská věda se tudíž musí zakládat na představách.

2. Božské věci jsou chápány jedině intelektem, a proto (jak řečeno výše) je třeba se jimi zabývat intelektuálně.<sup>623</sup> Avšak intelektuálně pochopit není možné bez představivosti, jak říká Filozof v 1. a 3. knize *O duši*.<sup>624</sup> Božská věda se tudíž musí zakládat na představách.

3. Božské věci se nám stávají známými hlavně díky osvícení božským paprskem. Jak ale říká Dionýsios v 1. kapitole *O nebeské hierarchii*:<sup>625</sup> „je nemožné, abychom byli osvětlováni božským paprskem jinak než zastřené pod mnoha svatými rouškami“; a „svatými rouškami“ nazývá obrazy smyslově dostupných věcí.<sup>626</sup> Božská věda se tudíž musí zakládat na představách.

4. Smyslově dostupnými věcmi se musíme zabývat s pomocí představivosti. Avšak poznání božských věcí přijímáme podle Řím 1, 20 ze smyslově dostupných účinků: „Neviditelné Boží věci poznáváme prostřednictvím věcí stvořených.“ Božská věda se tudíž musí zakládat na představách.

5. U toho, co je poznatelné, jsme vedeni především tím, co je principem poznání, například u přírodních věcí smysly, u nichž počíná naše poznání. Avšak principem našeho intelektuálního poznání je představivost, protože jak se říká ve 3. knize *O duši*, představy se mají k našemu intelektu jako barvy ke zraku.<sup>627</sup> Božská věda se tudíž musí zakládat na představách.

623 Srov. výše q. 6, a. 1.

624 Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* I, 2 (403a8); III, 6 (431a16).

625 Srov. DIONÝSIOS, *De cael. hier.* 1 (PG 3, 121BC).

626 Srov. DIONÝSIOS, *De cael. hier.* 1 (PG 3, 124A).

627 Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 6 (431a14).

6. Protože intelekt nepoužívá tělesného orgánu, zranění tělesného orgánu nebrání činnosti intelektu, jestliže se neobrací k představivosti. Avšak zraněním tělesného orgánu, tj. mozku, se intelektu brání v chápání božských věcí. Intelekt chápající božské věci tudíž musí vycházet z představ.

### **Na druhé straně**

1. Dionýsios v 1. kapitole *Mystické teologie*<sup>628</sup> v řeči k Timoteovi říká: „Ty, příteli Timoteji, se při mystických viděních vzdej smyslů.“ Avšak představivost se týká pouze smyslově dostupných věcí, neboť jsou hnutím vzniklým co do aktu ve smyslech, jak se říká ve 2. knize *O duši*.<sup>629</sup> A protože jsou úvahy o božských věcech nanejvýš mystické, nemusíme je tudíž zakládat na představivosti.

2. V úvahách jakékoli vědy je třeba se vyvarovat toho, co vede k omylu. Jak ale říká Augustin v 1. knize *O Trojici*,<sup>630</sup> první chybou ohledně božských věcí je pokoušet se přenést to, co je poznáno z věcí tělesných, na věci božské. A protože představivost je pouze o věcech tělesných, zdá se, že božskou vědu nemusíme zakládat na představách.

3. Nižší síla se nevztahuje na to, co patří k vyšší, jak je zjevné z Boëthiovy 5. knihy *Filosofie utěšitelky*.<sup>631</sup> Avšak poznat božské a duchovní věci přísluší k intelektu a inteligenci, jak se říká v knize *O duchu a duši*.<sup>632</sup> A protože, jak se říká tamtéž,<sup>633</sup> je představivost nižší než inteligence a intelekt, zdá se, že v oblasti božských a duchovních skutečností nemusíme vycházet z představivosti.

### **Odpověď**

U jakéhokoli poznání je třeba vzít v úvahu dvě věci, a to jeho počátek a cíl. Počátkem poznání je uchopení poznávané věci, ale cílem je soud,

628 Srov. DIONÝSIOS, *De mystica theologia* 1 (PG 3, 997B).

629 Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 30 (429a1).

630 Srov. AUGUSTIN, *De Trin.* I, 1 (PL 42, 819).

631 Srov. BOËTHIUS, *De consolacione* V, próza 4 (PL 63, 849).

632 Srov. *Liber de spiritu et anima* 11 (PL 40, 787).

633 Srov. *Liber de spiritu et anima* 11 (PL 40, 786).

ve kterém se poznání dokonává.<sup>634</sup> Jakékoli naše poznání začíná smysly, protože uchopení poznávané věci smysly vychází její uchopení představivostí, která je „pohybem počínajícím u smyslů“, jak říká Filosof.<sup>635</sup> Z uchopení věci představivostí pak vychází naše intelektové chápání, protože představy slouží intelektové duši jako předměty, jak plyne ze 3. knihy *O duši*.<sup>636</sup> Cíl poznání ale vždycky není stejný: někdy je ve smyslech, jindy v představivosti, avšak někdy v samém intelektu.

Někdy je přirozenost věci dostatečně vyjádřena nutnými i nahodilými vlastnostmi věci, které se ukazují smyslům. Tehdy musí soud, který intelekt činí o přirozenosti věci, odpovídat tomu, co o věci říkají smysly. To je případ všech přírodních věcí, které se pojí se smyslově dostupnou materií. A proto musí poznání přírodní vědy končit v oblasti smyslů. Tímto způsobem, totiž podle toho, co nám o nich ukazují smysly, soudíme o přírodních věcech, jak plyne ze 3. knihy *O nebi a zemi*.<sup>637</sup> Ti, kteří u přírodních věcí nedbají na smysly, upadají v omyl. Přírodní věci jsou pak ty, které jsou „srostlé“ se smyslově dostupnou materií a pohybem jak co do bytí, tak co do myšlení.

Soud o některých věcech však nezávisí na tom, co je smyslově vnímáno, protože ačkoli jsou tyto věci co do bytí ve smyslově dostupné materií, přece jsou co do svého vymezeného pojmu abstrahovány od smyslově dostupné materie. Soud o nějaké věci totiž spočívá především v jejím vymezeném pojmu. Ale protože co do vymezeného pojmu neabstrahují od jakékoli materie, ale pouze od smyslově dostupné, a protože odstraněním podmínek smyslové dostupnosti zůstává něco představitelného, musí být o nich souzeno podle toho, co ukazuje představivost. Takovými věcmi se zabývá matematika. Proto musí být poznání prostřednictvím soudu v matematice završováno v představivosti, nikoliv ve smyslech. Matematický soud totiž přesahuje smyslový vjem. Proto soud o matematické úsečce není totéž jako soud o úsečce smyslově dostupné, například to, že úsečka se dotýká koule jen jedním bodem, platí

.....  
<sup>634</sup> Srov. výše q. 5, a. 3.

<sup>635</sup> ARISTOTELÉS, *De anima* III, 30 (429a1).

<sup>636</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 6 (431a14.).

<sup>637</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De caelo* III, 7 (306a16).

(jak se říká v 1. knize *O duši*) pro úsečku od materie separovanou, ale ne pro úsečku existující v materii.<sup>638</sup>

Některé věci však přesahují jak to, co spadá do oblasti smyslů, tak to, co spadá do oblasti představivosti: jsou to ty věci, které na materii vůbec nezávisí ani co do bytí, ani co do myšlení. Jejich poznání prostřednictvím soudu se proto nemůže završovat v představivosti ani ve smyslech. K jejich poznání však dospíváme z věcí, které jsou dostupné smyslům nebo představivosti, buď pomocí kauzality (kdy usuzujeme z účinku na příčinu, která není účinku přiměřená, ale přesahuje ho), nebo vyvyšováním nebo odnímáním (odnímáním od takových věcí oddělujeme všechno, co je dostupné smyslům nebo představivosti).<sup>639</sup> Tyto způsoby poznání božských věcí z věcí smyslově dostupných předkládá v knize *O božských jménech*<sup>640</sup> Dionýsios.

V případě božských věcí tedy můžeme používat smysly a představivost jako principy našich úvah, ale ne jako jejich cíle, jako kdybychom soudili, že jsou božské věci takové, jaké jsou věci vnímané smysly nebo představivostí. Směřovat k něčemu totiž znamená mít v tom cíl. A proto v božské vědě nemůžeme směřovat ani k představivosti, ani ke smyslům, v matematice pouze k představivosti, ale ne ke smyslům, a u přírodní vědy také ke smyslům. A proto chybují ti, kteří se snaží postupovat v těchto třech částech spekulativní vědy stejným způsobem.

### **K námitkám**

1. Písmo svaté nám nepředkládá božské věci na způsob smyslově dostupných podob, aby u nich náš intelekt zůstal, ale aby od nich vystoupil do nemateriální oblasti. Proto se také věci božské předávají

<sup>638</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* I, 2 403a12-16.

<sup>639</sup> V řeči o Bohu používáme princip analogie, kterým na Boha aplikujeme pojmy získané z naší každodenní zkušenosti. Říkáme-li například, že je velký (afirmace čili tvrzení), musíme také říci, že není velký v tom smyslu, v jakém toto slovo používáme v řeči o horách nebo domech (negace čili odnímání toho, co je spjato pouze se smyslově dostupnými věcmi). Posledním krokem je vystupňování takto získané a „očištěné“ dokonalosti do nekonečna (eminence čili vyvyšování).

<sup>640</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De div. nom.* 7 (PG 3, 872A); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super I Sent.* d. 3, q. 1, a. 3.

prostřednictvím podob všedních věcí, aby se tak umenšila příležitost u těchto nižších věcí setrvat, jak říká Dionýsios ve 2. kapitole *O nebeské hierarchii*.<sup>641</sup>

2. Činnost našeho intelektu se v současném stavu neobejde bez představy, pokud jde o princip poznání. Naše poznání se však nemusí dovršovat u představ, jako bychom o tom, co chápeme, soudili, že je takové, jaké je to, co uchopuje fantazie.

3. Dionýsios mluví o principech poznání a ne o jeho cíli, podle kterého ze smyslově dostupných účinků přicházíme k poznání božských věcí výše zmíněnými třemi metodami; ne však tak, že bychom museli tvořit soud o božských věcech na způsob smyslově dostupných účinků.

4. Námitka platí tehdy, když princip poznání dostatečně vede k tomu, co se snaží poznat. Smysly jsou proto principem poznání u přírodní vědy, ale ne u božské, jak už bylo řečeno.

5. Představa je principem našeho poznání jako to, čím začíná činnost našeho intelektu, ale nepřestává, nýbrž setravává jako jakýsi základ intelektuální činnosti, tak jako principy dokazování musí trvat v celém průběhu dokazování. Proto se představy vztahují k intelektu jako předměty, jimiž intelekt dosahuje vhledu, a to buď prostřednictvím dokonalé reprezentace, nebo negace. Zamezí-li se tedy poznání představ, tím spíše se zamezí poznání intelektu i u věcí božských. Je zjevné, že nemůžeme poznat, že je Bůh příčinou těles, nebo že je nade všechna tělesa, nebo že je bez tělesnosti, pokud si nepředstavujeme tělesa, avšak soud o božských věcech není vytvářen podle představivosti. I když je tedy představivost v jakýchkoli úvahách o božských věcech v našem současném stavu nutná, nesmí být u božských věcí nikdy cílem těchto úvah.<sup>642</sup>

.....  
<sup>641</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De cael.hier.* 2 (PG 3, 140A); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Super I Sent.* d. 34, q. 3, a. 2..

<sup>642</sup> Odpověď na šestou námitku je podána v rámci páté odpovědi.



## TŘETÍ ČLÁNEK

*Můžeme nazírat božskou formu?*

Zdá se, že přinejmenším v současném stavu tohoto života nemůžeme nazírat božskou formu.

1. Jak totiž říká Dionýsios v prvním listě mnichu Gaiovi:<sup>643</sup> „Jestliže někdo viděl Boha a pochopil, co vidí, pak neviděl samého Boha, ale něco z toho, co Bohu patří.“ Avšak božská forma je sám Bůh. Samotnou božskou formu tudíž nazírat nemůžeme.

2. Božská forma je sama božská esence. Avšak nikdo v současném stavu tohoto života nemůže vidět Boha skrze jeho esenci. Nemůže tudíž nazírat ani samu božskou formu.

3. Kdokoli nazírá formu nějaké věci, něco o této věci poznává. Ale podle 1. kapitoly Dionýsiovy *Mystické theologie*<sup>644</sup> se náš intelekt po určité stránce může sjednotit s Bohem nejlépe tehdy, když o něm vůbec nic neví. Božskou formu tudíž nazírat nemůžeme.

4. Jak řečeno výše,<sup>645</sup> veškeré naše myšlení začíná od smyslů. Avšak to, co vnímáme smysly, není dostatečné k ukázání božské formy nebo jiných separovaných substancí. Tudíž nemůžeme nazírat samu božskou formu.

5. Podle Filosofova ve 2. knize *Metafyziky*<sup>646</sup> se náš intelekt vztahuje k nejzjevnějším věcem jako oko sovy ke slunci. Avšak oko sovy vidět slunce naprosto nemůže. Ani náš intelekt tudíž nemůže vidět samotnou božskou formu ani jiné separované formy, které jsou nejzjevnější.

***Na druhé straně***

1. Apoštol v Řím 1, 20 říká: „Neviditelné Boží věci, jeho věčná moc a božství, jsou nahlíženy stvořeným světem“, tj. člověkem.<sup>647</sup> Božská forma

643 Srov. DIONÝSIOS, *Epist. ad Gaium* 1 (PG 3, 1065A).

644 Srov. DIONÝSIOS, *De mystica theologia* 1 (PG 3, 1001A).

645 Srov. výše q 6, a. 2.

646 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* II, 1 (993b9-11).

647 *Glosa Petra Lombardského* k danému místu (PL 191, 1327B).

totiž není nic jiného než samotné božství. Božskou formu tudíž můžeme intelektem nějakým způsobem poznávat.

2. Ohledně Gn 32, 30 („viděl jsem Pána tváří v tvář“ atd.) říká Řehořova glosa:<sup>648</sup> „Kdyby na ni (tj. božskou pravdu) člověk nemohl patřit, necítil by se neschopen patření na ni.“ Avšak my se cítíme být neschopni dokonale patřit na božskou esenci. Tudíž na ni nějakým způsobem patříme.

3. Dionýsios ve 2. kapitole *O nebeské hierarchii*<sup>649</sup> říká, že lidský duch může pomocí viditelných věcí postupně dosáhnout svět přesahujících výšin, které nejsou nic jiného než samotné separované formy. Separované formy tudíž nějakým způsobem poznávat můžeme.

### **Odpověď**

Je třeba říci, že něco je poznáváno dvojím způsobem: jednak že to je, jednak co to je.<sup>650</sup>

K tomu, abychom o nějaké věci věděli, co je, musí náš intelekt v oné věci postihnout „cost“ neboli esenci, ať už bezprostředně nebo prostřednictvím jiných věcí, které dostatečně ukazují její „cost“.

Boží esence a jiných separovaných esencí však náš intelekt nemůže v tomto stavu našeho života dosáhnout bezprostředně, protože se bezprostředně vztahuje k představám, podobně jako se zrak vztahuje k barvě, jak se říká ve 3. knize *O duši*.<sup>651</sup> Tak tedy může intelekt chápat „cost“ smyslově dostupné věci, ale ne nějaké inteligibilně dostupné věci. Proto říká Dionýsios ve 2. kapitole *O nebeské hierarchii*,<sup>652</sup> že naše analogické poznání nemůže bezprostředně dosáhnout nahlédnutí neviditelných věcí.

<sup>648</sup> *Glossa ordin.* z ŘEHOŘ, *Moral.* XXIV, 6 (PL 76, 292C).

<sup>649</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De cael. hier.* 2 (PG 3, 145B).

<sup>650</sup> Jedná se o rozdíl mezi *an est* a *quid est* (srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* II, 1 89b23). Poznat *co je* znamená přesně vzato poznat esenci. V případě poznání Boha tento typ poznání podle Tomáše není možný. Boha v tomto životě poznáváme pouze na základě jeho účinků, tj. stvoření. Samu jeho esenci nenahlížíme. Ze stvoření víme pouze to, že je. Srov. výše q. 1, a. 2; *Contra Gent.* I, c. 30; III, c. 49; *In II Anal. post. lect.* 1, n. 8.

<sup>651</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 6 (431a14).

<sup>652</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De cael. hier.* 2 (PG 3, 140A).

Jsou ale některé neviditelné věci, jejichž „cost“ a přirozenost je dokonale vyjádřena známými „costmi“ věcí smyslově dostupných. O těchto inteligibilních věcech můžeme také vědět, co jsou, avšak zprostředkovane, tak jako například z toho, že víme, co je člověk a co je živočich, dostatečně poznáváme jejich vzájemný vztah, a z toho víme, co je rod a co je druh.

Intelektem poznané smyslově dostupné přirozenosti však dostatečně nevyjadřují božskou esenci ani jiné separované esence, protože nejsou přirozeně stejného rodu; „cost“ a všechna taková slova se o smyslově dostupných a separovaných substancích obvykle vypovídají ekvivo-kálně.<sup>653</sup> Proto Dionýsios ve 2. kapitole spisu *O nebeské hierarchii* píše, že podobnosti smyslově dostupných věcí přenesené na nemateriální substance jsou „nepodobné podobnosti, které mají intelektuální jsoucna jiným způsobem než jsoucna smyslově dostupná“.<sup>654</sup> Separované substance se tedy nedají dostatečně poznat na základě podobnosti ze smyslově dostupných substancí. Stejně tak se nedají poznat na základě kauzality, protože účinky těchto substancí v nižších jsoucnech nejsou přiměřené jejich moci, abychom tak mohli dosáhnout vědění o tom, co je jejich příčinou.

O těchto nemateriálních substancích tudíž v současném stavu tohoto života naprosto nemůžeme vědět, co jsou, a to ani cestou přirozeného poznání, ale dokonce ani prostřednictvím Zjevení, protože jak říká Dionýsios,<sup>655</sup> paprsek božského Zjevení k nám přichází přizpůsoben našim možnostem. Ačkoli jsme tedy Zjevením pozvedáni k poznání některých věcí, které by nám jinak zůstaly neznámé, nejsme pozvedáni k poznání jinému než tomu, které postupuje prostřednictvím smyslově dostupných věcí. A proto říká Dionýsios v 1. kapitole spisu *O nebeské hierarchii*,<sup>656</sup> že božský paprsek nás může osvěcovat jen zastřené pod mnoha svatými rouškami. Poznání prostřednictvím smyslově dostupných věcí je ale nedostatečné k tomu, abychom o nemateriálních sub-

.....  
<sup>653</sup> Přesněji řečeno *analogicky*, což bývá někdy považováno za jistý druh ekvivokace, jindy zase vyčleňováno mezi univokaci a ekvivokaci.

<sup>654</sup> DIONÝSIOS, *De cael. hier.* 2 (PG 3, 141C).

<sup>655</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De cael. hier.* 1 (PG 3, 121B).

<sup>656</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De cael. hier.* 1 (PG 3, 121B).

stancích poznali, co jsou. A tak zbývá možnost, že o nemateriálních formách nevíme, co jsou, ale pouze že jsou, a to buď na přirozeném základě ze stvořených účinků, nebo ze zjevení prostřednictvím podobnosti se smyslově dostupnými věcmi.

Je však třeba vědět, že o žádné věci nemůžeme vědět, že je, aniž bychom o ní nějak (buď poznáním dokonalým, nebo aspoň konfúzním) věděli, co je; proto říká Filosof na začátku *Fyziky*,<sup>657</sup> že věci, které definujeme, jsou známé dříve než části definice. Člověk, který ví a hledá, co člověk je, musí vědět, co slovo „člověk“ označuje. To lze, jen když už nějakým způsobem chápe to, o čem ví, že to existuje, přestože nezná jeho definici. Chápe tedy člověka tak, že nějak zná bližší nebo vzdálenější rod a některé akcidenty, které jsou navenek zjevné. Definiční i důkazové poznání se totiž musí odvíjet z nějakého předběžného poznání.<sup>658</sup> Tak tedy o Bohu a jiných nemateriálních substancích nemůžeme říci, zda jsou, pokud nějakým konfúzním způsobem nevíme, co jsou.

To však není možné poznáním blízkého nebo vzdáleného rodu. Bůh totiž není v žádném rodu, protože to, co Bůh je, se neodlišuje od jeho bytí; odlišnost toho, co je, a bytí je přitom podmínka všech rodů, jak říká Avicenna.<sup>659</sup> Ostatní nemateriální substance, které jsou stvořené, však v rodu jsou, a ačkoli se logicky vzato shodují se smyslově dostupnými substancemi ve vzdáleném rodu, kterým je substance, přesto v řádu přírody se s nimi v tomtéž rodu neshodují, podobně jako se rodem neshodují nebeská tělesa s tělesy nižšími. Pomíjívá a nepomíjívá jsoucna prostě nejsou jednoho rodu, jak se říká v 10. knize *Metafyziky*.<sup>660</sup> Logik totiž uvažuje intence absolutně, tj. způsobem, v němž nic nebrání brát společně nemateriální a materiální nebo nepomíjívé a pomíjívé. Přírodní filosof a metafyzik uvažuje esence s ohledem na to, jak mají bytí ve věcech, a proto tam, kde najdou různé způsoby potence a aktu a z toho plynoucí různé způsoby bytí, mluví o různých rodech.<sup>661</sup> Dále také

657 Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* I, 1 (184a23-b12).

658 Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In I Anal. post. lect.* 1-3; *De verit.* q. 1, a. 1.

659 Srov. AVICENNA, *Met.* VIII, c. 4.

660 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* X, 13 (1058b26-28).

661 Srov. výše q. 2, a. 4.

Bůh nemá žádný akcident, jak se bude dokazovat dále.<sup>662</sup> Jestli mají akcidenty nemateriální substance, nám není známo. Proto nemůžeme říci, že konfúzně poznáváme nemateriální substance prostřednictvím poznání rodu a zjevných akcidentů. Namísto poznání rodu máme u těchto substancí poznání prostřednictvím negací, když například víme, že jsou tyto substance nemateriální, netělesné, nemající tvar a podobně. A čím víc negací o nich známe, tím méně konfúzně je poznáváme, protože postupnými negacemi je z první negace vymezujeme a určujeme, podobně jako to dělají difference s rodem.<sup>663</sup> Proto také nebeská tělesa, která jsou vyššího rodu než tělesa nižší, poznáváme ponejvíce prostřednictvím negací, protože nejsou například ani lehká, ani těžká, ani teplá, ani studená.<sup>664</sup> Na místě akcidentů se u zmíněných substancí nacházejí jejich vztahy ke smyslově dostupným substancím, buď jako příčina k účinku nebo jako to, co je přesahuje.

O formách nemateriálních věcí tedy poznáváme, zda jsou, a místo poznání, co jsou, o nich máme poznání prostřednictvím negací, kauzality a přesahování, což jsou také způsoby poznání, o nichž mluví Dionýsios v knize *O božských jménech*.<sup>665</sup> V tomto smyslu míní Boëthius,<sup>666</sup> že nahlížíme božskou formu prostřednictvím odstraňování všech představ, nikoliv tak, že o ní víme, co je.

### **K námitkám**

A z toho plyne řešení námitek, protože první z nich se týkají dokonalého poznání a další poznání nedokonalého, o kterém šla řeč.

.....  
<sup>662</sup> V tomto spise se tím již Tomáš nezabývá. Srov. k tomu ale *Contra Gent.* I, c. 23; *ST I*, q. 3. a. 6.

<sup>663</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra Gent.* I, c. 14.

<sup>664</sup> Nebeská tělesa se podle středověké astronomie neskládají z jednoho ze čtyř prvků ani z nějaké jejich kombinace. Jsou utvořeny z tzv. *pátého* prvku (*quinta essentia*), jehož vlastnosti přesně vzato neznáme. Srov. k tomu TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In I De caelo et mundo*, lect. 5-6.

<sup>665</sup> Srov. DIONÝSIOS, *De div. nom.* 7 (PG 3, 869D-872A).

<sup>666</sup> Srov. BOËTHIUS, *De Trin.* 2.

ČTVRTÝ ČLÁNEK<sup>667</sup>*Lze dosáhnout nazření božské formy pomocí spekulativních věd?*

Zdá se, že nazírání božské formy lze dosáhnout prostřednictvím spekulativních věd.

1. Jak říká Boëthius, teologie je částí spekulativní vědy. Avšak jak je zde řečeno, k teologii patří nazírat samu božskou formu. Nazření božské formy lze tudíž dosáhnout prostřednictvím spekulativních věd.

2. O nemateriálních substancích se v jisté spekulativní vědě pojednává, totiž v božské vědě. Avšak každá věda, která pojednává o nějaké substancii, nazírá formu této substance, neboť veškeré poznání se děje skrze formu a principem veškerého dokazování je podle Filosofova<sup>668</sup> to, co je. Můžeme tudíž nazírat separované formy prostřednictvím spekulativních věd.

3. Nejvyšší blaženost člověka podle filosofů<sup>669</sup> spočívá v nahlížení separovaných substancí. Protože je blaženost tou nejdokonalejší činností, musí se týkat těch nejlepších věcí z oblasti intelektu, jak plyne z Filosofovy 10. knihy *Etiky*.<sup>670</sup> Ona blaženost, o které filosofové mluví, je činností vycházející z moudrosti, protože moudrost je nejdokonalejší schopnost nejdokonalejší potence, tj. intelektu, a touto činností je, jak se praví v 10. knize *Etiky*,<sup>671</sup> blaženost. Separované substance se tedy intelektuálně poznávají prostřednictvím moudrosti. Moudrost je však jakási spekulativní věda, jak je patrné z počátku *Metafyziky*<sup>672</sup> a z 6. knihy *Etiky*.<sup>673</sup> Separované substance tudíž můžeme intelektuálně poznávat prostřednictvím spekulativní vědy.

<sup>667</sup> Paralelní texty: *Contra Gent.* III, c. 41; *ST I*, q. 88, a. 1-2; I-II, q. 3, a. 6.

<sup>668</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 23 (78a22); *Contra Gent.* I, c. 12.

<sup>669</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* X, 10 (1177a19-21); AVICENNA, *Liber de anima* 2; AVERROES, *In III de anima* t. 36. K tomu srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra Gent.* III, c. 41-45; *ST I*, q. 88, a. 1-2; I-II, q. 3, a. 7; *De anima* a. 16.

<sup>670</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* X, 10 (1177a12-21).

<sup>671</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* X, 10 (1177a12-21).

<sup>672</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* I, 1 (981b28-982a2).

<sup>673</sup> Srov. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* VI, 5-6 (1141a18-20; b2).

4. Je zbytečné to, co nemůže dosáhnout svého cíle.<sup>674</sup> Avšak všechny spekulativní vědy jsou zaměřeny k cíli, kterým je poznání separovaných substancí, protože cílem jsoucena všech rodů je to nejdokonalejší. Kdyby tedy nebylo možné takové substance intelektuálně poznat prostřednictvím spekulativních věd, byly by všechny spekulativní vědy zbytečné, což je nepřijatelné.

5. Vše, co přirozeně směřuje k nějakému cíli, je nadáno nějakými principy, jimiž může k tomuto cíli dojít, a díky nimž k tomuto cíli také táhne. Principy přirozených pohybů jsou totiž vnitřní. Avšak jak učí svatí<sup>675</sup> i filosofové,<sup>676</sup> člověk přirozeně směřuje k poznání nemateriálních substancí jako k svému cíli. Je tudíž přirozeně nadán některými vnitřními principy takového poznání. Avšak vše, k čemu můžeme dojít z přirozeně známých principů, patří do oblasti některé ze spekulativních věd. Poznání nemateriálních substancí tudíž patří k nějakým spekulativním vědám.

### **Na druhé straně**

1. Komentátor ve 3. knize *O duši* říká,<sup>677</sup> že totiž tento názor má takovéto důsledky: buď spekulativní vědy nejsou dosud dokonalé, protože dosud nebyly nalezeny takové vědy, kterými bychom mohli intelektuálně poznávat separované substance, a to proto, že dosud neznáme některé principy, které by nám to umožnily; nebo je to, že nemůžeme najít vědy, kterými bychom intelektuálně poznávali separované substance, důsledkem narušení naší přirozenosti, a pak z toho plyne, že kdyby mohli někteří takové vědy najít, pak bychom my a tito lidé nebyli stejným způsobem lidmi. To první je nepravděpodobné a to druhé nemožné. Tudíž není možné intelektuálně poznat separované substance prostřednictvím nějakých spekulativních věd.

674 Srov. ARISTOTELÉS, *Phys.* II, 10 (197b25); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De verit.* q. 2, a. 10, ad 3.

675 Srov. ŘEHOŘ, *Hom. in Evang.* II, 26 (PL 76, 1202-1203); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I-II*, q. 3, a. 7.

676 Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Contra Gent.* III, c. 41-45; *ST I*, q. 88, a. 1-2; I-II, q. 3, a. 7; *De anima* a. 16.

677 Srov. AVERROES, *Super De anima* III, 36.

2. Ve spekulativních vědách se hledají definice, kterými se intelektuálně poznávají esence věcí jednak dělením rodu v diference, jednak zkoumáním příčin a akcidentů věci, díky nimž poznáváme velkou část toho, co věc je.<sup>678</sup> Avšak toto nemůžeme poznávat u nemateriálních substancí, protože jak už bylo řečeno,<sup>679</sup> z hlediska přírody se neshodují v rodu se smyslově dostupnými substancemi, které jsou nám známé. Buď nemají příčinu, jako Bůh, nebo je nám jejich příčina skrytá, jako je tomu u andělů, u nichž jsou nám neznámé rovněž jejichž akcidenty. Nemůže tudíž existovat žádná spekulativní věda, kterou bychom došli k intelektuálnímu poznání nemateriálních substancí.

3. Ve spekulativních vědách se poznávají esence věcí prostřednictvím definic a definice je výrok složený z rodu a diference.<sup>680</sup> Esence oněch substancí jsou však jednoduché a jejich „costem“ nepřísluší žádná složenost, jak je zjevné z Filosafova a Komentátora v 9. knize *Metafyziky*.<sup>681</sup> Prostřednictvím spekulativních věd tudíž nemůžeme intelektuálně poznávat tyto substance.

### **Odpověď**

Je třeba říci, že ve spekulativních vědách se vždy postupuje z něčeho předem známého – jak u důkazů výroků, tak u nalézání definic. Tak jako někdo dochází z předem známých výroků k poznání závěru, tak z pojmu rodu a diference a příčin věci někdo dochází k poznání druhu.<sup>682</sup> Zde však není možné postupovat do nekonečna, protože tím by padla jakákoli věda jak co do dokazování, tak co do definic, neboť nekonečno nelze překročit.<sup>683</sup> Veškeré zkoumání spekulativních věd tudíž vede zpět k nějakým prvním principům, jimž se však člověk nemusí učit nebo které nemusí zkoumat (protože by postupoval do nekonečna), ale jejich znalost je mu přirozená. Takového druhu jsou nedokazatelné principy

678 Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* I, 1 (402b21-22).

679 Srov. výše q. 6, a. 3.

680 Srov. ARISTOTELÉS, *Topica* I, 8 (103b15).

681 Srov. ARISTOTELÉS, *Met.* IX, 13 (1051b26-28); AVERROES, *Super Metaph.* IX, c. 22.

682 Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 1 (71a1).

683 Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 33-34 (82b38 a 83b6).



důkazů<sup>684</sup> (například to, že každý celek je větší než jeho část a podobně), které jsou základem všech vědeckých důkazů, a první pojmy intelektu (například pojem jsoucna, jednoho a podobně), které musí být v základu všech zmíněných vědeckých definicí. Z toho plyne, že ve spekulativních vědách můžeme znát pouze ty věci (ať už důkazem nebo definicí), na které se vztahují tyto přirozeně známé principy.

Ty se však člověku ukazují samotným světlem činného intelektu, který je člověku přirozený. Tímto světlem se nám však ukazují pouze do té míry, nakolik se jím představy stávají aktuálně pochopitelné. To je však akt činného intelektu, jak se říká ve 3. knize *O duši*.<sup>685</sup> Představy však vycházejí ze smyslů. Z toho plyne, že poznání zmíněných principů se začíná ve smyslech a v paměti, jak je zjevné u Filosofova na konci *Druhých analytik*.<sup>686</sup> Tyto principy nás tedy nevedou dál než k tomu, co můžeme poznat z toho, co je zachyceno smysly.<sup>687</sup>

Avšak jak je zřejmé z dříve řečeného, „cost“ separovaných substancí nelze poznat prostřednictvím toho, co vnímáme smysly, ačkoli prostřednictvím smyslově dostupných věcí můžeme dosáhnout poznání, že tyto substance jsou, a také některých jejich rysů. A proto nemůžeme prostřednictvím žádné spekulativní vědy vědět o nějaké separované substancí, co jest, ačkoli prostřednictvím spekulativní vědy můžeme vědět, že separované substance jsou, a můžeme poznat některé jejich rysy, například že jsou intelektuální, nepomíjivé a podobně.

A to je také nauka Komentátorova z komentáře ke 3. knize *O duši*,<sup>688</sup> i když Avempace<sup>689</sup> se o této věci vyslovil protichůdně, když mínil, že „costi“ smyslově dostupných věcí dostatečně vyjadřují nemateriální „costi“, což je však mylné, jak říká Komentátor na tomtéž místě, protože „cost“ se o obojím vypovídá jaksi ekvivokálně.

684 Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* I, 7 (72b18-25).

685 Srov. ARISTOTELÉS, *De anima* III, 4 (430a15); TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST* I, q. 79, a. 3; I, q. 85, a. 1.

686 Srov. ARISTOTELÉS, *Anal. post.* II, 20 (100a3-11).

687 Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST* I-II, q. 3, a. 6.

688 Srov. AVERROES, *Super De anima* III, c. 36.

689 Tomáš zná jeho nauku z Averroova díla *De anima* III, c. 36; srov. *Contra Gent.* III, c. 41.

**K námitkám**

1. Boëthius nechce říci, že prostřednictvím teologické vědy bychom mohli nazírat samotnou božskou formu, ale pouze to, že přesahuje všechny představy.
2. Některé věci jsou pro nás poznatelné samy o sobě, a když se takovými věcmi zabývají spekulativní vědy, používají jejich definice k důkazům jejich vlastností, jako je tomu u věd, které dokazují *propter quid*.<sup>690</sup> Jiné věci pak nejsou pro nás poznatelné samy ze sebe, ale pouze ze svých účinků. Jestliže je účinek přiměřený příčině, bere se sama „cost“ účinku jako princip důkazu existence příčiny a ke zkoumání její „costi“, z níž se zase ukazují její vlastnosti. Jestliže však účinek není přiměřený příčině, pak se definice účinku bere pouze jako princip důkazu existence příčiny a některých jejích vlastností, zatímco „cost“ příčiny zůstává nepoznaná, což se děje v případě poznání separovaných substancí.
3. Lidská blaženost je dvojího druhu. Jedna, o níž mluví Filosof, je nedokonalá, což je blaženost cesty tohoto života, která spočívá v nazírání separovaných substancí prostřednictvím habitu moudrosti. Je však nedokonalá, protože cesta tohoto života neumožňuje znát „cost“ separovaných substancí. Druhá je dokonalá blaženost nebeské vlasti, v níž je sám Bůh i jiné separované substance nahlížen skrze svou esenci. Taková blaženost však nebude vycházet z nějaké spekulativní vědy, ale ze světla slávy.
4. Spekulativní vědy směřují k nedokonalému poznání separovaných substancí, jak bylo výše řečeno.
5. Jsme nadáni principy, kterými bychom se mohli připravit k tomuto dokonalému poznání separovaných substancí, ne však takovými principy, kterými bychom ono dokonalé poznání mohli dosáhnout. Přestože totiž člověk přirozeně směřuje k poslednímu cíli, nemůže ho kvůli jeho vznešenosti dosáhnout přirozeným způsobem, ale pouze milostí.<sup>691</sup>

.....  
<sup>690</sup> Srov. úvodní studii k této knize.

<sup>691</sup> Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *ST I-II*, q. 5, a. 5, ad 1; *De verit.* q. 22, a. 7.



## SUMMARY

Aquinas' commentaries on both Scripture and philosophical texts belong among his important writings. The commentaries on texts by Aristotle are of prime importance, but other commentaries are also important, e.g. those on the texts of Boëthius. The most remarkable one is probably the commentary on Boëthius' *De Trinitate*. It is interesting because it deals more with theory of knowledge and science than with the theological question of divine triunity itself. Moreover, it is a commentary (in scholastic terminology) only *secundum quid* (in some respect), because Aquinas does not proceed sentence by sentence to find their proper meaning. On the contrary, after a short literal exposition of Boëthius' text he proceeds to consider many questions that are hardly indicated in the expounded text. Thus it is more Aquinas' own work than just a commentary.

Aquinas commented only on the introduction, the first chapter, and a part of the second chapter, while leaving other parts of Boëthius' text uncommented. This was probably due to a shortage of time when Thomas was busy with other tasks, since this commentary belongs among his early works. It may be the fruit of teaching at the St. James convent in Paris before Aquinas was appointed professor at the University in 1256. The new obligations of professorship were time-consuming, so the commentary on *De Trinitate*, which was not one of the required university readings, remained unfinished.

In his exposition of the first chapter Aquinas says that Boëthius' text can be divided into two parts. The first one deals with the unity of the divine essence against the Arians and the second one with the trinity of persons against Sabellius. The first part corresponds to the first and second chapter and the second part to chapters three to six. In his exposition Aquinas concentrates on the unity of essence, i.e., on the divinity.

The key idea of the whole commentary is presented in the introduction to the work. Aquinas points out that philosophy proceeds a posteriori, i.e., from effects to causes. A philosopher proceeds towards knowledge of God through knowledge of creatures. A theologian, on the other hand, begins from God and proceeds to knowledge of creatures. Such an approach is an a priori one. It is only possible on the ground of God's revelation which is accepted by faith. Boëthius who proceeds in this a priori way uses the right theological method.

As Aquinas points out, Boëthius proceeds by reasoning (*via argumentativa*). It is not (in classical terminology) a positive theology which listens to the authorities of Christian faith, but a speculative theology which considers these topics by way of reasoning.

Boëthius proceeds in three steps. He begins with the divine Trinity, goes on to the procession of creatures from God and ends with the redemption of creatures through Christ. Aquinas links this order to Boëthius' four theological opuscula – *De Trinitate* (on unity and multitude in God and on the processions of the divine persons), *De hebdomadibus* (on the procession of creatures from divine goodness), and two writings on redemption through Christ – *De fide catholica* and *Against Eutyches and Nestorius* (two natures in the one person of Christ).

In the first part of the commentary (questions 1 and 2) Aquinas focuses on the introduction of Boëthius' text. He divides it into three parts in which Boëthius deals with 1) the causes of his work, 2) the difficulty of the work, and 3) the grounds of his thinking. The four causes of the work are as follows: *material* (topic of the book, i.e., three divine persons in one God); *efficient* (principal – God's light that enlightens the author's mind, and secondary – the author's mind); *formal* (formation of concepts, recording them in writing, and addressing the book to someone who is not present); *final* (principal – knowledge of divine truth, and secondary – judgment of the wise man).

Understanding Boëthius' book is complicated because of its difficulty and of the novelty of many words. The capacity of a human intellect is limited and the question arises whether to attempt such a complicated task as knowledge of divine truth is. Aquinas, just like Boëthius and

all of the Christian intellectual tradition, responds positively. He does not view it as rising to heights which are prohibited for humans. He admits such an effort but with the help of divine revelation. And from this point new questions come into mind: What is the nature of such an investigation? Is such an investigation a science? Is it suitable to use philosophical methods in it? And finally: How to preach or write on faith for various addressees? The need for understandability and the danger of misunderstanding and confusion on the part of uneducated or simple persons are equally important.



**BOŽÍ TROJICE,  
VÍRA, ROZUM A VĚDA**  
TOMÁŠ MACHULA (ed.)  
Výklad Boëthiova spisu O Trojici  
Tomáše Akvinského

Vydalo Nakladatelství Academia,  
Středisko společných činností AV ČR, v. v. i.,  
Vodičkova 40, 110 00 Praha 1

a

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích v edici Episteme  
Branišovská 31a, 370 05 České Budějovice

Překlad a úvodní studie Tomáš Machula  
Obálku a grafickou úpravu navrhla Radka Folprechtová  
Odpovědní redaktoři Martin Pokorný, Michaela Procházková  
Technická redaktorka Monika Chomiaková

Vydání 1., Praha 2014  
Ediční číslo 11775

Sazba Vladimír Fára  
Tisk Těšínská tiskárna, a. s., Štefánikova 1828/2, 737 01 Český Těšín

ISBN 978-80-200-2470-1 (Academia)  
ISBN 978-80-7394-492-6 (Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích)

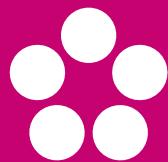
Knihy Nakladatelství Academia zakoupíte také na  
[www.academiaknihy.cz](http://www.academiaknihy.cz)  
[www.academiabooks.com](http://www.academiabooks.com)  
[www.eknihy.academia.cz](http://www.eknihy.academia.cz)





## Tomáš Machula

Po studiu chemie vystudoval teologii a filosofii. Působí na katedře filosofie a religionistiky Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích a Filosofickém ústavu AV ČR v Praze. Věnuje se filosofické antropologii a etice a vztahu filosofie a teologie. V oblasti historie filosofie se zaměřuje na středověký a raně novověký aristotelismus, především tomistický směr. Je autorem řady překladů děl Tomáše Akvinského (mezi jinými *Quaestiones disputatae de anima*, *Quaestiones disputatae de virtutibus*, *Compendium theologiae* a další).



**Tomáš Akvinský**, autor slavné *Teologické sumy*, napsal řadu komentářů k biblickým knihám a jiným teologům a filosofům. Ve třináctém století patřily k nejkomentovanějším spisům také znovuobjevené Aristotelovy knihy. Tomáš však komentoval nejen Aristotela, ale i spíše novoplatónsky zaměřené autory jako jsou Boëthius a (Pseudo)Dionýsios Areopagita. Tomášův komentář k Boëthiovu spisu *O Trojici* představuje celou řadu otázek filosofické a teologické povahy. Týkají se především problematiky lidského poznání s ohledem na vztah poznání přirozeného a nadpřirozeného, tedy poznání rozumu osvíceného vírou. Tematicky se tedy ve spise objevují problémy pojetí poznání, vztahu rozumu a víry, filosofie a teologie, víry a náboženství, Boží trojjedinosti a koncepce vědy včetně její metodologie. Na rozdíl od Tomášových komentářů k Aristotelovi nebo k Boëthiovým *Hebdomadám* nepostupuje toto dílo systematicky, ale pouze se volně inspiruje Boëthiovým textem k rozvinutí samostatně formulovaných otázek, které následně řeší metodou scholastické disputace, to jest formulace otázky a možné odpovědi, kladení námitek a hledání odpovědi.

ISBN 978-80-200-2470-1



9 788020 024701