

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích  
Teologická fakulta  
Katedra filosofie a religionistiky

## Diplomová práce

Siger z Brabantu a středověký spor o věčnost světa



Vedoucí práce: Mgr. Ing. Tomáš Machula Dr. Phd.

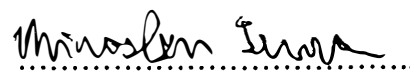
Autor práce: Bc. Miroslav Severa.

Studijní obor: Teologie.

Ročník: Šestý.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, s použitím literatury uvedené v seznamu.

V Českých Budějovicích 1.1.2007.

A handwritten signature in black ink, reading "Miroslav Severa". The signature is written in a cursive style and is positioned above a horizontal dotted line.

Bc. Miroslav Severa

Děkuji vedoucímu práce panu Mgr. Ing. Tomáši Machulovi Dr. Phd. za to, že mě jako první uvedl do problematiky dějin středověké filosofie a během celého mého studia mi byl člověkem, na kterého jsem se mohl vždy s důvěrou obrátit. Rovněž bych mu chtěl vyjádřit svůj vděk za všechny cenné rady, kterými mě během studia tohoto tématu provázel.

**„Ty, jenž věčným rozumem řídíš světy, ó Bože!  
Tvůrce nebes i země. Ty od věků do věků času  
kážeš plynout. Ty hýbáš vším, ač sám jsi stálý.  
Žádným popudem z vnějška ses nedal pohnout,  
když tvořils dílo plynulé hmoty. Nejvyšší dobroty  
pravzor, čistý a bez kazu, vše, co tvoříš, nebeský  
vzor má v Tobě. Sám jenž ze všeho nejkrásnější jsi,  
krásný svět jsi stvořil podle obrazu svého a kázal, aby  
bezvadné části skládaly bezvadný celek...“<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> BOETHIUS A. M. S. *Filosofie utěšitelka* IX. 3. Votobia 1995. ISBN 80-7198-021-8.



1.0 Úvod:.....	5
2.1 Starý zákon .....	11
2.2 Nový zákon: .....	14
3.0 Proč Bůh tvoří? .....	19
4.0 Jan Filoponus proti Aristotelovi: .....	21
4.1 Teorie impetu:.....	23
4.2 Filoponovo pojetí látky a odmítnutí nauky o pátém elementu: .....	24
4.3 Filoponův konflikt se Simpliciem:.....	27
4.4 Filoponovo <i>De Aeternitate mundi contra Aristotelem</i> : .....	30
4.4.1 Kniha první: .....	31
4.4.2 Kniha druhá:.....	33
4.4.3 Kniha třetí: .....	34
4.4.4 Kniha čtvrtá: .....	35
4.4.5 Kniha pátá:.....	38
4.4.5.1 Sekce první: .....	39
4.4.5.2 Sekce druhá: .....	41
4.4.6 Kniha šestá: .....	44
4.4.6.1 Argumentace proti věčnosti času a pohybu: .....	44
4.4.6.2 Argumentace dokazující možnost stvoření <i>ex nihilo</i> : .....	47
4.4.6.3 Tři argumenty pro věčnost pohybu a jejich vyvrácení: .....	49
5.0 Problematika zvětšení a překlenutí nekonečna:.....	54
5.1 Problém zvětšení nekonečna: .....	56
5.2 Problém překlenování nekonečna:.....	58
6.0 Problematika věčnosti světa v Maimonidově spise <i>Dux perplexorum</i> : .....	59
6.1 Metodika spisu:.....	60
6.2 Argumenty muslimských teologů z <i>Dux perplexorum</i> I. 74: .....	61
6.3 Rozdílné názory na věčnost světa mezi těmi, kdo věří, že Bůh existuje: .....	63
6.4 Osm argumentů pro věčnost světa:.....	65
6.5 To, že svět je věčný nebylo dokázáno:.....	67
7.0 Sigerův spis <i>Questio de aeternitate mundi</i> : .....	70
7.1 Problém první:.....	72
7.2 Problém druhý:.....	73
7.3 Problém třetí:.....	75
8.0 Boethius z Dacie: .....	79
8.1 Boethiův spis <i>De mundi aeternitate</i> : .....	79
9.0 Závěr:.....	83
10.0 Překlad Sigerova spisu <i>Questio de aeternitate mundi</i> :.....	86
11.0 Bibliografie: .....	101
12.0 Poznámky: .....	102

## 1.0 Úvod:

Když jsem byl minulý rok nucen se definitivně rozhodnout ohledně tématu své bakalářské práce, tak jsem dlouho váhal mezi dvěma středověkými spory. Jednalo se o kontroverze spojené s problémem věčnosti světa a jednoty intelektu. Vzhledem k tomu, že k tématu jednoty intelektu se mi podařilo sehnat méně materiálů než k tématu věčnosti světa, jsem se nakonec rozhodl zvolit za téma bakalářské práce „*Siger z Brabantu a středověký spor o jednotu intelektu*.“ Problém věčnosti světa jsem si ponechal na tuto příležitost. V předchozí práci jsem kromě jejího hlavního tématu částečně pojednal i o problémech, které s ní souvisejí. Jednalo se například o tzv. teorii dvojí pravdy, spor ohledně nejvyššího dobra, klatby z let 1270 a 1277 a okrajově jsem zmínil i některá další. Tyto skutečnosti uvádím z toho důvodu, aby bylo jasné z jakého důvodu tato témata nyní vynechávám, a také na co navazují. Vzhledem k tomu, že se domnívám, že moje předchozí práce by mohla dobře posloužit i jako stručný úvod k oběma středověkým sporům, si nyní kladu za cíl spíše prohloubit systematickou část problému věčnosti světa. O historickém pozadí sporu se zmíním již jen stručně. Za velký klad tématu věčnosti světa (ve srovnání s tématem jednoty intelektu) pokládám to, že se týká problému, který filosofové zaměstnávali již od starověku a je aktuální dodnes. Důležitý je také tím, že se k němu s rozvojem přírodních věd začali vyjadřovat i učenci, kteří svým polem působnosti spadají mimo obory humanitních věd a vytvořil se tak zajímavý prostor k dialogu přírodovědců a humanistů. Nicméně účelem této práce není porovnávat zjištění moderních fyziků a astronomů se závěry filosofů a teologů, ale spíše zhodnotit jednotlivé argumenty uváděné pro, i proti, tezi o věčnosti světa, které se během dějin lidského myšlení vyskytly. Bude se tedy jednat o čistě filosofický diskurz, který bude zaměřený převážně na období středověku, a na spory mezi zastánci a odpůrci věčnosti světa. Původ problému sahá až k Platónovi<sup>1</sup> a Aristotelovi.<sup>2</sup> Aristotelés ve spise *De caelo* zastává nauku o nestvořenosti a nepomijivosti světa, a považuje se za vůbec prvního člověka, který přichází s takovýmto názorem, neboť říká, že všichni jeho předchůdci tvrdili, že svět měl počátek. Platón ve svém dialogu *Timaios* zřejmě (tento bod Platónovy nauky je předmětem sporu jednotlivých vykladačů) zastává nauku o časovém počátku světa, který dle jeho názoru vznikl z pre-existujícího chaosu. Mezi křesťanskými autory rovněž převládá názor o časovém počátku universa, který však byl založen (na rozdíl od Platóna) na biblických základech (tedy alespoň dle převládající interpretace). K tématu se vyjádřilo

---

<sup>1</sup> PLATÓN. *Timaios* 27c; 28b.

<sup>2</sup> ARISTOTELÉS. *De caelo* 279b.

i mnoho patristických autorů.<sup>3</sup> Někteří křesťanští autoři zastávali nauku o stvoření *ex nihilo*, i když tvrdili, že svět je věčný. Jednalo se například o Jana Eriugenu a některé platoniky žijící ve dvanáctém století. Avšak tato nauka byla odsouzena již roku 1215 IV. *lateránským koncilem* jakožto heterodoxní. Nová situace však nastala, když byla otázka po věčnosti světa formulována novým způsobem. Někteří učenci se totiž začali ptát, zda svět alespoň *mohl* být stvořen Bohem od věčnosti.<sup>4</sup> Tento zájem o *možnost* takového stvoření byl podpořen i recepcí Aristotelových spisů na přelomu dvanáctého a třináctého století. Vznikla tak zcela nová situace, neboť učenci se rozdělili do několika skupin. Jednak tu byli ti, kteří byli skálopevně přesvědčeni o nemožnosti věčného a zároveň stvořeného světa. Mezi autory kteří byli přesvědčeni, že počátek světa lze dokázat rozumem patřili například sv. Anselm (1033-1109), Richard ze sv. Viktora (†1173), Jindřich z Ghentu (†1293) a samozřejmě také sv. Bonaventura (1217-1274). Podobného názoru byli také Alexander Haleský (†1245), Robert Grosseteste (1168-1253), Roger Bacon (†1294), Jan Peckham (†1292), Matouš z Aquasparty (†1302), Richard Middleton (†1300). Opačného názoru-tedy že svět *může* být věčný a zároveň stvořený-pak byl například např. sv. Tomáš Akvinský a autoři, kteří na něho navazovali. Byl to např. Aegidius Romanus (†1316), Capreola (†1444), Cajetan (†1534), Jan ze sv. Tomáše (†1644), Dominik Bañez (†1604), Louis de Molina (†1600), Francisco Suárez (†1617)...atd.<sup>5</sup> Nakonec tu byli heterodoxní mistři svobodných umění v čele se Sigerem Brabantským (†1286?), kteří hájili nauku o věčném světě, jakožto jediné správné filosofické řešení problému, a kteří stále zdůrazňovali, že se k problému vyjadřují jen jakožto filosofové, tj. z pozice rozumu, a nikterak se nesnaží odporovat článkům víry. Vzhledem k tomu, že tato teze je v přímém rozporu s naukou o stvoření *ex nihilo*, kterou zastávají všechna tři velká monotheistická náboženství (křesťanství, judaismus i islám) není divu, že vedle křesťanských autorů<sup>6</sup> se k problému vyjadřovali i někteří židovští a muslimští učenci.<sup>7</sup> Účelem této práce samozřejmě není, a ani nemůže být, podrobné projednávání stanovisek všech těchto autorů.

V úvodu své práce krátce načrtnou stanovisko církve a některé biblické prameny, které se k mému tématu vztahují. Co se týče nauky církve, tak bude podán korektní výklad, ale ohledně biblických pramenů se zaměřím jednostranně. Mým cílem bude ukázat, že pokud

<sup>3</sup> Z česky dostupných děl např. sv. BASIL Z CESAREJE. *Devět kázání o stvoření světa*, Oikoymenh. Praha 2004; nebo sv. AUGUSTIN. *Vyznání XI. O obci Boží XII. 15.*

<sup>4</sup> Srov. Např. WIPPEL, J. F. *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, The catholic university of America Press 1984, zejména kapitoly *Thomas Aquinas, Henry of Ghent and Godfrey of Fontaines on the reality of nonexistent possibles* a *Thomas Aquinas on the possibility of eternal creation*. ISBN 0-8132-0578-6.

<sup>5</sup> *st. Thomas Aquinas, Siger of Brabat, st. Bonaventure, On the eternity of the world-* Translated from latin by Vollert C., Kendzierski, H., Byrne M., Marquette University Press 1964, str. 6-7. ISBN neuvedeno.

<sup>6</sup> Vedle již zmíněných autorů se k problému věčnosti světa vyjádřil např. JINDŘICH Z GHENTU. *Quodlibet I. 7-8*; SCOTUS, D. *Ordinatio II, dist. 1, q. 3*; OCKHAM, W. *Questiones Variarum q. 3.*

<sup>7</sup> Např. AVERROES. *Tahafut al-tahafut q. 1*; MAIMONIDES, M. *Dux perplexorum I, II.*

někteří lidé tvrdí, že nauku o vzniku světa *ex nihilo* lze bez nesnáží odvodit z Písma, tak nemají pravdu. Delší dobu jsem váhal, jestli mám napsat jednu speciální kapitolu o Aristotelovi a jinou o Filoponově kritice. Nakonec jsem se rozhodl tyto dvě části sloučit do jedné, protože bych v kapitole věnované Gramatikovi musel stále odkazovat na tu předchozí, což by dle mého názoru bylo srozumitelnosti textu spíše na škodu. Toto je také důvodem velkého rozsahu této části.

Chtěl bych také vysvětlit, proč jsem vynechal takové autory jako např. Tomáše Akvinského,<sup>8</sup> nebo sv. Bonaventuru a místo toho hodlám psát o Maimonidovi (1135-1204).<sup>9</sup> Na počátku mé práce jsem měl v úmyslu sepsat něco dosti odlišného od toho, co se přede mnou začalo rýsovat během mého díla. Opět jsem přecenil to, co se dá do takového druhu práce vměstnat. Původně jsem chtěl napsat obsáhlou kapitolu o Averroovi, jeho názorech na věčnost světa a povahu nebeské substance. Dále pak několik kratších kapitol, které by v hrubých obrysech nastínily stanovisko Dunse Scota, Williama Ockhama, Jindřicha z Ghentu a několika dalších autorů. Kapitola pojednávající o Filoponovy měla být původně doplněna krátkou statí o Alexandrovi z Afrodisiady. Ke všem těmto autorům mám poměrně velké množství materiálů, ale rozsah práce a časové možnosti mi neumožní je v této práci zmínit. Když jsem viděl, že budu nucen své původní plány radikálním způsobem přehodnotit, tak jsem za kritérium vypuštění, nebo nevypuštění zvolil to, jakým způsobem je konkrétní autor českému čtenáři známý, nebo neznámý. Nechtěl jsem psát o věcech, které jsou buď dobře známé, nebo se dají v česky psané literatuře snadno nastudovat. Z toho důvodu moje práce neobsahuje ani žádnou speciální kapitolu o mytologických výkladech vzniku světa. Dalším kritériem byla samozřejmě osobní sympatie, a také důležitost daného autora pro toto téma. Důvodem pro vypuštění kapitoly o Averroovi (kterou by čtenář tohoto druhu práce zřejmě očekával) bylo i to, že jeho pojednání *O podstatě nebeské substance* je z velké části kosmologického charakteru, podobně jako Filoponův spis *De aeternitate mundi*. Pokud bych se začal věnovat Komentátorovi, tak by zcela převládla kosmologie, což jsem nechtěl. Maimonidův spis *Dux perplexorum* je oproti tomu zajímavý ze dvou důvodů. Prvním důvodem je to, že jeho autor je ve své práci velice precizní a podává výčet všech jemu známých argumentů pro věčnost světa. Na velice malé ploše se tak nachází jakási suma velkého množství zajímavých tezí. Druhým důvodem je metodika s kterou autor ke své práci přistupuje. Tolik tedy k absenci kapitoly o Averroovi. Závěrečné dvě kapitoly pojednávají o Sigerovi z Brabantu a jeho stoupenci Boethiovi z Dacie. Tuto část následuje překlad

---

<sup>8</sup> Důvod pro vypuštění sv. Tomáše a sv. Bonaventury bylo také to, že jejich postoj již naprosto postačujícím způsobem shrnul někdo jiný. Srov. MACHULA, T. *De aeternitate mundi sv. Tomáše Akvinského v historické perspektivě*. Krystal OP, s.r.o. Praha 2003. ISBN 80-85929-57-0.

<sup>9</sup> Maimonides je arabským autorům znám jako Musa ibn Maimun. Jeho židovské jméno je Moše ben Maimon.

Sigerova spisu *De aeternitate mundi*. Co se týče tohoto překladu, tak jsem nyní na rozpacích, jestli jsem se do něho měl vůbec pouštět a jestli jsem si svůj text vybral dobře. Mé znalosti latinského jazyka rozhodně nejsou nijak lichotivé, ale snažil jsem se podat co nejlepší výkon. Dalším problémem bylo i to, že text dle mého názoru na několika místech nedává smysl. Po zkušenosti, kterou mám nyní, bych se spíše uchýlil k Sigerově spisu *Questiones in Metaphysicam*, který je dle mého názoru napsán daleko srozumitelněji. Poslední věcí, kterou bych v úvodu rád zmínil je to, že pokud v textu cituji nějakou cizojazyčnou literaturu česky, tak se jedná o moje vlastní překlady. Tuto skutečnost zde uvádím proto, abych se vyhnul jejímu neustálému připomínání během textu.

## 2.0 Biblické zprávy o stvoření světa a křesťanská dogmatika:

Jestliže pro filosofy nebylo téma původu a trvání světa nikdy definitivně vyřešeno, tak pro křesťanské teology se v podstatě není o čem bavit. Nauka církve je jasná. Biblické prameny a jejich různé možnosti interpretace si ponechám na další sekce této kapitoly. Nyní se zaměřím spíše na nauku církve, která byla během dějin mnohokrát z různých stran popírána a církev se tak musela vymezovat vůči různým jiným naukám a své stanovisko tak opětovně promýšlet a upřesňovat. Jedna z příležitostí ujasnit si své stanovisko se církvi naskytla ve dvanáctém století během konfliktu s Albigenými v jižní Francii. Albigenští se přihlásili ke staré manichejské nauce o dvou principech. Dle jejich názoru je jeden princip dobra, z kterého pochází veškeré duchovní skutečnosti, a jeden princip zla, který je původcem všeho materiálního, přičemž oba principy jsou věčné a svádí spolu boj o nadvládu nad světem. Vyvracením tohoto názoru se zde zabývat nebudu.<sup>10</sup> Místo toho zmíním nauku církve jak byla formulována roku 1215 *IV. lateránským koncilem*.<sup>11</sup> Dle tohoto koncilu je Bůh tím jediným, který vždy byl, a vždy bude. Pouze Bůh je jediným principem všech věcí a pomocí své všemohoucnosti stvořil vše viditelné i neviditelné, tělesné i duchovní, na počátku času z ničeho. O ďáblu a jiných démonech pak koncil prohlašuje, že byli stvořeni jako dobří, a zlími se učinili až oni sami. Záměr koncilu je zde jasný. Jde mu o to, aby bylo zcela jasné, že dle nauky církve není látka něco negativního, a na Bohu nezávislého, a také o zdůraznění nauky o jediném Původci všeho (Bohu), který tvoří z ničeho, v kontrastu proti manichejskému dualismu který zastává dva rovnocenné principy. Uplynulo něco přes sto let

<sup>10</sup> Srov. LEWIS, C. S. *K jádru křesťanství*. Návrat. Praha 1993, str. 36. ISBN 80-85495-19-8.

<sup>11</sup> DS 428: „Definitio contra Albigenses et Catharos. Firmiter credimus et simpliciter confitemur...unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotente virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam...Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.“

a roku 1329 byla církev nucena znovu vyjádřit své přesvědčení proti nauce Mistra Eckharta. Tentokrát se tohoto úkolu ujal papež Jana XXII.<sup>12</sup> Přesvědčení o tom, že Bůh je stvořitelem všeho viditelného i neviditelného, pak roku 1442 vyjádřil i *Florentský koncil*.<sup>13</sup> *I. vatikánský koncil* pak opakuje stejnou nauku proti různým formám pantheismu a zdůrazňuje odlišnost Boha a světa-*a mundo distinctus*.<sup>14</sup> Tento koncil pak také zdůrazňuje naprostou Boží svobodu jednání. Dalším potvrzením nauky o časovém počátku světa byla roku 1950 uveřejněná encyklika papeže Pia XII. která nese název *Humani generis*. Tento dokument mezi jinými, pro církev nepřijatelnými naukami, zmiňuje i tezi o věčnosti světa. Myslím, že je důležité upozornit na skutečnost, že otázka věčnosti světa nebyla vždy kladena a chápána směrem k dotazování o době trvání světa. To, o co se křesťanským teologům jednalo na prvním místě, bylo spíše vyzdvižení vztahu závislosti světa na jeho příčině. Svět je, a je závislý na Bohu. Jeho závislost je podmínkou jeho bytí. My máme často sklon chápat stvoření především jako nějakou změnu, nějaké uskutečňování. Toto však jasně popřel již sv. Tomáš Akvinský ve své *Summa Contra Gentiles*, kde jasně říká, že stvoření nemá být chápáno jako nějaká změna, nebo uskutečnění účinku. Spíše je třeba si uvědomit vztah závislosti stvořeného na tvořícím.<sup>15</sup> Vztah naprosté závislosti na Bohu je samou esencí stvoření. Diskuse o tom, zda lze mluvit o čase před stvořením světa, v jakém smyslu svět je, nebo není věčný byly spíše filosofickým tématem. Pro teology bylo podle mého názoru spíše důležité zdůraznit naprostou závislost stvoření na Stvořiteli, a také Boží neomezenou moc a transcendenci. Také je důležité si uvědomit jistý paradox v křesťanské víře, který spočívá v tom, že svět sice podle křesťanské víry začal, ale přesto vždycky existoval. Vždy existoval v tom smyslu, že nikdy nebylo dne, kdy by svět nebyl, protože před vznikem světa nemá smysl mluvit o čase. Toto dobře formuloval již sv. Augustin.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Srov. DS 501. Kapitola nese název: „Errores Echardi de relatione Dei ad mundum et hominem.“

<sup>13</sup> DS 706: „Firmissime credit, profitetur et predicat, unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse omnium visibilium et invisibilium creatorem...“

<sup>14</sup> DS 1782-1784. Cap. I. De Deo rerum omnium creatore.

<sup>15</sup> Sv. AKVINSKÝ, T. *Summa Contra Gentiles*, II. 18: „Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur.“

<sup>16</sup> Sv. AUGUSTIN. *De civitate Dei*, XI. 6. „Creationis mundi et temporum unum esse principium, nec aliud alio praeveniri: Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est; quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret; cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productionibus morarum intervallis tempus sequeretur? Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video; nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cuius motibus tempora currerent. Porro si Litterae sacrae maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum coelum et terram (Gen 1.1), ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, si quid fecisset ante caetera cuncta quae fecit; procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est: nullum autem posset esse praeteritum; quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus, sicut videtur se habere etiam ordo ille primorum sex vel septem dierum, in quibus et mane et vespera nominantur, donec omnia quae his diebus Deus

Pro filosofy však problém stojí trochu jinak. Je důležité nezapomenout na to, že scholastikové (filosofové) používali termínu *aeternitas* analogickým způsobem. Netázali se tedy, zda svět je věčný stejným způsobem jako Bůh.<sup>17</sup> Myslím, že snad každý filosof, který se touto problematikou zabýval si uvědomoval, že *aeternitas* Boží a *aeternitas* světa se liší. Zatímco ta Boží je dána oním *tota simul*, tak ta *aeternitas*, která se vypovídá o světu je zcela běžná sukcesivní existence (i když věčná).<sup>18</sup>

Nyní již přikročím k biblickým pramenům, které se nějakým způsobem týkají mého tématu. Takových textů je samozřejmě mnoho, a proto vybírám jen ty, které jsou buď důležité, nebo nějakým způsobem zajímavé. Pokud to budu nutné, tak budu vycházet z původních jazyků. Předem bych také chtěl upozornit na to (abych předešel obviňování z neznalosti, nebo nekorektnosti), že můj výběr i interpretace textů bude zaměřená dosti účelově. Budu se snažit ukázat, že je možný i jiný výklad Písma než ten, na který jsme zvyklí.

---

fecit, sexto perficiantur die, septimoque in magno mysterio Dei vacatio commendetur. Qui dies cujusmodi sint, aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare; quanto magis dicere?" PL 41, 322.

<sup>17</sup> Domnívám se, že pro Boží *aeternitas* byla běžně uznávána Boethiova definice *tota simul* srov. BOETHIUS. *De consolacione philosophiae* V.6: „Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.“ PL 63, 858.

<sup>18</sup> Ohledně problematiky „aeternitas“ a „sempiternitas“ srov. Např. MACHULA, T. *De aeternitate mundi sv. Tomáše Akvinského v historické perspektivě*. Str. 16.

## Prolog v nebi

*Rafael.* Souzvučně s bratrskými světy

zní slunce dávnou hudbou sfér

a hřmí, jak dobíhá své mety,

svůj majíc vykázaný směr.

Zřít slunce, andělů je síla:

ne proniknout je, vidět jen;

nezbadatelně mocná díla

jsou nádherná jak v prvý den.

*Gabriel.* A rychlost nezbadatelná je,

jíž krásná země kolotá;

střídá se s jitřním světlem ráje

hluboká, hrůzná temnota;

pění se mořské vlnobití,

jak stříká po útesu skal,

a urván, tes i proud se řítí,

kam rej se z věčna rozehnal.

*Michal.* A z moře na souš, z pevnin k moři

burácí bouře s vichřicí

a v rozzuření řetěz tvoří,

horečnou prací vířící.

Vzplá mračno, bleskem rozervané,

než hrom svým kyjem dopadne.

Leč tvoji poslové, ó pane,

ctí luzný vánek tvého dne.

*Všichni tři.* Zřít tebe, andělů je síla.

Ne proniknout tě, vidět jen.

A všechna výsostná tvá díla

Jsou nádherná jak v prvý den.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> GOETHE, J. W. *Faust*, Academia. Praha 2005. str. 35. ISBN 80-200-1373-3.



## 2.1 Starý zákon<sup>19</sup>

**Gen 1,1-2:** “*Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země byla pustá a prázdná a nad propastnou tůňi byla tma. Ale nad vodami vznášel se duch Boží.*”

První kapitola knihy Genesis bývá citována jako doklad toho, že Bůh stvořil svět, a toto stvoření bývá tradičně chápáno jako akt *ex nihilo*. Mým cílem není vyvracet tradiční výklad Písma, ale pouze upozornit na to, že tu existuje i jiný výklad. Někteří myslitelé, jednalo se zejména o již zmíněné manichejce, chápali použití minulého času slovesa *byť* הִיְתָה (jedná se o třetí osobu feminina slovesa הִיָּה ve tvaru qal. perfekta, které v infinitivu znamená *byť, stávat se*) ve druhém verši jako jakýsi poukaz na to, že před stvořením tj. před počátkem Božího působení již něco bylo. Zajímavá je i poznámka, kterou ke druhému verši uvádí Český ekumenický překlad: “*Starý Izraelec si nedovedl představit stvoření z ničeho. V duchu své doby proto mluví o ztvárnění něčeho beztvarého, chaotického, temného. Teprve Božím stvořením se svět stává místem, na němž je možný život. Otázky po věčnosti hmoty apod. Starý zákon nezná.*” V poznámce k prvnímu verši se pak říká, že ho celý lze chápat jako nadpis ke kapitole, která po něm následuje. Vzhledem k této poznámce možná nebyl manichejský výklad až tak scestný, a snad i stojí za úvahu. Originální text vypadá takto:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:  
וְהָאָרֶץ הָיְתָה תְהוֹ וְבְהוֹ וְחֹשֶׁךְ עַל-פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים  
מְרַחֶפֶת עַל-פְּנֵי הַמַּיִם:

Důležitá je pro mě nyní červeně označená část, která říká, že „*země byla pustá a prázdná.*“ Chtěl bych poukázat na různé překlady a jejich důsledky.

Vulgata: “*In principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas.*”

Manichejské stanovisko o dvou věčných principech lze dobře ilustrovat citací ze sv. Augustina: “*Quod autem sequitur in libro Geneseos, Terra autem erat invisibilis et incomposita, sic reprehendunt Manichaei, ut dicant: Quomodo fecit Deus in principio coelum et terram, si jam et terra erat invisibilis et incomposita?*”<sup>20</sup>

Manichejci se tedy dotazují, jakým způsobem stvořil Bůh zemi, když země už byla? Jistě není nezajímavé si povšimnout, že zatímco ve Vulgátě jsou hebrejská slova תְהוֹ וְבְהוֹ

<sup>19</sup> Hebrejské citace jsou dle *Čtvrté edice Hebrejské bible*. Řecké citace Starého zákona jsou dle *Septuaginty* a NZ dle *BibleWorks LXX/BNT*.

<sup>20</sup> Sv. AUGUSTIN. *De Genesi contra Manichaeos* I.3.5; PL 34, 176.

korektně přeložena jako *inanis et vacua* tj. *prázdná a pustá*, tak v Augustinově textu, který cituje mínění manichejců je uvedeno *invisibilis et incomposita*, což ale znamená spíše *neviditelná a nespořádaná*. Tato skutečnost by se možná dala vysvětlit přihlédnutím k Septuagintě, která uvádí:

“ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἣ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος”

Řecká adjektiva *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* se dají přeložit jako *neviditelná (neviděná) a nezformovaná (neformovaná)*, což je manichejské verzi (jak ji podává sv. Augustin) již mnohem bližší.

Celý text by se pak dal chápat tak, že první verš by tvořil nadpis.<sup>21</sup> Po něm by následoval druhý-nyní již tedy vlastně první verš, a v něm by stálo, že země *byla pustá a prázdná*, nebo dle Septuaginty a manichejců, *neviditelná a nezformovaná/nespořádaná*, a teprve potom, by tedy začínal vlastní stvořitelský akt-tedy vlastně formování chaosu. Začátek první kapitoly knihy Genesis by tedy vypadal následovně:

#### **Na počátku stvořil<sup>22</sup> Bůh nebe a zemi. (Nadpis)**

<sup>1</sup> Země byla pustá (*neviditelná*) a prázdná (*nezformovaná*) a nad propastnou tůňí byla tma.

Ale nad vodami vznášel se duch Boží. (*Konstatování počátečního stavu.*)

<sup>2</sup> I řekl Bůh: "Buď světlo!" A bylo světlo. (*Nyní teprve začíná tvoření-formování.*)

<sup>3</sup> Viděl, že světlo je dobré, a oddělil světlo od tmy.

<sup>4</sup> Světlo nazval Bůh dnem a tmu nazval nocí. Byl večer a bylo jitro, den první. Atd.

„Na počátku” tedy jsou ony dva věčné manichejské principy. Dobrý-spirituální princip tj. Duch Boží, který se vznáší nad vodami a zlý, materiální princip-pustý a prázdný chaos (země). Status prvního verše je zde zásadního charakteru, protože jeho přítomnost, nebo nepřítomnost určuje stav věcí před Božím působením.

Teze o jakémsi druhém, záporném principu, proti kterému Bůh bojuje, a jehož není původcem, by se dala podpořit i jinými citacemi z Písma. V Písmu je moře-místo, kde žije obluda livjatan-chápáno jako praobraz chaosu a něčeho negativního, proto se také v Gen 1.

<sup>21</sup> Ohledně teze o případném jiném statusu prvního verše srov. např. CHILDS, B. S. *Biblical theology of The Old and New Testaments-Theological reflection on The Christian Bible*, First Fortress Press edition Published 1993. USA-Mineapolis. ISBN 0-8006-2676-3. str. 111.

<sup>22</sup> Hebrejské slovo **בָּרָא** které znamená „stvořil“ se užívá zcela specifickým způsobem. Vždycky se totiž vztahuje výhradně k činnosti Boží. Srov. Např. Gen 1.27; 2.3; 5.1.

neříká nic o tom, že by Hospodin byl stvořitelem moře. Na konci času však Hospodin livjátana porazí a prokáže tak svou svrchovanou moc.

**Iz 27,1:** „*V onen den Hospodin ztrestá svým tvrdým, velkým a pevným mečem livjátana, hada útočného, livjátana, hada svinutého; zabije draka v moři.*“<sup>23</sup>

Najdou se však i jiné zprávy o stvoření, které lze interpretovat jako uspořádání světa z pre-existujícího chaosu. Několik takových pasáží se nachází například v knize Job:

**Job 38,4-11:** „*Kde jsi byl, když jsem zakládal zemi? Pověz, víš-li něco rozumného o tom. Víš, kdo stanovil její rozměry, kdo nad ní natáhl měřící šňůru? Do čeho jsou zapuštěny její podstavce, kdo kladl její úhelný kámen, zatímco jitřní hvězdy společně plesaly a všichni synové Boží propukli v hlahol? Kdo sevřel moře vraty, když se valilo z lůna země, když jsem mu určil za oděv mračno a za plénku temný mrak, když jsem mu stanovil meze, položil závory a vrata a řekl: »Až sem smíš přijít, ale ne dál; zde se složí tvé nespoutané vlnobítí!«*“<sup>24</sup>

Jedním ze dvou mě známých biblických textů z Vulgaty, v kterém zazní formule *ex nihilo* je **2Mak 7,28** (druhý je Mdr 2.2 viz. níže). Problémem však je to, že se v obou případech jedná o nepřesný překlad původního textu.

Vulgata: “*Peto nate aspicias in caelum et terram et ad omnia quae in eis sunt et intellegas quia ex nihilo fecit illa Deus et hominum genus.*”

Septuaginta uvádí: ἔλω σε τέκνον ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται.

České ekumenický překlad je daleko přesnější než Vulgata, stojí v něm: “*Prosím tě, dítě, pohlédni k nebi i na zemi, na všechno, co je zde vidět, a věz, že to Bůh udělal ne z toho, co bylo, a že i lidský rod takto povstal.*”

Výraz οὐκ ἐξ ὄντων (jedná se o tvar participia presenta od slovesa εἶμί) by se snad dal přeložit jako „*ne ze jsoucích*.“ Nicméně toto místo je skutečnému významu výrazu *ex nihilo* dle mého názoru rozhodně bližší, než je tomu v následujícím případě.

**Mdr 2,2:** ὅτι αὐτοσχεδίως ἐγενήθημεν καὶ μετὰ τοῦτο ἐσόμεθα ὡς οὐχ ὑπάρξαντες. Vulgata: „*Quia ex nihilo nati sumus et post hoc erimus tamquam non fuerimus.*” Český ekumenický překlad: „*Bez svého přičinění jsme se narodili a potom budeme, jako bychom nikdy nebyli.*“

<sup>23</sup> Srov. Job 3.8; 40.25; Is 27.1; Ž 74.14; 104.26.

<sup>24</sup> Dále např. Job 28,23-26.

Nyní bych rád uvedl dva klasické texty. Ten první hovoří o ztvárnění beztvare hmoty. Ten druhý naopak říká, že Bůh je původcem všeho:

**Mdr 11,17:** οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμος σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης ἐπιπέμψαι αὐτοῖς πλῆθος ἄρκων ἢ θρασεῖς λέοντας

Český ekumenický překlad uvádí: „*Vždyť tvoje všemohoucí ruka, která stvořila svět z beztvare hmoty, neváhala na ně poslat tlupu medvědů a lité lvy.*“ Český překlad je zde naprosto přesný. ἐξ ἀμόρφου ὕλης = z beztvare látky (hmoty).

**Sir 18,1:** ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισεν τὰ πάντα κοινῇ

Český ekumenický překlad uvádí: „*Ten, který je věčně živý, stvořil všechno.*“ Doslovný překlad z řečtiny by dle mého názoru měl být spíše: „*Ten živý navěky, stvořil všechny běžné věci.*“ V Českém ekumenickém překladu bylo zcela vypuštěno slovo κοινῇ, které znamená *běžné, nečisté, nesvaté.*

Chtěl bych znovu zopakovat, že se zde nesnažím vyvracet nějaké články víry. Mé úsilí je motivováno snahou po pochopení stanoviska těch, kteří zastávali názory (stvoření z pre-existujícího chaosu), které jsou s ortodoxií neslučitelné. Tito lidé jistě nebyli nějakí hlupáci a pro své názory měli jistě dobré důvody (často spíše filosofické). Já se zde pouze snažím ukázat, že i jejich způsob výkladu a chápání Písma není zcela scestný. Z toho, že bych po šesti letech studia teologie nevěděl, co církve učí o vzniku a Původci světa, mě snad nikdo nepodezírá.

## 2.2 Nový zákon:

**List Židům 11,3:** Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι.

Český ekumenický překlad : „*Ve víře chápeme, že Božím slovem byly založeny světy, takže to, na co hledíme, nevzniklo z viditelného.*“

Kralická Bible je na tomto místě daleko přesnější. Jedná se v podstatě o přesný překlad řeckého textu: „*Věřou rozumíme, že učinění jsou věkově slovem Božím.*“ Problémem je však druhá část věty, která je v kralické Bibli přeložena: „*Takže z ničeho jest to, což vidíme, učiněno.*“ Problémem je zde slovo φαινομένων, které se zpravidla překládá jako *jevit se, ukazovat se, zářit.* Smysl druhé části věty tak je spíše: „*Ne z toho co se ukazuje, je učiněno to, co vidíme.*“

Jisté potíže jsou i s překladem slova *κατηρτίσθαι*. Jedná se o perfektum pasiva slovesa *καταρτίζω*, které znamená 1. opravit, napravit, spravit, uvést do pořádku, dát dohromady, nechat se napravovat 2. uspořádat, utvořit, připravit 3. vybavit, zdokonalit.<sup>25</sup> Místo slova *založeny* (jak uvádí Český ekumenický překlad), nebo slova *učinění* (dle Bible kralické) by se klidně dalo užít slova *uspořádat*. Tento návrh není nikterak pokřivený. Stačí přihlédnout k Nové kralické Bibli, která zde uvádí: „Vírou rozumíme, že světy byly uspořádány Božím slovem, takže věci, které vidíme, nevznikly z viditelných.”

Nyní zmíním některé texty, které hovoří pro stvoření z ničeho. Kristus vše předchází, vše z něho vyšlo jako ze svého počátku. Jelikož tedy Kristus vše předchází, tak svět není věčný. Tyto texty na některých místech také hezky ilustrují onen již zmíněný vztah stvořeného na tvořícím.

**Kolosanům 1,15-17:** Český ekumenický překlad: „*On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření, neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi - svět viditelný i neviditelný; jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti - a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho. On předchází všechno, všechno v něm spočívá.*”

Řecký text: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται· καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

K podtrženým částem textu nemám žádné výhrady. Snad jen význam druhé podtržené části by lépe vynikl, kdyby byla přeložena: „*A on je přede vším, a všechny věci v něm spočívají.*“ Význam se zde nijak nemění, pouze se více zdůrazní ono „*On je přede vším-αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων.*“ Myslím, že tak lépe vyzní smysl textu, který chce říct, že Slovem Božím bylo vše stvořeno, a tudíž musí být *přede vším*. Uznávám ovšem, že to, jak text vyzní je subjektivní záležitostí, a proto na svém překladu netrvám. Od tohoto textu je možné plynule přejít k jiné, daleko známější pasáži, která dle mého názoru umožňuje ještě hlubší pochopení této problematiky. Tímto textem není nic menšího, než slavný prolog Janova evangelia:

VERŠ	BIBLE WORKS GREEK LXX/BNT	VULGATA	ČESKÝ EKUMENICKÝ PŘEKLAD
1	Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.	In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum	Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo byl Bůh.

<sup>25</sup> TICHÝ, L. Slovník novozákonní řečtiny. Nakladatelství mgr. Jiří Burget. Olomouc 2001. ISBN 80-902798-5-6.

2	οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.	Hoc erat in principio apud Deum	To bylo na počátku u Boha.
3	πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν	Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est	Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.
10	ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.	In mundo erat et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognovit	Na světě byl, svět skrze něj povstal, ale svět ho nepoznal.

**Motiv Preexistence Logu v prvním verši:** „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo byl Bůh.“ Paralely na jiných místech Písma:

- J 17,5: „A nyní ty Otče, oslav mne svou slávou, kteřou jsem měl u tebe, dříve než byl svět.“

- J 8,58: „Ježíš jim odpověděl : „Amen, amen, pravím vám, dříve než se Abraham narodil, já jsem.“<sup>26</sup>

- Kol 1,17: „On předchází všechno, všechno v něm spočívá.“

- Iz 43,13: „Já jsem byl dřív než první den a není, kdo by z mých rukou vysvobodil. Kdo zvrátí, co já vykonám?“

- Př 8,22-23: „Hospodin mě vlastnil jako počátek své cesty, dříve než co konal odedávna. Od věků jsem ustanovena, od počátků, od pravěku země...“ Řeč je o Moudrosti.

- Sir 24,9: „Před počátkem věků mě stvořil a nepominu na věky.“

Z těchto odkazů je zřejmé, že motiv preexistence není v NZ nový, ale že se silně uplatňuje již v SZ. Je známou věcí, že židé uznávají například preexistenci Tóry a jména Mesiáše. Nutnost preexistence Moudrosti je dána již biblickou zprávou o stvoření, kde se dozvídáme, že Bůh vše stvořil moudře, a že vše bylo dobré, proto je zřejmá nutnost existence Boží Moudrosti již před stvořením světa.

**Motiv vycházení všeho z Boha ve třetím verši:** „Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.“ Paralely na jiných místech Písma:

- 1Kor 8,6: „My přece víme , že je jediný Bůh Otec, od něhož je všechno, a my jsme tu pro něho, a jediný Pán Ježíš Kristus ,skrze něhož je všechno, i my jsme skrze něho.“

<sup>26</sup> Podstatné je zde to „já jsem“ což je překlad Řeckého ἐγὼ εἰμί což je řeckým ekvivalentem slavného Božího jména, které Bůh zjevil Mojžíšovi prostřednictvím hořícího keře Ex 3,14: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν tj. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה אֲנִי-אֲנִי אֲנִי אֲנִי אֲנִי אֲנִי. Což se dá přeložit jako: „ A pravil Bůh k Mojžíšovi: „Jsem který jsem.“ Popř. i: „Budu, který budu.“ Tím, že Ježíš říká „Já jsem“ o sobě říká „Já jsem Bůh.“

- Žid 1,2: „V tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu, jehož ustanovil dědicem všeho a skrze něhož stvořil i věky.“

Jak již bylo řečeno výše. Skrze Moudrost (Ježíše Krista v NZ) která pre-existuje, bylo vše stvořeno. Tím se zřejmě chce poukázat na krásu, účelnost a dobrotu stvoření (usuzuje se z příčiny na následek). Následně se může usoudit i na cíl (smysl) všeho stvoření.<sup>27</sup> Do toho, z čeho vše vyšlo, se také vše, jako do svého počátku navrátí. Na tento biblický text bych chtěl nyní navázat velice stručným nastíněním obsahu traktátu *O šesti dnech stvoření*, jehož autorem je Thierry ze Chartres, a který může posloužit jako hezká ukázka středověké biblické exegeze. Thierriho záměrem je skloubit platónské učení o idejích a stvoření světa (obsažené v dialogu *Timaios*) a Aristotelovi čtyři příčiny s křesťanským učení o stvoření.

Hned na počátku svého spisu Thierry prohlašuje, že svět má čtyři příčiny svého vzniku: Působící příčinou je Bůh, formální příčinou je Boží Moudrost (tj. osoba Ježíše Krista v NZ), cílovou příčinou pak Boží добрota, materiální příčinu tvoří čtyři prvky (elementy). Věci samotné, které jsou samy o sobě pomíjivé, musí mít nějakého Původce, který by byl příčinou jejich vzniku. Tento Původce je působící příčina. Vzhledem k tomu, že jsou uspořádány rozumně a krásně, ukazují zároveň na Moudrost Tvůrce tj. formální příčinu. Tento Tvůrce však jistě tvoří z pouhé dobroty a lásky, totiž aby mohl s někým sdílet vlastní blaženost, tj. cílová příčina. A jelikož se každé uspořádání týká něčeho neuspořádaného, tak je třeba vzít v úvahu nějaký neuspořádaný zárodek celého díla, tj. materiální příčinu. Toto odvození čtyřech příčin vzniku světa odpovídá čtyřem příčinám aristotelské metafyziky,<sup>28</sup> a model stvoření se zdá být odvozen z Platónova dialogu *Timaios*.<sup>29</sup> Thierry se však vyhýbá základnímu Platónskému tvrzení o smyslovém světě, který má svůj neměnný vzor v říši idejí. Namísto inteligibilního neměnného vzoru mluví pouze o Boží Moudrosti, s níž Tvůrce svět rozumně a krásně uspořádal. Thierry tedy neváhá spojit nauku o čtyřech příčinách stvoření s křesťanským učení o Trojici. Konkrétně ztotožnil působící příčinu s Otcem, formální příčinu se Synem a cílovou příčinu s Duchem svatým.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Zj 22,13: „Já jsem Alfa i Omega, první i poslední, počátek i konec.“

<sup>28</sup> ARISTOTELÉS. *Metafyzika* 983a26-32.

<sup>29</sup> PLATÓN. *Timaios* 27-30.

<sup>30</sup> THIERRY ZE CHARTRES. *Tractatus de sex dierum operibus*. OIKOYMENH. Praha 2000. ISBN 80-86005-94-1 Bod 3: Toto rozlišení příčin Mojžíš ve své knize velmi jasně provádí. Neboť když říká: „*Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi*“ ukazuje působící příčinu, Boha. Zároveň však ukazuje i materiální příčinu, totiž čtyři prvky, které nazývá nebe a země. Dovede, že byly stvořeny od Boha, když říká: „*Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi*“ Všude, kde uvádí: „Bůh řekl“ upozorňuje na formální příčinu, již je Boží moudrost, neboť že Tvůrce „řeká“ neznamená nic jiného, než že ve své moudrosti, věčné jako on sám, rozvrhuje formu budoucí věci. Kde naopak říká: „*Bůh viděl, že je to dobré*“ ukazuje cílovou příčinu, již je dobrota samého tvůrce.... „

Snaha nalézt v díle stvoření působení celé Božské Trojice nepředstavuje v křesťanské biblické exegezi nic nového. Pokoušel se o to již sv. Augustin,<sup>31</sup> který však uvažoval částečně jinak než Thierry. Podle Augustina mělo tvoření dvě hlavní fáze:

- 1) Stvoření nezformované látky (duchovní i hmotné tj. nebes a země).
- 2) Její zformování.

V obou částech nachází Augustin celou Trojici.<sup>32</sup> Při stvoření nezformované látky je Otec tvořící Bůh, Syn je naznačen výrazem „*počátek*“ v němž (tj. skrze něj) Bůh tvořil (Gen 1.1). Duch svatý je přítomen zmínkou o Duchu, který se „*vznášel nad vodami* (Gen 1.2).“ Při zformování látky v jednotlivé druhy bytostí prostřednictvím Boží řeči pak Otec mluví, Syn je samo formující slovo. Duch, čili dobrota, je naznačen Božím zalíbením ve zformovaném díle.

Augustin říká, že zatímco vody, nad nimiž se vznáší Duch, naznačují dosud nezformované stvoření, tak Boží Slovo-Syn, obracející se dokonale k Otci, je prostředníkem a vzorem procesu formování, které se děje obrácením k počátku. Teprve dokonalé, tj. zformované dílo, které zůstane, čím se tímto zformováním stalo, pak nalezne zalíbení v Božích očích. Augustin totiž rozlišuje dvojí aspekt Boží lásky ke stvoření. Bůh miluje své stvoření jednak aby bylo (*ut sit*), jednak aby trvalo (*ut maneat*). První aspekt provázející nehotové dílo je vyjádřen přítomností Ducha Božího nad vodami, druhý, patřící dokonalému, zformovanému kosmu, je naznačen Božím zalíbením v dokončeném universu.<sup>33</sup>

Thierry však tento Augustinův novoplatónský rozvrh nepřijímá. Nepředpokládá totiž dvojí aspekt kosmologického děje: 1) stvoření nezformované látky; 2) její následné zformování. Znamená tedy dějství formování nezformované látky pro Thierryho vkládání věčných forem nezformované látce? Je tedy podle něho látka věčná? Na tuto otázku nyní nedokážu odpovědět. Svůj výklad o tom, jak skloubit christologickou a pneumatologickou příčinu stvoření chce Thierry podniknout pomocí prostředků quadrivia. Východiskem je mu

---

<sup>31</sup> Augustin se věnuje tématu stvoření světa v mnoha svých spisech. Jedná se např. o *De Genesi contra Manichaeos*, *De genesi ad litteram imperfectus liber*, *De genesi ad litteram Libri Duodecim*, *Confessiones*, *De civitate Dei*.

<sup>32</sup> Sv. AUGUSTIN. *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim* I.6: „Ut quemadmodum in ipso exordio inchoatae creaturae, quae coeli et terrae nomine, propter id quod de illa perficiendum erat, commemorata est, Trinitas insinuatur Creatoris (nam dicente Scriprura: In principio fecit Deus coelum et terram; intelligimus Patrem in Dei nomine, et Filium in principii nomine, qui non Patri, sed per seipsum creatae primitus ac potissimus spiritali creaturae, et consequenter etiam universae creaturae principium est: dicente autem Scriprura: Et Spiritus Dei ferebatur super aquam, completam commemorationem Trinitas agnoscimus); ita et in conversione atque perfectione creaturae, ut rerum species digerantur, eadem Trinitas insinuetur: Verbum Dei scilicet, et Verbi generator, cum dicitur: Dixit Deus; et sancta bonitas, in qua Deo placet quidquid ei pro suae naturae modulo perfectum placet, cum dicitur: Vidit Deus quia bonum est.“

<sup>33</sup> *Ibid.* I.8: „Ita etiam rebus ex illa inchoatione perfectis atque formatis, vidit Deus quia bonum est: placuit enim quod factum est, in ea benignitate qua placuit ut fieret. Duo quippe sunt propter quae amat Deus creaturam suam; ut sit, et ut maneat. Ut esset ergo quod maneret: Spiritus Dei superferebatur super aquam, ut autem maneret: Vidit Deus quia bona est. Et quod de luce dictum est hoc de omnis. Manet enim quaedam supergressa omnem temporalem volubilitatem in amplissima sanctitate sub Deo; quaedam vero secundum sui temporis modos, dum per decessionem successionem rerum saeculorum pulchritudo contextitur.“



úvaha o vlastnostech jednoty-jedničky.<sup>34</sup> Různosti podle Thierryho vždy předchází jednota, tak jako jednička předchází dvojce, která je principem různosti. Rovněž proměnlivosti, implikující dvojí stav, předchází jednota. Proměnlivost je však charakteristikou stvoření. Pokud jednota předchází stvoření tak je věčná, a tedy je Božství samo.<sup>35</sup> Jako je ovšem jednička neomezeným zdrojem čísel, je i jednota neomezeným zdrojem mnohosti. Rovnost však předchází genezi nerovnosti tj. mnohosti. Vzhledem k tomu, že věčná je jednota, a nikoli mnohost, nemůže být více věčných věcí.

Podle Thierryho pojetí stvoření je druhá Božská osoba jakousi Božskou Moudrostí (Logem, formou věcí), podle které Bůh otec všechno co bylo stvořeno zformoval. Různost forem (množství předmětů) je způsobeno látkou. Jedinou samostatně existující formou která je bez látky, je Božství samo, které se mnoha způsoby odráží v různosti forem spojených s látkou (tak jako se jediná tvář nesčetněkrát odráží v zrcadlech). Thierry říká, že kdyby neexistovala látka, tak by se všechny formy vrátily v jedinou formu Božství.

Thierrymu se tedy v jeho spisku podařilo originálním způsobem skloubit křesťanskou nauku o Trojici se Starozákonní správou o stvoření (zformování?) světa. Logos je pojat jako *věčná forma* (Boží Moudrost), která pre-existuje před stvořením (zformováním?) světa, a podle níž byl svět stvořen (uspořádán?).

### 3.0 Proč Bůh tvoří?

Máme dostatek biblických pramenů, které nás informují o skutečnosti, že původcem a příčinou našeho světa je Bůh. Máme také nějaké informace, z kterých se dá do určité míry vyčíst, jak toto stvoření asi tak mohlo probíhat. Dalo by se tedy snad říct, že víme „že“ a víme „jak.“ Já jsem si však vždycky kladl i otázku „proč.“ Proč Bůh stvořil svět? Co ho vedlo k tomu, že začal něco dělat. Když člověk začne něco dělat, tak to zpravidla dělá proto, že se mu něčeho nedostává, něco chce změnit, získat...atd. Toto se jistě nedá říci o Bohu, protože tomu nic neschází-je naprosto dokonalý. Proč tedy stvořil svět? Jaký k tomu měl důvod? Když se obrátím do „filosofických vod,“ a budu hledat nějakou odpověď, tak zřejmě neuspěji. novoplatonici, kteří zastávali emanacionistický koncept vzniku světa vysvětlovali jeho původ jako věčné a nutné vycházení-emanování-z prvotního Jedna. Problémem je však to, že tento systém mi zřejmě na mojí otázku žádnou uspokojivou odpověď nedá. Novoplatónské Jedno má ke křesťanskému osobnímu Trojjedinému Bohu daleko, a krom toho emanace bývá

<sup>34</sup> THIERRY ZE CHARTRES. *Tractatus de sex dierum operibus*. Bod 30: „Každé různosti předchází jednota, protože jednička předchází dvojce, která je principem každé různosti...“

<sup>35</sup> Ibid. Bod 30: „Protože tedy jednota předchází všemu stvořenému, musí být sama věčná. A věčné není nic jiného než Božství. Jednota je tedy božství samo.“

pojímána jako věčný a nutný proces, takže zde se zřejmě žádná odpověď na mojí otázku nenabízí. V Aristotelové vesmíru je situace obdobná. Látka je věčná, nehybný hybatel od věčnosti dělá to co dělá, a proto jsou všechny druhy od věčnosti-*nihil novi sub sole*. Všechno se opět děje nutně, a tedy žádná odpověď na otázku „proč?“ Nevím o žádném filosofickém systému, který by byl ryze rozumovou spekulací schopný dospět k osobnímu Bohu, a umožnil tak alespoň kladení takové otázky. Pro odpověď na otázku „proč“ je dle mého názoru nutné se vydat spíše do „teologických vod.“

S jednou zajímavou odpovědí přichází sv. Bonaventura<sup>36</sup> ve svém *Komentáři k Sentencím Petra Lombardského*. Bonaventura pojímá stvoření jako manifestaci Boží slávy. Bohu věčně náleží všechny jeho dokonalosti. Nic nepostrádá, nemá žádný defekt, nepotřebuje žádné vnější doplnění své dokonalosti. Je ve svém bytí naprosto dokonalý, šťastný a soběstačný. Věčné vyzařování jeho věčné blaženosti a spokojenosti se nazývá *sláva*. Jaký profit tedy pro tuto Boží slávu představuje fakt stvoření? Podle Serafického doktora je tím profitem možnost sebe sdílení, sebe manifestace, možnost rozšířit něco ze své dokonalosti a dobroty mimo sebe. Tím, že Bůh tvoří, se tedy sám sděluje, zjevuje se, a stvoření je tak vyzařováním jeho Božské slávy, která mu náleží od věčnosti. Stvoření má manifestovat Boží slávu. Svým stvořitelským aktem mimo sebe Bůh vytvořil jakési obrazy, které by se daly porovnat s odrazy předmětu v zrcadle. Tyto obrazy Boží slávu nikterak nezvětšují, pouze jsou jakýmsi jejím odrazem v hlubinách prázdnoty. Následně pak také užitečnost, sláva a štěstí věci spočívá v oslavování Boha, a v reflektování Jeho blaženosti.<sup>37</sup> Bůh tedy netvoří proto, aby svoji slávu nějak zvětšil, jeho sláva nemůže být zvětšena. Tvoří spíše proto, aby se o svoji blaženost mohl podělit. On sám nic nezískává. Ten, kdo ze stvoření profituje je samo stvoření, které je Bohem zamýšleno jako manifestace jeho dobroty. Bůh je láska,<sup>38</sup> a v přirozenosti lásky je sdílet se, šířit se, a obdarovávat druhé.<sup>39</sup> Stvoření tedy Bonaventura vysvětluje na základě přirozené tendence k šíření, která je dobrou vlastní. Čím větší je dobro-láska, tím větší má tendenci šířit se. Boží sláva je nezměrná, a proto je jejím následkem stvoření nezměrného počtu substancí, které jsou jejím odrazem.<sup>40</sup> Já osobně tuto teorii příliš nepřijímám, avšak v současné chvíli nedokážu nabídnout nic lepšího.

<sup>36</sup> Informace čerpám z GILSON, E. *The Philosophy of st. Bonaventure*. Sheed&Ward, London 1938, str. 184-204. ISBN neuvedeno.

<sup>37</sup> Sv. BONAVENTURA. *In II. Sententiarum*. I. 2. II. 1: „In Cujus manifestatione et participatione attenditur summa utilitas creaturae, videlitet ejus glorificatio sive beatificatio.“

<sup>38</sup> 1 Jan 4,7-8: „Milování, milujme se navzájem, neboť láska je z Boha, a každý, kdo miluje, z Boha se narodil a Boha zná. Kdo nemiluje, nepoznal Boha, protože Bůh je láska.“

<sup>39</sup> Řím 5,5: „Naděje neklame, neboť Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán.“

<sup>40</sup> Gen 1,27-28: „I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. At' lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.“ Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je

#### 4.0 Jan Filoponus proti Aristotelovi:

Filoponus<sup>41</sup> (žil pravděpodobně v rozmezí let 490-575 n.l.) byl křesťanský novoplatonik, který ve svém mládí hojně komentoval Aristotelovu přírodní filosofii a v pozdější fázi svého života zasáhl také do teologických problémů tehdejšího mladého křesťanstva. V prvním období r. 517-529 psal především komentáře k Aristotelovi, kterých se dochovalo sedm (*in Analytica Priora, in Analytica Posteriora, in de Anima, in de Generatione et Corruptione, in Categorias* asi před r. 517, *in Physica* r. 517, *in Meteorologica* asi po r. 529). V druhém období, r. 529-575 psal spíše polemická díla, jež obsahují kritiku názorů dvou významných osobností tj. Prokla (*de Aeternitate Mundi contra Prochum* r.529) a Aristotela (*de Aeternitate Mundi contra Aristotelem* přibližně rok 533). Dále je nutné zmínit velice významné filosoficko-teologické dílo proti přívržencům Theodora z Mopsuestie, v němž aplikuje svůj koncept vtištěné síly na otázku po původu světa *De Opificio Mundi* (r.572).<sup>42</sup>

Jméno Filoponus je přezdívka, která byla dávaná různým filosofům a která znamenala: „milovník práce.“ Toto označení bylo také užíváno pro komunitu křesťanských laiků, kteří žili pohromadě a jejichž společenství se nazývalo *Philoponeion*. Dodnes není známo z kterého z těchto dvou důvodů byla Janovi tato přezdívka udělena. Filoponus byl také známý pod jménem *Grammatikos* a zdá se, že on sám užíval právě tohoto jména. Jan byl autorem, jehož dílo se k nám na křesťanský západ dostávalo poměrně složitou cestou. Bylo to (mimo jiné) z toho důvodu, že pro pravověrné křesťany byla jeho teologická nauka naprosto nepřijatelná. Filoponus byl totiž zarputilým zastáncem monofysitismu (dle této nauky nebyl Ježíš Kristus dvojí přirozeností, ale jen jedné tj. ve Filoponově pojetí Božské.<sup>43</sup> Chalcedonské

---

stvořil.“ Řím 1, 19-20: „Vždyť to, co lze o Bohu poznat, je jim přístupné, Bůh jim to přece odhalil. Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“ Moud 13,1: „Vskutku nicotní jsou od přírody všichni lidé, kterým nebylo dáno znát Boha. Ze všeho dobrého, co mají před očima, nedokázali poznat toho, který je, a z pohledu na dílo nerozpoznali Tvůrce.“ Mdr 13,5: „Nebot' z velikosti a krásy tvorů může být srovnáním poznán původce jejich bytí.“

<sup>41</sup> Za nejzdařilejší knihu (jedná se o poměrně obsáhlý sborník příspěvků týkajících se různých témat kterými se Filoponus zabýval) uvádějící do Filoponova myšlení považují publikaci *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Cornell University Press. New York 1987. ISBN 0-8014-2049-0, kterou editoval SORABJI, R. Od Filopona jsem měl k dispozici komentář ke třetí, páté, sedmé a osmé knize Aristotelovy *Fyziky* a *Against Aristotele on the Eternity of the World (De aeternitate mundi contra Aristotelem)*, Translated by Christian Wilberg. Gerald Duckworth & Co. Ltd. London 1987. ISBN 0-7156-2151-3. Veškeré texty byly v anglickém překladu.

<sup>42</sup> Ohledně datací spisů srov. SORABJI, R. *John Philoponus* in SORABJI, R. *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* str. 37-40. Dílo *De opificio mundi* bylo vydáno v řecko-německém vydání srov. *De opificio mundi* přeložil SCHOLTEN, C. *Über die Erschaffung der Welt*. Freiburg 1997. ISBN 3-451-23801-2.

<sup>43</sup> Filoponus říká, že hypostaze je nějaké existující individuum a díky mnohosti takových individuí je ustanoven rod a druh. Přirozenost pak je to, co nějaký počet hypostazí sdílí. Pro Filopona by tedy bylo pochopitelné, kdyby Chalcedon vyhlásil nauku o dvou hypostazích sdílejících jednu přirozenost. Taková formule by sice dle Filopona nebyla „pravověrná“, ale alespoň by to nebyl „nesmysl.“ Co se týče Trojice, tak o Ní prohlašuje, že je to pouze intelektuální abstrakce a že se skládá ze tří substancí, tří přirozeností chápaných spíše v individuálním než

dogma naopak o Kristu učí: Jedna hypostaze o dvou přirozenostech),<sup>44</sup> triteismu a zastával také pochybnou nauku o vzkříšení. Ohledně vzkříšení těla při posledním soudu prohlašoval, že ta nová, vzkříšená těla, nebudou jako ta stará, ale že budou zcela jiná, bude to naprosto jiný druh, tj. nebudou se lišit jen numericky, ale dokonce i druhově. Toto tvrdil z toho důvodu, že lidská těla jsou dle jeho názoru od přirozenosti nutně smrtelná, a proto ta nová těla musí být naprosto jiná. Problémem zde je to, že každý křesťan si chce být jistý, že to bude *on*, kdo bude vzkříšen, a ne že bude vytvořena nějaká naprosto nová substance, která se od něho liší dokonce v druhu. Problémem s tím pravověrně křesťanským stanoviskem je zase to, že se dosti blíží něčemu jako „oživení mrtvolý“, což je však také nepřijatelné. Pravověrné stanovisko je spíše takové, že toto nové tělo bude nějakým způsobem skutečně odlišné od toho starého, smrtelného-bude to oslavené tělo, ale pořád to budu *já*. Dilema je v tom, že toto tělo musí být nějakým způsobem jiné, ale identita osoby musí být zachována.

Tyto skutečnosti způsobily, že jeho dílo bylo křesťany dlouho odmítáno, a dostávalo se k nám zprostředkovaně skrze citace arabských autorů. V současnosti jsou některé části jeho díla dostupné i v syrštině. Pro syrské křesťany Filoponova hereze nepředstavovala až takový problém, neboť oni sami byli často také monofysité. Jan žil v Alexandrii a studoval u Ammonia-syna Hermeiova, který byl hlavou tehdejší Alexandrijské novoplatónské školy.<sup>45</sup> Alexandrijská obec byla mimo jiné zvláštní také tím, že v ní vedle sebe v poklidu žili křesťané i pohanští filosofové (na rozdíl od Athén, kde docházelo k neustálým potyčkám. V pátém století tam proti křesťanům brojil Proklos a po něm pak Simplicius. Nakonec roku 529 n.l. císař Justinián Athénskou akademii uzavřel a Simplicius byl nucen odejít. Tyto události na něho (Simplicia) pak měly značný vliv).

To, co již v prvních staletích odlišovalo křesťany od pohanských Řeků, byla mezi jinými věcmi i jejich víra v to, že látka samotná měla nějaký počátek. Někteří Řekové by jistě neprotestovali proti tvrzení, že svět jako takový, tedy jeho současné uspořádání mělo nějaký počátek. Například Platón zastával nauku o zformování světa z preexistujícího chaosu, a tedy zřejmě uznával jakýsi počátek našeho současného světa (i když výklad Platonova *Timaia* se stal předmětem bouřlivého sporu mezi Filoponem a Proklem). Problémem však bylo

---

generickém smyslu. Srov. CHADWICK, H. *Philoponus the Christian Theologian*. in SORABJI, R. *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* str. 41-55.

<sup>44</sup> DS 317: Licet ergo in uno Domino Iesu Christo, vero Dei atque hominis Filio, Verbi et carnis una persona sit, que inseparabiliter atque indivise communes habeat actiones, inteligendae tamen sunt ipsorum operum qualitates, et sincera fidei contemplatione cernendum est, ad quae provehatur humilitas carnis, et ad quae inclinetur altitudo deitatis, quid sit, quod caro sine Verbo non agit, et quid sit, quod Verbum sine carne non efficit...DS 318: Cum ergo unus sit Dominus Iesus Christus et verae deitatis veraque humanitatis in ipso una prorsus eademque persona sit...

<sup>45</sup> Ammonius byl žákem Prokla a mezi jeho nejvýznamnější žáky patřili právě Filoponus, Simplicius a Asclepius.

křesťanské tvrzení o vzniku světa *ex nihilo*. Nauka která tvrdí, že něco může vzniknout z ničeho, se Řekům zdála naprosto nesmyslná.

#### 4.1 Teorie impetu:

Jak jsem uvedl již na začátku této sekce, tak Filoponus se velice zajímal o Aristotelovu přírodní filosofii. Podařilo se mu poukázat na některé nedostatky ve Filosofově nauce, a někdy i přijít s vlastními návrhy, které se nalezené nedostatky pokoušely řešit. Zřejmě nejdůležitější Filoponovou invencí byla tzv. teorie impetu, kterou nyní stručně nastíním, protože úzce souvisí právě s problémem věčnosti světa.

Pro Aristotela bylo velice obtížné vyřešit otázku po hybné příčině, která pohybuje vrženým tělesem, např. kamenem poté, co opustí např. ruku, která jej uvedla do pohybu. Jeho (Aristotelův) základní fyzikální princip říká, že vše co se pohybuje, je pohybováno něčím jiným. Ale co hýbe oním kamenem poté, co opustí vrhající ruku, a ta na něj už nepůsobí? Aristotelés tento problém řeší takovým způsobem, že hybnou sílu v tomto případě připisuje vzduchu. Dle jeho představy tedy ruka jakýmsi způsobem rozpohybuje vzduch, který pak dále působí na kámen. Jedná se zde tedy o jakési postupné předávání energie.<sup>46</sup> Vzduch nebo voda přijímají od hybatele jakýsi impuls, a následně pak udržují vržené těleso v pohybu, dokud se impuls k pohybu z prostředí nevyčerpá.

Filoponovo vylepšení v tomto případě spočívalo v tom, že tvrdil, že síla která na vržený předmět působí, by mohla být nějakým způsobem přímo vtištěna předmětu samotnému. Odpadla by tedy nutnost neustálého působení na vržený předmět. Proč by měl hybatel nejdříve dávat nějaký impuls prostředí, které by teprve potom předmětem hýbalo? Proč nemůže hybatel udělit tento hybný impuls věci přímo? Filoponus tedy Aristotelovu koncepci odmítá, a mluví místo toho o *vis impressa*, která je hybatelem pohybovanému tělesu udělena. Tato vtištěná síla (*vis impressa*) byla později nazvána „*impetem*“, a proto se zde hovoří o tzv. „*teorii impetu*.“ Dalším nedostatkem Aristotelovy fyziky bylo to, že v různých jejich oblastech uplatňoval různé hybné principy, a rozdělil jí tak do různých oddělených odvětví. Nebesa pojímal jako živá, a jejich pohyb vysvětloval z psychologických principů. Naproti tomu např. pád kamene nebyl vysvětlován psychologicky, ale pomocí tzv. vnitřní přirozenosti. Další speciální případ pro něho tvořily rotace elementárního ohně atd.

---

<sup>46</sup> ARISTOTELÉS. *Fyzika* 267a2-8: „Nutně tedy musíme říci, že činitel, který první způsobil pohyb, činí jiné schopný, aby pohybovalo, jako například vzduch (tak uzpůsobený) nebo vodu nebo něco jiného takového, co je přirozeně určeno k tomu, aby pohybovalo a bylo pohybováno. Ale neustává zároveň pohybovat a být pohybováno, nýbrž ustává být pohybováno zároveň, kdykoli pohybující ustane je pohybovat, ale samo je ještě pohybující. Proto je také něco pohybované tím, že souvisí s jiným.“

Filoponova zásluha v této oblasti spočívala ve sjednocení fyziky, které mu umožnilo provést zavedení teorie impetu. Pro Jana je to právě Bůh, který vtiskl hybnou sílu slunci, měsíci a dalším nebeským tělesům v čase stvoření (Jan také odmítá představu o tom, že pohyb nebeských těles je působen anděly). A byl to rovněž Bůh, kdo implantoval ohni tendenci stoupat vzhůru a kamenům tendenci padat dolů...atd.

Tuto nauku o vtištěné síle přejal později např. Jan Burian, který shodně s Filoponem vysvětloval pohyb nebeských těles pomocí Bohem vtištěné síly, kterou Bůh těmto tělesům udělil v čase stvoření.

#### 4.2 Filoponovo pojetí látky a odmítnutí nauky o pátém elementu:

Filoponus hovoří o látce ve zcela speciálním smyslu, neboť jí pojímá jako svého druhu speciální rozlehlost.<sup>47</sup> Základní text, který mu zřejmě poskytl inspiraci pro jeho pojetí látky se nachází v Aristotelově *Metafyzice*,<sup>48</sup> kde Filozof mluví o troj-dimezionalitě jakožto o vlastnostech vložených na první látku. Filoponus však na rozdíl od Aristotela prohlašuje troj-dimenzionalitu za první subjekt (*proton hypokeimenon*), a ne za vlastnost.

V aristotelském smyslu by se prvním substrátem mnil ten nejzákladnější subjekt tělesných vlastností tj. *první látka (prôtê hulê)*. Filozofové pozdní antiky tuto první látku považovali za cosi postrádající všechny kvality, tělesnost, rozlehlost...neboť všechny tyto věci byly dle jejich názoru na tuto první látku až jaksi vloženy. Druhý substrát, pak pro ně byl tento první substrát, ale vnímaný trochu méně abstraktně. Připisovaly se mu některé minimální vlastnosti jako např. právě ona troj-dimenzionalita hloubky, délky a šířky. Simplicius pak tyto vlastnosti chápal jako již nějak konkrétní, kdežto Filoponus je považoval za nespecifikované (viz níže). Jan se rozhodl Aristotelovo pojetí odmítnout, a místo toho tvrdil, že tzv. druhý substrát může sloužit jako první látka a první subjekt jak nebeských, tak i sublunárních forem.

Filoponův nápad prohlásit troj-dimenzionalitu za první subjekt se může zdát zvláštní, neboť bychom ji spíše spolu s Aristotelem pokládali právě za vlastnost tělesa, spíše než za subjekt, ale toto ještě není vše. Kromě toho, že prohlašuje troj-dimenzionalitu za první subjekt, o ní také prohlašuje, že je esenciálním atributem tělesa, a tak neslouží jen jako první

<sup>47</sup> Srov. SORABJI, R. *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Str. 18-26.

<sup>48</sup> ARISTOTELES. *Metafyzika* 1029a11-20: „Není-li totiž podstatou látka, nelze pak říci, co by bylo podstatou. Vždyť odejme-li se ostatní, zřejmě nezbude nic než látka. To ostatní jsou totiž vlastnosti, výtvoři a mohutnosti těles; délka, šířka a hloubka však jsou druhy kolikosti, nikoli podstata. Neboť kolikost není podstatou, ale podstatou je spíše to, čemu ony vlastnosti náleží na prvním místě. Odejme-li tedy délku, šířku a hloubku, vidíme, že nezbyvá nic než to, co se jimi určuje; pozorujeme-li tedy věc takto, jeví se podstatou nutně jenom látka.“

subjekt dalších (na ni vložených) vlastností, ale také definuje těleso. Tato tělesná (*corporeal*) rozlehlost (troj-dimenzionalita) však musí být chápána jakožto zbavená veškeré partikulární velikosti, neboť podle Filopona partikulární velikost nenáleží konceptu látky, ale konceptu vlastností, které jsou na ní vloženy. Je ovšem samozřejmé, že takováto troj-dimenzionalita nikdy v realitě neexistuje, aniž by neměla nějakou skutečnou velikost. Bez této konkrétní velikosti může být pouze myšlena, ale v reálu ji samozřejmě vždy má. Pro Filopona je tedy první látka jakési rozlehlé těleso, i když bez jakýchkoli kvalit (toto však Simplicius popíral). Tato nauka poněkud připomíná Descarta,<sup>49</sup> který tvrdil, že kvantita se od rozlehlé substance liší pouze v myšlení, a že pokud od tělesa odmyslíme vše, co není vyžadováno jeho přirozeností, tak se dostaneme až na délku, šířku a hloubku, což se zdá být dosti podobné Filoponově pojetí troj-dimenzionality. V tuto chvíli bych zde rád nechal krátce promluvit Descarta, protože se domnívám, že Filoponova nauka pak bude opět o něco jasnější:

*„Když tak učiníme, poznáme, že přirozenost látky čili obecně nahlíženého tělesa nespočívá v tom, že je to věc tvrdá, těžká, zbarvená či ovlivňující smysly nějakým jiným způsobem, ale pouze v tom, že je to věc rozlehlá do délky, šířky a hloubky.“<sup>50</sup>*

*„Pokud přihlížíme k naší ideji nějakého tělesa (například kamene) a vyřazujeme z ní vše, o čem jsme poznali, že nepatří k jeho přirozenosti, vyřadíme především tvrdost... Vyřadíme též barvu... Vyřadíme tíhu... A konečně vyřadíme i chlad a teplo a všechny ostatní kvality... Tak ovšem pozorujeme, že v jeho ideji nezůstává vůbec nic kromě toho, že je něčím rozlehlým do délky, šířky a hloubky.“<sup>51</sup>*

Filoponova koncepce troj-dimenzionální rozlehlosti jakožto podstaty tělesa má ovšem drtivé následky na Aristotelovo pojetí kategorií, neboť rozlehlost by Aristotelem nikdy nebyla umístěna do první kategorie, tedy do kategorie substance, ale do podřazené kategorie kvantity. Jan nepřipouští, že by kvantita byla nějak podřazena substancí, ale místo toho je obě staví na společnou úroveň a prohlašuje, že jedna bez druhé (substance bez kvantity) nemůže existovat. Filoponus tedy prohlašuje troj-dimenzionalitu za esenciální vlastnost tělesa a umísťuje jí proto do kategorie substance. Toto pak má přímo převratné důsledky pro celé pojetí universa. Jelikož prvek (element) nebes má troj-dimenzionální rozlehlost jako svoji látku, tak nemůže být pojímán jako jednoduchý (jak říkal Aristotelés), ale musí být brán jako složený z látky a formy, přičemž tato látka je naprosto totožná s látkou, která náleží pomíjivým elementům zde v našem světě, a proto se sublunární a supralunární sféra nikterak podstatně neliší, a tudíž musí být obě pojímány jako pomíjivé (toto bude lépe vysvětleno

<sup>49</sup> Srov. DESCARTES, R. *Principy filosofie* II.

<sup>50</sup> *Ibid.* II. 4.

<sup>51</sup> *Ibid.* II. 11.

níže). Filoponova invovace tedy spočívá v tom, že jakési „bez kvalitní“ (resp. troj-dimensionální) těleso prohlásil za první látku, což mu pak umožnilo zrušit rozdíl mezi supralunární a sublunární sférou, a argumentovat tak proti věčnosti (nepomíjivosti) nebes.

Jistě nebude nezajímavé nechat zde opět promluvit Descarta: *„Bylo již přece obšírně ukázáno, že idea oné rozlehlosti, kterou pojímáme v nějakém prostoru, je totožná s idejí substance tělesné. Z toho lze též snadno vyvodit, že látka nebes není jiná než látka země. A ovšem i kdyby bylo světů nekonečné množství, musely by se všechny skládat z jedné a téže látky. Proto ani nemohou být mnohé, ale pouze jeden. Zřetelně totiž chápeme, že ona látka, jejíž přirozenost spočívá pouze v tom, že je rozlehlou substancí, zcela zabírá všechny představitelné prostory, ve kterých by musely být ony jiné světy. Také v sobě nenacházíme ideu žádné jiné látky. V celém vesmíru tedy existuje jedna a táž látka, ježto je poznávána pouze skrze to jediné, že je rozlehlá.“<sup>52</sup>*

Tato nauka je však v rozporu s tím, co o nebesích v první knize *De caelo* učil Aristoteles, neboť ten o nebeském prvku tj. pátém elementu (éteru) prohlašoval, že je to jakási látka radikálně odlišná od ostatních čtyřech sublunárních elementů, která se pohybuje v kruhu, není nikterak těžká ani lehká, neschopná vzniku i zániku a rovněž jakékoli změny kvantity i kvality. Tuto nauku tedy Filoponus, pokud chtěl obhajovat počátek světa a látky musel odmítnout. Aristotela vedla k zavedení pátého elementu potřeba vysvětlit rotaci nebeských těles. Toto vysvětlení bylo provedeno právě díky koncepci éteru, kterému byla připsána tato rotační přirozenost. Následně pak do té doby, do jaké je tento zvláštní element schopen vykonává svou práci, tak u Aristotela není žádný prostor pro vysvětlování tohoto krouživého pohybu jiným způsobem.<sup>53</sup> Avšak Filoponus je díky jeho teorii impetu schopen říct, že je tu možné i jiné vysvětlení tohoto rotačního pohybu, totiž pomocí Bohem vtištěné síly, a tedy Aristotelovu koncepci éteru mohl odmítnout. Po odmítnutí koncepce pátého elementu jakožto věčného prvku krouživé přirozenosti a zavedení vlastní universální koncepce troj-dimenzionální pomíjivé látky Filoponus postupuje tak, že na supralunární sféru uplatňuje Aristotelovu poučku, která říká, že nic omezeného nemůže mít neomezenou sílu,

---

<sup>52</sup> Ibid. II. 21-22.

<sup>53</sup> PHILOPONUS. *Against Aristotele on the Eternity of the World*. Translated by Christian Wilberg. Gerald Duckworth & Co. Ltd. London 1987: Filoponus nejdříve shrnuje Aristotelovu koncepci zhruba takto: Pohyby elementů jsou odlišné od pohybů nebes; ty dřívější se pohybují přímo, ale nebesa se pohybují v kruzích a proto jsou odlišné v druhu. Proti tomuto Filoponus namítá: Pokud by byla pravda, že tělesa s odlišnými pohyby mají také různé přirozenosti, potom by také bylo pravdivé, že tělesa, která mají stejné pohyby mají i stejné přirozenosti. Nicméně my vidíme, že pohyb země je směrem dolů a pohyb vody rovněž; proto by měly obě stejnou přirozenost. Podobně se vzduch a oheň pohybují vzhůru, ale jsou odlišné v přirozenosti.

Za druhé, pokud je pravdou, že tělesa, která jsou různé přirozenosti (např. voda a země) se mohou pohybovat stejnými pohyby, tak potom by také mělo být pravdivé, že tělesa, která se pohybují různými pohyby mohou být stejné přirozenosti. Z čehož pak údajně vyplývá, že není nemožné, aby nebesa byla stejné přirozenosti jako sublunární sféra a přece se pohybovaly jiným pohybem. Fragments 1-5. Výtah.



a ani v neomezeném nemůže být síla omezená.<sup>54</sup> „Není možné, aby neomezená síla byla v omezené velikosti ani aby omezená síla byla v neomezené velikosti.“<sup>55</sup> Toto pak má za následek to, že nebeská tělesa, jakožto (pro Filopona) konečná, se mohou pohybovat pouze po konečný čas. Dle Filopona byla tedy tato hybná síla nebesům Bohem vtištěna v jistý minulý okamžik, a jednoho dne se zase vyčerpá.

Proti této nauce Simplicius namítá to, že není možné ji nikterak dokázat, ale z empirických pozorování je možné ji spíše odmítnout. Dle astronomických pozorování se nebeská tělesa pohybují po stále stejných drahách, stále stejnými rychlostmi atd. Pokud by tedy byly pohybovány tak, jak tvrdí Filoponus, tak bychom přece museli pozorovat nějaké změny a „umdlévání“ v pohybu, jelikož vtištěná síla by se měla postupně vyčerpávat. Toto však nepozorujeme, a proto je dle Simplicia Filoponova nauka chybná.<sup>56</sup> Je třeba si také uvědomit to, že zrušení rozdílu mezi sublunární a supralunární sférou (znovu opakují že nauka o pátém elementu je Filoponem odmítnuta a následně je vše v tomto universu dle něho stvořeno z jedné a téže látky) mělo pro Simplicia jakožto pohana i nepřipustné náboženské důsledky, protože věčná nebesa pro něho byla něčím božským a hodným úcty. Odbožštění nebes tak bylo pro pohanské filosofy velice pobuřující záležitostí.

Zavedením teorie impetu a nové koncepce látky Filoponus vyložil svět jako jednotný celek a zrušil tak veškerou dualitu supralunárního (božského) a sublunárního (pomíjivého). Pro Jana je celý svět stvořen Bohem, a nic Bohu rovného se v něm již nenachází.

### 4.3 Filoponův konflikt se Simpliciem:

Filoponus a Simplicius představují dva zcela odlišné přístupy ke komentování Aristotelových spisů. Zatímco Simplicius<sup>57</sup> je ve své práci velice precizní a systematický, tak Filoponus se vyznačuje spíše volností myšlenek, velkým rozsahem svých prací a nespolehlivostí citací. Avšak velikou Janovou předností oproti jeho oponentovy je jeho novátorství a nápaditost. Simplicius je spíše konzervativní typ, který se snaží obhajovat osvědčené Aristotelovy teze a křesťanské novoty jsou pro něj veskrze nepřijemné. Filoponus naopak přistupuje ke své práci z novoplatónsko-křesťanské pozice a je myslitelem dosti

<sup>54</sup> ARISTOTELÉS. *Fyzika* 266b6-7.

<sup>55</sup> *Ibid.* 266b25-27.

<sup>56</sup> Proti tomu Filoponus namítá, že to, že nepozorujeme žádné změny, je způsobeno krátkou dobou pozorování.

<sup>57</sup> Simpliciov literární styl jsem měl kromě Filoponova spisu *De aeternitate mundi contra Aristotelem* možnost poznat na jeho komentáři k sedmé knize Aristotelovy *Fyziky*, na pojednání *O prázdnotě (On the void)*, dále pak z velkého množství různých zlomků uchovaných u Theofrasta z Eresu, které jsou součástí knihy *Theophrastus of Eresus-Sources for his life, writings thought and influence*, Edited and Translated by W.W. Fortenbaugh, P. M. Huby, R. W. Sharples (greek and latin) and Dimitri Gutas (arabic), Leden-New York-Köln 1992.

originálním. Simpliciova vědecká poctivost vyjde zřejmě lépe najevo, když uvedu některé vlastnosti, které by dle něho dobrý interpret Aristotelovy filosofie měl mít.<sup>58</sup>

- Dobrý vykladač nesmí být vzdálený Aristotelově intelektuální velikosti.
- Musí být naprosto dokonale seznámen s celým Aristotelovým dílem.
- Musí znát všechny pasáže z Aristotelových děl a všechny jejich textové zvláštnosti.
- Za nejdůležitější požadavek však Simplicius považuje to, že dobrý vykladač by se měl

snazit uvést do souladu Platóna s Aristotelem. Toto by se mělo udělat pomocí rozlišení mezi literou a duchem textu. Podle Simplicia je spor mezi Platónem a Aristotelem pouze zdánlivý, a v důležitých bodech jsou vlastně v souladu. I když se nám dnes toto tvrzení zdá být naprosto nesmyslné, tak Simplicius rozhodně nebyl jediným komentátorem, který byl takového přesvědčení. Mezi další významné postavy sdílející tento názor patřil například Iamblichus.<sup>59</sup>

Co se týče studenta, který by chtěl projít kurzem Aristotelovy filosofie, tak musí být dobrý a ctnostný. Musí být zvyklý prozkoumávat Aristotelovu nauku buď sám, nebo ve společnosti jiných lidí, kteří jsou oddáni věděni ve stejné míře jako on sám.

Simplicius se o Filoponovi vyjadřuje velice nelichotivě. Označuje ho za zelenáče (greenhorn) jehož ignorance je bezmezná. Filoponovi je (podle Simplicia) neznámá jak aristotelova filosofie, tak exegetická tradice. Dosud ještě ani neprošel filosofickým propedeutikem které by mělo předcházet studiu filosofie, a je také naprostý ignorant co se týče logiky a znalosti sylogismů. Za těchto okolností těžko může být filosofem, a jeho platonismus je pouze zdánlivý. Proto vlastně ani nerozumí tomu, co ve skutečnosti Platón ve svém *Timaiovi* chtěl říci, a neoprávněně tak používá Platóna k argumentaci proti Aristotelovi. Simplicius také prohlašuje, že Filoponova duše není ovládána rozumem, ale vášní a představivostí, a z toho důvodu nesplňuje základní podmínku pro správnou exegezi, kterou je dle Simplicia ryze racionální duše, která je pojistkou správného usuzování. Filoponovy spisy jsou prý tak dlouhé jen proto, aby jimi zapůsobil na hlupáky a slabomyslné. Simplicius spíše než běžné posluchače (common crowd) preferuje čtenáře pozorné, inteligentní a kultivované. Simplicius dokonce prosí (begs) své posluchače za odpuštění toho, že věnoval svůj čas odmítnutí Filoponova *De aeternitate mundi contra Aristotelem*. Jeho snaha byla

<sup>58</sup> Informace čerpám opět z HOFFMANN, P. *Simplicius' Polemics* in SORABJI R. *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. str. 57-83. Většinou je zde citován Simpliciusův komentář k Aristotelově spisu *De caelo*.

<sup>59</sup> Idea harmonie sahala však za Platóna a Aristotela až k presokratikům. Platónovi žáci Speusippus a Xenocrates pohlíželi na Platóna jako na filosofa stojícího v pythagorejské tradici. Od třetího do prvního století před naším letopočtem presentují pseudo-pythagorejské spisy Platónovu a Aristotelovu filosofii, jako kdyby to byla nauka Pythagora a jeho žáků a tyto padělky byly pozdějšími novoplatoniky přijímány jako ryzí. Plotinus viděl presokratiky jako předchůdce jeho vlastního názoru, ale Iamblichus ho daleko překonal tím, že napsal desetisvazkovou *Pythagorejskou filosofii*. Po něm pojal Proklos záměr sjednotit celou Řeckou filosofii tím, že ji presentoval jako postupné osvětlování božského zjevení a Simplicius argumentoval pro stejnou jednotu řecké filosofie ve snaze odmítnout křesťanské obviňování z toho, že pohanská filosofie si sama odporuje. Srov. PHILOPONUS. *Against Aristotle on the Eternity of the World-General introduction*. Str. 8-9.

podle jeho slov směřována k těm, kteří nejsou ani beznadějní idioti (hopeless idiots), ani kompletní filosofové, a kteří byli svedeni na scestí pouhou sofistickou, buď protože nemají dostatek kritického myšlení, nebo protože ho (Filopona) četli jen povrchně, popřípadě byli ohromeni šíří jeho spisů. Simplicius se obrací ke všem těmto lidem s nabídkou pomoci. Filoponus je Simpliciem také přirovnán k jakémusi Efezskému Herostatovi, který ve snaze vydobýt si slávu zapálil roku 356 před naším letopočtem, v den narození Alexandra Velikého Artemidin chrám v Efezu, čímž se chtěl proslavit. Filoponovo popření rozdílu mezi supralunární a sublunární sférou má údajně stejný cíl. Jan je dokonce nařčen z toho, že kdyby k tomu měl k dispozici prostředky, tak by neváhal zničit nebesa samotná, jen aby tím dosáhl slávy. Nakonec bych chtěl uvést krátkou ukázkou ze Simpliciova komentáře k Aristotelově *De caelo* v kterém přirovnává Filoponovo dílo *contra Aristotelem* ke hnoji a Augiášově chlívu.

*Ale protože tohle individuum, které si samo dává titul Gramatik chce zřejmě ještě jednou následovat své druhy v pojmání světa jakožto pomíjivého a stvořeného v jistý moment času...Povolejme na pomoc mocného Hérakla a vrhněme se dolů k čištění té špíny, která je obsažena v argumentech našich protivníků (Simpl. In Cael 119,7-13)...Nyní, ani nevím jak, když mým záměrem bylo osvětlit Aristotelovo pojednání O nebi, jsem upadl do Augiášova chlíva (Simpl. In Cael. 135,31-136)...Protože Gramatik navržil mnoho špíny ne na Aristotelovy důkazy, ale na nerozumné lidi, vzývejme řeku Alfeus spolu s Héraklem, abychom tu špínu z myslí lidí, kteří ji přijali, mohli co nejlépe očistit (Simp. in Phys. 1129,28-1131,7).*

Paralela je zde opět jasná. Tak jako bájný Hérakles splnil svůj pátý úkol tím, že vyčistil chlévy krále Augiáše vodou z řeky, tak Simpliciovy argumenty jsou zde stavěny na úroveň oné vody, a mají za úkol zbavit mysli lidí hnoje, který tam nakydal právě Filoponus. Takovýchto drsných přirovnání by se v Simpliciově díle dalo najít mnoho, ale mým cílem bylo spíše ukázat na situaci, která mezi pohanskými filosofy a křesťany v prvních staletích panovala. Simplicius jistě nebyl křesťanství nikterak nakloněn. Spíše ho tak, jako mnoho jeho současníků, považoval za náboženství ignorantů a obyčejných lidí, které podněcuje jen k nepokojům, zmatku a nepořádku. Když se ještě vezme v patrnost uzavření Akademie císařem Justinianem, které jsem zmínil již na počátku, a to, že nekřesťanům bylo často bráněno zastávat vedoucí funkce, tak se Simpliciova averze stane jistě pochopitelnější. Krom toho zde co se týče nauky o věčnosti světa a sporu s Filoponem byly již zmíněné náboženské konsekvence způsobené odbožštěním nebes. To, jak odlišné bylo Filoponovo a Simpliciovo nahlížení na svět lépe vynikne z následujícího úryvku ze Simpliciova komentáře k *De caelo*:

*„Křesťané si myslí, že Kristovo mrtvé tělo a relikvie mučedníků – ty, které přetrvávají horší než hmŕj (worst than dung) – jsou cennější než nebesa, a Filoponus si troufá tvrdit, že*

*демиург створил свет таким способом, že světlo nebes je stejné jako světlo světlušky a rybich šupin.*“

Ve sporu mezi těmito dvěma autory tedy Simplicius stojí razantně na straně klasické řecké filosofie, osvědčených literárních klasiků, a Aristotelovu i Platónovu filosofii vykládá tak, jako by žádné křesťanství nikdy nebylo. Pro Simplicia jakožto pohana představují řečtí klasikové jeho vlastní svět, který byl v té době již v útlumu a on se ho snažil ještě všemi silami proti tomu „křesťanskému novátorství“ bránit. Nicméně bylo by chybou si myslet, že Simplicius považoval křesťanský svět za nástupce toho pohanského. Právě naopak. Simplicius považoval křesťanství jen za jakýsi exces (epizodu), který stejně tak rychle jak vzplanul také vyhasne a dávná sláva starověkých autorů opět zazáří v plném jasu. Filoponus naopak představuje něco zcela nového, totiž tvořivou syntézu klasické řecké filosofie a křesťanství, která se později<sup>60</sup> ukáže být velice životnou.

#### **4.4 Filoponovo *De Aeternitate mundi contra Aristotelem*:**

Účelem kapitol předchozích kapitol bylo stručně a v základních bodech nastínit způsob argumentace jakým Filoponus vystavěl argumentaci proti Aristotelově a částečně i Simpliciově nauce o věčnosti světa, a připravit tak pole pro detailnější průzkum Janova spisu *O věčnosti světa proti Aristotelovi*, který bych nyní rád podnikl.<sup>61</sup> První věcí, kterou je třeba hned na počátku uvést je to, že toto dílo se nám zachovalo pouze v podobě citací uchovaných u různých autorů. Wildbergova práce se skládá ze 134 zlomků pocházejících ze tří zdrojů. Nejdůležitějším zdrojem je paradoxně právě Filoponův oponent Simplicius, od kterého pochází 129 zlomků. Philippe Hoffmann<sup>62</sup> ve svém příspěvku uvádí několik důvodů, které tuto skutečnost mohly způsobit. 1) Dlouhé citace byly v scholastické tradici, která byly založená na exegezi běžné. 2) Je zde také domněnka, že Simplicius se snažil vytvořit antologii nejslabších textů svého oponenta. 3) Dále se poukazuje na Simpliciovu intelektuální čestnost. Dlouhými citacemi se možná chtěl vyhnout obvinění z nactiutřačství. 4) Tato Simpliciova „čestnost“ mohla být v jeho očích i užitečnou strategií, neboť on sám ve svých spisech mnohokrát označil Filopona za hlupáka, a o jeho spisech se vyjadřoval velice nelichotivě. Jelikož tedy považoval Janovy argumenty za naprosto nesmyslné, tak mu mohlo připadat užitečné je dlouze citovat, aby tak ukázal jeho neschopnost.

<sup>60</sup> Ohledně pozdější recepce Filoponova díla srov. SCHMIDT, CH. *Philoponus' Commentary on Aristotle's Physics in the 16th Century* in SORABJI R. *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Str. 210-227.

<sup>61</sup> Kromě anglického překladu (od Christiana Wildberga) tohoto spisu jsem měl možnost prostudovat kapitolu *Prolegomena to Study of Philoponus' contra Aristotelem* rovněž od Christiana Wildberga, která je součástí již zmíněného sborníku *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* edited by SORABJI, R.

<sup>62</sup> Srov. HOFFMANN, P. *Simplicius' Polemics in Philoponus and the Rejection of Aristotelian*, str. 63.

Ze zbylých pěti fragmentů jsou čtyři arabského původu a jeden je syrský. Velikou otázkou je však rozsah původního Filoponova díla. Wildbergova práce se snaží zrekonstruovat knihy 1-6 a již zmíněný syrský zlomek je jedinou zachovanou částí knihy osmé, přičemž z knihy sedmé se nám nedochovalo vůbec nic. O existenci dalších částí lze pouze spekulovat. Z celé struktury a ladění spisu se však usuzuje, že měl dvě základní části. První částí byly zřejmě knihy 1-6 které měly za úkol vyvrátit Aristotelovu nauku o věčnosti světa, pátém elementu a jeho pojetí času a pohybu. Na tuto část pak zřejmě navazovalo teologické pojednání, které mělo vylíčit Janovu představu budoucího světa (tj. světa, který bude Bohem vytvořen na konci časů po druhém příchodu Ježíše Krista). Na toto se usuzuje z té skutečnosti, že v závěrečných pasážích šesté knihy jsou již některé takové náznaky.<sup>63</sup>

Tento Filoponův spis je však zajímavý i z toho důvodu, že jsou v něm obsaženy některé proti aristotelské argumenty, které však bývají mylně připisovány svatému Bonaventurovi.<sup>64</sup> Dále je zde skutečnost, že sv. Tomáš Akvinský se na Filopona hojně obrací ve svém spise *in De caelo et mundo*.<sup>65</sup> Jeho vliv na pozdější myslitele<sup>66</sup> byl nepochybně veliký, a proto bych jeho spis *contra Aristotelem* prozkoumal detailněji, i když samozřejmě není možné, abych zde zmínil všechny zlomky. Vzhledem k rozsahu díla budu spíše sledovat argumentační postup, než abych zmínil všechny teze.

#### 4.4.1 Kniha první:

První kniha Filoponova spisu *contra Aristotelem* pojednává o hlavní tezi z Aristotelova spisu *De caelo* 1.2. V této, a dalších dvou kapitolách, Aristotelés prezentuje svojí teorii éteru, která mu slouží za základ argumentace pro věčnost universa. Na rozdíl od jiných myslitelů Aristotelés prohlašuje, že universum se neskládá pouze ze čtyř elementů, ale že existuje i jakýsi pátý element, první těleso (*proton soma*) nebo éter (*aither*). Tento éter tvoří speciální pátou sféru (nebo spíše sérii sfér), která obklopuje ostatní čtyři vnitřní sféry. Aristotelés éteru připisuje na rozdíl od ostatních, tzv. sublunárních elementů (ty se tak nazývají díky své poloze pod měsícem) některé zvláštní atributy (např. božskost

<sup>63</sup> PHILOPONUS. *Against Aristotele on the Eternity of the Worl.* zl. 132. Simp. *In Phys.* 1177,38-1179,26: „A je pozoruhodné, že on (tj. Filoponus) věří, že zničení tohoto světa je změna k něčemu co je, a co je více božské (more divine)...Prohlašuje (tj. Filoponus), že se tento svět mění na jiný svět, který je více božský...Zlomek č. 134 (tj. jediný zlomek z osmé knihy) je pak již zcela teologické povahy.

<sup>64</sup> Jedná se zejména o argumenty spojené s problémem nemožnosti překlenutí nekonečna, přidání k nekonečnu atd. (zl. 132). Pojednám o nich v jedné z dalších kapitol.

<sup>65</sup> Např. AKVINSKÝ, T. *In de caelo et Mundo* I. 6; I. 8.

<sup>66</sup> Mezi Filoponovi čtenáře a ctitele patřil např. Galileo, kardinál Bessarion (1402-1472), Giovanni Pico (1463-1494) a mnoho dalších. Mezi Filoponovi odpůrce patřil v šestnáctém století např. Zabarella (1533-1589), který sice znal některé Janovy komentáře, ale příliš si jich necenil. Při řešení jistého problému z *De caelo* o Filoponovi dokonce prohlašuje: „sed eius sententia non est digna consideratione.“

a nepomíjivost). Hlavním důvodem, který Filozof měl pro zavedení pátého elementu byl krouživý pohyb nebes, který je dle jeho nauky daný jejich zvláštní přirozeností. Zatímco ostatní čtyři elementy se dle své přirozenosti pohybují jen nahoru a dolů (tj. přímočaře a jsou si tak navzájem protiklady), tak krouživý pohyb nebes je zcela zvláštní povahy mimo jiné i v tom smyslu, že nemá žádný protiklad.<sup>67</sup>

Filoponus nejprve kritizuje Aristotelovu koncepci vztahu mezi přirozeností a pohyby elementárních těles (fragment 2). Argumentace vypadá následovně. Nejprve je krátce shrnuta Aristotelova nauka:

*„Aristotelés řekl, že nebesa jsou páté těleso a odlišné od ostatních čtyř elementů, což ukázal na argumentu založeném na pohybu následovně: Tělesa s odlišnými pohyby mají také různé přirozenosti. Pohyby elementů jsou odlišné od pohybů nebes; ty dřívější se pohybují přímočaře, ale nebesa se pohybují v kruhu. Proto jsou tedy odlišné v druhu.“*

Filoponus namítá:

*„Nuže Aristoteli, pokud je pravda, že tělesa která se pohybují různými pohyby mají také různé přirozenosti, potom by také bylo pravdivé že tělesa se stejnými pohyby mají stejnou přirozenost. Ale my vidíme, že pohyb země je dolů, a tak také pohyb vody; proto obojí by mělo tu samou přirozenost. Podobně vzduch a oheň se pohybují vzhůru, ale jsou odlišné v přirozenosti.“*

Jan dále tvrdí, že pohyb ohnivé sféry je také kruhový (stejně jako pohyb pátého elementu) a poukazuje zde na Aristotelův protimluv. V Aristotelově universu je totiž vnější<sup>68</sup> vrstva sublunární sféry považována za ohnivou sféru, avšak Aristotelův názor na povahu této

---

<sup>67</sup> ARISTOTELES. *De caelo* 1.2: „Tělesa jsou buď jednoduchá nebo složená; a jednoduchými tělesy míním ty, které mají princip pohybu v jejich vlastní přirozenosti... Předpokládá potom, že existuje taková věc jako jednoduchý pohyb, a že kruhový pohyb je jedním z jeho případů, a že obojí, tj. pohyb jednoduchého tělesa je jednoduchý, a že jednoduchý pohyb je pohybem jednoduchého tělesa, potom nutně musí být nějaké jednoduché těleso, které obíhá přirozeně - a díky své vlastní přirozenosti - kruhovým pohybem. Z donucení, samozřejmě, může být přivedeno k pohybu něčeho jiného (pozn. tj. k pohybu který mu není vlastní), co je od něho odlišné, ale nemůže se to tak pohybovat přirozeně, protože každému z jednoduchých těles je přirozený jeden druh pohybu. Jestliže je nepřirozený pohyb opakem pohybu přirozeného, a jestliže věc nemůže mít víc než jeden opak, tak bude vyplývat, že kruhový pohyb - jsouce jednoduchým pohybem - musí být nepřirozený, jestliže není pohybovanému tělesu přirozený. Jestliže tedy (1) těleso, jehož pohyb je kruhový je oheň, nebo nějaký jiný element, pak jeho přirozený pohyb musí být opakem kruhového pohybu. Ale jedna věc má jen jeden protiklad; a pohyby nahoru a dolů jsou si protiklady navzájem (pozn. Pokud by se oheň mohl pohybovat kruhovým pohybem, pak by měl dva protiklady. Byl by tu vztah nahoru-dolů a navíc kruhový pohyb. Ale žádná věc nemůže mít víc než jeden protiklad=>Oheň se nemůže pohybovat kruhovým pohybem). Jestliže na druhou stranu (2) těleso pohybující se tímhle kruhovým pohybem, který je mu nepřirozený je něčím odlišným od elementů, tak bude nějaký jiný pohyb, který je mu přirozený. Ale toto nemůže být. Neboť jestliže přirozený pohyb je vzhůru, tak to (těleso) bude oheň nebo vzduch, a jestliže dolů-voda nebo zem.

Dále, tento kruhový pohyb je nutně dřívější, neboť dokonalé je přirozeně dřívější než nedokonalé a kruh je dokonalá věc... Můžeme uznat, že každý pohyb je buď přirozený, nebo nepřirozený, a že pohyb, který je nepřirozený pro jedno těleso, je přirozený pro jiné, jako například v případě pohybu nahoru a dolů, které jsou přirozené a nepřirozené ohni a zemi individuálně. Nutně vyplývá, že kruhový pohyb - jsouce nepřirozený pro tato tělesa - je přirozeným pohybem některého jiného...“

<sup>68</sup> Oheň tvoří poslední sféru protože dle své přirozenosti stoupá přímo vzhůru, a proto se nachází nad ostatními prvky.

sféry je kolísavý. V *De caelo* 1.2 prohlašuje, že žádný ze čtyřech sublunárních elementů se nemůže pohybovat v kruhu, ale v *Meteorologii* 1.3 a 1.4 tvrdí, že ohnivá sféra obíhá v kruzích. Avšak pro nalezení protimluvu není nutno proti sobě stavět dva různé spisy, ale stačí si pečlivě pročíst již zmíněnou *De caelo* 1.2. Aristoteles nejdříve tvrdí, že kruhový pohyb pro čtyři sublunární elementy není ani přirozený, ani nepřirozený, ale pak o něco dále v té samé kapitole říká, že kruhový pohyb je pro tyto elementy nepřirozený (counternatural) a proto musí být přirozený (natural) pro nějaký jiný element. Filoponus souhlasí s Aristotelem v tom bodě, kde se tvrdí, že přirozenost je principem pohybu, ale na rozdíl od něj tvrdí, že není nutné postulovat existenci speciálního pátého elementu. Dle Filopona má být kruhový pohyb pojímán jako přirozený pohyb ohně a vzduchu, a také dle něho není žádným způsobem dřívější než přímočarý pohyb. Dle Jana tedy oheň a vzduch mají dva přirozené a jednoduché pohyby tj. přímočarý a kruhový, tak jako země a voda jsou dle přirozenosti buď v klidu nebo v pohybu směrem dolů.<sup>69</sup> Závěrem první knihy Filoponus poznamenává, že jiní filosofové rovněž argumentují proti existenci pátého elementu.

#### 4.4.2 Kniha druhá:

Druhá kniha se zaměřuje převážně na Aristotelův argument který tvrdí, že nebesa nejsou ani těžká, ani lehká.<sup>70</sup> Tzn. že nebesa postrádají vlastnosti, které esenciálně náležejí sublunárním elementům. Filoponus nejprve odmítá Aristotelův argument (odmítá pouze argumentaci, ne zastávanou tezi), který říká, že nebesa nejsou ani lehká ani těžká. Jan upozorňuje na to, že pokud by to bylo tak, jak říká Filosof, pak by nebeská tělesa měla být lehká, protože jsou umístěna „nahore.“ Argument vypadá takto:<sup>71</sup>

*„Gramatik říká: „Ale protože dle Aristotela jsou pouze dvě odlišnosti a protiklady místa tj. „nahore“ a „dole“, tak proto každé těleso je – protože existuje na místě – buď v horní, nebo v dolní oblasti. Následně, protože ty sféry nebes, s výjimkou té fixní, mají každá jako své místo hranici okolní sféry – lunární sféra má jako své místo hranici sféry Venuše*

<sup>69</sup> PHILOPONUS. *Against Aristotele on the Eternity of the World*. zl. 12. Simp. In *de Caelo* 35,12-20: „...oheň má dva přirozené pohyby, jeden ve směru vzhůru, který náleží částem ohně, které byly odtrženy (detached) od celku (from totality), druhý kruhový, který náleží totalitě samotné, takže není nic, co by bránilo obíhajícímu nebi samotnému a by se skládalo z ohně a ten pohyb nebude protivný (contrary) jeho přirozenosti... kruhový pohyb, který je nebeským pohybem, nenáleží ohni nadpřirozeně, ale přirozeně. Pozn. Někteří autoři (Simplicius Damascius, Olympiodorus) se snažili vyřešit spor mezi *De caelo* a *Meteorologii* tak, že prohlašovali, že pohyb ohnivé sféry není ani přirozený, ani nepřirozený, ale nadpřirozený (supernatural).

<sup>70</sup> ARISTOTELÉS. *De caelo* 1.3: „Nutně vše, co se pohybuje buď nahoru, nebo dolů, má nějakou lehkost nebo tíži (posses lightness or heaviness), nebo obojí - ale ne obojí relativně k té samé věci. Neboť věci jsou těžké a lehké relativně jedna k druhé; vzduch například je lehký vzhledem k vodě a voda je lehká vzhledem k zemi. Těleso pak, které se pohybuje v kruhu nemůže mít ani tíži ani lehkost, protože se nemůže ani přirozeně, ani nepřirozeně pohybovat ani k (centru), ani od centra.“

<sup>71</sup> PHILOPONUS. *Against Aristotele on the Eternity of the Worl*. zl. 39. Simp. In *de Caelo* 70,34-71,6.

*a tahle sféra má za hranici sféru Merkuru atd. – tak tyto sféry jsou nutně v horní oblasti a jistě ne v té dolní. Následně pak mají podíl na lehkosti (partake of lightness).“*

Avšak Jan rozhodně netvrdí, že nebesa jsou lehká. Filoponus vlastně v tomto bodu souhlasí s Aristotelem (v tom bodě, že nebesa nemají účast na hmotnosti). Avšak jeho důvod je jiný. Tvrdí totiž, že totalita každého elementu, dokonce celá země, nemá žádnou tíži. Takovéto vlastnosti náležejí jen těm prvkům, které jsou vyňaty ze své totality a jsou tak na nepřirozeném místě.<sup>72</sup>

Následně však dochází k tomu, že se Filoponus (ve snaze zcela vyvrátit Aristotelovu nauku a ukázat její nesmyslnost) přiklání na Aristotelovu stranu (jen aby mu ukázal jeho omyl fragmenty 40-44). Aristotelés totiž tvrdil, že nebesa se nemohou pohybovat přímočaře, protože se skládají z éteru, a proto nejsou ani lehlá, ani těžká viz poznámka č. 70.

Filoponus naproti tomu ukazuje, že nebesa by se nemohla pohybovat přímočaře, ani kdyby nějakou váhu měla protože: 1) Nahoře, ani dole (nad nimi, ani pod nimi) není žádné místo, kam by se mohla jako celek pohnout. 2) Žádná část nebeských těles od nich nemůže být odňata, protože nebeská tělesa jsou pevná (solid). Aristotelova teorie éteru je tak k ničemu.

#### **4.4.3 Kniha třetí:**

Ve třetí knize se Filoponus odvrací od *De caelo* a projednává argument z *Meteorologie* 1.3, kde Aristoteles dokazuje, že nebesa nemohou být z ohně, protože v tom případě by všechny ostatní elementy byly díky jeho (ohně) masivní přítomnosti již dávno zničeny. Filoponus ukazuje, že tento argument je mylný a dovolává se Platónova názoru, dle kterého se nebeská tělesa skládají z největší části právě z ohně (a z nejčistších částí ostatních elementů).<sup>73</sup> Kromě toho Jan namítá, že Aristotelův argument je neplatný i proto, že nebeský oheň, stejně tak jako oheň ohnivé sféry je vlastně neschopný hoření.<sup>74</sup> A dokonce i kdyby byl schopen hoření, tak by to nic neměnilo, neboť:

---

<sup>72</sup> Ibid. zl. 54. Simp. *In de Caelo* 82,8-83,30: „Gramatik rozvířil mnoho slov, myslíce si, že Themistius svědčí na jeho podporu, že když elementy jsou na jejich vlastních místech, tak nemají účast na váze nebo lehkosti, ale že tyto vlastnosti jim přibývají skrze jejich vyjmutí do nepřirozeného místa; a dále se z toho domnívá vyvodit, že totalita ohně - ačkoli by to řekl o jiných elementech také – nemá účast na váze nebo lehkosti o nic více než nebesa, takže by měly být (nebesa i oheň) stejné přirozenosti.“

<sup>73</sup> PLATÓN. *Timaios* 31b; 40a; 58c.

<sup>74</sup> Jediný oheň schopný hoření je ten, který se nachází v sublunární oblasti, neboť tento oheň je vlastně jen excesem ohně.



1) Kvality elementů se nezvyšují úměrně k mase v které existují. Neboť desettisíckrát více vody-než bylo předtím-není desettisíckrát chladnější, ale odměrka mořské vody je stejně studená jako celé moře.<sup>75</sup>

2) Veliká vzdálenost nebeských těles a zejména hvězd-teré staří filosofové pokládali za ponejvíce složené z ohně – snižuje jimi vytvářené teplo pro věci zde.<sup>76</sup>

3) Nebeský oheň by žádným způsobem nepůsobil na sublunární elementy, protože by nedokázal nijak působit ani na ohnivou sféru dle zásahy která říká, že stejné není ovlivňováno stejným.

Následně (fragmenty 56-61) Filoponus rozebírá povahu substance a kvalit které náleží nebesům. Jan na rozdíl od Aristotela připisuje nebeským tělesům *virtuálně* všechny kvality které náležejí sublunárním tělesům což ho opět vede k prohlášení že obě oblasti (sublunární a supralunární) jsou zcela stejné podstaty.<sup>77</sup>

*On (Filoponus) otevřeně prohlašuje, že věci v nebesích nejsou jiné přirozenosti než elementy v tomto světě. Proto tam není-on říká-žádná kvalita, která by nenáležela také pozemským tělesům...*

*Je možné, že tenhle muž, (Filoponus) je duševně zdravý, když říká, že světlo a lesk věci v nebesích náleží světluškám a rybím šupinám...?*

*Poté, co řekl jiné, podobné věci, nakonec uvádí, že nebesa jsou za všech okolností viditelná jsou také hmatatelná (tangentible), a tím že jsou hmatatelná mají také hmatatelné kvality: tvrdost, měkkost, hladkost, drsnost, suchost, mokrost...*

*...a jeho poslední tvrzení, že to, co je troj-dimensionální je identické v nebeských tělesech i ve věcech v naší oblasti (our region). Neboť žádná troj-dimensionální věc se neliší od jiné do té míry, do jaké je troj-dimensionální, tak jako se žádné těleso nebude lišit od jiného tělesa do té míry, do jaké je to těleso.<sup>78</sup>*

#### 4.4.4 Kniha čtvrtá:

Ve čtvrté knize se Filoponus vrací k Aristotelově pojednání *De caelo*, a k nauce o éteru, která implikuje nestvořenost a nepomíjivost nebes. Filoponovy hlavní námitky však nejprve předchází nařčení, že Aristotelés není dostatečně koherentní, protože nevysvětlil dosti jasně to, jakým způsobem chápe slovo „nestvořený.“

<sup>75</sup> PHILOPONUS. *Against Aristotele on the Eternity of the Worl.* zl. 53. Simp. *In de Caelo* 81,22-26.

<sup>76</sup> *Ibid.* zl. 54. Simp. *In de Caelo* 82,8-83,30.

<sup>77</sup> *Ibid.* zl. 59. Simpl. *In de Caelo* 88,28-89,26.

<sup>78</sup> *Ibid.* zl. 63. Simpl. *In de Caelo* 119,7-120,12.

„Povolejme si za pomocníka velikého Hérakla a skloňme se k čištění těch fekálií (ordure) v jeho slovech (tj. Filoponových). Poté, co na počátku načrtl (Filoponus) Aristotelenskou nauku o smyslu slov „nestvořený“ a „stvořený“ vykreslenou na konci knihy<sup>79</sup> se ptá, dle jakého smyslu (slova nestvořený) Aristotelés nyní dokazuje, že nebesa jsou nestvořená...“

Aristotelés v de Caelo 1.3 tvrdil, že nebesa musí být věčná (nestvořená a nepomíjivá) protože (i) všechny věci jsou stvořeny ze svého protikladu a zanikají do protikladu, ale (ii) nebeský pohyb nemá protiklad, protože ke kruhovému pohybu žádný protiklad neexistuje. Premisa (i) vychází z teorie stvoření, kterou Aristotelés vysvětlil ve *Fyzice* 1,7-9. Proces stvoření je tam vysvětlen v pojmech změny substrátu od stavu privace ke stavu, v kterém substrát má nějakou definitivní formu. Aristotelés však nazývá formu a privaci protiklady, aniž by dostatečně jasně rozdíl mezi případy, v kterých se například studená věc stává teplou, a případy, v kterých se např. nějaký neotesaný kus mramoru stává sochou. Druhou premisu se Filoponus zabývá až v páté knize.

Filoponova argumentace proti první premise je postaven jako jakési **dilematu**. Začíná distinkcí mezi dvěma smysly slova „protiklad.“ Toto slovo buď může označovat tzv. *vlastní protiklady* jako například suchý/mokrý, horký/studený, nebo se jím můžou myslet tzv. *protiklady v termínu formy* (eidos) a *privace* (steresis). Zde mohou za příklad sloužit pojmy jako např. hudební/nehudební, člověk/ne-člověk... Jan pak ukazuje, že Aristotelés musel slovo „protiklady“ chápat v prvním slova smyslu, protože nebesa evidentně mají nějaké privativní protiklady (například imobilitu).

Následně (fragment 67) pak ukazuje, že není pravda, že všechny věci jsou stvořeny z *vlastního protikladu* a uvádí několik příkladů. První z uvedených příkladů (viz. níže) ukazuje, že individuální substance jsou stvořeny, a přesto neexistuje žádný protiklad k substancí, třetí argument pak prohlašuje to samé o věcech spadajících do jiných kategorií.<sup>80</sup>

1) „Jestliže-on (tj. Filoponus) říká- nejen atributy (sumbebêkota), ale také individuální substance (atomoi ousiai) jsou stvořeny, a jestliže není žádný protiklad substance, jak Aristotelés sám učí v *Kategoriích*,<sup>81</sup> jak je všechno stvořeno z opaku?“

2) „Za druhé, jestliže nerozumová duše je také subjektem stvoření, a jestliže ne každá forma duše je nestvořená a nezničitelná, potom ať nám někdo řekne z jakého druhu protikladu

<sup>79</sup> ARISTOTELEÉS. *De caelo* 1.11: Aristotelés rozlišuje mezi třemi smysly slova „nestvořený.“ O něčem se říká, že je to nestvořené 1) Jestliže to vzniká bez procesu tvoření. Např. být pohybován. 2) Jestliže to ještě nebylo stvořeno, ale může to být stvořeno. 3) Jestliže je naprosto nemožné, aby to bylo stvořeno. Tato třetí možnost však může označovat dvojí. Buď (a) něco, co neexistuje a nikdy nebude, nebo (b) něco, co existuje od věčnosti. Později (v de Caelo 1.12) však Aristotelés vyjasňuje, že slovo nestvořený chápe právě v tomto posledním smyslu.

<sup>80</sup> PHILOPONUS. *Against Aristotle on the Eternity of the World*. zl. 67. Simp. In de Caelo 123,11-124,17.

<sup>81</sup> ARISTOTELEÉS. *Kategorie* 3b24-32.

je duše koně a býka, nebo jakékoli nerozumové žijící bytosti stvořena, nebo do jakého protikladu se rozpadají, když zanikají. “

3) „Za třetí, nejen v případě substancí ale také v případě jejich atributů aristotelská hypotéza evidentně netvrdí pravdu. Protože trojúhelník, kruh a jiné tvary jsou stvořeny, a je zřejmé, že žádný z nich není stvořen z protikladu, pokud ovšem žádný tvar (shape) není protikladem tvaru, jak Aristotelés také tvrdil. “ Následují další argumenty.

Z těchto, a dalších důvodů tedy pak Jan (fragment 69) dochází k závěru, že oproti svému původnímu návrhu který tvrdil, že Aristotelés chápal protiklady v tom prvním smyslu (tj. ve smyslu *vlastních protikladů*) je nyní nutné říct, že mluvil o protikladech ve smyslu *protikladů privace a formy*. Jestliže se však přijme toto řešení, pak je nutné také přijmout, že nebesa jsou stvořena a že jsou pomíjivá, protože mají formu a privaci a rovněž společnou látku. Dilema tedy spočívá v tom, že pokud někdo přijme první definici protikladů (tj. že se mluví o *vlastních protikladech*), pak je první premisa neplatná, protože na individuálních substancích a jejich attributech, viz. předchozí tři citované teze (toto bylo prokázáno i na jiných věcech, které však z důvodu úspory místa vynechávám) bylo ukázáno že jsou, a přesto nemají takovýto protiklad (tj. *vlastní protiklad*) z kterého by vznikly. A pokud někdo přijímá druhou definici protikladů (tj. *protikladů privace a formy*), pak nebesa musí být pojímána jako stvořená a pomíjivá. Filoponovo závěrečné řešení je následující:<sup>82</sup>

„Ale Gramatik věděl že píše pro školáky, což je ten důvod proč – já (tj. Simplicius) věřím- nečetl, nebo jinak, nepochopil pasáž o stvoření z Fyziky a vyzvracel (spewed out) tak vyložený nesmysl proti slovu „protiklady,“ myslíce si, že délka jeho argumentů postačí k zmatení jeho posluchačstva. Ale mluví na základě pouhých domněnek spíše než bádání...

*Každá přirozená forma –on říká (tj. Filoponus)– která existuje v substrátu a v látce má vždy opačnou privaci z které byla stvořena a do které se rozpadá když zaniká (into which it resolves when it perishes). Ale jak nebesa, tak celý svět jsou charakterizovány přirozenou formou; následně pak také budou mít privaci z které byly stvořeny a do které zaniknou. Protože jako člověk je stvořen z ne-člověka a kůň z ne-koně a obecně řečeno jakákoli přirozená i umělá forma dosahuje stvoření (attains generation) z toho, co není jejího druhu, proto také nebes–protože ona jsou také přirozená forma–byla stvořena z ne-nebes a svět z ne-světa. Ale tenhle argument by možná vyžadoval–on říká (tj. Filoponus) - že existuje nějaký substrát a látka před stvořením světa v které (látce) existovala privace nebes a světa, a z které, když se to změnilo, nebesa a svět byly stvořeny. Ale tento argument neimplikuje že*

<sup>82</sup> PHILOPONUS. *Against Aristotle on the Eternity of the World*. zl. 69. Simp. *In de Caelo* 131,17-132,17.

*nebesa jsou nestvořená a bez počátku existence jak Filozof zamýšlel ukázat. Naopak. Spíše to implikuje, že nebesa jsou stvořena a mají počátek existence. “*

Dále (fragments 73-76) Jan postupuje směrem k důkazu toho, že stvoření věci nevyžaduje nějaký pre-existující substrát a tedy že stvoření *ex nihilo* je možné. Nejprve však proti nauce o stvoření z ničeho klade následující námitku:<sup>83</sup> „*Proto jestliže něco bylo stvořeno z naprostého nebytí –oni říkají– pak z toho bude vyplývat, že nebytí existuje, protože se změnilo v bytí. “*

A text dále pokračuje: „*Nyní, jestliže někdo tvrdí- on říká (tj. Filoponus)- že stvořené věci jsou stvořené stejným způsobem jako loď je stavěna ze dřeva- což znamená, že nebytí samo je podkladem (underlies) stvořené věci a mění se v ní- potom bude skutečně vyplývat, že nebytí existuje. “*

Proti tomu však Jan namítá: „*Ale já si nemyslím, že kdokoli je tak omezený, aby chápal stvoření z nebytí tímto způsobem; spíše cokoli, co je stvořeno, je přivedeno do bytí pouze do té míry, do jaké je to stvořeno, aniž to předtím existovalo. “* Jan se tedy snaží vyhnout reifikaci „nebytí“ (toto bude důležité ve zlomku 128).

Filoponův argument pro stvoření z ničeho je pak následující:<sup>84</sup> „*On (tj. Filoponus) se snaží ukázat pomocí mnoha argumentů, že věci bezprostředně stvořené Bohem nejsou stvořeny z nějakého pre-existujícího substrátu, ale že forma je stvořena spolu se substrátem. “*

Argumenty odvozujícími věčnost a nepomíjivost nebes z toho faktu, že většina lidí připisuje nejvyšší místa Bohu (fragments 77-80) apod. se z důvodu úspory místa snad ani nebudou zabývat a rovnou pokročím k páté knize.

#### **4.4.5 Kniha pátá:**

Pátá kniha by se dala rozdělit na jakési dvě sekce. První sekci by pak tvořily fragmenty 81 až 86 a Filoponus v ní napadá Aristotelovo přesvědčení o tom, že místní pohyby protivných (contrary) těles jsou také protivné. V druhé sekci pak Jan podrobuje detailní kritice Aristotelovy argumenty z *De caelo* 1.4, které se snaží ospravedlnit jeho dřívější předpoklad, který tvrdí, že kruhový pohyb nemá žádný protiklad. Důsledkem Aristotelova předpokladu totiž bylo, že jestliže kruhový pohyb nemá žádný protiklad, tak také neexistuje žádné těleso, které by bylo opakem toho nebeského, a jestliže žádné takové těleso neexistuje, pak nebesa nebudou subjektem vzniku a zániku (neboť nemají do čeho zaniknout).

<sup>83</sup> Ibid. zl. 73. Simp. *In de Caelo* 136,12-26.

<sup>84</sup> Ibid. zl. 74. Simp. *In de Caelo* 137,16-19.

Filosofův předpoklad který tvrdí, že nic není protivou nebes, je založen na dvou hypotézách.

(i) Místní pohyby protivných těles jsou také protivné (contrary).

(ii) Neexistuje žádný pohyb, který by byl protivou kruhového pohybu (*De caelo* 1.3; 1.4)

#### 4.4.5.1 Sekce první:

Filoponova argumentace je nejprve namířena proti prvnímu tvrzení. Filoponus se ptá (zlomek 82) co Aristotelés míní protivnými tělesy? Odkazoval k (a) substancím, nebo (b) kvalitám těles? Pokud jimi míní substance, tak se dostává do konfliktu sám se sebou, neboť on sám v *Kategoriích* (3b24-32) tvrdí, že substance nemá žádný protiklad. Jan dále namítá, že první propozice (tj. místní pohyby protivných těles jsou také protivné) není konvertibilní tak, jak Filosof předpokládal, tzn. že dle Filopona protivnost v pohybu nepředpokládá protivnost v pohybujících se tělesech:<sup>85</sup>

*„Pozorujeme-nejen v případě jiných druhů pohybu, že numericky táž tělesa se pohybují dle své přirozenosti protivnými pohyby, ale také v případě místních pohybů, neboť vzduch nemá jen princip pohybu vzhůru, ale také princip pohybu dolů, neboť jestliže některá část země, která pod-léhá (underlines) vzduchu, nebo nějaká část vody, je zesponu vyjmuta, tak vzduch okamžitě vyplní prostor stejně tak, jako je nesen vzhůru, jestliže některá část toho, co je nahoře, je odebrána...takže nevyplývá, že tělesa mající odlišné pohyby jsou protivná v substanci (are contrary in substance). Neboť nic není protivou samo sobě...Proto, buď všechno, co je ukázáno v *Kategoriích* musí být nutně odmítnuto jako mylné, nebo to, co je ukázáno zde (tj. *De caelo* 1.3 musí být odmítnuto jako mylné). Jestliže ta první propozice je pravdivá a ve schodě s přirozeností věci (tj. jestliže dle *Kategorií* není žádný protiklad substance), pak není pravda, že věci pohybující se s opačnými pohyby jsou tělesa protivná v substanci.“*

Pokud měl ale Aristotelés na mysli (b) opačné kvality a tvrdil tedy, že kvality těles, které se pohybují opačnými pohyby jsou opačné, tak se dle Jana dostává do logicko-empirických potíží, neboť Filoponus mu na konkrétních příkladech ukazuje, že tomu takto být nemůže:<sup>86</sup>

*...někdo řekl...nejsou protivné v substanci, protože naprosto nic není protivné substanci, ale že věci pohybující se protivnými směry mají za všech okolností účast na*

<sup>85</sup> Ibid. zl. 82. Simp. *In de Caelo* 157,21- 159,3.

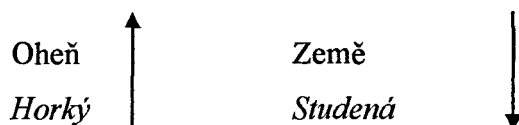
<sup>86</sup> Ibid. zl. 84. Simp. *In de Caelo* 163,11- 30.

protivných kvalitách, jako v případě ohně a země. Neboť jeden element je ve skutečnosti horký, ten druhý studený, ten první je lehký, ale ten druhý je těžký.

Konverzí s negací z toho pak bude vyplývat, že věci, které nemají účast na protivných kvalitách (contrary qualities) se nepohybují protivnými pohyby, ani jejich pohyb nemá vůbec žádný protivný pohyb. Nicméně není pravda, že jestliže pohyb tělesa nemá protivný pohyb, tak toto těleso nemá podíl na protivné kvalitě, protože není platné (not valid) vytáhnout (draw) konverzní závěr (converse conclusion) z antecedentu.<sup>87</sup> Pokud by někdo zastával, že propozice byly ekvivalentní: takže je pravda, že tělesa mající protivný pohyb k jejich vlastnímu pohybu mají také účast na protivných kvalitách, a že je také pravda, že tělesa mající podíl na protivných kvalitách mají vždy pohyb opačný k jejich přirozenosti.

Tak ačkoli si může myslet, že tohle by mu mělo být uznáno jako nedokazatelná teze (tj. jako první princip), tak je nicméně vyvrácen (refuted) fakty samými. Neboť totality elementů zjevně (clearly) mají podíl na protivných kvalitách, ale alespoň pohyb ohnivé sféry a pohyb vzduchu nemají protivný pohyb z toho důvodu z kterého Aristotelés sám zastával, že kruhový pohyb nemá protivný pohyb... Neboť jak vzduch tak ohnivá sféra, které mají protivné kvality mají kruhový pohyb. Pak tedy jestliže „kruh“ není protivou „kruhu“, tak věci které mají protivné kvality nemají protivné pohyby.<sup>88</sup>

Toto je trochu „zamotaný“ text, ale jestli mu správně rozumím, tak se chce říct následující. Aristotelés tvrdí, že protivnost pohybů předpokládá protivnost kvalit.



Filoponus naproti tomu poukazuje na to, že věci, které mají protikladné kvality se mohou pohybovat stejným způsobem. Dle jeho názoru je to případ kruhového pohybu ohně a vzduchu. Jestliže pak kruh není protikladem kruhu, tak se zdá, že mají (vzduch a oheň) protikladné kvality, ale přesto se pohybují stejně, tj. kruhově. Není tedy pravda, jak tvrdil Aristotelés, že protivnost v pohybech předpokládá protivnost v kvalitách.

<sup>87</sup> „Jestliže tělesa mají protivné pohyby (p), pak mají protivné kvality (q).“ Filoponus připouští  $\sim q \rightarrow \sim p$ , ale odmítá  $\sim p \rightarrow \sim q$  protože termíny „mající protivné pohyby“ a „mající protivné kvality“ nejsou ekvivalentní. Jan tvrdí, že jestliže mají dvě tělesa různé kvality, tak se mohou pohybovat stejně. Popírá tedy, že tělesa, která se pohybují různě, musí mít i různé kvality.

<sup>88</sup> Ibid. zl. 85. Simp. In de Caelo 164,21- 27.

#### 4.4.5.2 Sekce druhá:

V druhé části páté knihy Filoponus odmítá Aristotelovo tvrzení, že kruhový pohyb nemá žádnou protivu. Tato část spisu se vypořádává celkem s šesti Aristotelovými argumenty z *De caelo* 1.4. Jelikož je tato část velice zdlouhavá, a alespoň dle mého názoru dosti monotónní, tak se omezím pouze na vybrané pasáže, abych svým textem nenudil.

První argument, kterým Aristotelés spolu s Alexandrem z Afrosiady (ten je v textu často zmiňován) tuto tezi dokazovali bylo tvrzení, že přímý pohyb není protivou kruhového pohybu, protože přímý pohyb vzhůru a přímý pohyb dolů jsou si již navzájem protivami a jedna věc má jen jeden protiklad (*De caelo* 1.4). Proti tomu však Filoponus namítá, že jeden přímý pohyb je protikladem jak k opačnému přímému pohybu, tak i ke kruhovému pohybu, avšak odlišným způsobem.<sup>89</sup>

*„Gramatik se pokouší ukázat, že pohyb po přímé čáře je opakem jak přímému, tak i kruhovému pohybu, ale každému díky něčemu jinému. Tak jako „excess“ je protivou jak k „nedostatku“ (deficiency), tak i k „úměrnosti“ (proportion) a „arogance“ je opakem „poniženosti“ (humidity) i „správnosti“ (righteousness)...Ale vzduch jakož i země jsou v konfliktu s ohněm, ale každý díky něčemu jinému. A nepravda (falshood) a neznalost (ignorance) jsou v konfliktu s pravdou-ale to první jako protiva, to druhé jako privace. Stejným způsobem - on říká (tj. Filoponus) - pohyb vzhůru je v konfliktu s pohybem dolů kvůli protivnosti míst, ale kruhový pohyb není v konfliktu s žádným z přímých pohybů kvůli protivnosti míst, ale kvůli formě pohybu samotného. Protože v prvním případě se pohyb uskutečňuje z jednoho místa k jinému a je v každé části nevychýlený (unbent), ale v druhém případě se pohyb uskutečňuje z toto samého bodu do toho samého bodu a žádná část nezůstává nevychýlená. Dále, ten první nemůže uskutečnit (occur) dvakrát tu samou trasu aniž by zastavil, zatímco kruhový pohyb obíhá nekonečněkrát tím samým způsobem bez zastávky. Následně, pokud jsou charakterizovány protivami, pak by jasně měly být protivnými pohyby.“*

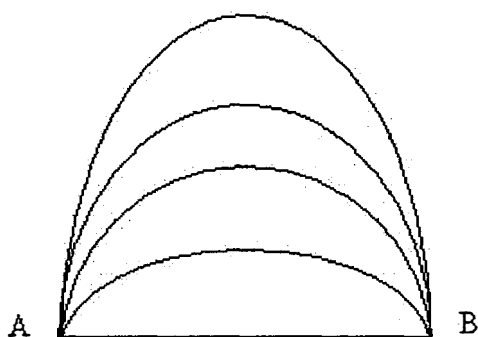
Další Filoponův argument proti nepomíjivosti nebes říká, že konvexní a konkávní jsou protiklady. Dále pak tvrdí, že konvexní a konkávní kvality jsou vlastnostmi nebes a z toho pak následně vyvozuje pomíjivost nebes:<sup>90</sup>

*„Jestliže jsou (tj. konvexní a konkávní) nějaký druh kvalit a vlastností nebeského tělesa (celestial body), potom nebeské těleso je příjemcem protiv (is recipient of contraries) a následně také zániku a vzniku.“*

<sup>89</sup> Ibid. zl. 88. Simp. *In de Caelo* 171,17-32.

<sup>90</sup> Ibid. zl. 90. Simp. *In de Caelo* 173,25-174,13.

Filosof v *de Caelo* 1.4 píše, že zakřivené (curved) pohyby z bodu A do bodu B nejsou protivami pohybů z bodu B do bodu A, protože existuje nekonečné množství křivek spojujících tyto body (obrázky přebírám z Wildbergova vydání). Aristotelův argument je Simpliciem vysvětlen (jedná se o fragment 92) na rozdíl měření vzdálenosti mezi dvěma body pomocí přímky a křivky. Každá vzdálenost mezi dvěma omezeně vzdálenými body je měřena pomocí přímky, která také vymezuje nejkratší cestu z bodu A do bodu B. Tato přímka může tedy být jen jedna, a proto její krajní body jsou si vzájemně protiklady. Toto však neplatí v případě křivek, kterých může být z těch samých bodů nakresleno nekonečné množství, a proto žádným způsobem nedeterminují vzdálenost mezi krajními body, a tudíž v tomto ohledu nejsou místa A a B protiklady.



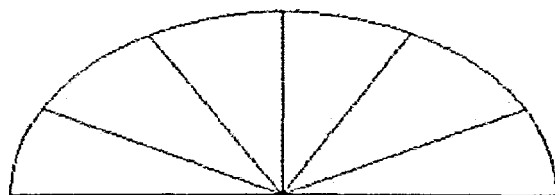
Následně je zmíněn Themistius dle jehož názoru by ti lidé, kteří by tvrdili, že na obvodu (circumference) jsou protiklady byli vedeni k té absurditě, že nekonečno by bylo stavěno do opozice k jednomu, protože počet obvodů (circumferences) které se dají nakreslit z bodu A do bodu B je nekonečný.

Filoponus naproti tomu tvrdí, že 1) Nekonečný počet pohybů má nekonečný počet opačných pohybů. Podél (along) každého takového pohybu jsou dva pohyby, které jsou si vzájemně opačné (jeden tam a druhý zpět). 2) I kdyby počet křivek z bodu A do bodu B byl nekonečný, tak by stejně pořád byly podobné jedna druhé, a z tohoto důvodu všechny pohyby z bodu A vzaté jakožto jeden, jsou opakem všech pohybů z bodu B vzatých jako jeden. Přidává k tomu srovnání s přímočarým pohybem, které ilustruje, jakým způsobem je možné, aby jeden bod byl protikladem nekonečnému počtu bodů.<sup>91</sup>

*„Zatímco střed universa ke kterému se všechna těžká tělesa pohybují je jeden, tak lehká tělesa, pohybující se směrem od centra směrem k okraji, se nezastavují na jednom místě, ale na nekonečném počtu míst.“*

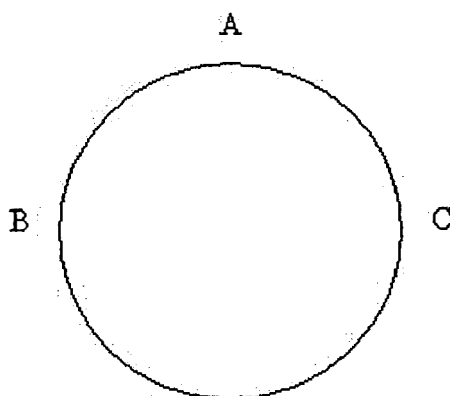
<sup>91</sup> Ibid. zl. 92. Simp. In *de Caelo* 176,13 – 177,22.





Jan dále namítá, že není možné dokazovat věci týkající se přírody z geometrických (matematických) principů. Jeho námitka směřuje tím směrem, že teoreticky lze sice abstraktně uvažovat nekonečný počet křivek z jednoho bodu do bodu jiného, avšak ve skutečnosti tomu tak být nemůže, protože v reálném světě (dle tehdejších představ) existuje jakýsi limit, jakási nejposlednější vrstva, která je nejzazší hranicí universa, které je jí vymezeno a za níž již žádný prostor není. Tudiž není možné myslet žádnou větší vzdálenost než je po obvodu kosmu. Touto hranicí je konkávní hranici fixní sféry a konvexní hranici planetární sféry. Následně tedy pokud se jedno těleso pohybuje po konvexní dráze z bodu A do bodu B a druhé těleso po konkávní dráze z bodu B do bodu A, tak vykonávají opačné pohyby a následně jsou tato tělesa protivné povahy.

Aristotelův pátý argument z *De caelo* 1.4 říká, že dva pohyby podél toho samého kruhu, které se uskutečňují v opačných směrech nejsou protiklady, protože se vždy vrátí do stejného bodu. Pokud se děje jeden pohyb z místa A do místa A cestou polokruhu B, a druhý pohyb rovněž z místa A do místa A cestou polokruhu C, tak se nejedná o protiklady, neboť oba pohyby se uskutečňují mezi stejnými body, zatímco opačné pohyby se musí dít mezi opačnými místy.



Filoponus však nepřijímá tvrzení, že pohyby v jednom kruhu, které se uskutečňují v opačných směrech, nejsou protiklady. Namítá proti tomu, že definice protikladných pohybů tzn. pohybů mezi opačnými místy neplatí pro případ protikladných kruhových pohybů. Jan tvrdí, že v případě kruhového pohybu je třeba uplatnit jiné pojetí protiv, neboť kruhový pohyb

je dle jeho názoru jiného druhu než pohyb přímočarý.<sup>92</sup> Jeho argument je opět takový, že místa v největší vzdálenosti jsou protikladná místa. Jelikož tedy limity polokruhu jsou v největší vzdálenosti, tak i pohyby které se mezi nimi uskutečňují v opačných směrech jsou protivné. Proti tomuto pojetí protiv však Simplicius snáší veliké množství námitek a tvrdí, že Jan si sám protirečí. Těmito námitkami ani dalšími argumenty z druhé části páté knihy se však již zabývat nebudu, a pokročím rovnou k šesté knize, kterou celý spis vrcholí, a která se mi zdá být daleko zajímavější.

#### 4.4.6 Kniha šestá:

V této knize Filoponus kritizuje Aristotelův argument pro věčnost pohybu a času podaný ve *Fyzice* 8.1. Jan nejprve začíná s kritikou Aristotelovy definice pohybu a konsekvencí, které z ní vyplývají. V další části pak ospravedlňuje možnost stvoření *ex nihilo* a ukazuje, že ani čas, ani pohyb nejsou věčné, ale že musely mít nějaký počátek a budou mít i konec.<sup>93</sup>

##### 4.4.6.1 Argumentace proti věčnosti času a pohybu:

V první kapitole osmé knihy *Fyziky* Aristotelés definuje pohyb jako aktualizaci pohyblivého jakožto pohyblivého. Z této definice pak vyvozuje, že potenciálně pohybovaný předmět předchází svůj pohyb v čase.<sup>94</sup> Na vyvracení tohoto tvrzení si Filoponus dává

---

<sup>92</sup> Ibid. zl. 104. Simp. *In de Caelo* 192,15–193,19: „Gramatik říká, že opaky (contrarieties) v kruhovém a přímočarém pohybu jsou odlišné v druhu.“

<sup>93</sup> Český překlad zlomků 108–126 jehož autorem je Jaroslav Daneš je součástí knihy FLOSS, P. *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Vyšehrad 2004.

<sup>94</sup> ARISTOTELÉS. *Fyzika* 251a10f: „Pravíme tedy, že pohyb jest uskutečňování pohybovaného, pokud jest pohybované. Nutně tu tedy musí již býti věci, které jsou schopny se pohybovat z hlediska každého druhu pohybu...takže něco dříve musí býti spalitelné, než je spalováno, a dříve musí býti schopno spalovat, než spaluje. Tedy i toto nutně muselo jednou vzniknout, přičemž dříve nebylo, anebo musí býti věčné. Jestliže tudíž vznikl každý pohnutelný předmět, nutně dříve než uznaná změna musela vzniknout jiná změna a pohyb, kterou vzniklo, co mohlo být do pohybu uvedeno anebo do pohybu uvést. Jestliže však předmět ustavičně předcházet, aniž tu byl pohyb, zdá se to být nelogické již samo na první pohled...“

Aristotelés tedy říká, že pohyb předpokládá existenci pohybovaného předmětu. Jestliže však tento předmět vznikl, tak se tak nemohlo stát bez pohybu, takže tomu pohybu (vzniku) předcházel jiný pohyb...a proto pohyb nemá počátek ani konec. Předmět totiž nemůže být uveden do pohybu, aniž by se dříve něco změnilo ve vztazích pohybuujícího a pohybovaného, ať se změna stala v obou nebo jen v jednom. Neboť nepotřeboval-li takové změny, nelze odhlížet od toho, proč nebyl již dříve. Poněvadž se však taková změna nemohla stát bez pohybu, došlo by se zase k tomu, že před pohybem byl pohyb. Analogicky se dá dokázat, že pohyb nemá konec. Udál-li se, jak se tvrdí poslední pohyb, zůstává přece pohybované a zůstává pohybuující jako počátek dalšího pohybu.

Ibid. 251b29–252b7: „Tentýž důvod platí i o tom, že pohyb nezaniká. Jako se totiž dokázalo u vzniku pohybu, že jest jistá změna, která je již dříve než první, tak tu vyplývá, že jest změna, která jest pozdější, než je poslední, neboť něco nepřestává zároveň býti pohybováno a pohybované, například býti spalováno a býti

obzvláště záležet, neboť tvrzení o pre-existenci pohybovaného předmětu před jeho aktuálním pohybem je základem argumentace pro věčnost pohybu a času.

1) Jan proti Aristotelovi staví tři nepřijatelné alternativy.<sup>95</sup> Buď (i) se Aristotelova definice pohybu nehodí na věčný pohyb navzdory tomu, že je presentována jako obecná, nebo (ii) pokud je pravda, že i v případě věčných pohybů pohybovaný předmět pre-existuje svůj pohyb v čase, pak také substance nebes pre-existuje kruhový pohyb v čase. Jestliže žádná z věcí, kterým předchází nějaká jiná věc v čase není věčná, pak věčný pohyb by nebyl věčný (protože mu předcházela potenciálně pohybovaný předmět), nebo (iii) pokud věčný pohyb existuje, pak existence potenciálně pohybovaného předmětu nevyplývá z definice pohybu tak, jak Aristotelés tvrdil. Jan tvrdí, že třetí varianta je ta správná a vyvrací Aristotelovo tvrzení o dřívější existenci potenciálně pohybovaného předmětu. Dle jeho názoru se potence k pohybu, a její aktualizace, nedají časově oddělit tak, jak říká Filosof. Místo toho tvrdí, že pohyb existuje tak dlouho, jak dlouho je přítomna potence. A potence taktéž existuje jen tak dlouho, dokud je zde pohyb. Toto tvrzení ospravedlňuje argumentem, který říká, že jestliže pohyb ustává, kdykoli pohybovaný objekt dosáhl svého cíle, tak potence ustává rovněž. Na podporu svého tvrzení zmiňuje pasáž z *Fyziky*, kde se píše: „*Ale kdykoli je tu již dům, nemůže tu již být to, co může být vystavěno.*“<sup>96</sup> Filoponus se tedy snaží reinterpretovat Aristotela a tvrdí, že potence (dynamis) je vždy pospolu s aktem, a není od něho oddělena-tj. nepředchází mu. Tato teze je pak dále rozvinuta v dalším argumentu.

2) To, že není pravda, že pohybovaná věc pre-existuje svůj pohyb<sup>97</sup> Jan ilustruje na příkladu vzniku a pohybu ohně a jiných prvků. Dle Janova názoru se oheň v ten samý okamžik stává ohněm a zároveň začíná ve schodě se svojí esencí stoupat vzhůru (tedy pokud hovoříme o sublunárním ohni) a toto platí i o jiných prvcích za předpokladu, že jim nic v jejich pohybu nebrání. Není tedy nutné, aby potenciálně pohybovaný předmět časově předcházel svůj pohyb! Na příkladu ohně je ukázáno, že je možné, aby se oboje dělo zároveň, (tj. vznik i pohyb) a že tedy není nutné, aby věc musela předtím než se začne pohybovat nejprve vzniknout.<sup>98</sup> Následně (vlastně po celý zbytek této sekce až k místu kde se začíná věnovat možnosti stvoření *ex nihilo*) Jan vyvrací námitku, která tvrdí, že dřevo, které je potenciálně ohněm pre-existuje pohyb vzhůru, který oheň koná kdykoli je vytvořen ze dřeva.

---

spalovatelné-vždyť může být spalovatelné, i když není spalováno-, ani nepřestává zároveň být schopné pohybovat a pohybovat.“

<sup>95</sup> PHILOPONUS. *Against Aristotele on the Eternity of the World*. zl. 108. Simp. In *Phys.* 1129,28-1131,7.

<sup>96</sup> ARISTOTELÉS. *Fyzika* 201b12-13.

<sup>97</sup> PHILOPONUS. *Against Aristotele on the Eternity of the World*. zl. 109. Simp. In *Phys.* 1133,16-1134,29.

<sup>98</sup> Ibis.

Tedy že oheň pre-existuje svůj pohyb v podobě dřeva. Proti tomuto tvrzení klade několik protiargumentů.<sup>99</sup>

(i) To, co mělo schopnost se pohybovat v prostoru směrem vzhůru nebylo dřevo, protože změna dřeva v oheň je vznik (generation) a ne pohyb. Ale daná definice (tj. pohyb je aktualizace pohyblivého jakožto pohyblivého) není o vzniku, ale o pohybu. Tedy jestliže pohyb vzhůru je pohyb, a ne vznik, a jestliže přeměna dřeva v oheň je vznik, a ne pohyb-ačkoli není žádný vznik bez pohybu-pak pohyb vzhůru který koná oheň není aktualizací potenciality dřeva.

(ii) Věci, které se pohybují v rámci každého druhu pohybu, se pohybují takovým způsobem, že zůstávají stejnými substancemi a nejsou zničeny. Avšak když se dřevo pohybuje vzhůru, tak nezůstává dřevem, ale zaniká a mění se v oheň. Proto se tedy dřevo vzhůru nepohybuje vůbec (neboť jak by se mohlo pohybovat když zaniklo a již neexistuje?), zatímco ten oheň, který je z něho stvořen se pohybuje.

(iii) Pokud někdo říká, že pohyb vzhůru je aktualizací dřeva, pak by také aktualizace a pohyby protiv (contraries) byly stejné, protože dřevo je těžké, ale oheň lehký. Jestliže tedy pohyb vzhůru je aktualizací ohně jakožto i aktualizací dřeva měnícího se v oheň, potom aktualizace a pohyb protiv bude stejný, a nebudou stejné jen v určitém ohledu (např. viditelnosti), ale v ohledu v kterém mají účast na protivách. Ale nejen to. Jestliže pohyb dolů i pohyb vzhůru jsou aktualitami dřeva-to druhé (tj. pohyb vzhůru) jsou pohybem ohně, který je z dřeva vytvořen, pak každý z protivných pohybů bude aktualitou jedné věci, což není možné.

3) Další argument proti pre-existenci pohybovaného předmětu před pohybem je jakousi obdobou toho se dřevem a ohněm. Filoponus v něm říká,<sup>100</sup> že jestliže růst je aktualizací zvětšitelného jako takového-například těla (flesh)-a jestliže chléb a víno se po změně, kterou v živočichu prochází stávají tělem, potom růst by byl také aktualizací a aktualitou chleba a vína. Toto je však nemožné, neboť to, co je nasyceno se zvětšuje-a živočich je nasycen; jídlo sytí, ale není nasyceno. Proto růst těla není aktualitou toho jídla, jehož změna vytváří tělo (flesh). Tedy ani pohyb vzhůru, kterým se pohybuje oheň není aktualizací a pohybem dřeva, ale toho, čehož přirozeností je pohybovat se takovým pohybem. Navíc přirozenost pohybované věci musí zůstat a nebýt zničena.

Filoponus se domnívá, že tímto dostatečně demonstroval, že není pravda, že potenciálně pohybovaný předmět předchází v čase svůj aktivní pohyb. A jelikož toto tvrzení

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid. zl. 111. Simp. *In Phys* 1134,33-1135,15.

bylo základem argumentu pro věčnost pohybu jako takového, tak se domnívá, že tímto se mu podařilo dokázat, že pohyb věčný není.

#### 4.4.6.2 Argumentace dokazující možnost stvoření *ex nihilo*:

Fragmenty 114-116 jsou pro tematiku původu světa zcela zásadní. Filoponus v nich totiž tvrdí, že jediným způsobem jak dokázat, že pohyb je věčný, je prokázat, že princip „*de nihilo nihil fit*“ je pravdivý, a že je také pravda, že všechny věci vznikají z něčeho pre-existujícího. Jeho snaha je tedy vedena směrem k popření platnosti tohoto pravidla, avšak s ničím extra převratným dle mého názoru v tomto bodě nepřichází. Tvrdí totiž, že tento princip (*ex nihilo nihil fit*) je sice možná pravdivý v případě přirozených věcí (nakonec však dokazuje, že neplatí ani tam), avšak že neplatí v případě Boha. Dle jeho názoru je Bůh na rozdíl od přírody schopen stvořit něco z ničeho tím způsobem, že stvoří zároveň látku i formu, a to bez nějakého postupného formování v čase (pokud by toho Bůh nebyl schopen, pak by nebyl nad-přirozený tj. nebyl by svou podstatou „*superior to nature*“).<sup>101</sup>

*„Proto-jestliže věci vytvořené přírodou (generated by nature) jsou vytvořené z existujících věcí, tak nutně nevyplývá, že věci přímo stvořené Bohem jsou také nutně stvořeny z existujících věcí za předpokladu, že příroda-na jedné straně-k tomu aby vytvořila kterýkoli z fyzických objektů potřebuje nějaký čas a proces tvoření, a že Bůh-na druhé straně-dává jim stvořeným věcem existenci přímo, bez časového skoku a bez procesu tvoření, tzn. bez postupného formování a tvarování objektů. Neboť jemu stačí pouhé chtění aby dal věcem podstatu (ousiosin)...Proto věci stvořené bezprostředně Bohem nejsou ani stvořené z něčeho pre-existujícího, ani procesem stvoření, ani v rozpětí času (stretch of time). Neboť Bůh přivádí do existence látku i čas současně se světem, takže pohyb ne-pre-existuje svět v čase.“*

Dále pak postupuje tak, že tvrdí, že dokonce i věci které jsou vytvořeny přírodou (generated by nature) jakož i pomocí umění (art) vznikají z nebytí a zanikají do nebytí. K tomuto závěru dochází tak, že rozlišuje mezi látkou a formou takové věci. Následně pak o látce prohlašuje, že ani nevzniká ani nezaniká (pozn. hovoří zde o přirozených změnách, ne o Božím stvořitelším aktu, kterému je připisován původ hmoty), kdežto forma (jako příklad uvádí barvy, tvary, nerozumové schopnosti duše, dále pak dochází k zobecnění na všechny tělesné formy) je subjektem vzniku a zániku a existuje tedy jen určitý čas. A závěr je pak následující:

<sup>101</sup> Ibid. zl. 115. Simp. *In Phys* 1141,5-30.

„Jestliže se při destrukci těles tyto tělesné formy mění v naprostou ne-existenci, pak je také jasné, že získaly existenci z ne-bytí, a žádným způsobem předtím neexistovaly. K tomu dodává (tj. Filoponus). Možná nám to bude k ničemu proti diskutovanému předpokladu. I když tělesné formy vznikají z nejsoucna, přesto se žádný přirozený vznik neobejde bez pohybu. Vznik je totiž vždy provázen pohybem, a tak vzniklo-li něco, došlo se také k pohybu. Ale z čeho usuzujeme, že vznik byl vždy? Ten, kdo říká, že vznik byl vždy, neříká nic jiného, než že pohyb byl vždy. Dopouští se tak *petitio principii* a považuje tak problém za vyřešený.“

Dále (fragments 117-120) se Filoponus zabývá Aristotelovým textem z *Fyziky* 8.1<sup>102</sup> kde se ukazuje, že každý pohyb se analyzuje v pojmech dvou relativních pojmů (two relatives) tj. hybatele a pohybovaného objektu. Aristotelés na tom místě tvrdí, že jestliže tyto dva protiklady nebyly vždy v pohybu, pak musel být nějaký *dřívější pohyb* který způsobil, že buď jeden, nebo druhý, nebo oba vstoupily do vztahu hybatel-pohybovaný, a učinil tak jejich pohyb možným. Avšak to samé platí i o tom *dřívějším pohybu* atd. Tedy je nemožné předpokládat nějaký první pohyb (Tento problém je vlastně velice podobný tomu, kterým jsem se zabýval již předchozí kapitole, a který spočíval ve sporu o to, zda musí potenciálně pohybovaný předmět časově předcházet svůj aktuální pohyb. Aristotelova odpověď tam byla kladná, Filoponova záporná).

Proti tomu Filoponus namítá, že jsou některé věci, které se vztahují k něčemu jinému v tu samou chvíli v jakou vzniknou a opět si zde bere na pomoc příklad s ohněm. Jeho argumentace pak vypadá následovně. Jestliže přirozená schopnost (natural capacity) uvnitř tělesa je hybatel, a jestliže těleso kterému tato schopnost náleží je pohybované, a jestliže hybatel a to pohybované jsou vztažené (relatives). A jestliže je také nutné, že v čase pre-existují vztah který je mezi nimi, jak říkal Aristotelés, potom oheň nebude stoupat směrem k horní oblasti od okamžiku svého vzniku-za předpokladu že vznikl v dolní oblasti-ale toto se zdá být v rozporu s tím co pozorujeme.

Další postup je takový, že Jan si sám klade proti-námítku a následně na ní i odpovídá. Ta proti námítka říká, že i když by to bylo tak, jako je tomu v případě ohně, tak by věci stejně pořád vznikaly cestou pohybu, rozumí se pohybu ve smyslu změny, a udává následující příklad.<sup>103</sup>

<sup>102</sup> ARISTOTELÉS, *Fyzika* 251b-10: „Ale to tedy, co může působit a působení podléhat nebo pohybovat a býti pohybováno, nemůže to vůbec, nýbrž jen, má-li se k sobě určitým způsobem a navzájem se k sobě blíží. A tak, kdykoli se přiblíží, jedno pohybuje a druhé jest pohybováno-kdykoli jsou okolnosti takové, že jedno je schopno pohybovat a druhé je pohnutelné. Jestliže tudíž pohyb nebyl vždy, je zjevné, že se tehdy k sobě tak neměly, jako když jedno může býti pohybováno a druhé pohybovat, nýbrž že se jedno z nich muselo dříve měnit. Nutně se to totiž stává u toho, co se k něčemu vztahuje, například jestliže něco, co nebylo dvojnásobné, nyní dvojnásobné jest, tak se muselo změnit alespoň jedno, když ne obojí. Tedy některá změna bude dříve než první změna.“

<sup>103</sup> PHILOPONUS. *Against Aristotle on the Eternity of the World*. zl. 119. Simp. In *Phys.* 1150,16-25.

*„Části živočichů vznikají, protože semeno bylo pohmuto, a semeno vzniká, protože něco jiného bylo pohmuto předtím; podobně také v případě ohně a jiných elementů, takže je nemožné předpokládat první pohyb.“*

Následují dvě proti-námítky. První z nich jen opakuje to, co již bylo řečeno dříve, tj. že pokud by Bůh tvořil pouze tak jako příroda (tj. z něčeho pre-existujícího), pak by nebyl přírodě nadřazený. Pokud je pravda, že svět nebyl vždy, pak je nutné, že Bůh ho stvořil z ničeho. Druhá proti-námítka se mi zdá být daleko zajímavější.<sup>104</sup>

*„Tak jako-řekněme-se tahle partikulární látka stala ohněm z nějakého pre-existujícího ohně, a tento dřívější oheň se stal ohněm ještě z jiného ohně, a tak jako je možné zastavit postup v nějakém bodě u nějakého ohně, který nevznikl z nějakého jiného ohně když jeho látka byla zažehnutá, ale vznikl kvůli tření, nebo kvůli nějaké jiné příčině, ale vůbec ne z ohně-tak také není nemožné vidět to samé se dít v případě vzniku věci jedné z druhé.“*

Z toho je dále vyvozena teze, která je zcela zásadního charakteru. Filoponus v ní totiž prohlásí, že je možné, aby dokonce i v případě vzniku přirozeným způsobem vznikaly věci, které jsou zcela nového druhu.<sup>105</sup>

*„V přírodě to, co vzniká, vzniká z něčeho jiného. Je však možné, že věci mají počátek existence a že existuje nějaká první věc každého druhu, která nevznikla z nějaké podobné nebo nepodobné již existující věci.“*

Na tomto případu je tedy ukázáno, že je možné, aby přirozeně vznikaly věci zcela nového druhu, a to dokonce cestou přirozeného vzniku, a nikoli jen Božím zásahem. Lze si totiž hypoteticky představit, že např. oheň vůbec neexistuje, a já ho vytvořím např. tím třením, které bylo již zmíněno. Pak je evidentní, že vznikla nějaké nová věc, která tu dříve nebyla, avšak tato věc nevznikla z nějaké jiné věci stejného druhu, ale z věci zcela jiné. Tuto věc je velice důležité podržet v paměti, jelikož v kapitole o Sigerově spise *De aeternitate mundi* bude autor tvrdit opak (tj. že není možné, aby vznikl nějaký nový druh).

#### **4.4.6.3 Tři argumenty pro věčnost pohybu a jejich vyvrácení:**

Celý spis se již chýlí ke konci a mně zbývají již jen dvě témata. Tím prvním budou tři Aristotelovy argumenty pro věčnost času a Filoponův protiútok. Druhým tématem budou Janovy důkazy toho, že pohyb musel mít nějaký počátek. Některé z těchto tezí jsou dnešním

<sup>104</sup> Ibid. zl. 120. Simp. *In Phys.* 1151.8-21.

<sup>105</sup> Ibid.

znalcům středověké filosofie známé spíše skrze spisy sv. Bonaventury<sup>106</sup> a Boethia z Dacie, který je zmiňuje ve svém spise *De mundi aeternitate*.

(1) Dle první teze musí být čas věčný, protože každý okamžik má nějaké „předtím“ a „potom.“<sup>107</sup> Proti tomuto argumentu staví Filoponus dvě spekulativní tvrzení, přičemž obě se snaží ukázat, že mluvení o „před“ a „po“ nutně neimplikuje přítomnost času.

(a) To první říká, že intelekt andělů a spirituálních substancí myslí diskursivně tj. v relacích „před“ a „po“ (myšlení všech věcí najednou je výsadou Božího intelektu) ale oni sami jsou přesto nevztaženi k času-za předpokladu, že čas je počet pohybu těles a oni nemají tělo Jan tedy tvrdí, že intelekt, který je separovaný od těla, a nemá tak žádný vztah k času, přesto myslí diskursivně tj. v kategoriích „před“ a „po“ protože nemůže myslet všechny věci najednou tak jako Bůh:<sup>108</sup>

*„Takže-jestliže intelekt jakožto intelekt nemá žádný vztah k času, a jestliže nemá současné poznání všech inteligibilních objektů, ale myslí-řekněme-nejprve tenhle inteligibilní objekt, pak postupně přechází k jinému atd. proto v procesu myšlení intelektu existuje myšlení „před“ a „po“ ačkoli intelekt je oddělen od každého druhu časového vztahu.“* Tedy „před“ a „po“ neimplikuje čas.

(b) Druhý argument pojednává o Božím poznání. Jestliže Bůh stvořil nebesa, pak také způsobil, že se pohybují tak, jak se pohybují. Následně pak na příkladu oběhů planet ukazuje, jakým způsobem je možno o Božím poznání říci, že také probíhá v jakýchsi termínech „před“ a „po.“ Pokud si představíme takový stav planet, že se v jednom okamžiku všechny nacházejí na jedné přímce, a pak začnou obíhat kolem centra světa, tak dojde k tomu, že Měsíc dokončí svůj oběh jako první (protože je nejbliže středu a má nejkratší dráhu), zatímco ostatní planety budou ještě „na cestě.“ Filoponus pak tvrdí, že Bůh, který je původcem všech těchto věcí si je jistě vědom, že měsíc již oběhl, zatímco ostatní planety ještě ne, ale že také budou do svého „startovního“ bodu jedna po druhé „dobíhat.“ Následně tedy-pokud ví, že jedna planeta již je v cíli, zatímco ostatní ne, pak je v Božím myšlení také nějaké „před“ a „po“ (alespoň do té míry, do jaké se bere v úvahu Aristotelovo pojetí času). Z toho dle jeho názoru vyplývá, že „před“ a „po“ je nejen v Božím myšlení, ale také ve vůli, protože jestliže Měsíc se do svého výchozího bodu navrátí jako první, pak Bůh jistě chtěl, aby to tak bylo atd. Dále pak. Bůh zná věci které teprve budou. Protože tedy ví o věcech, které se mají stát, tak také ví, že se ještě nestaly...Na těchto příkladech se tedy Jan snaží ukázat, že pokud by přímým následkem

<sup>106</sup>Srov. sv. BONAVENTURA. *In II Sent.* d.1, p.1, a.1,q. 2; *Collationes in Hexameron* IV,13; V,29; VI,2-5; VII, 1-2; *Breviloquium* I, 1-3.

<sup>107</sup>ARISTOTELES. Fyzika, 251b25-30: „A tak, poněvadž přítomný okamžik jest jak počátkem, tak koncem, musí nutně vždy býti čas po obou jeho stranách. Ale pokud jest čas, jest zřejmě i pohyb, je-li čas určitou vlastností pohybu.“

<sup>108</sup>PHILOPONUS. *Against Aristotele on the Eternity of the World.* zl. 121. *Simp. In Phys.* 1156,28-1158,29.



používání definice „před“ a „po“ byl čas, pak bychom nebyli schopni umístit Stvořitele mimo čas. Filoponus nakonec končí (fragment 122) konstatováním skutečnosti, že používáme časová vyjádření i o skutečnostech kterých se čas netýká prostě proto, že náš jazyk a myšlení jsou takové. Stejně tak, jako Bůh chápe časové záležitosti a-temporálně, tak my jsme nuceni mluvit o a-temporálních věcech v pojmech času, protože to prostě jinak neumíme.

(2) Druhý argument (fragmenty 123-124) v podstatě ani nestojí za řeč, ale zmíním ho pro úplnost. Aristoteles podporuje své tvrzení o věčnosti času poukazem na to, že téměř všichni fyzikové jsou téhož názoru (*Fyzika* 251b14-19). Filoponus proti tomu namítá, že pravdivost tvrzení nesmí být posuzována dle toho, jak velký je počet lidí, kteří něco tvrdí a dodává k tomu, že pokud by tomu tak mělo být, tak by Aristotelovo učení o pátém elementu muselo být také odmítnuto (neboť většina filosofů postuluje pouze čtyři prvky).

(3) Aristotelův třetí argument (fragmenty 125-126) proti kterému Jan ve svém spise vystoupil je následující:<sup>109</sup>

*„Je-li tedy nemožné, aby čas byl jak bez přítomného okamžiku, tak i aby se pomyslíl bez něho, přítomný okamžik však, jest druh střednosti, který má zároveň i počátek i konec, tj. počátek budoucího času a konec času minulého, musí čas býti vždy.“*

Aristotelova nauka o času je notoricky známá. Filosof v tomto textu chce říct, že onen zmíněný „přítomný okamžik“ který se dá označit jako jakési „nyní“ je střední bod mezi tím co bylo, a tím co bude. Tzn. mezi minulostí a budoucností.<sup>110</sup> Z toho vyvozuje, že jelikož na každé straně onoho „nyní“ musí být nějaký čas, tak čas musí být věčný. Ke každému „nyní“ náleží nějaké „předtím“ a nějaké „potom“, to znamená, že čas je na obou stranách „nyní“ do nekonečna.

Filoponus proti-argumentuje tak, že Aristotela obviňuje, že se ve své definici dopustil chyby, která se nazývá *petitio principii*. Dle Janova názoru je předpoklad, že „nyní“ je podstatou času ekvivalentní závěru, že čas je věčný a následně provádí jisté srovnání s úsečkou (line):

*„Aby dokázal toto tvrzení, užil axiom, že „nyní“ je středem času. Nicméně to je totéž jako domněnka, že čas je věčný. Jako kdyby se někdo, kdo zkoumá, jestli úsečka zvětšená na maximum (line stretched to maximum) tak, že krajní body nejsou viditelné, je konečná, nebo nekonečná, domníval, že každý bod na úsečce je středem této úsečky (mean of the line). Pokud je to tak, pak úsečka existuje před každým daným bodem i po něm a zmíněná úsečka je nekonečná. Ten, kdo na tomto příkladu uvažuje, že úsečka existuje na každé straně od bodu,*

<sup>109</sup> ARISTOTELES, *Fyzika* 251b19-28.

<sup>110</sup> Paradoxní je skutečnost, že čas má své bytí právě v tom, že své bytí ztrácí. Minulý čas už není, budoucí čas ještě není a podstata přítomného okamžiku spočívá v jeho pomíjivosti. Co to tedy je čas?

*který leží na oné úsečce, neříká nic jiného, než že úsečka je nekonečná, a zahrnul tak otázku mezi premisy sylogismu. Stejně tak ten, kdo chce dokázat, že čas je věčný, a vzápětí přijímá jako axiom a premisu, že čas existuje na každé straně „nyní,“ přijímá to, co zkoumá, totiž že čas nemá počátek a konec.“*

Jan tedy tvrdí, že člověk, který předpokládá, že na obou stranách jakéhokoli bodu na úsečce, je nějaký další bod, už předem předpokládá, že úsečka je neomezená a dopustil se tedy toho, že závěr už je skrytě předpokládá v premise sylogismu stejným způsobem, jako když někdo chce ukázat, že čas je věčný, a proto si vytvoří axiom který říká, že na obou stranách „nyní“ je nějaké jiné nyní. Filoponus nakonec poznamenává, že není možné ukázat, že „nyní“ je středem (mean of time) aniž by se předtím dokázalo, že čas je věčný. Závěr této sekce je takovýto:

*„Protože čas koexistuje spolu s nebem a světem, a protože žádný z argumentů dokazujících, že svět je věčný nezůstal neodmítnutý, tak předpoklad věčnosti času bude jistě odmítnut také.“<sup>111</sup>*

Ve fragmentech 127-131 se obdobně k důkazu existence prvního pohybu dokazuje i možnost posledního pohybu. Filoponus proti Aristotelově důkazu nemožnosti zániku pohybu (*Fyzika* 251b28-252a5) tvrdí, že jeho předpoklady jsou opět nesprávné a namítá, že existují věci, které se v ten samý okamžik přestávají jak pohybovat, tak i být. Toto platí dle jeho názoru u těch věcí, jejichž bytí spočívá v pohybu. Následně pak, když tento pohyb ustane, tak věc přestane existovat také. Jako příklady jsou uvedeny např. srdce a již zmiňovaný oheň. Když se srdce přestane pohybovat svým přirozeným pohybem tj. přestane pumpovat krev, tak už to vlastně není srdce (leďa podle názvu). U ohně je to pak tak, že se pohybuje do té doby, do jaké existuje. Když se přestane pohybovat, tak zároveň přestane být ohněm. Z toho tedy vyplývá, že není nutné, aby po každém hypotetickém zaniknutí posledního pohybu zůstal nějaký další pohyb.

Jan dále tvrdí, že stejně tak, jako může existovat náhlý vznik, tak také může existovat náhlé zničení, které se udává bez nějakého postupného procesu destrukce. Jestliže tedy Bůh může stvořit svět v jediném okamžiku bez nějakého časového rozpětí, tak ho jistě může i takto zničit. Filoponus nakonec tvrdí, že ne všechny věci jsou zničeny nějakým z vnějšku působícím činitelem, ale že jejich přirozená kapacita, která jim byla dána, se postupně zmenšuje až k jejich zániku. Závěr zlomku č. 130 může posloužit i k jakési sumarizaci velké části toho, co bylo ve spise Filoponem dokazováno, a proto ho zde nyní, předtím než přikročím k poslední části spisu odcituji:

---

<sup>111</sup> Tato námitka je pro celou mojí práci klíčová! Pokážu na ní ještě v závěru kapitoly o Sigerovi z Brabantu.

„Gramatik tvrdí, že ve čtvrté sekci (tj. čtvrtá kniha tohoto spisu) ukázal, že stvořené věci nejsou 1) ani vždy stvořené z protikladu, 2) ani že zničené věci se vždy mění do toho, co je jim protivné a (že ukázal) že 3) nepodléhají zániku z důvodu protikladu, protože neexistuje protiklad ke všemu vzniklému a zaniklému. Spíše jsou věci, které jsou zničeny, a nemají žádnou vnější příčinu zániku, ale zanikají, protože to, co bylo vyměřeno jako jejich přirozená kapacita, se v čase postupně rozpadá, ačkoli nebylo nic vnějšího co je zničilo.“

Poté, co Jan odmítl Aristotelovy argumenty pro věčnost pohybu a času předkládá několik tezí (fragment 132), kterými se snaží ukázat, že čas i pohyb musí být stvořené a mít nějaký počátek. Tyto argumenty se později staly jakýmsi klasickými protiargumenty proti věčnosti světa, a ve svých spisech je proslavil zejména sv. Bonaventura.

Na počátku si Filoponus stanovuje jakési tři axiomy. První axiom říká, že k tomu, aby nějaká věc mohla být stvořena je nutné, aby jí předcházela nějaká jiná věc. Jako příklad je uvedena nutnost existence dřeva ke stavbě lodi. Pokud by dříve neexistovalo toto dřevo, tak by nemohla být loď vytvořena (generated).<sup>112</sup> Druhý axiom se již začíná zabývat nekonečnem a stanovuje, že (a) je nemožné, aby existovalo nekonečno v aktu (b) aby někdo počítáním překlenul nekonečno (c) že je nemožné, aby cokoli bylo větší než nekonečno, nebo aby nekonečno bylo zvětšeno. Třetí axiom říká, že pokud by ke stvoření nějaké věci bylo třeba, aby jí předcházela nekonečný počet nějakých jiných věcí, které by vznikaly jedna z druhé, pak by taková věc nemohla nikdy vzniknout. Z tohoto pak vyvozuje, že:

-Jelikož je zřejmé, že nějaké věci jsou, tak je jasné, že proces jejich postupného vzniku musí být konečný.

-Jelikož pohyb který teprve bude, zvýší počet pohybů které již jsou před ním. A jestliže je nemožné zvětšit nekonečno. Pak pohyb, který teprve bude, jistě nebude přidán k dřívějšímu pohybu, který by již byl nekonečný.

-Jestliže se sféry nepohybují ve stejných periodách oběhů, ale jedna oběhne jednou za třicet let (tj. Saturn), jiná za dvanáct let (Jupiter)...Pak počet oběhů slunce bude třicetkrát větší než počet oběhů Saturnu...Ale jestliže je nemožné překlenou nekonečno byt jen jednou, není pak absurdní předpokládat něco jako deset tisíc nekonečen, nebo spíše nekonečno nekonečen? Na tomto místě končím výklad Filoponova spisu.

---

<sup>112</sup> Toto se zdá být ve sporu s tím, co se říkalo ve zlomku 73. Vysvětlením by mohlo být to, že tam se hovoří o stvoření z něčeho-Filoponus se tam snažil ukázat, že nicota nesmí být reifikována (reifikace nicoty by měla za následek opět *regres ad infinitum* a tedy věčnost pohybu. Tj. nicota by musela z něčeho vzniknout...atd.). V případě vzniku z něčeho jsou však dle Filopona látka i forma stvořeny společně, čímž se vyhýbá onomu regresu ve vznikání. Zde se však hovoří o běžném vzniku jedné věci z jiné. Jan se zřejmě snaží nejprve dokázat možnost stvoření *ex nihilo* (zl. 73) a nyní (zl.132) se teprve na tomto základě pokouší ukázat, že proces postupného vznikání musí být konečný.

## 5.0 Problematika zvětšení a překlenutí nekonečna:

V dějinách filosofie nezůstal však snad žádný axiom nezpochybněn, což samozřejmě platí o principech nekonečna. V tuto chvíli bych tedy chtěl načrtnout některé teze, které se týkají nauky o nemožnosti zvětšení a překlenutí nekonečna. Nejprve poukážu na některé aspekty Aristotelova nekonečna a připravím si tak půdu pro argumenty, které se snaží ukázat některé jejich problematické konsekvence.

Problém nekonečna je jedním z těch, které lidstvo trápí od pradávna.<sup>113</sup> V řecké filosofii se pro nekonečno užívá pojmu *apeiron*, což doslovně přeloženo znamená „bez limitu-omezení“ (*peras* se klasicky vykládá jako *limit-omezení* viz. níže). Aristotelés se touto problematikou zabývá na mnoha místech, ale zcela zásadní význam má třetí kniha jeho *Fyziky*, kde je provedena hluboká analýza podstaty nekonečna. Filosof dokonce *apeironu* připisuje status principu a prohlašuje ho za princip všech ostatních věcí:<sup>114</sup>

*„Všechno je totiž buď principem, nebo z principu, není však princip neomezena, neboť to by bylo jeho omezením. Mimoto je ještě, jsouc jakýmsi principem, nevzniklé a nezaniknutelné; vždyť to, co vzniklo, nutně vezme svůj konec (telos) a každý zánik má ukončení. Proto, jak říkáme, není princip neomezena, nýbrž zdá se, že ono jest principem ostatních věcí a že objímá veškerenstvo a všechno řídí...“*

Hned v návaznosti na to je uvedeno pět důvodů pro existenci nekonečna.<sup>115</sup>

*„Víra, že jest neomezeno, vyplývá při úvaze asi z pěti důvodů, totiž (1) z času-ten je totiž neomezený-a (2) z dělení ve velikostech-neboť i matematikové užívají neomezena-, dále z toho, že (3) vznik a zánik nepřestává pouze tehdy, když to, z čeho vznikající je oddělováno, jest neomezené. Mimoto z toho, že (4) omezené vždycky u něčeho končí, takže nutně není žádná mez, jestliže vždy jedno musí u druhého končit. Konečně a především a v nejvlastnějším smyslu z okolnosti, která všem badatelům působí největší obtíž. (5) Protože se totiž v myšlení může stále bez mezery pokračovat, zdá se, že i číslo je neomezené.“*

Potíž s nekonečnem tedy spočívá v jeho nevyčerpatelnosti, což Filosof rovněž mistrovsky vystihl, když napsal:<sup>116</sup>

*„Neboť není neomezené, mimo co nic není, nýbrž právě to, mimo co stále ještě něco jest.“*

<sup>113</sup> Vynikající knihou z které jsem načerpal mnoho poznatků je ZELLINI, P. *A brief history of infinity*, Z originálu *Breve storia dell'infinito* přeložil David Marsch, Penguin Books 2005.

<sup>114</sup> ARISTOTELES. *Fyzika* 203b8-11.

<sup>115</sup> *Ibid.* 203b15-25.

<sup>116</sup> *Ibid.* 207a1-2.

Aristotelés se zde obrací pro těm, kteří tvrdili, že nekonečné je to, k čemu již nelze nic přidat. On naproti tomu přichází s něčím zcela novým, a jejich tvrzení zcela převrací na ruby. Říká totiž, že podstata nekonečna spočívá právě v neomezeném přidávání. *Apeiron* je tedy něco, co není žádným způsobem ukončené, je to něco, co nemá žádnou hranici. Kdyby totiž nekonečno bylo chápáno jako nějaká totalita věcí, tak by to bylo nějakým způsobem kompletní, mělo by také nějakou hranici, nějaký limit, zatímco slovo *apeiron* znamená neomezené-bez limitu.

Limit (omezení) je to, co způsobuje, že věci existují nějakým konkrétním způsobem, že jsou nějak vymezené, dané, že mají svojí individualitu. Limit (omezenost, určení) je také tím, co určuje logický řád věcí díky tomu, že svět odvrací od chaosu a pouhé náhody. Avšak ani historie, ani evoluce by nemohly existovat, pokud by k principu omezení a určení, tj. *limitu* neexistoval ještě opačný, protivný princip, kterým je právě neomezeno, *apeiron*. Nekonečno se zdá být spíše negativním a destruktivním principem, protože porušení řádu daného limity se zdá být navracením k jakémusi amorfnímu, neorganizovanému stavu, v kterém každá věc ztrácí svojí formu a konkrétní bytí. Stává se neracionální věcí. Tento chaotický, neuspořádaný stav je tedy jakousi nutnou premisou pro činnost omezujícího limitu, který mění situaci nevymezené potence směrem k nějakému limitu, danosti a rozumově poznatelnému řádu věcí.

Řecké slovo *apeiron* se však dá vyložit i jiným, a rovněž velice zajímavým způsobem. Podle tohoto pojetí se *apeiron* neodvozuje od „peras“ což znamená limit, ale od „peira“ což se vykládá jako poznání nebo zkušenost.<sup>117</sup> Podle Aristotela pak něco, co nemá limit nemůže být vyčerpávajícím způsobem representováno v našem myšlení, a proto je nepoznatelné. Pro Filosofo tím nelimitovaným principem byl materiální substrát viditelných objektů,<sup>118</sup> který mohl být jistým způsobem pojímán jako nekonečně dělitelný. Reálná tělesná entita je ustanovena dvěma principy, je to (i) formální, limitující princip, který je vložen na (ii) substrát nekonečné, neomezené potence. Je zajímavé si uvědomit, že pokud bychom byly schopni toto reálně existující tělesné jsoucno dělit do nekonečna, tak bychom se opět navrátily k čiré potenci, k látkovému principu, k nevymezenému, nepoznatelnému čemusi (první látce). Nekonečné dělení tedy implikuje tendenci návratu do čistě potenciálního stavu, který však neumožňuje žádné poznání, protože není co poznávat. Tam kde není limitace, tam není poznání. Forma, neboli jakési omezení je to, co poznáváme.

<sup>117</sup> Platón často slova *apeiria* ve smyslu nezkušenost.

<sup>118</sup> ARISTOTELÉS. *Fyzika* 208a1-2: „Protože se však příčiny dělí na čtyři druhy, je zřejmo, že neomezeno je příčinou jako látka a že jeho bytím je zbavenost a jeho subjektem o sobě to, co je spojitě a vnímatelné.“

Když se mluví o nekonečnu, tak není možné nezmínit Mikuláše Kusánského a jeho nauku o splývání protikladů v nekonečnu, dle které přímka a křivka v nekonečnu splývají v jedno. Následně se však ale pro Mikuláše pravé vědění stává učenou nevědomostí. Všechny věci splývají v nekonečnu jako svém principu.



Dalším problémem nekonečna je však i to, že na něj jako takové nelze aplikovat poučku říkající, že akt by měl nějakým způsobem předcházet potenci a dávat jí smysl.<sup>119</sup> Řada čísel může být potenciálně zvyšována do nekonečna a v kterýkoli okamžik můžeme kterýkoli její člen nějak uvést v akt (10,15,100...), avšak čísla nikdy aktuálně nedojdou cíle, ke kterému směřují, proto je nekonečná řada čísel jako celek vždy jen nekonečnem v potenci, a nikdy není jakožto nekonečná v aktu.

S velice zajímavými návrhy ohledně problematiky překlenování a zvětšování nekonečna přichází Richard Sorabji ve svém příspěvku *Infinity and the creation*, který je součástí již mnohokrát zmíněného sborníku *Filoponus and the rejection of the Aristotelian science*. Sorabjiho nápady jsou poměrně originální a dosti jasně a elegantně formulované, proto bych zde rád některé uvedl.

### 5.1 Problém zvětšení nekonečna:

Ohledně problému zvětšení nekonečna Sorabji začíná jistou distinkcí, v které rozlišuje smysl v jakém se dá říct, že nekonečno může být zvětšeno, a smysl v jakém to možné není. Toto ilustruje tím způsobem, že proti sobě staví nekonečnou řadu celých čísel a nekonečnou řadu lichých čísel. Následně pak vybízí čtenáře, aby si představil sloupec celých čísel, který vychází z jeho levého oka, až do nekonečné vzdálenosti a ztrácí se v nekonečnu, a paralelně k tomu i sloupec lichých čísel, který vychází z pravého oka a rovněž se ztrácí až kdesi v nekonečnu. Takže sloupec vycházející z levého oka bude mít následující podobu 1, 2, 3, 4... a bude paralelní k číslům 1, 3, 5, 7... vycházejících z druhého oka. Nyní vysvětluje smysl,

<sup>119</sup> ARISTOTELÉS, *Metafyzika* 1050b4-6.

v kterém se **nedá** říct, že sloupec celých čísel je nějak větší než sloupec čísel lichých. Je to v tom smyslu, že žádný ze sloupců nedosahuje dále než ten druhý, ale oba jsou stejně nekonečné. Ani jeden ze sloupců nemá žádný ze svých členů „za“ hranicí toho druhého. Ten smysl, v kterém se **dá** říct, že sloupec celých čísel je větší než sloupec čísel lichých je ten, že obsahuje ta samá čísla jako sloupec lichých čísel „*a kromě toho některá navíc!*“ Sloupec lichých čísel nemá toto „*a některá navíc.*“ Klíčové pojmy v tomto argumentu jsou „za“ a „*kromě toho některá navíc.*“ Jeden sloupec nedosahuje za druhý, ale má některé členy navíc.<sup>120</sup> To důležité je zde to „*některá navíc*“ a tedy to, že jedno nekonečno může být větší než jiné, i když jsou to obě nekonečna. Sorabji uvádí, že tato teorie byla známá již ve čtrnáctém století od dob Williama Ockhama, Williama z Alnwicku, Jindřicha z Harclay a Řehoře z Riminy, kteří již údajně na nekonečno aplikovali pojmy jako *ultra* a *preter*.

S dalším zajímavým nápadem ohledně nekonečna přišel jakýsi matematik Hilbert, a proto tento argument vešel ve známost jako *Hilbertův hotel*. Idea je následující. Čtenář je požádán, aby si představil hotel v kterém je nekonečný počet místností, které jsou všechny obsazeny. Okolo hotelu projíždí turista, který přijde do recepce a zeptá se recepčního: „*Vím, že váš hotel je plně obsazen, ale nemohl by jste mě někde ubytovat?*“ Recepční odpoví: „*Ale jistě, mohu vás ubytovat v místnosti číslo jedna.*“ A potom nahlas zvolá: „*Mohl by se nájemník z místnosti číslo jedna přesunout do místnosti číslo dvě, nájemník z místnosti dvě do místnosti číslo tři...ad infinitum.*“ To, co je zde to důležité je skutečnost, že žádný z nájemníků na konci hotelu nevypadne ven, protože žádný konec není. Jde o obdobný případ jako se sloupcem všech celých, a všech lichých čísel.

Toto rozlišení jsem chtěl uvést z toho důvodu, že po této distinkci se dá snadno argumentovat proti Filoponově tvrzení o tom, že nekonečno nemůže být zvětšeno a že tedy svět nemůže být věčný, protože každý nový rok by tuto věčnost musel zvětšit. Filoponus totiž stále mluví o nekonečnu v tom smyslu, v kterém i sám Sorabji uznává, že se zvětšit nedá. Jan si totiž stále představoval zvětšení nekonečna jako přidání něčeho „za“ což samozřejmě nelze. Zmíněné argumenty však ukázaly, že nekonečno principiálně zvětšit lze. Pokud již bylo nějaké nekonečno uplynulých let, pak je jistě pravdou, že každý nový rok by toto nekonečno musel rozšířit, ale toto rozšíření by klidně mohlo být oním typem „*kromě toho některé navíc*“ a nikoli typem „za.“ Nedošlo by zde tak k té absurditě, že by jednomu z nekonečných sloupců byl připsán vzdálenější konec. Tolik tedy k problému zvětšení nekonečna.

---

<sup>120</sup> Sorabji užívá slov *beyond* a *beside*.

## 5.2 Problém překlenování nekonečna:

Následujícím tématem bude spor o překlenování nekonečna. Sorabji prohlašuje, že dle jeho názoru může být aktuální nekonečno minulých let bez jakýchkoli nesnází překonáno a říká, že je mnoho důvodů, kvůli kterým může být tato možnost špatně pochopena, a proto odmítnuta. Následně vyjmenovává celkem osm jakýchsi důvodů, které vedou lidi k odmítnutí jeho názoru o možnosti překlenout aktuálního nekonečna. Sorabji vlastně svůj názor nedokazuje, ale pouze poukazuje na to, že argumenty proti jeho stanovisku jsou mylné tj. odmítá argumenty pro nemožnost překlenutí aktuálního minulého nekonečna. Jako příklad tvrzení které Sorabji odmítá, bych rád uvedl jeden Bonaventurův argument, který nyní stručně načrtnu.<sup>121</sup>

Bonaventurův zřejmě nejsilnější argument proti věčnosti světa se zaměřuje na příklad nebeských oběhů, což byl základní element aristotelské kosmologie, který byl ve třináctém století poměrně universálně přijímán. Podle Aristotela nebeské sféry věčně obíhají kolem země. Tyto oběhy určují dělení času na roky, měsíce a dny. Františkánský mistr kladl před obránce věčnosti světa následující dilema. Jsou všechny minulé oběhy v konečné (a tedy měřitelné) vzdálenosti od současného oběhu, nebo jsou některé oběhy od toho současného vzdáleny nekonečně? Jestliže si někdo vybere tu první možnost, pak uznává, že svět začal být, protože i ten nejdlehlší oběh je stále v konečné vzdálenosti od toho současného oběhu. Tento oběh je pak první a s ním svět začal. Jestliže si někdo vybere druhou možnost, a tvrdí, že nejméně jeden minulý oběh je v nekonečné vzdálenosti od toho současného, potom jaká je situace s ohledem na ten oběh, který následuje ten nekonečně vzdálený? Jestliže tento následující je v konečné vzdálenosti, pak to samé musí být řečeno i o tom, který mu předchází, protože se od sebe liší pouze o jednu jednotku (a jednotka přidaná ke konečnému nemůže vytvořit nekonečno!). Proto se musí říct, že ten následný („druhý“) oběh je také v nekonečné vzdálenosti. Ale ten samý problém se objevuje vzhledem k tomu třetímu, čtvrtému oběhu atd. Podle této hypotézy tedy není možné překročit od nekonečně vzdálených oběhů k těm, které známe, a které jsou proto zcela evidentně v konečné vzdálenosti od současného okamžiku. Hodnota důkazů, jako je tento spočívá v tom, že to jsou tzv. důkazy *ad absurdum*. Ukazuje se, že hypotéza věčnosti světa implikuje nesmyslné konsekvence a proto je sama nesmyslná. Sv. Tomáš odpověděl na Bonaventurův argument ve své *Summa Theologiae*.<sup>122</sup> Šestá námitka, která shrnuje Bonaventurovo stanovisko říká, že jestliže svět

<sup>121</sup> Srov. STEENBERGHEN, F. V. *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*. The Catholic University of America Press 1980, str. 24-26.

<sup>122</sup> AKVINSKÝ, T. *Summa Theologiae*, p. I. q. 46. a. 2.



vždy existoval, pak nekonečný počet dní předcházal tento den (tj. dnešek). Ale není možné překlenout nekonečno. Proto by bylo nemožné dosáhnout současnosti. Což je evidentně nepravda.<sup>123</sup> Co Tomáš odpovídá? Není žádné „překlenování“ než z jednoho budu do druhého. Jakýkoli den v minulosti je označen, tak z toho místa do současnosti je pak vždy jen konečná vzdálenost, a může proto být „překlenuta“.<sup>124</sup> Překvapující a naprosto neuspokojující odpověď. Říká, že jakýkoli den v minulosti, který je označený (signare) je v konečné vzdálenosti od dneška. Toto je zřejmé, protože nemůžu označit nekonečně vzdálený den, jelikož takový den by pro mě byl naprosto nepoznatelný. Ale potom se obratem dostávám do dilematu. Může člověk označit bez výjimky každý den, který kdy v minulosti byl? Jestliže člověk odpoví *ano*, pak uznává, že svět začal být, protože všechny minulé dny bez výjimky jsou v konečné vzdálenosti od současnosti, a proto ten nejvzdálenější den je prvním dnem. Jestliže člověk odpoví *ne*, pak uznává, že jeden, nebo více dnů je v nekonečné vzdálenosti od současnosti a upadá do Bonaventurovy pasti.

Proti tomu Sorabji namítá,<sup>125</sup> že ti, kteří zastávají nekonečný počet minulých let přece netvrdí, že kdysi byl nějaký rok, který je v současnosti nekonečně vzdálen. Netvrdí, že jeden z toho nekonečného počtu let nastal před nekonečným počtem let. Nesmyslnost takového tvrzení ukazuje na příkladu *velikého davu*. Když někdo říká, že dav je veliký, tak tím přece neříká, že nějaký z jeho členů je veliký. Nekonečno je tedy třeba chápat spíše jako vlastnost série jakožto celku, a ne jednoho z jejích členů. Pokud by skládání nemohlo být nekonečné, pokud by jeden z jeho členů nebyl ten nekonečný, pak bychom dostaly absurdní výsledek, že série celých čísel nemůže být nekonečná.

Z celé této kapitoly je tedy třeba si vzít ponaučení, že pokud se řeší problematika nekonečna, tak je třeba hned na počátku stanovit, jaký typ *aeternitas* se diskutuje a ujasnit si pojmy, aby nedošlo k nedorozumění, protože často dochází k tomu, že se každý z účastníků diskuze baví o něčem jiném.

## 6.0 Problematika věčnosti světa v Maimonidově spise *Dux perplexorum*:

Maimonidovo dílo *More nevuchim* (lat. *Dux perplexorum*) vzniklo patrně v letech 1185-1190 jako jakási obrana před rozšiřujícím se racionalismem. Stejně tak, jako v muslimském světě vedl polemiku Averroes s Al-Ghazalim, na západě heterodoxní mistři

<sup>123</sup> Námitka: Praeterea, si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem, quod est manifeste falsum.

<sup>124</sup> Odpověď na námitku: Ad sextum dicendum quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Obiectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita.

<sup>125</sup> SORABJI, R. *Infinity and the Creation in Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, str. 174-175.

s pravověrnými teology, tak Maimonides byl jakýmsi ochráncem židovského pravověří proti zesilujícím se vlivům Filosofova. Je nutno hned na počátku říct, že byl k tomuto úkolu velice dobře vybaven. Vzhledem k tomu, že část svého života prožil v Kordobě, která v jeho době byla jakousi oázou, kde vedle sebe po omezenou dobu dokázali žít v míru muslimové, křesťané i židé, se mu dostalo dobrého vzdělání v arabské i řecké filosofii. Kromě toho byl velkým znalcem Talmudu a proslulým lékařem a právníkem. Maimonides chtěl v tomto spise udělat pro judaismus něco takového, jako udělali křesťanští a muslimští filosofové pro svá náboženství. Totiž potvrdit židovskou věrouku racionální argumentací a ukázat tak na její rozumnost.

### 6.1 Metodika spisu:

Maimonides byl přesvědčen, že Filosofova argumentace založená na metafyzicko-kosmologickém základě neprokázala s dostatečnou průkazností to, že svět, hmota, pohyb atd. musí být věčné. Dle jeho názoru je teorie o stvoření světa *ex nihilo* daleko elegantnější než ta Aristotelova, a snaže se vyhnout některým nesnázím, které jsou filosofové zastávající věčnost světa nuceni řešit. Maimonidovo přesvědčení je takové, že s dostatečnou průkazností nelze rozumově prokázat ani věčnost světa, ani jeho stvoření *ex nihilo*. Avšak dle jeho názoru je rozumnější se přiklonit k časovému počátku a stvoření z ničeho, protože tato pozice dle jeho názoru implikuje méně potíží. Maimonides přijímá za svůj postup Alexandera z Afrodisiady a říká, že pokud nějaká teorie nemůže být prokázána důkazem, pak je třeba porovnat dva názory, které se zdají být v největším konfliktu, a následně se pak přiklonit k tomu, který připouští méně námitek.<sup>126</sup> Maimonides říká, že sleduje to samé pravidlo. Jelikož je přesvědčen, že otázka po věčnosti, nebo pomíjivosti, nebes nemůže být rozumově rozhodnuta žádnou afirmativní, nebo negativní odpovědí, tak je nutné jednotlivá stanoviska porovnat, a následně se přiklonit k tomu, které je přijatelnější.

Při porovnávání jednotlivých stanovisek se však nemáme nechat zviklat počtem argumentů pro některé ze stanovisek, ale spíše porovnávat pádnost a průkaznost argumentace, protože někdy může mít jedna námitka větší váhu než tisíc jiných. Pokud má někdo o takovéto věci rozhodovat, tak by měl být naprosto nezaujatý, a neměl by být předem nakloněn nějakému stanovisku. Z takového rozhodnutí by pro něho také neměla vyplývat žádná výhoda. Člověk by se také měl zbavit všech vášní, ignorovat zvyky a následovat pouze

---

<sup>126</sup> MAIMONIDES, M. *The Guide for the Perplexed*. In BIMP. II. 23: „For Alexander stated that when a theory cannot be established by proof, the two most opposite views should be compared as to the doubts entertained concerning each of them, and that view which admits of fewer doubts should be accepted.“

s pravověrnými teology, tak Maimonides byl jakýmsi ochráncem židovského pravověří proti zesilujícím se vlivům Filosafova. Je nutno hned na počátku říct, že byl k tomuto úkolu velice dobře vybaven. Vzhledem k tomu, že část svého života prožil v Kordobě, která v jeho době byla jakousi oázou, kde vedle sebe po omezenou dobu dokázali žít v míru muslimové, křesťané i židé, se mu dostalo dobrého vzdělání v arabské i řecké filosofii. Kromě toho byl velkým znalcem Talmudu a proslulým lékařem a právníkem. Maimonides chtěl v tomto spise udělat pro judaismus něco takového, jako udělali křesťanští a muslimští filosofové pro svá náboženství. Totiž potvrdit židovskou věrouku racionální argumentací a ukázat tak na její rozumnost.

### 6.1 Metodika spisu:

Maimonides byl přesvědčen, že Filosafova argumentace založená na metafyzicko-kosmologickém základě neprokázala s dostatečnou průkazností to, že svět, hmota, pohyb atd. musí být věčné. Dle jeho názoru je teorie o stvoření světa *ex nihilo* daleko elegantnější než ta Aristotelova, a snáze se vyhne některým nesnázím, které jsou filosofové zastávající věčnost světa nuceni řešit. Maimonidovo přesvědčení je takové, že s dostatečnou průkazností nelze rozumově prokázat ani věčnost světa, ani jeho stvoření *ex nihilo*. Avšak dle jeho názoru je rozumnější se přiklonit k časovému počátku a stvoření z ničeho, protože tato pozice dle jeho názoru implikuje méně potíží. Maimonides přijímá za svůj postup Alexandera z Afrodisiady a říká, že pokud nějaká teorie nemůže být prokázána důkazem, pak je třeba porovnat dva názory, které se zdají být v největším konfliktu, a následně se pak přiklonit k tomu, který připouští méně námitek.<sup>126</sup> Maimonides říká, že sleduje to samé pravidlo. Jelikož je přesvědčen, že otázka po věčnosti, nebo pomíjivosti, nebes nemůže být rozumově rozhodnuta žádnou afirmativní, nebo negativní odpovědí, tak je nutné jednotlivá stanoviska porovnat, a následně se přiklonit k tomu, které je přijatelnější.

Při porovnávání jednotlivých stanovisek se však nemáme nechat zviklat počtem argumentů pro některé ze stanovisek, ale spíše porovnávat pádnost a průkaznost argumentace, protože někdy může mít jedna námitka větší váhu než tisíc jiných. Pokud má někdo o takovéto věci rozhodovat, tak by měl být naprosto nezaujatý, a neměl by být předem nakloněn nějakému stanovisku. Z takového rozhodnutí by pro něho také neměla vyplývat žádná výhoda. Člověk by se také měl zbavit všech vášní, ignorovat zvyky a následovat pouze

---

<sup>126</sup> MAIMONIDES, M. *The Guide for the Perplexed*. In BIMP. II. 23: „For Alexander stated that when a theory cannot be established by proof, the two most opposite views should be compared as to the doubts entertained concerning each of them, and that view which admits of fewer doubts should be accepted.“

rozum. K tomu, aby bylo možno splnit všechny tyto věci musí být dle Maimonida splněny tři podmínky.

- (1) Člověk si musí být dobře vědom svých duševních schopností a talentů. Tyto věci si lze ověřit při studiu matematiky a logiky.
- (2) K tomu, aby člověk byl schopen dostatečně pochopit projednávanou otázku by měl být dobře seznámen s přírodními vědami.
- (3) Člověk musí být morálně dobrý, a nesmí být ovládán vášněmi a touhami, protože v tom případě se pak rozhoduje pro teorii, které je ve schodě s jeho inklinací.

Poté, co Maimonides vyjmenoval tato kritéria správného rozhodování připomíná čtenáři důvod sepsání spisu. Říká, že se člověku může stát, že někdy potká nějakou osobu, která jakýmsi argumentem otřese jeho vírou ve stvoření. Člověk by pak mohl být v pokušení přijmout nauku o věčnosti světa, která je v rozporu s jeho vírou. V takovém případě bychom měly mít podezření vůči vlastnímu rozvažování, a raději přijmout nauku proroků. Pouze nezvratný důkaz by nás měl přimět k opuštění nauky o stvoření *ex nihilo*, avšak takový důkaz dle jeho názoru neexistuje.<sup>127</sup> Maimonidovým stanoviskem byl zřejmě dosti ovlivněn i sv. Tomáš Akvinský, který tento spis znal. Akvinský byl stejně jako Maimonides přesvědčen, že otázka po původu a trvání světa nemůže být rozumově rozhodnuta, ale odklonil se od něho v tom smyslu, že tvrdil, že nauka o věčném, a přesto stvořeném světě, v sobě neobsahuje žádnou kontradikci, což Maimonides zřejmě popíral.

## 6.2. Argumenty muslimských teologů z *Dux perplexorum* I. 74:

V této kapitole Maimonides podává jakýsi náčrt sedmi argumentů, kterými Mutakalemimové<sup>128</sup> zamýšlejí prokázat, že svět není věčný.

(1) Někteří z těchto teologů údajně chtěli demonstrovat možnost stvoření *ex nihilo* poukazem na některé běžné skutečnosti. Jako příklad zde slouží osoba jménem Saíd. Tak jako se Saíd postupně vyvinul z malé molekuly, až do stavu jeho současné dokonalosti, nebo jako se palma vyvinula z malého semínka, tak celý vesmír se údajně vyvinul analogicky k těmto příkladům. Z té skutečnosti, že Saíd nemohl žádným způsobem sám ovlivnit svůj vývoj, se usuzuje na nutnost jakéhosi vnějšího jednatele, který působí takovou organizaci

<sup>127</sup> Ibid. II. 23: „Only demonstrative proof should be able to make you abandon the theory of the creation, but such a proof does not exist in nature...”

<sup>128</sup> Jednalo se o školu muslimských teologů, která vznikla v devátém století našeho letopočtu jako odpověď na Aristotelovu filosofii. Uznávali jistou roli rozumu při interpretaci víry a chtěli bránit muslimskou ortodoxii proti argumentům některých řeckých filosofů.

a postupnou proměnu. Problémem s touto analogií je to, že nauka o stvoření *ex nihilo* a existence nějakého počátečního semínka, nebo molekuly jsou neslučitelné, a tak je dle mého názoru toto přirovnání bezcenné.

(2) Tento argument si za příklad opět bere zrození Saída. Tak jako Saíd kdysi nebyl, a potom ho jeho otec Amr zplodil, tak i Amra zplodil jeho otec, Saídův dědeček atd. Ale nekonečná série je nemožná, a proto je nutné přijít k prvnímu člověku. Potom je ale možno se ptát, z čeho pochází tento člověk? Bylo to ze země? A z čeho vznikla tato země? Z vody? A z čeho ta voda? Tento postup by musel jít až do nekonečna, pokud se nepřipustí, že něco vzniklo z naprostého ne-bytí.

(3) Atomy nějaké věci jsou nutně buď spojené, nebo rozloučené. Je zjevné, že ty samé atomy jsou v jednu dobu spojené, zatímco v jinou dobu jsou rozloučené. Z toho důvodu je zřejmé, že přirozenost atomů nečiní nutným ani jejich spojení, ani rozloučení, protože kdyby tomu tak bylo, tak by byly vždy buď nutně spojené, nebo rozpojené. Zdá se tedy, že v nich samých není žádný důvod, proč by měly být spíše ve spojeném, nebo rozpojeném stavu. Někteří Mutakalimové tedy poukazovali na nutnost jakéhosi jednatele. Tento hybatel dle jejich názoru způsobil současné uspořádání světa. Připadá mi divné, jak někdo může zastávat atomistickou nauku, a považovat argument, který zjevně pojednává o uspořádání něčeho pre-existujícího, za argument pro stvoření *ex nihilo*.<sup>129</sup>

(4) Celý vesmír je složen ze substancí a akcidentů. Každá substance musí mít jeden, nebo více akcidentů. Protože akcidenty nejsou věčné, tak ani substance nemohou být věčné, protože to, co je spojeno s proměnlivou věcí, a nemůže bez ní existovat, musí samo být také proměnlivé. Proto vesmír musel mít počátek. Na námitku, která říká, že substance mohou být věčné, ale akcidenty mohou následovat jeden po druhém *ad infinitum* namítají, že v tom případě by existovalo nekonečný počet proměnlivých věcí, což je dle jejich názoru nemožné.

(5) Pátý argument je založen na teorii determinace. Když Mutakalimové pojednávají o vesmíru, nebo jeho částech, tak vyházejí z toho, že může mít takové vlastnosti jaké má, že může existovat na daném místě, v daném čase...atd. Může být ale také větší, menší, mohl vzniknout dříve nebo později...atd. Z toho pak vyvozují, že jelikož věci jsou takové jaké jsou, tak jistě existuje nějaký jednatel, jehož záměrem bylo, aby věci byly takové. Tento hybatel svým svobodným rozhodnutím způsobil aktuální stav věcí. Tímto způsobem se opět (nechápu jak) snaží prokázat, že svět byl stvořen z ničeho, protože dle jejich názoru není žádný rozdíl, pokud se řekne: *determinovat, udělat, stvořit, produkovat, způsobit, zamýšlet*. Tato slovesa dle

<sup>129</sup> MAIMONIDES, M. *Dux perplexorum* I. 74: Seeing that some atoms are joined, others separate, and again subject to change, they being combined at one time and separate at another, the fact may therefore be taken as a proof that some atoms cannot combine or separate without agent. This argument, according to the Mutakallemim, establishes the theory that the universe has been created from nothing.“

jejich názoru mají stejný význam.<sup>130</sup> Následuje celá řada příkladů, které se snaží ilustrovat to, že současný stav věcí musí být nějakým způsobem zamýšlený. Tento argument je podobný tomu třetímu, a dle mého názoru stvoření *ex nihilo* nikterak nedokazuje.

(6) Další argument je založen na „triumfu existence nad ne-existencí.“ Podle obecně sdíleného mínění je existence světa pouze možná, protože kdyby byla nutná, pak by svět byl Bohem. Výraz „*věc je možná*“ znamená, že věc buď je, nebo není, a že není žádný zvláštní důvod, proč by věc měla, nebo neměla být. Z té skutečnosti, že věci existují by se pak dalo usoudit, že existuje nějaké Bytí, které dalo přednost jejich bytí před ne-bytím.

(7) Sedmý argument je notoricky známý. Je založen na skutečnosti, že pokud by byl svět věčný, pak by existoval nekonečný počet nesmrtelných duší, což však je nemožné.

Tomuto argumentu se však Maimonides vysmívá, a uvádí proti němu několik námitek. První proti-námítkou je to, že jedna obtíž je vyřešena jinou, která je dokonce ještě větší. Maimonides má na mysli předpoklad nesmrtelnosti duše a ironicky k tomu poznamenává: „Tvoje záruka sama potřebuje záruku.“<sup>131</sup>

Dále pak zmiňuje názor těch, kteří říkají, že vzhledem k tomu, že nesmrtelné duše nejsou substance které se nacházejí na nějakém místě, tak není nesmyslné připustit, že by jich mohl existovat nekonečný počet.

### 6.3 Rozdílné názory na věčnost světa mezi těmi, kdo věří, že Bůh existuje:

Ve třinácté kapitole druhé části svého spisu Maimonides říká, že mezi těmi, kteří věří v Boží existenci se vyskytují tři rozdílné teorie, co se týče otázky věčnosti světa a následně je popisuje. První teorií je klasické pojetí stvoření *ex nihilo*. Druhá, je teorie těch filosofů, kteří považují za nemožné, aby látka sama vznikla, tedy těch, kteří říkají, že je nesmysl, aby něco vzniklo z ničeho. Celá třetí část ve věnována speciálně Aristotelovi a jeho následovníkům.

(A) „Ti, kteří následují zákon Mojžiše, našeho učitele, zastávají, že celý svět tzn. vše kromě Boha, jím byl přiveden do existence z ne-existence. Na počátku existoval pouze samotný Bůh a nic jiného. Ani andělé, ani sféry... On pak svou vůlí (will) a žádostí (desire)

<sup>130</sup> Ibid: „Consequently, the fact that a thing has been determined in its composition, size, place, accident and time—a variation in all these points being possible—is a proof that a being exists which freely chooses and determines these divers relations; and the circumstances that the universe has been created *ex nihilo*. For there is no difference which of the following expressions is used : „to determine,“ „to make,“ „to create,“ „to produce,“ „to originate,“ or „to intend“; these verbs have all one and the same meaning.“

<sup>131</sup> Ibid: „This is indeed a strange argument! One difficulty is explained by another which is still greater! Here the saying, well known among Aralneans [pozn. Syřané, kteří mluví aramejsky], may be applied: „Your guarantee wants himself a guarantee.“ He rests his argument on the immortality of the soul, as though he understood this immortality, in what respect the soul is immortal, or what the thing is which is immortal!“

vytvořil z ničeho všechny existující věci takové jaké jsou. Dokonce čas sám je mezi stvořenými věcmi, protože čas závisí na pohybu.“<sup>132</sup>

Důvod obtížného zkoumání času Maimonides spatřuje v tom, že čas je akcidentem akcidentu. Z toho důvodu někteří lidé pochybují o jeho skutečné existenci. Říká, že akcidenty, které jsou přímo spojené s materiálními tělesy (např. barva) jsou snadno pochopitelné, ale ty akcidenty, které závisejí na jiných akcidentech jsou obtížně definovatelné (např. třpyt barvy). Tato obtíž je pak ještě zesílena v těch případech, kdy akcident, který tvoří substrát pro nějaký jiný případ se konstantně proměňuje, což je právě případ pohybu. Čas je akcidentem pohybu, který je akcidentem pohybovaného objektu.

Následně pak poukazuje na jednu obtíž. Pokud se připustí existence času před stvořením, pak je třeba přijmout také věčnost světa, protože čas je akcidentem pohybu. Čas je akcident, a vyžaduje nějaký substrát. Z toho důvodu by tedy bylo třeba předpokládat, že již před stvořením muselo existovat něco, čehož byl tento čas (a pohyb) akcidentem. Proto je tedy dle Maimonida třeba považovat čas za něco stvořeného, stejně jako ostatní akcidenty i substance. Kvůli této skutečnosti (protože čas náleží stvořeným věcem) se tedy vlastně ani nedá říct, že Bůh stvořil svět *na počátku!*

(B) „Je nemožné předpokládat, že Bůh vytvořil cokoli z ničeho, nebo že omezil (reduce) něco na nic. To znamená, že je nemožné, aby objekt, který se skládá z látky a formy byl vytvořen, když látka není přítomná, nebo aby byl zničen takovým způsobem, že látka by už vůbec neexistovala.“<sup>133</sup>

Tito filosofové věří, že pro Nejvyšší bytí není žádný defekt, že nedokáže dělat „nemožnosti,“ protože přirozenost takových věcí je konstantní, nedá se změnit, a proto její stav žádným způsobem nezávisí na ničem vnějším. Podle jejich názoru tedy Boží neschopnost tvořit z ničeho nepředstavuje žádný defekt, protože stvoření z ničeho je dle jejich názoru nemožné.<sup>134</sup> Tito lidé tedy předpokládají, že existuje nějaká substance, která je s Bohem souvěčná, a ke které se Bůh má stejným způsobem jako kovář k železu. Tato substance je na jiném stupni bytí než Bůh, ale je s ním souvěčná. Bůh může s touto substancí dělat co se mu zachce. V jeden okamžik z ní může udělat nebe a zemi, potom třeba něco zcela jiného. Lidé kteří zastávají tuto teorii pak také považují nebesa za něco proměnlivého a pomíjivého, za

<sup>132</sup> MAIMONIDES, M. *Dux perplexorum* II. 13.

<sup>133</sup> Ibid: „It is impossible to assume that God produced anything from nothing, or that He reduced anything to nothing.“

<sup>134</sup> Ibid: „The philosophers thus believe that it is no defect in the Supreme Being that He does not produce impossibilities, for the nature of that which is impossible is constant-it does not depend on the action of an agent, and for this reason it cannot be changed. Similarly there is, according to them, no defect in the greatness of God, when He is unable to produce a thing from nothing, because they consider it as one of the impossibilities.“

něco, co vzniklo (i když ne z ničeho), a co může i zaniknout (i když ne do ničeho). Dalo by se tedy říct, že tito filosofové popírají ty druhy změny, které se nazývají *creatio* a *anihilatio*.

(C) Třetí teorie popisuje názor Aristotela a jeho oddaných stoupenců. Tento názor se podobá tomu předchozímu v tom bodě, že rovněž tvrdí, že tělesné objekty nemohou vzniknout bez přítomnosti nějaké tělesné substance. Liší se však v tom, že tvrdí, že nebesa jsou neproměnlivá a nezničitelná. Nebesa, která se skládají z neproměnlivé substance vždy byla, a vždy budou taková, jaká jsou. Nikdy nevznikla a nikdy nezaniknou. Čas a pohyb jsou věčné. Sublunární svět je rovněž věčný v tom smyslu, že první látka sama je věčná a pouze sukcesivně přijímá různé formy. Sama o sobě ale nikdy nevznikla a nikdy nemůže zaniknout. Dle jejich názoru je pro Boha naprosto nemožné, aby změnil svou vůli, nebo pojal nějakou novou žádost. Bůh produkuje svět v jeho totalitě svou vůlí, ale ne z ničeho. Pro tyto lidi je stejně nesmyslné si představit, že Bůh změnil svou vůli, jako by bylo připustit, že Bůh neexistuje, nebo že jeho esence je proměnlivá. Celý svět je tedy nutně takový, jaký je.

#### 6.4 Osm argumentů pro věčnost světa:

Poté, co Maimonides popsal ve třinácté kapitole všechna tři stanoviska, se nyní plně věnuje Aristotelovi, a rozebírá celkem osm argumentů, kterými Filosof dokazoval, že svět je věčný. Vzhledem k tomu, že některé z těchto argumentů jsem již probíral, se budu snažit tuto část maximálně zkrátit! Maimonides se nevyjadřuje ke všem tezím, ani se je nesnaží nějak definitivně vyvrátit. Jeho záměrem je pouze ukázat, že neexistuje žádná nutnost tyto argumenty přijmout. Jeho cílem je ukázat, že lze zcela nerozporně zastávat nauku o stvoření *ex nihilo*.

(1) První argument je založen na věčnosti času a pohybu a byl již probírán v kapitole o Filoponovi. Pokud by pohyb měl mít počátek, tak by před ním musel být nějaký jiný pohyb, který by způsobil tento přechod z potence do aktu, a z ne-existence do existence. Tento pohyb by však musel předcházet jiný pohyb...*ad infinitum*. Tedy svět a pohyb je věčný.

(2) První substrát, který je společný všem čtyřem elementům (prvkům) je věčný (a ne vzniklý), protože kdyby měl nějaký počátek, tak by musel vzniknout z nějakého jiného substrátu, a také by musel být obdařen nějakou formou, protože vznikání není nic jiného, než přijímání formy. Ale „prvním substrátem“ se označuje nějaká substance bez formy, a proto nemohla vzniknout z nějaké jiné substance. Z toho důvodu tedy musí být bez počátku a bez konce. Tedy svět je věčný.

(3) Třetí argument byl již také probírán v kapitole o Filoponovi. Říká se v něm, že substance sfér nemá žádný opačný element, protože kruhový pohyb nemá žádný protiklad.



Vzhledem k tomu, že zánik probíhá směrem k opaku, a nebeská sféra žádný opak nemá, tak je nepomíjivá.

(4) Aktuální produkce nějaké věci, je v čase předcházena její možností. Aktuální změna věci, je v čase rovněž předcházena její možností. Z těchto předpokladů se pak argumentuje následujícím způsobem. Když svět ještě neexistoval, tak jeho existence byla nutně buď možná, nemožná, nebo nutná. Pokud byla nutná, tak není možné, aby svět někdy nebyl. Pokud byla nemožná, tak není možné, aby svět někdy vznikl. Pokud byla možná, tak je třeba se ptát, co bylo substrátem této možnosti? Je totiž zjevné, že musí existovat něco, o čem se tato možnost vypovídá. Musí totiž být dva druhy možnosti. Jednak možnost přijímat formu, tak i schopnost jednajícího působit.

(5) Pokud by Bůh vytvořil svět z ničeho, tak by musel sám být nejprve něčím v potenci. Při tomto tvoření by totiž musel přejít z potence do aktu, což je nemožné. Tedy svět je věčný.

Proti tomuto tvrzení vystupuje Maimonides s následujícím protiargumentem.<sup>135</sup> Tvrzení, že pokud by Bůh měl v jistém čase něco vyprodukovat by předpokládalo, že něco v něm přejde z potence do aktu neplatí, protože tento princip je pravdivý pouze v případě věcí složených ze substance (elementu, který má možnost změny) a formy. Protože když taková tělesa někdy nejednají, a pak začnou konat díky jejich formě, tak musí mít nějaký potenciál, který se v tu chvíli aktualizuje. Maimonides považuje tuto tezi za naprosto pravdivou, co se týče materiálních substancí. Ale co se týče netělesných skutečností, tak dle jeho názoru věci už zdaleka tak jasné nejsou. Jako příklad mu slouží aktivní intelekt. Podle Aristotela a jeho následovníků je aktivní intelekt netělesné podstaty. Avšak tento intelekt v jeden okamžik jedná, zatímco v jiný okamžik ne. Maimonides cituje Alfarabiho a říká, že dle jeho názoru je evidentním faktem, že aktivní intelekt nejedná kontinuálně, ale jen v určité chvíli. Alfarabi však přesto neříká, že by aktivní intelekt přecházel ze stavu potenciality do stavu aktuality, nebo že by byl proměnlivý. Z toho důvodu v tomto bodě není žádná podobnost mezi tělesnými a netělesnými podstatami, a proto je možné uvedený argument ve prospěch věčnosti světa zpochybnit.

(6) Jednatel je aktivní, nebo pasivní podle toho, jaké jsou okolnosti pro jeho činnost. Příznivé okolnosti způsobí jednání, nepříznivé okolnosti naopak nečinnost. Avšak Boží vůle není takto ovlivňována. Z toho důvodu Bůh vždy jedná a svět je tedy věčný.

(7) Bůh, díky své nekonečné moudrosti udělal vše tak dokonalé, jak to jen bylo možné. Boží skutky jsou vždy naprosto dokonalé a bez defektu. Tento vesmír proto musí být

<sup>135</sup> Stov. MAIMONIDES, M. *Dux perplexorum* II. 18.

natolik dokonalý, že nemůže být vylepšen. Z toho důvodu musí být stálý a ne pomíjivý. Aristotelés často chválí Boha za to, že příroda je tak moudrá a nečiní nic zbytečně, nebo navíc. Maimonides namítá, že stejně tak, jako je nám neznámý důvod, proč Boží moudrost vytvořila právě devět sfér a ne více, tak také nemůžeme rozumět tomu, proč se rozhodla stvořit svět v takový, a ne jiný, okamžik. Všechny věci vděčí za své bytí Jeho věčné a neproměnlivé moudrosti, ale my jsme zcela neznalý Jeho způsobů a metod.

(8) Poslední argument vlastně ani není důkaz. Pouze se v něm poukazuje na skutečnost, že většina lidí považuje nebesa za věčná a nepomíjivá, protože jsou sídlem Boha a duchovních substancí.

### 6.5 To, že svět je věčný nebylo dokázáno:

V této části Maimonides vyjadřuje své vlastní stanovisko k danému problému, a následně se ho pokouší rozumově odůvodnit. Dle jeho názoru je teorie stvoření *ex nihilo*, tak jak je popsána v Písmu konzistentní, a neobsahuje žádné nemožnosti. Ve všech argumentech, které se snaží prokázat opak, se údajně nachází nějaké slabé body, a proto to ve striktním slova smyslu nejsou žádné důkazy. Nicméně Maimonides opakuje své přesvědčení o tom, že existují dobré důvody pro přijetí obou pozic, a říká, že on sám přijímá teorii stvoření *ex nihilo* z velké části díky autoritě prorocství, kteří nás učí věci, které přesahují hranice lidského chápání.<sup>136</sup>

Maimonides říká, že každá vytvořená věc vlastně v jistém smyslu vzniká ze svého nebytí.<sup>137</sup> Toto platí i v tom případě, že substance té věci existovala již dříve, a pouze změnila svou formu. Věc, která takto vznikla, má odlišné vlastnosti od té, která byla dříve, a proto je naprosto nemožné usuzovat ze stavu věci, v kterém se nachází v současném okamžiku na stav, v kterém byla předtím.<sup>138</sup> K ilustraci tohoto tvrzení mu slouží následující příklad.

Předpokládejme, že by se na opuštěném ostrově narodil člověk, jehož matka by po několika měsících zemřela. Tento člověk by pak vyrůstal pouze se svým otcem. V tuto chvíli by na celém ostrově nezůstal žádný živočich ženského pohlaví. Jednoho dne by se syn zeptal

<sup>136</sup> Ibid. II.16: „I accept the later on the authority of Prophecy, which can teach things beyond the reach of philosophical speculation.“

<sup>137</sup> Ibid. II.17: „Everything produced comes into existence from non-existence; even when the substance of a thing has been in existence, and has only changed its form, the thing itself, which has gone through the process of genesis and development, and has arrived at its final state, has now different properties from those which it possessed at the commencement of the transition from the potentiality to reality, or before that time.“

<sup>138</sup> Ibid: „It is therefore quite impossible to infer from the nature which a thing possesses after having passed through all stages of its development, what the condition of the thing has been in the moment when this process commenced; nor does the condition of a thing in this moment show what its previous condition has been. If you make this mistake, and attempt to prove the nature of a thing in potential existence by its properties when actually existing, you will fall into great confusion.“

svého otce: „Jak vznikají lidské bytosti?“ Jeho otec by mu odpověděl, že lidské bytosti vznikají v lůně bytosti stejného druhu, která je ženského pohlaví. V děloze jsou plody nejprve malé, postupně se vyvíjejí až k porodu. Po porodu se pak dále vyvíjejí až k jejich současnému stavu. Syn by se pak zeptal: „Když byly tyto osoby v tělech svých matek, jedly ústy, dýchaly nosy...?“ Otcova odpověď by byla záporná. Toto by pak syna vedlo k odmítnutí teorie o zrození nového člověka z lůna matky. Pokud by totiž měl usoudit ze svého aktuálního stavu na možnost, nebo nemožnost takové teorie, tak by si musel říct: „Když je někdo z nás připraven o dech být jen na malou chvíli, tak zemře. Jak si tedy máme představit, že bychom byly připraveni o dech na dobu devíti měsíců, a přesto bychom přežily?“ Tímto příkladem se tedy snaží ukázat, že nelze usuzovat ze současného stavu věcí na stav minulý. Takové usuzování by nás totiž v tomto případě muselo vést k odmítnutí toho, že lidská individua se vyvíjejí popsáním způsobem.<sup>139</sup>

To, proč jsem nyní zmiňoval tak dlouhý příklad vyjde snad najevo z následujícího citátu. Maimonides říká: „*Pokud filosofové dostatečně uváží tento příklad, a budou se jím dostatečně zabývat, tak shledají, že přesně reprezentuje diskusi mezi Aristotelem a námi. My, následovníci Mojžíše našeho učitele, a Abraháma našeho otce, věříme, že svět byl vytvořen jistým způsobem, a že byl stvořen v jistém řádu. Aristotelici nám oponují, a zakládají svoji námitku na vlastnostech, které věci ve světě mají, když jsou v aktuální existenci a jsou plně vyvinuté. My připouštíme existenci těchto vlastností, ale tvrdíme, že tyto vlastnosti nejsou žádným způsobem stejné jako ty, které věci měly v okamžiku svého vzniku. A tvrdíme, že tyto vlastnosti vznikly z naprosté ne-existence.*“<sup>140</sup>

Aristotelés totiž založil některé ze svých důkazů například na tom, že pohyb ve svém celku není subjektem vzniku ani zániku. Filosof usuzuje ze současného stavu věcí, a tvrdí tak, že před každým pohybem je nějaký jiný pohyb. Před pohybem v aktu je pohyb v potenci, před touto potenci je jiný pohyb v aktu...atd. Toto je argument, který přijal i Siger z Brabantu. Maimonides připouští, že tato teze je správná, pokud se vyjde ze stavu pohybu, v jakém existuje v současnosti, ale namítá: „Nic, co vnímají naše smysly, nebo co pojímá naše mysl nemůže dokázat, že věci stvořené z ničeho musely být předtím ve stavu potenciality.“

---

<sup>139</sup> Ibid: „This mode of reasoning would lead to the conclusion that human beings cannot come into existence and develop in the manner described.“

<sup>140</sup> Ibid: „The Aristotelians oppose us, and found their objections on the properties which the things in the universe possess when in actual existence and fully developed. We admit the existence of these properties, but hold that they are by no means the same as those which the thing possessed in the moment of their production; and we hold that these properties themselves have come into existence from absolute non-existence.“

*Faust.* Ach, s právy filosofii  
a medicínu jsem studoval  
a také teologii  
já po hříchu se prokousal-  
a teď tu, blázen, stojím, žel,  
a ani za mák jsem nezmoudřel.  
Titul majstra, ba doktora mám,  
vodím křížem a sem a tam  
své žáky po deset let-  
a dovedu jen jedno povědět:  
je nemožné, bychom cokoli znali!  
Tím hořem se mi srdce spálí.  
Sic chytřejší jsem než ti hňupi doctores,  
škrabáci , kněžouři et professores,  
z pochyb a svědomí nemám já strážně,  
z d'ábla a pekla necítím bázně,  
však zato se trmácím pořád v smutku,  
namlouvám si, že znám co vskutku,  
namlouvám si, že poučovat  
dovedu lidi či polepšovat.  
Jsem bez statku, jsem bez jmění  
a svět mě nezná, necení-  
Tak ani pes by nežil dál!  
A tak jsem se na vědu magie dal,  
zda by mi duchů zjev a ret  
nejeden taj moh povědět,  
bych nemusil v potu tváře víc  
o věcech mluvit, z nichž neznám nic,  
abych to všechno vyzvěděl,  
jaký je světa vnitřní tmel,  
abych všech životů semena zočil  
a za pouhé slovo je nezašantročil.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> GOETHE, J. W. *Faust*. Str. 41.

## 7.0 Sigerův spis *Questio de aeternitate mundi*:

Dříve než se pustím do analýzy jednotlivých argumentů obsažených v tomto pojednání bych rád něco řekl o textu samotném. Spis je psaný klasickou formou scholastických kvestií. Nejprve je položena sporná otázka, po které následují argumenty pro, a proti, zastávané tezi. Pak následuje autorova odpověď. Traktát je rozdělen na čtyři části,<sup>142</sup> které dávají odpověď na tři základní otázky.

- Za prvé, na otázku po způsobu vzniku jednotlivých druhů (qualiter species humana et universaliter quaecumque alia generabilium et corruptibilium causata sit?).
- Za druhé, se řeší problém postavení obecnin (quia predicta ratio accipit universalialia esse in singularibus, utrum hoc et qualiter habeat veritatem?).
- Za třetí, se řeší problém vztahu potence a aktu, tj. jestli potence předchází akt nebo naopak (quia speciem aliquam ponere incipere esse, cum penitus non profuisset, sequitur potentiam actum ipsum duracione precedere secundum viam philosophie, dicendum erit quid istorum alterum duracione precedit?).

Do dnešní doby se nám zachovaly čtyři různé verze textu.<sup>143</sup> Rukopis *A* byl objeven roku 1878 C. Potvinem. Rukopis *B* našel P. Mandonet během prací na textu *A*. Mandonet následně publikoval rukopis *A* s dovětkem, který krátce popisuje rukopis *B* i jejich vzájemné odlišnosti. Ve své pozdější činnosti Mandonet změnil styl práce a publikoval rukopis *B* s variacemi z textu *A*, protože se domníval, že text *B* je lepší, neboť pramen *A* byl pokládán za studentské *reportatio*. Verze *C* byla objevena až roku 1925 F. Pelsterem a vykazuje značné podobnosti s textem *A*. Konečně verze *D* byla objevena roku 1931 F. Stegmullerem a je podobná zejména verzi *A* a *C*. Text *B* je pokládán za nejpůvodnější, protože ve srovnání s texty *A*, *C* a *D* se vyznačuje větší jasností, strohostí a stručností. Rozdíl je také v tom, že text *B* je rozdělen jen do tří částí zatímco ostatní verze mají kapitoly čtyři. Konsenzus není ani co se týče data vzniku spisu, ale odhady se zpravidla pohybují mezi lety 1270-1272. Nicméně shoda panuje v tom, že sv. Tomáš Akvinský napsal své *De aeternitate mundi* již před Sigerem, jelikož se v něm ironicky<sup>144</sup> obrací především proti teologům, kteří se domnívali, že mohou s jistotou prokázat časový počátek světa, zatímco o Sigerovi zde nepadne ani slovo. Celý Sigerův text je charakteristický také tím, že je založen na čistě rozumové argumentaci-neustále je citován Aristotelés, Averroes popřípadě Themistius-přičemž na (u jiných

<sup>142</sup> Ohledně dělení textu do kapitol viz. níže.

<sup>143</sup> Informace o rukopisech čerpám z *st. Thomas Aquinas, Siger of Brabat, st. Bonaventure, On the eternity of the world*- Translated from latin by Vollert C., Kendzierski, H., Byrne M., Marquette University Press 1964.

<sup>144</sup> AKVINSKÝ, T. *De aeternitate mundi*: „Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non uiderunt...ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt soli sunt homines, et cum illis oritur sapientia.“

středověkých autorů) tolik oblíbené argumenty z autority nebo z víry se za celou dobu nedostane. Jedinou opravdovou autoritou je zde to, co lze poznat rozumem. Zajímavé je také to, že všechny tři výše zmíněné otázky Siger neřeší jen v tomto spise, ale i při mnoha jiných příležitostech, což opět ukazuje na závažnost problému. Například v jeho *Metafyzice* se nachází celá řada kvestií, které řeší buď to samé, nebo problémy související.<sup>145</sup>

V současnosti existují čtyři publikované edice Sigerova spisu *De aeternitate mundi*. Jsou to již zmíněné dvě edice Mandonetovy, Barsottiho edice a nakonec Dwyerova edice. Já budu ve svém zkoumání vycházet z Barsottiho<sup>146</sup> práce, která vychází z textu A, ale jsou v ní provedeny korekce dle ostatních pramenů. Barsottiho text je významný také tím, že byl vůbec první provedenou kritickou edicí tohoto díla. Pokud budu Sigerovo *Questio de aeternitate mundi* citovat, tak budu vycházet z vlastního překladu a členění (viz. příloha), které vychází z Barsottiho vydání.

Obsah Sigerova spisu *Questio De aeternitate mundi* je již od počátku dán základní otázkou, tj. Zda lidský druh začal existovat poté, co předtím nebyl?<sup>147</sup> Jako důvod k sepsání spisu Siger uvádí „jistý argument“, který je některými lidmi pokládán za důkaz počátku světa. Tento argument je formulován dvěma způsoby.

1) První způsob je založen na skutečnosti, že žádný druh nemá bytí jinak než v jednotlivinách. Z toho se pak vyvozuje to, že jelikož každé dané individuum musí být stvořeno poté, co předtím neexistovalo, tak také celý druh musí být stvořen tímto způsobem (tj. poté, co předtím nebyl).<sup>148</sup>

2) Druhý způsob argumentace je založen na skutečnosti, že obecniny nemají existenci jinak, než v jednotlivinách, a protože Bůh stvořil jednotliviny, tak spolu s nimi stvořil také obecniny. Proto tedy obecniny musí být také vzniklé a ne věčné.<sup>149</sup> A jelikož v rámci lidského druhu se nevyskytuje žádné věčné individuum, tak lidský druh musí být vzniklý, a ne věčný.

<sup>145</sup> SIGER Z BRABANTU. *Questiones in Metaphysicam*. Louvain 1948: např. Question 8. Utrum semper existentia possint habere principium; Questio 10. Utrum in causis moventibus contingat procedere in infinitum; Questio 11. Utrum in partibus infiniti sit accipere unam priorem aliam posteriorem...atd.

<sup>146</sup> SIGER Z BRABANTU. *De aeternitate mundi*-Ad fidem manuscriptorum edidit Dr. Richardus Barsotti. Series scholastica, Munster 1933. ISBN neuvedeno.

<sup>147</sup> Ibid. Bod 1: „...queritur utrum species humana esse inceperit, cum penitus non prefuisset, et universaliter quolibet species generabilium et corruptibilium.“

<sup>148</sup> Ibid. Bod 2: „...species illa, cuius quodlibet individuum esse incipit, cum non prefuisset, nova est et esse incipit, cum penitus universaliter non prefuisset. Species autem humana talis est, et universaliter species omnium individuorum generabilium et corruptibilium et quodlibet individuum huiusmodi specierum esse incipit, cum non prefuisset.“

<sup>149</sup> Ibid. Bod 4: „Universalialia sicut non habent esse nisi in singularibus vel singulari, ita nec causari. Nunc autem omne ens est a Deo causatum. Cum igitur homo sit causatum a Deo, quia est aliquod ens mundi, oportet quod in aliquo determinato individuo in esse exierit.“

Siger pokládá uvedený argument za slabý, neboť dle jeho názoru odporuje sám sobě. I přes tento nedostatek se však chce problémem zaobírat, protože se dotýká problémů, které považuje za hodné pozornosti. Následně formuluje již zmíněné otázky (body 6-9). Podle Sigerovy filosofie je Stragiritova nauka hlasem samotného rozumu a filosofie. Toto ho vedlo k tomu, že jakožto křesťan vyznával víru ve stvoření světa Bohem, ale jakožto filosof byl přesvědčen, že Aristotelés naprosto, a se vši průkazností demonstroval, že svět je věčný, a proto jeho argumenty nemohou být filosoficky odmítnuty. Podstatou Sigerovy argumentace v jeho spise *De aeternitate mundi* je přesvědčení, že nehybný hybatel vždy koná, a nikdy není v potenci předtím než je v aktu. Z toho důvodu tedy-to co tvoří, tvoří věčně, a následně tedy žádný druh jsoucna nevzniká poté, co předtím nebyl.

### 7.1 Problém první:

*Qualiter species humana et universaliter quecumque alia generabilium et corruptibilium causata sit?* První otázka pojednává o způsobu jakým je lidský druh způsoben. Nejprve je konstatováno, že dle filosofů není lidský druh způsoben jinak než skrze plození (*per generacionem*) Siger však rozlišuje mezi esenciálním a akcidentálním vznikem (srov. zejména body 11-13). Esenciální vznikání je pro něho takové, které vychází z determinované a individuální látky, přes proměnu věci z nebytí k bytí, nebo z privace k formě. Avšak protože k definici druhu nenáleží determinovaná látka, tak druh není vzniklý *per se*.<sup>150</sup>

Nicméně je (druh) vzniklý *per accidens*, což se dle Sigera děje skrze zrození jakéhokoli individua daného druhu, a ne díky stvoření jednoho konkrétního determinovaného jednotlivce. Siger se zde obrací proti těm, kteří tvrdí, že lidský druh nemůže být Bohem věčně stvořený, pokud by takto nebyl stvořen v nějakém konkrétním věčném jednotlivci tak, jako byla takto stvořena např. nebesa.<sup>151</sup> Vypůjčuje si zde Aristotelův příklad s bronzovou koulí, v kterém je poukazováno na to, že stvořením bronzové koule je stvořena koule.<sup>152</sup> Stejně tak stvořením Sokrata, nebo Platóna je stvořen člověk. Lidský druh je tedy filosofy kladen jako věčný, a přesto způsobený, protože každému individuu předchází jiné individuum stejného

<sup>150</sup> Ibid. Bod 12: „Ratio autem communis forme et speciei quod non generantur per se, est quia ad neutrum rationem pertinet signata materia, ex qua fit generatio per se, per eius transmutationem de non esse ad esse seu de privacione ad formam.“

<sup>151</sup> Ibid. Bod 14: „Sic igitur ex iam dictis patet, qualiter species humana ponitur a philosophis sempiterna et nichilominus causata; non enim sic: quia abstracte ab individuo existat sempiterna, et sic causata. Nec etiam sempiterna est causata, quia existat in aliquo individuo sempiterno causato, sicut species celi vel inteligencie, sed quia in individuis humane speciei unum generatur ante aliud in sempiternum, et species habet esse et causari per esse et causacionem cuiuslibet individui.“

<sup>152</sup> Srov. ARISTOTELÉS. *Metafyzika* 1033a30-33: „Jako se tedy nevyrábí podklad, kov, tak ani koule, leda mimochodem, poněvadž kovová koule je právě koulí, jež se vyrábí.“

druhu, a jedno tak předchází před druhým, až do nekonečna. Tvrdit, že lidský druh někdy neexistoval by bylo to samé, jako tvrdit, že někdy existovalo lidské individuum, kterému žádné jiné nepředcházelo, a tudíž, že toto první individuum vzniklo samo od sebe. Tak tedy, jakkoli zrozením Sókrata začal být člověk, tak nelze říct, že by tak začalo být něco, co by předtím vůbec nebylo, jelikož Sókratovi předchází jiný člověk, který je sám také způsoben atd. až do nekonečna.

Siger následně (od bodu 18) vysvětluje paralelu mezi Filosofovou definicí času a řešeným problémem. Tentokrát se však obrací ke známému textu z Aristotelovy *Fyziky*, kde se řeší právě problematika času. Aristotelés říká, že ačkoli je každý okamžik konečný, tak protože v čase je bráno jedno „nyní“ před jiným až do nekonečna, tak je vlastně celý minulý čas nekonečný. Siger i Aristoteles zde vycházejí z toho, že co je složené z konečné kvantity, avšak počtem nekonečné, má nekonečné bytí (což je dle Aristotela právě případ času).<sup>153</sup> Siger dle toho říká, že stejně tak, jako nezačal čas, tak také člověk (jakožto druh) nikdy nezačal, ale spíše následuje jedno individuum před druhým, až do nekonečna. A protože stejně tak, jako má čas své bytí skrze každé „nyní,“ tak má i druh své bytí skrze každé své individuum, a proto nikdy nezačal existovat, ale je od věčnosti.

Závěrem první části Siger říká, že ti, kteří tvrdí, že lidský druh začal být poté, co předtím vůbec nebyl, by měli nejprve dokázat, že v rámci druhu nenásleduje jedno individuum po jiném až do nekonečna, což však neudělali, ale navíc místo toho předpokládají jednu lež. Totiž že lidský druh nemůže být od Boha věčně učiněný, aniž by tak byl učiněn v nějakém konkrétním individuu (jako např. nebe), a když mezi lidmi žádného takového věčného jednotlivce nenacházejí, tak se mylně domnívají, že dokázali, že celý druh začal.

## 7.2 Problém druhý:

Jelikož první argument proti věčnosti světa (tak jak byl formulován druhým způsobem viz. bod 4.) byl založen na existenci obecnin v jednotlivinách, je nyní Siger nucen se vypořádat i s takto položenou otázkou: *Si universalia sint in particularibus, ut accipit predicta ratio?*<sup>154</sup> Jeho odpověď je však záporná. Siger se obrací k Aristotelovi,<sup>155</sup>

<sup>153</sup> Siger z Brabantu. *De aeternitate mundi*. Bod 19: „Compositum enim ex finitis quantitate, numero autem infinitis, infinitum habet esse.“

<sup>154</sup> Stejný problém Siger řeší také v *Questiones in Metaphysicam*. VII.15: Utrum universale sit in rebus vel in anima. Navrhované řešení je zde stejné.

<sup>155</sup> Aristotelés. O duši 417b23: „Důvod toho je v tom, že činnost vnímání směřuje k jednotlivinám, vědění však k obecninám, které jsou jaksi v duši samé.“



Averroesovi<sup>156</sup> i Themistiovi a tvrdí, že obecné jakožto obecné nemá bytí jinak než v intelektu. Siger cituje Themistia a tvrdí, že obecniny jsou koncepty, které v sobě duše skládá a sbírá, a navíc že koncepty vznikají díky vzájemné podobnosti individuí (bod 26). Nyní by zřejmě bylo vhodné opět připomenout z jakého důvodu se v pojednání o věčnosti světa autor hodlá zabývat tematikou obecnin.

Odpověď je taková, že ti lidé, kteří zastávají časový počátek světa (a druhů) stavějí také na předpokladu existence obecnin v jednotlivinách. Pokud by tedy bytí druhu spočívalo v bytí jednotlivin, pak by věčnost lidského druhu vyžadovala existenci nějakého věčného lidského jedince. Jelikož je ale zřejmé, že mezi lidmi se žádný věčný jedinec nenachází, tak to bylo považováno za důkaz toho, že svět (ani lidský druh) není věčný, ale nově stvořený. Sigerova snaha tedy bude směřována směrem k vyvrácení nauky o existenci obecnin v jednotlivinách.

Argumenty uváděné ve prospěch existence obecnin v jednotlivinách říkají toto (body 27-28): 1) Universalia musí být obecné věci, protože jinak by se nemohly vypovídat o jednotlivinách. Z toho důvodu tedy nemohou existovat jen v duši. 2) Obecný pojem má své bytí v tom, co je tímto pojmem označováno (člověk, kámen...). V duši by tedy muselo být buď oboje (tj. obecný pojem i věc) nebo žádné z nich. Ale protože člověk ani kámen, tak jak jsou, neexistují v duši, tak se zdá, že tam neexistují ani jakožto obecné.

První věcí, která je k řešení problému uvedena je to, že obecné jakožto obecné nemůže být substancí, protože pak by obecniny byly samostatnými substancemi odlišnými od jednotlivin, a byly by od nich oddělené.<sup>157</sup> Následuje důležité rozlišení. Siger totiž tvrdí, že v obecném jakožto obecném jsou dvě („věci“). Na jedné straně tu je věc (člověk, kámen...), která existuje mimo duši a která je *označována* obecně. Pak je tu ale také pojem obecnosti, který je ale pouze v duši.<sup>158</sup> Na jiném místě Siger prohlašuje, že ti, kteří tyto dvě „věci“ chápou neoddělitelně a přisuzují jim společné bytí buď ve věcech, nebo v duši se pletou.<sup>159</sup> A tyto „popletené“ lidi rozděluje do dvou tříd. Buď to jsou ti, kteří vidíce věc samotnou, které je predikováno bytí ve věcech, kladou také bytí obecnin jakožto obecnin do

<sup>156</sup> AVERROES. *Tahafut al-tahafut* (The Incoherence of the Incoherence): Questio 1: The first discussion concerning the eternity of the world... „Obecniny v aktu existují jen v duši, zatímco obecniny v potenci i mimo duši...“

<sup>157</sup> Srov. ARISTOTELÉS. *Metafyzika* 1038b9: „Zdá se totiž, že je nemožné, aby podstatou bylo něco, co se vypovídá obecně.“

<sup>158</sup> Siger z Brabantu. *De aeternitate mundi*. Bod 29: „Quod si universale, secundum quod universale, non est substancia, tunc apparet quod in universalibus sunt duo, scilicet res, que denominatur universalis, homo vel lapis, que non est in anima, et ipsa intencio universalitatis, que est in anima. Et sic universale, secundum quod tale, non est nisi in anima.“

<sup>159</sup> Siger z Brabantu. *Questiones in Metaphysicam*. VII. 15: „Quidam ergo considerantes (quod) ista duo inseparabiliter unum esse in rebus vel in anima erraverunt.“

věcí.<sup>160</sup> Druzí jsou pak ti, kteří vidíce, že pojem (intentio) nemůže být ve věcech, ale jen v duši, pak také věří, že bytí přirozenosti, která je takto chápána (tj. stává se pojmem) je třeba klást také do duše.<sup>161</sup> Ohledně lidské přirozenosti a problematiky obecnin Siger formuluje svůj názor na stejném místě takto: „*Sed dicendum quod natura predicabilis de pluribus est in rebus et esse universale habet; sed universale quantum ad intentionem universalitatis tantum est in anima.*“

Člověk nebo kámen jsou tedy obecné jen proto, že jsou jako obecné a abstrahované od individuální látky pojímané rozumem.<sup>162</sup> Sigerovým řešením je tedy to, že obecné neexistuje jakožto obecné předtím, než je jako takové pojato rozumem. Obecné v aktu vzniká jen díky aktu rozumového činnosti, protože inteligibilní v aktu a akt intelektu jsou co do počtu totožné.<sup>163</sup> Obecné jakožto obecné má tedy své bytí toliko v rozumu a nevzniká ani *per se*, ani *per accidens*. Pouze ona přirozenost, která je chápána obecně se nachází v partikulární věci, a pouze ta vzniká *per accidens*.<sup>164</sup> V závěru této části Siger poukazuje na to, že se nesnaží dokázat opak toho, pro co jeho oponenti argumentují, ale chce jen ukázat chybu v jejich důkazu (bod 23).

### 7.3 Problém třetí:

Poslední řešená otázka (body 41-69) pojednává o problému časového vztahu potence a aktu.<sup>165</sup> Předchází akt potenci, nebo potence akt?<sup>166</sup> Tento problém je řešen hlavně z toho důvodu, že z kladení počátku lidského druhu by vyplývalo časové prvenství potence (člověk nejprve mohl být). Avšak toto stanovisko je pro Sigera (jakožto filosofa) nepřijatelné, a proto se snaží prokázat jeho nemožnost (avšak k problému přistupuje jakožto filosof a nesnaží se vyvracet články víry). Tato část spisu je zajímavá také tím, že je v ní řešený problém postaven

<sup>160</sup> Ibid: „Nam quidam videntes rem ipsam quae predicatur esse in rebus, posuerunt etiam universalialia esse in rebus quantum ad intentionem universalitatis.“

<sup>161</sup> Ibid: „Alii videntes quod intentio non potest esse in rebus, sed tantum in anima, crediderunt quod oportet etiam naturam cui accidit huiusmodi intentio in anima esse.“

<sup>162</sup> Ibid: „Certum est enim quod intentio universalitatis non advenit naturae humane secundum illud esse quod habet in materia individuali, sed solum secundum quod a materia individuali abstrahit; sed ista natura tantum abstrahit a materia individuali secundum intellectum...Universale igitur, secundum quod universale, est in anima.“

<sup>163</sup> Siger z Brabantu. *De aeternitate mundi*. Bod 34: „Intelligibilis autem in actu et intellectivi unus est actus.“

<sup>164</sup> Ibid. Bod 37: „Sic ergo universalialia, secundum quod talia, tantum sunt in anima, propter quod neque per se nec etiam per accidens, secundum quod talia, generantur a natura. Illa vero natura, quae universaliter intelligitur et per consequens dicitur, in particularibus est et per accidens generatur.“

<sup>165</sup> Na stejné téma Siger píše i v *Questiones in Metaphysica*. Q. 27: Utrum primum principium sit actu vel potencia.

<sup>166</sup> Siger z Brabantu. *De aeternitate mundi*. Bod 9: „Quartum erit, quia speciem aliquam ponere incipere esse, cum penitus non prefuisset, sequitur potentiam actum ipsum duracione precedere secundum viam philosophiae, dicendum erit quid istorum alterum duracione precedit.“

na rovinu všem známého rébusu. Vztah potence a aktu je ilustrován na příkladu slepice a vejce. Následně je se vší rozhodností konstatováno, že slepice musí předcházet vejce (jak tvrdí prostý lid).<sup>167</sup>

Nejprve zmíním uvedený argument pro časové prvenství potence spolu s tezemi které tvrdí, že ani jednomu (potenci ani aktu) nenáleží časové prvenství, ale že jedno následuje po druhém do nekonečna. Nakonec uvedu argumenty pro prvenství aktu.

1) Argumenty pro časové prvenství potence a pro následnost aktu a potence do nekonečna:

a) To, co je dřívější v řádu vznikání je dřívější i v řádu časovém. Ale v řádu vznikání je potence dřívější než akt, protože vznikání postupuje od potence k aktu. Tedy akt potenci nepředchází (bod 46).

b) Akt potenci nepředchází, protože u věčných věcí není jedno dřívější než jiné. Když jsou tedy akt nějakého druhu i potence k tomu aktu uvažovány dle druhu, tak je obojí věčné, neboť dle filosofů je vždy člověk v aktu, a vždy může být, proto akt braný dle druhu potenci časově nepředchází (bod 44).

c) V těch věcech, v kterých je dokola bráno jedno z jiného do nekonečna, není nic dřívějšího. Dle filosofů je semeno z člověka, a člověk ze semena do nekonečna, a proto není jedno časově před druhým (bod 45).

2) Argumenty pro časové prvenství aktu:

a) Akt musí předcházet potenci, protože ta je definována právě pomocí aktu (např. stavitel je ten, kdo je schopen stavění viz. bod 42).

b) Věčné věci jsou dřívější než pomíjivé, protože ve věčných věcech není žádná potence. Jelikož jsou tedy věčné věci vždy v aktu, tak akt musí předcházet potenci (bod 42).

c) Při vzniku jednotliviny sice předchází potence aktu, ale když je vznik té samé věci brán dle druhu, pak musí akt předcházet potenci (bod 48).

d) Vše co je v potenci, je přiváděno do aktu skrze něco, co je v aktu. Takto se postupuje až k hybateli, který je v aktu naprosto, a není nejprve něčím v potenci, předtím než je v aktu. Tedy akt předchází potenci (bod 49).

Ad d) V bodě 50 Siger poukazuje na to, že k argumentu *d* je třeba vzít v patrnost další čtyři věci (body 51-62).

<sup>167</sup> Ibid. Bod 47: „Ita quod sicut illud quod est potencia homo fit actu ab actu homine, sic et homo generans generatur ex priori spermate et potencia homine, sicut etiam qua racione gallina tempore preedit et ovum gallinam, sicut vulgus arguit.“

• Nedá se říct, že by potence jednoduše předcházela aktu, protože každému jsoucnu, které je jednou v potenci, a jindy v aktu (tj. jsoucnu které předtím než skutečně je, existuje nejprve v potenci) předchází akt něčeho jiného, protože vše co je v potenci přechází do aktu skrze něco jiného, co je v aktu.

• (a) Pokud by celé veškerenstvo někdy nebylo, pak by potence jednoduše předcházela akt; (b) Pokud by nějaký druh jakožto celek začal existovat poté, co předtím aktuálně nebyl, pak by rovněž potence k aktu onoho druhu předcházela ten akt.

Siger však obě možnosti odmítá s poukazem na to, že:

Ad (a) Pokud by všechna jsoucna byla někdy dříve v potenci takovým způsobem, že by v celé mnohosti jsoucnen nebylo nic v aktu, pak by jsoucna i celý svět neexistovali jinak než v potenci a látka by musela *per se* přecházet do aktu-což je nemožné.

Ad (b) Druh jakožto celek rovněž nemůže vzniknout poté, co předtím nebyl, protože První hybatel je vždy v aktu. To znamená, že vždy pohybuje a jedná. Z toho tedy vyplývá, že žádný druh nepřechází do aktu poté, co by předtím nebyl.

V tuto chvíli (bod 55) však Siger uznává, že některý druh jsoucnen přece jen může přejít do aktu, když předtím existoval jen v potenci. Takový případ nastává za situace, kdy v supralunární sféře nastane nějaká konstelace, která se dříve nevyskytla. Následně pak tato nová nebeská situace způsobí odpovídající změny i ve sféře sublunární.<sup>168</sup> Nyní je však třeba poznamenat, že jednotlivé rukopisy se na tomto místě značně liší. Barsottiho text uvádí, že onen druh, který je takto zapříčiněn existoval již dříve, stejně jako konstelace která ho působí. Jiné prameny však uvádějí, že takto vzniklý druh je nový, a dříve nebyl (nam contingit in caelestibus fieri aliquem aspectum et constellationem prius non existentes, quorum effectus proprius est aliqua species entis in mundo inferiore, quae et tunc causatur, quae tamen et prius non fuerant, sicut et constellatio ipsam causans).

• Třetí věc, kterou je rovněž třeba vzít v úvahu je to, že když je brána potence k aktu, i akt přivádějící onu potenci k témuž, tak se tím neříká, že ve věcech které se takto berou akt jednoduše předchází potenci, ani že potence (předchází) akt. Jedině pokud by se akt bral dle druhu, a vlastní potence by byla brána s ohledem na individuum. Spíše stále následuje jedno před druhým. Tato trochu zamotaná teze bude snad jasnější, když si člověk uvědomí, že člověk (tj. akt) je zrozen ze semene (tj. z potence), avšak toto semeno (tj. ta potence z které je člověk zrozen) pochází z nějakého aktu, který jí předcházel...atd. Člověk je zrozen ze semene a semeno z člověka...*ad infinitum*. Takže v druhu jakýkoli daný akt předchází potence,

<sup>168</sup> Ibid. Bod 55: „Advertendum est autem, quod aliqua species entis potest exire in actum, cum non esset nisi in potencia, quamquam alias eciam actu fuisset. Quod sic apparet: Nam contingit in caelestibus fieri aliquem aspectum et constellationem, prius non existentes, quorum effectus proprius est aliqua species entis in mundo inferiore, quae et tunc causatur, quae tamen et prius fuerat sicut et constellatio ipsam causans.“

a potenci akt-*proto* v čase jednoduše žádné nepředchází druhé, ale jedno je neustále před druhým (bod 45).

• Čtvrtou věcí, kterou se Siger zaobírá, je problematika prvního hybatele, který je vždy v aktu. Siger konstatuje, že ačkoli každé jsoucno v potenci přechází do aktu skrze něco v aktu, tak ne vše, co je v aktu, přechází z potence do aktu. To znamená, že jakékoli jsoucno v potenci k nějakému danému aktu, akt ono druhu nějakým způsobem předchází. Avšak ne každé dané jsoucno, které je v aktu, předchází potence, z které by to jsoucno přecházelo do aktu.<sup>169</sup> Pokud by tedy nebyla taková jsoucna, která nepřecházejí z potence do aktu, pak by potence předcházela akt, ale protože tomu tak není, ale spíše následuje jeden akt před jiným až k tomu, který je v aktu naprosto, tak akt musí předcházet potenci.

Sigerův závěr je tedy takový, že pokud jsou potence a akt brány dle druhu (a ne dle individua), pak je obojí věčné, a žádné z nich nepředchází to druhé, ale spíše je třeba klást jedno před druhé až do nekonečna (tzn. až k Prvotnímu hybateli). Tzn. že člověk je vždy v aktu, a vždy může být, protože podle Aristotela je první látka souvěčná s prvním hybatelem. Svět stvořených věcí tedy musí být věčný, protože kdyby universum stvořených věcí někdy nebylo, pak by potence předcházela akt, což je nemožné. Dále, pokud by všechna jsoucna byla v potenci, a nic by nebylo v aktu, pak by látka sama musela přecházet do aktu, což je také nemožné.<sup>170</sup> Siger tradičně končí tím, že se vypořádává s námitkami, které popíraly jeho stanovisko (Body 63-69).

Já osobně se domnívám, že Siger se ve své argumentaci dopustil např. té chyby, že ji založil na jisté analogii s Filosofovou definicí času. Tak, jako v čase je před každým „nyní“ nějaké jiné „nyní“, tak před každým „individuem“ je nějaké jiné „individuum“ *ad infinitum*. Stačí si vzpomenout na to, jak Filoponus našel Aristotela z toho, že se ve své definici času dopustil chyby, která se nazývá *petitio principii*. Podstata tohoto omylu byla vysvětlena již dříve, a proto se jí znovu zabývat nebudu.<sup>171</sup> Filoponova námitka proti věčnosti pohybu by se dala zřejmě použít i zde. Sigerovo tvrzení: „*Compositum enim ex finitis quantitate, numero autem infinitis, infinitum habet esse*“ po této námitce přímo volá.

<sup>169</sup> Ibid. Bod 58: „...omne ens in potencia per aliquid in actu sue speciei vadat ad actum. non omne autem ens in actu et generans procedit de potencia ad actum.“

<sup>170</sup> ARISTOTELEŠ. *Fyzika* 191b10-20.

<sup>171</sup> Srov. Kapitulu 4.4.6.3. Jan provádí srovnání času s úsečkou. Tvrdí, že člověk, který předpokládá, že na obou stranách jakéhokoli bodu na úsečce, je nějaký další bod, už předem předpokládá, že úsečka je neomezená a dopustil se tedy toho, že závěr už je skrytě předpokládá v premise sylogismu stejným způsobem, jako když někdo chce ukázat, že čas je věčný, a proto si vytvoří axiom který říká, že na obou stranách „nyní“ je nějaké jiné nyní.

## 8.0 Boethius z Dacie:

Většinou se stává, že pokud je v nějakém pojednání o latinském averroismu zmíněno jméno Sigera z Brabantu, tak je hned v zápětí připojeno i jméno Boethia z Dacie. Z toho důvodu nyní chci věnovat nějaký prostor i tomuto trochu opomíjenému, a dosud dle mého názoru spíše nedocenenému filosofovi. Boethius byl dánský<sup>172</sup> dominikánský filosof,<sup>173</sup> který žil zřejmě v letech 1230-1285 a proslul zejména svými spisy *De mundi aeternitate*, *De summo bono sive de vita philosophi*. Na rozdíl od Sigera nebyl Boethius nikdy předvolán před inkviziční soud. Zajímavý je také jeho filosoficko-logický spis řešící problém toho, jestli by propozice říkající „člověk je živočich“ byla pravdivá i za situace, kdyby žádný člověk neexistoval. Mezi jeho další díla patří *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Minorem*, *Questiones super Librum Topicorum*, *Sophismata*, *Questiones de Generatione et Corruptione*, *Questiones super Libros Physicorum*, *Questiones super IV. Meteorologicorum*. Nyní se budu zabývat převážně jeho spisem *De mundi aeternitate*, který je zajímavý ze dvou důvodů. Jednak je to zajímavý způsob řešení problému vztahu víry a rozumu, a v návaznosti na to i jeho řešení otázky po původu světa.

### 8.1 Boethiův spis *De mundi aeternitate*:

Co se týče prvního tématu, tak Boethius bývá někdy řazen mezi fideisty. Dle tohoto přesvědčení spočívá podstata náboženských nauk pouze ve víře (lat. Fides=Víra), a ne v rozumu. Toto jeho přesvědčení je patrné hned z první věty jeho spisu *De mundi aeternitate* kde říká, že pro věci, které mají být věřeny, a které pro sebe nemají žádné rozumové důvody, je hloupé po nějakých argumentech pátrat, protože ti, kteří to činí, hledají něco, co nelze nalézt.<sup>174</sup> Navíc ty, kteří odmítají věřit těm článkům víry, které nemohou být rozumem dokázány<sup>175</sup> nazývá heretiky. Rozkol víry a filosofie dále pokračuje konstatováním toho, že zatímco výroky filosofů spočívají na důkazech a rozumových jistotách, tak víra v mnoha věcech spoléhá na zázraky a ne na rozumové argumenty.<sup>176</sup> Nicméně bylo by chybou se

<sup>172</sup> Informace ohledně Boethiova života jsou kusé. Někdy se jako země jeho původu uvádí také Švédsko. Srov. <http://www.ditext.com/encyc/frame.html> 19.9.06.

<sup>173</sup> K dominikánům byl přijat někdy po roce 1273.

<sup>174</sup> BOETHIUS Z DACIE. *De mundi aeternitate*: „Quia sicut in his quae ex lege credi debent, quae tamen pro se rationem non habent, quaerere rationem stultum est, quia qui hoc facit, quaerit quod impossibile est inveniri...”

<sup>175</sup> Jako příklad takových článků Boethius na několika místech uvádí například víru v to, že svět je nový a ne věčný, že stvoření je možné, že byl první člověk, že mrtvý člověk znovu ožije (redibit vivus) bez stvoření a navíc ještě numericky týž (sine generatione et idem numero) a navíc že ten samý člověk, který předtím byl pomíjivý bude pak nepomíjivý...”

<sup>176</sup> Ibid: „...fides autem in multis, innititur miraculis et non rationibus.“

domnívat, že by si Boethius myslel, že víra a vědění jsou ve sporu. Jeho základní princip říká, že specialista v jakékoliv vědě může jednotlivá tvrzení potvrdit, nebo vyvrátit pouze v rámci principů, které platí v jeho oboru.<sup>177</sup> Toto ho vede k jakési „topografii“ věd, která připisuje každé jednotlivé vědě přesně definované pole epistemologické způsobilosti (filosof může zkoumat vše, co je proniknutelné rozumem).<sup>178</sup> Filosof může zkoumat povahu všech věcí, neboť filosofie zkoumá jsooucn (ens), a jednotlivé části filosofie zkoumají části jsooucn (partes entis). Je třeba poznamenat, že Boethius nestaví do protikladu k víře filosofii jako takovou, ale spíše její jednotlivé disciplíny. V jeho pojednání se snaží prokázat, že ani fyzik (naturalis), ani matematik (matematicus), ani metafyzik (metaphysicus) není schopen dokázat, že svět je nový, a ne věčný.

Následně pak problém věčnosti světa řeší takto: V rámci fyziky vznikají nové věci pouze po způsobu *generatio*, který však předpokládá již existující látku. Jinými slovy, fyzika předpokládá bytí, a stvoření *ex nihilo* spadá mimo její kompetenci. Stejně tak je v jejím rámci nemožné dokázat, že pohyb začal.<sup>179</sup> Z těchto principů tedy Aristoteles odvozuje v osmé knize *Fyziky*, že svět je věčný. Avšak tato tvrzení jsou platná jen vzhledem k principům přirozené kauzality, z nichž byly vyvozeny. Tzn. že se jedná o pravdu *sub conditione*. Fyzik tedy o stvoření (*creatio ex nihilo*) nemůže nic říct, protože principy jeho vědy se k této věci nevztahují.<sup>180</sup> Nicméně protože (dle víry) byl svět stvořen pomocí kauzality stvoření, působením První příčiny, kterou fyzik není schopen prozkoumat, tak by nauka o stvoření (*creatio*) měla být v rámci jeho (fyzikova) oboru posouzena jako mylná. Avšak toto neznamena, že by tuto pravdu měl filosof (fyzik) popřít, neboť (dle Boethia) ty skutečnosti, které filosof ze svých principů nemůže ani potvrdit, ani vyvrátit, a které však neničí principy jeho vlastní vědy, nemusí popírat, protože to, že nějaký umělec (*artifex*) není ze svých principů schopen pochopit pravdy věd jiných umělců neznamena, že by je měl popřít.<sup>181</sup> Popřít by je měl jen v případě, že byly ničily principy jeho vlastní vědy, což zde však nenastává. Za těchto okolností je pak zajímavé se podívat, jaký je vztah víry a rozumu.

Za předpokladu, že závěry jednotlivých partikulárních věd jsou vždy relativní vzhledem k principům ze kterých byly vyvozeny (jedná se o pravdu podmíněnou, neboli pravdu *secundum quid*) nemůže nastat situace, aby byly v konfliktu s pravdou absolutní

<sup>177</sup> Ibid: „... nullus artifex potest aliquid causare, concedere vel negare nisi ex principiis suae scientiae.“

<sup>178</sup> Ibid: „Primo hic diligenter considerandum est quod nulla quaestio [potest esse quae] disputabilis est per rationes, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quomodo se habeat veritas in illa, quantum per rationem humanam comprehendi potest.“

<sup>179</sup> Ibid: „Secundo est notandum quod nec naturalis, nec matematicus, nec metaphysicus potest ostendere per rationes motum primum et mundum novum esse.“

<sup>180</sup> Ibid: „Quomodo enim naturalis illud considerat quod ad sua principia non se extendunt?“

<sup>181</sup> Ibid: „Licet enim unus artifex non possit causare vel scire ex suis principiis veritates scientiarum aliorum artificum, non tamen eas negare debet.“

(*simpliciter*). Pro Boethia tedy konflikt mezi vírou a vědou vůbec nemůže nastat,<sup>182</sup> neboť závěry fyzika jsou platné jen v rámci přirozených příčin, zatímco křesťanská víra bere do úvahy příčiny vyšší (teologům se dostává vyššího poznání, které je filosofům skryto), a proto je pravda vždy na straně víry. Jedná se tedy spíše o jakousi hierarchizaci pravd, kdy na vrcholu stojí pravda zjevená, které je třeba se podřídít,<sup>183</sup> a uvěřit v ní, neboť rozdíl mezi vírou a vědou spočívá právě v možnosti verifikace.<sup>184</sup> Přednost má pravda vyšší (teologická), neboť ve zjevení se nám dostává poznání účinků vyšších příčin,<sup>185</sup> které jsou sto modifikovat běžný řád událostí (zázraky) a jejichž principy jsou proto našemu rozumu nedostupné.

Tedy co se týče otázky časového počátku světa, tak fyzik jakožto fyzik ho musí ze svého stanoviska popřít. Pokud chce zachovat věrnost principům své vědy, tak musí konstatovat, že z pohledu příčin, které je on schopen prozkoumat, je časový počátek světa nevysvětlitelný. Nicméně, protože křesťan jakožto křesťan přistupuje ke stejnému problému z pohledu vyšších příčin, které mu umožňují takovou věc tvrdit, tak se nachází mimo argumentační pole fyzika, a proto mezi nimi žádný konflikt nenastává.

Situace asi bude zřejmější, když uvedu zajímavý příklad z Boethiova opuscula *De somnis*,<sup>186</sup> kde je nastíněna podobná situace. V pozici fyzika se zde nachází lékař, který z principů své vědy musí konstatovat, že např. pokud se v těle člověka vyskytne určité množství jisté látky, pak takový člověk musí nutně zemřít, jelikož aktuální situace jeho organismu mu neumožní žít. Nicméně takový lékař nemůže tvrdit se stoprocentní jistotou, že takový člověk jistě zemře, nejedná se zde tedy o pravdu *simpliciter*, ale jen o pravdu *secundum quid*, jelikož může nastat nějaká zvláštní konstelace (pro něho nevysvětlitelná), která tak postiženému člověku umožní přežít, i když by podle všech známých lékařských pravidel měl zemřít. Pokud tedy lékař tvrdí, že jistý člověk zemře, pak to činí na základě principů, které platí v jeho oboru. Když se nějakým, pro něho nevysvětlitelným během událostí, (třeba z vyšších příčin) stane to, že člověk nezemře, tak tuto skutečnost lékař nemůže nikterak vysvětlit.

<sup>182</sup> Ibid: „Ideo non est contradiction inter fidem et philosophorum.“

<sup>183</sup> Ibid: „Et bene enim in talibus creditur auctoritati divinae et non rationi humanae.“

<sup>184</sup> Ibid: „...si enim demonstrari possent, non esset fides, sed scientia...quia tunc fides non esset nisi de his quae demonstrari possent.“

<sup>185</sup> Ibid: „Fides autem nostra dicit hoc esse possibile per causam superiorem quae est principium et finis nostrae fidei, Deus gloriosus et benedictus.“

<sup>186</sup> BOETHIUS Z DACIE. *De somnis*: „Sicut ut medicus arguit: in cuius corpore est humor superfluous crudus et indigestus, ille morietur. Socrates est huiusmodi, iste medicus bene demonstrat, quantum est ex illa causa, non tamen simpliciter demonstrat, quia medicina calida vel constellatio vel aliqua alia causa confortans calorem digestivum illam causam, ex qua arguebat medicus, corrumpit et suam conclusionem falsificat. Et ista est causa deceptionis multorum qui credunt physicos velle simpliciter demonstrare conclusiones aliquas, cum demonstras eas per causas respectu quarum sive ex quarum suppositione impossibile est illas conclusiones aliter se habere...“



To, že si Boethius uvědomoval „nedostatečnost“ filosofie a nadřazenost pravdy zjevené je patrné i z toho, že prohlásil, že je mnoho věcí které nemohou být prozkoumány rozumem, a právě v takových situacích je třeba jednoduše věřit.<sup>187</sup> Není tedy pravdou ani to, že by filosofové ze Sigerovy skupiny tvrdili, že existují současně a v témže ohledu dvě naprosto pravdivá tvrzení (tj. na jedné straně pravdy víry, a na druhé straně pravdy rozumu), která však říkají něco zcela protikladného, ale dle textů které jsem měl možnost prostudovat je jejich nauka spíše taková, že pokud se víra a rozum dostanou „do sporu,“ pak se má dát za pravdu víře (čímž se však nevzdávají svého požadavku vyjadřovat se k problémům z pozice filosofa), a tedy žádný spor nenastává. Filosofie je dílem lidského rozumu a odhaluje přirozené příčiny a principy universa pomocí člověku vlastních schopností. Víra je naopak založena na nadpřirozeném zjevení a Božích zázracích. Protože tedy mají různé úhly pohledu a různé zdroje poznání, tak se filosofie a víra ve skutečnosti nikdy nestřetávají na stejném poli.<sup>188</sup>

Uchopeno z trochu jiného pohledu by se celá věc dala formulovat i takto. Křesťan jakožto křesťan tvrdí *simpliciter*, že svět měl časový počátek, že existoval první člověk...naproti tomu filosof *secundum quid* argumentuje naopak, že svět je věčný, nikdy nebyl první člověk... přičemž fyzik jakožto fyzik, pokud vychází ze svých principů má pravdu, a stejně tak křesťan jakožto křesťan je zcela oprávněn ke svému tvrzení.<sup>189</sup> Pokud bychom však na fyzikova tvrzení pohlíželi z pohledu *simpliciter*, pak bychom je museli hodnotit jako chybné (tedy pokud bychom přijímaly za pravdivé stanovisko teologů). Zásada vyloučení třetího<sup>190</sup> zde však zůstává v platnosti, protože každý z nich (fyzik i křesťan) argumentuje na zcela jiném poli. Je třeba si také uvědomit, že pokud se na tomto místě mluví o *pravdě*, pak se zcela jistě nemůže uplatnit tzv. adekvátní teorie pravdy, podle které pravda spočívá ve shodě rozumu a věci. Protože pak by příliš nedávalo smysl mluvit o pravdě

---

<sup>187</sup> BOETHIUS Z DACIE. *De mundi aeternitate*: „Et, quia multa sunt de talibus quae fides ponit, quae per rationem humanam investigari non possunt, ideo ubi deficit ratio, ibi suppleat fides, quae confiteri debet potentiam divinam esse super cognitionem humanam.“

<sup>188</sup> Ibid: „...ut ponit christianus, qui ponit resurrectionem mortuorum, ut debeat et corruptum redire idem numero - ista debet negare naturalis, quia naturalis nihil concedit, nisi quod videt esse possibile per causas naturales. Christianus autem concedit haec esse possible per causam superiorem quae est causa totius naturae, ideo sibi non contradicunt in hic, sicut nec in aliis.“

<sup>189</sup> Ibid: „Sic verum dicit christianus, dicens mundum et motum primum esse novum, et primum hominem fuisse, et hominem redire vivum et eundem numero, et rem generabilem fieri sine generatione, cum tamen hoc concedatur possibile esse per causam cuius virtus est maior, quam sit virtus causae naturalis; verum etiam dicit naturalis qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus: nam naturalis nihil concedit vel negat nisi ex principiis et causis naturalibus, sicut etiam nihil negat vel concedit grammaticus secundum quod huiusmodi nisi ex principiis et causis grammaticalibus...“

<sup>190</sup> ARISTOTELES. *Metafyzika* 1005b19-20: „Totéž nemůže zároveň náležet a nenáležet témuž a v témž vztahu.“ Dále např. *O sofistických důkazech* kapitola 25: „Je nemožné, aby protivy a opaky, klady a zápory náležely tomu samému absolutně. Nicméně nic nebrání tomu, aby obojí nenáleželo v určitém ohledu, vztahu nebo způsobu, anebo aby jedno náleželo v určitém ohledu a druhé absolutně. Takže jestliže jedno náleží absolutně a druhé jen v určitém ohledu, tak není žádné odmítnutí.“

*simpliciter* a pravdě *secundum quid*. Siger i Boethius celou dobu zdůrazňují, že mluví jakožto filosofové (fyzikové, popř. metafyzikové), což pro ně v jejich spisech znamená, že se k závěrům dobírají logickým usuzováním z premis platných v jejich oborech (fyzice a metafyzice). V jejich pojetí je tedy pravdivé to, co lze pravdivě odvodit z pravdivých premis, přičemž ta (pravdivost) je posuzována z pohledu lidského rozumu a filosofických disciplin, a nikoli z Božího zjevení.

Své přesvědčení o tom, že filosofie a víra si neprotiřečí Boethius se vši razancí vyjadřuje i v samém závěru spisu, kde píše: „Proč tedy reptáš proti filosofovi, když s ním uznáváš stejné věci? Nevěř, že by filosof, který svůj život dal ke studiu moudrosti, v něčem odporoval katolické víře, ale raději více studuj, protože máš nepatrné rozumové schopnosti ve srovnání s filosofy, kteří byli, a jsou, moudří tohoto světa, abys mohl chápat jejich řeči.“ Boethius žádá aby řeči (sermones) filosofů byly chápány v dobrém smyslu (*inteligendum est ad melius*) a ne tak, jak to dělají ti, kteří ve svém studiu usilují jen o to, aby našli něco, co odporuje křesťanské víře. Dále odmítá názory těch, kteří tvrdí, že křesťan jakožto křesťan nemůže být filosof, protože by ze zákona (*ex lege*) ničil principy filosofie. Jestliže však někteří nejsou schopni tak příkrého (*ardua*) myšlení, tak by měli poslouchat ty kteří jsou moudřejší a věřit křesťanskému zákonu.

## 9.0 Závěr:

Ve své práci jsem se pokusil načrtnout jak stanoviska těch autorů, kteří se k problému vyjadřují kladně, tak i těch, jejichž stanovisko je odmítavé. Když jsem na počátku k problému přistupoval, tak jsem si nedělal žádné iluze ohledně možnosti nějakého definitivního řešení. Již předem jsem věděl, že moje práce bude mít spíše charakter jakési analýzy již známých argumentů. Již úvodu jsem poznamenal, že jsem měl v úmyslu napsat práci trochu jiného charakteru. Některé kapitoly byly oproti původnímu záměru vypuštěny, zatímco nové přibyly. Pokud bych se měl sám za sebe rozhodnout, jaké stanovisko bych přijal, tak bych asi na prvním místě zmínil Mojžíše Maimonida a Boethia z Dacie. Domnívám se spolu s Maimonidem, že existují dobré důvody pro obě pozice. Sympatické je mi i jeho přesvědčení o tom, že bychom se měly držet své náboženské víry až do okamžiku, kdy nějaký nezvratný argument prokáže opak. Zajímavá pro mě byla i Filoponova kritika Aristotelovy fyziky a kosmologie. Dlouhou dobu jsem považoval Filosofovo pojetí času a pohybu za zcela evidentní a definitivně prokázané. Gramatik mi ukázal, že tomu zdaleka tak není a přispěl tak k mému dalšímu bádání. Filoponova kritika Aristotelovy fyziky způsobila, že se momentálně nacházím v jakémsi těžko popsatelném stavu plném rozpaků a nejistoty. Domnívám se, že

Gramatik úspěšně otrásl několika základními kameny tradiční fyziky, ale sám často nenabídl žádnou alternativu (snad s výjimkou teorie impetu a jeho pojetí látky). Jeho spisy, které jsem měl možnost prostudovat, se zaměřují spíše destruktivně. Snaží se prokázat, že Aristotelovu nauku není v žádném případě nutné přijmout, ale tím jeho snažení zpravidla končí. Na sporu mezi Filoponem a Simpliciem jsem si také zřetelně uvědomil to, jaký může mít náboženské přesvědčení vliv na filosofické směřování konkrétního myslitele. Došel jsem k závěru, že požadavek čistě racionálního diskurzu je často spíše zbožným přáním. Směřování filosofů je z velké části dáno požadavky jejich náboženské víry. Filosof prostě často dojde k takovému závěru, ke kterému „potřebuje“ dojít.

Je však těžko říct, jestli takový přístup k filosofickému bádání, jaký má např. Siger z Brabantu ve svém spise *De aeternitate mundi* je žádoucí (tj. čistě racionální diskurz). Jeho přínos podle mého názoru spočívá v tom, že ukazuje, kam se člověk dostává, pokud začne a skončí pouze u lidských schopností. Vytyčuje tak jakési rozumem dosažitelné hranice, které je dobré si uvědomit. Problémem však je jistá vnitřní rozervanost, do jaké se tak člověk sám uvrhuje. Na papír se sice dá snadno napsat, že „toto říkám jakožto filosof, a proto nikterak neodporuji křesťanské víře,“ ale ve skutečném životě se tak člověk přece nechová.

Při psaní této práce jsem také jasně pociťoval, o jak komplexní problém se jedná. Řešení takového sporu vyžaduje jisté znalosti kosmologie, metafyziky, problematiky pohybu a času, křesťanské věrouky, biblických pramenů... atd. Objevování tohoto problému pro mne bylo dosti obtížným úkolem, ale nakonec jsem rád, že jsem se pro něj rozhodl. Během svého studia jsem narazil na několik dalších témat, která mě velice zaujala. Při listování Sigerovým dílem *Questiones in metaphysicam* jsem zjistil, že pojednává o dosti zajímavých problémech. Jedná se např. o Sigerův názor na možnost poznání pravdy, pravdivost smyslového a rozumového poznání... atd. Atraktivním tématem by bylo i jeho pojetí modalit, nebo spor se skeptiky. Na internetu jsem kdysi našel článek „*Natural Necessity and Eucharistic Theology in the late 13th century*“, v kterém je hojně citován Sigerův komentář k *Liber de Causis*. Rád bych se rovněž někdy seznámil s jeho *Questiones Morales* v kterých řeší např. problém, jestli člověk může milovat něco více, než sám sebe? Siger z Brabantu je pro mne čím dál tím zajímavější. Zdá se mi, že představuje jakousi středověkou verzi moderního profesora filosofie, který odděluje filosofii od náboženství. O věčnosti světa mě však z již uvedeného důvodu nepřesvědčil. Pokud budu mít možnost dále studovat, tak bych se také rád více seznámil s dílem Boethia z Dacie. Problémem s těmito filosofy (Sigerem a Boethiem z Dacie) je však špatná dostupnost pramenů. Na Boethiově spise *De mundi aeternitate* mě zaujalo především jeho pojetí vztahu mezi jednotlivými

filosofickými disciplinami a náboženskou vírou. Tato jeho koncepce je jako „šitá na míru“ právě problému věčnosti světa. Zajímavé je také jeho rozlišení pravdy *simpliciter* a pravdy *secundum quid*.

Další otázka, na kterou nenacházím žádnou uspokojivou odpověď ani u filosofů, ani u teologů je: Proč svět existuje? Ať už je svět věčný, a jeho současná podoba je jen důsledkem činnosti nějakého demiurga, nebo byl stvořen z ničeho, tak nenacházím žádnou uspokojivou odpověď na otázku po motivaci jednajícího (Bonaventurovo řešení se mi příliš „nezdá“). Pořád zde zůstává klasická otázka: Proč je něco, a ne nic? Některými otázkami stojí za to se zabývat, i když konečné odpovědi chybí. Toto je zřejmě i případ tématu věčnosti světa. Definitivní řešení asi není možné nalézt, ale přesto má smysl si tuto otázku klást. Kdysi jsem si z nějaké knihy opsal následující větu: „*Filosofie je hledání smyslu života, ale neposkytuje hotové odpovědi. Její kritické studium Vám však naznačí směr, v kterém je možno po smyslu života pátrat. Umožní Vám tedy žít směrem smyslu života!*“ Ohledně těch „hotových odpovědí“ se mi pak vybavuje jiná věta, kterou jsem kdesi četl: „*Na konci každé pravdy je třeba dodat, že víme i o té opačné.*“ Autory těchto výroků si nepamatuji, ale myslím, že oba jsou do velké míry pravdivé. Filosofům bývá často vytýkáno, že od starověku ve svém vědění nikam nepokročili. Pořád se řeší stejné otázky. Toto nařčení považuji za neoprávněné, ale myslím, že je nutné připustit, že filosofie skutečně někdy řeší otázky tak nějak „bez nároku“ na definitivní odpovědi. Přesněji řečeno, každý přichází se svým řešením, ale konsenzus chybí. Toto však v mých očích důležitost těchto problému nikterak neumenšuje. Pokud bych se neměl zabývat ničím, co nemůže být s jistotou prokázáno, tak bych si nemohl klást ani etické otázky. Pojmy jako správné, krásné...atd. bych musel ze svého slovníku definitivně vypustit. Na konci svého současného úsilí tedy nenabízím žádné nové, nebo definitivní řešení problému věčnosti světa. To však neznamená, že bych svojí práci hodnotil jako ztrátu času. Možná, že smysl kladení takovýchto otázek je i v tom, že člověk si snáze uvědomí hranice lidských možností. Tomu, kdo smysl takových otázek nechápe asi není možné podat uspokojivé odůvodnění jejich důležitosti. Ale ten, kdo si je sám klade, odpověď ve svém srdci zná, a proto se nepotřebuje ptát.

## Sigeri de Brabantia Quaestio de aeternitate mundi

<p><sup>1</sup>Propter quandam rationem, que ab aliquibus demonstratio esse creditur eius quod species humana esse incepit, cum penitus non prefuisset, et universaliter species omnium individuorum generabilium et corruptibilium, queritur utrum species humana esse inceperit, cum penitus non prefuisset, et universaliter quelibet species generabilium et corruptibilium, secundum viam Philosophi procedendo.</p>	<p>Kvůli jistému argumentu, který je některými pokládán za důkaz toho, že lidský druh začal být poté, co předtím neexistoval-a obecně druh všech stvořitelných a pomíjivých individuí-se ptáme, zda postupující Filosofovou cestou lidský druh-a obecně každý stvořitelný a pomíjivý druh-začal být poté, co předtím neexistoval?</p>
<p><sup>2</sup>Ratio autem dicta potest formari dupliciter. Primo sic, ut evidencior appareat: species illa, cuius quodlibet individuum esse incepit, cum non prefuisset, nova est et esse incepit, cum penitus et universaliter non prefuisset. Species autem humana talis est, et universaliter species omnium individuorum generabilium et corruptibilium et quodlibet individuum huiusmodi specierum esse incepit, cum non prefuisset. Ergo et quelibet species talium nova est et esse inchoavit, cum penitus non prefuisset.</p>	<p>Zmíněný argument může být formulován dvěma způsoby. Zaprvé tak, aby se zdál zřejmější: Onen druh, jehož každé individuum začalo být, když předtím nebylo je nový, a začal být, když předtím obecně nebyl. A takový je lidský druh, a obecně druh všech stvořitelných a pomíjivých individuí jejichž druh vznikl takovým způsobem, že předtím nebyl. Tedy i každý takový druh je nový, a začal být, když předtím neexistoval.</p>
<p><sup>3</sup>Huius rationis minor evidenter apparet; maior autem sic declaratur: species nec esse, nec causari habet nisi in singulari vel singularibus. Si igitur quodlibet individuum specierum generabilium et corruptibilium causatum est, cum non prefuisset, et species ipsorum, ut videtur, talis erit.</p>	<p>Premisa minor toho argumentu se zdá být zřejmá; ale premisa maior je dokazována takto: Druh nemá bytí, ani není působen jinak, než v jednotlivině, nebo jednotlivinách. Jestliže tedy každé individuum stvořitelného a pomíjivého druhu je zapříčiněno poté, co předtím nebylo, pak bude druh takových věcí, jak se zdá, také takový.</p>
<p><sup>4</sup>Secundo potest formari ratio iam dicta, in modo quo ab aliquibus formatur sic: universalialia sicut non habent esse nisi in singularibus vel singulari, ita nec causari. Nunc autem omne ens est a Deo causatum. Cum igitur homo sit causatum a Deo, quia est aliquod ens mundi, oportet quod in aliquo determinato individuo in esse exierit, sicut celum et qualibet alia a Deo causata.. Quod si homo non habet individuum sempiternum, sicut est hoc celum sensibile secundum philosophos: tunc species humana erit a Deo causata sic, quod esse incepit, cum penitus non prefuisset.</p>	<p>Za druhé lze formulovat již zmíněný argument způsobem, kterým je formulován od jiných, a to takto: Tak jako obecniny nemají bytí jinak než v jednotlivinách, nebo v jednotlivině, tak ani nejsou zapříčiněny (jinak než v jednotlivinách nebo jednotlivině). Ale každé jsoucí je zapříčiněné Bohem. Jelikož je tedy člověk zapříčiněný Bohem, protože je (člověk) něčím ve světě, tak je třeba, aby vcházel do existence v nějakém determinovaném individuu tak, jako nebe, a všechny Bohem zapříčiněné věci. Jestliže tedy člověk (jakožto druh) nemá věčné individuum, tak jako je dle filosofů (věčné individuum) toto smyslové</p>

<sup>191</sup> Informace ohledně textu viz. kapitola 7.0 Sigerův spis *Questio de aeternitate mundi*.

	nebe, potom bude lidský druh zapříčiněný od Boha tak, že začal být, poté co předtím neexistoval.
<sup>5</sup> <i>Quamquam autem hec ratio sit facilis ad solvendum, cum seipsam impediatur, quia tamen materiam consideratione dignam tangit, aliquantulum ipsam tractare intendimus. Proponimus autem ad presens circa ipsam quattuor esse dicenda:</i>	Jakkoli je ten argument snadný k rozřešení, protože jde sám proti sobě, tak protože se dotýká látky hodné pozornosti, tak ho zamýšlíme trochu projednat. Nyní o něm předkládáme čtyři (věci), které by o něm měly být řečeny.
<sup>6</sup> <i>Primum erit qualiter species humana et universaliter quecumque alia generabilium et corruptibilium causata sit.</i>	První (věci) bude to, jakým způsobem je lidský druh, a obecně jakákoli stvořitelná a pomíjivá (věc), působena?
<sup>7</sup> <i>Secundum primo conveniens est responsio ad rationem predictam, qualitercumque formetur.</i>	Druhá-ve schodě s první (tj. bod 1) je odpověď na vyřčený argument jakkoliv je formulovaný.
<sup>8</sup> <i>Tercium, quia predicta ratio accipit universalialia esse in singularibus, utrum hoc et qualiter habeat veritatem.</i>	Třetí, protože vyřčený argument (tj. bod 1) přijímá bytí universalí v jednotlivinách, (tak se ptáme) zda, a jakým způsobem je to pravda
<sup>9</sup> <i>Quartum erit, quia speciem aliquam ponere incipere esse, cum penitus non prefuisset, sequitur potentiam actum ipsum duracione precedere secundum viam philosophie, dicendum erit quid istorum alterum duracione precedit. Nam et hoc in se difficultatem habet.</i>	Čtvrtým (bodem) bude to, že z kladení počátku existence nějakého druhu poté, co předtím (ten druh) neexistoval vyplývá to, že potence předchází akt v trvání. Bude třeba říct, který z oněch dvou (tj. potence nebo akt) dle způsobů filosofie předchází v trvání. Neboť i to v sobě má potíže.
<sup>10</sup> <b>De primo sciendum est quod secundum philosophos species humana non est causata nisi per generationem.</b>	<b>O prvním (tj. bod 6) je známo, že dle filosofů není lidský druh zapříčiněn jinak než skrze plození.</b>
<sup>11</sup> <i>Cuius ratio est: quia universaliter quorum esse est in materia, que ad formam est in potentia, facta sunt generatione, que quidem eorum est per se vel per accidens. Ex hoc autem quod species humana causata est a Deo per generationem, sequitur eam non immediate ab eo processisse. Species vero humana et universaliter quoruncumque species est in materia, licet facta sit per generationem, non tamen est generata per se sed tantum per accidens.</i>	Čehož důvodem je: Ze obecně (věci) jejichž bytí je v látce, která je v potenci k formě jsou učiněny vznikáním, (a toto jejich vznikání) je buď <i>per se</i> nebo <i>per accidens</i> . Avšak z toho, že lidský druh je zapříčiněn Bohem skrze plození vyplývá, že nevyšel přímo z Něho. Lidský druh, a obecně jakýkoli druh je v látce, tj. je učiněn skrze vznikání, není vzniklý <i>per se</i> , ale toliko <i>per accidens</i> .
<sup>12</sup> <i>Per se non, quia si quis attendat ad ea que fiunt universaliter, omne quod fit, fit ex materia hac individuali et determinata. Licet enim rationes et sciencie sint circa universalialia, operationes tamen sunt circa singularia. Nunc autem ad rationem speciei non pertinet determinata materia, et ideo non generatur per se; et est apud Aristoteles VII Metaphysice, eadem ratio, quare non generatur forma per se et compositum quod est species. Et dico</i>	(Druh) není (vzniklý) <i>per se</i> , protože když se někdo zaměří na věci, které vznikají obecně, (tak) vše co vzniká, tak vzniká z látky nějak individualizované a determinované. Neboť argumenty a vědění jsou o obecném, kdežto činnosti se týkají jednotlivého. Avšak k definici druhu nenáleží determinovaná látka, a proto (druh) není vzniklý <i>per se</i> . V Aristotelově sedmé knize <i>Metafyziky</i> <sup>192</sup> je ten důvod proč forma není vzniklá <i>per se</i> , a kompositum, které

<sup>192</sup> *Metafyzika* 1033b5-7: Je tedy zřejmo, že ani tvar (eidos), anebo jak jinak je třeba zvat utvoření (morfé) smyslových věcí, nevzniká, že nemá vznik právě tak, jako ho nemá bytnost, neboť tvar vzniká v jiném buď uměním, nebo přírodou, nebo schopností.

<p>speciem compositam, nam sicut Callias de sua ratione, est hec anima in hoc corpore, ita animal est anima in corpore. Ratio autem communis forme et speciei quod non generantur per se, est quia ad neutrius rationem pertinet signata materia, ex qua fit generatio per se, per eius transmutationem de non esse ad esse seu de privacione ad formam.</p>	<p>je druh, ten samý. A nazývám druh kompositum, neboť tak jako Callias je dle své definice ta duše v tom těle, tak i živočich je duše v těle. Důvod, který je společný formě i druhu-tedy toho, že nejsou vzniklé <i>per se</i>, je to, že označená látka z které se děje vznikání <i>per se</i> skrze její transformaci z nebytí do bytí nebo z privace k formě nenáleží definici žádné z nich (tj. ani formě ani druhu).</p>
<p><sup>13</sup>Species autem humana, quamquam non sit generata per se, est tamen generata per accidens; quod sic contingit: si homo, sicut abstractus est ratione ab individuali materia seu individuo, sic et esset abstractus in esse, tunc, sicut non generatur per se, ita nec per accidens. Sed quia homo in esse suo est hic homo, Socrates vel Plato, et Socrates est homo idcirco, generato Socrate, generatur est homo, sicut dicit Aristoteles VII Metaphysice, quod generans eneam speram generat speram, quia enea spera spera est. Et quia sicut Socrates est homo, ita et Plato et sic de aliis, hinc est quod homo generatur per generationem cuiuslibet individui et non unius determinati tantum.</p>	<p>Lidský druh, ačkoli není vzniklý <i>per se</i>, tak je vzniklý <i>per accidens</i>, což se děje takto: jestliže člověk, tak jak je abstrahovaný od individuální látky, nebo od individua, pomocí rozumu, by byl abstrahovaný i od bytí, tehdy tak, jako není zrozený <i>per se</i>, tak by nebyl (zrozený) ani <i>per accidens</i>. Ale protože člověk ve svém bytí je tenhle člověk, Sókrates nebo Platón, a Sókrates je člověk, proto když je zrozen Sókrates, je zrozen člověk. Aristotelés říká v sedmé knize <i>Metafyziky</i>,<sup>193</sup> že vytvořením kovové koule je vytvořena koule, protože kovová koule je koule. A protože tak jako Sókrates je člověk, tak je i Platón, a tak také všichni ostatní, proto je člověk zrozen skrze zrození každého individua, a ne jen skrze jednoho determinovaného.</p>
<p><sup>14</sup>Sic igitur ex iam dictis patet, qualiter species humana ponitur a philosophis sempiterna et nichilominus causata; non enim sic: quia abstracte ab individui existat sempiterna, et sic causata. Nec eciam sempiterna est causata, quia existat in aliquo individuo sempiterno causato, sicut species celi vel inteligencie, sed quia in individuis humane speciei unum generatur ante aliud in sempiternum, et species habet esse et causari per esse et causacionem cuiuslibet individui.</p>	<p>Tak tedy-z toho co bylo řečeno je zřejmé, jakým způsobem je lidský druh filosofy kladen jako věčný, ale nicméně způsobený. Ne tedy tak, že by abstrahovaně od individuí existoval věčně, a takto byl způsoben. Ani není vytvořen jako věčný tak, že by existoval v nějakém způsobeném věčném individuu, jako nebe nebo intelligence. Ale protože v (případě) individuí lidského druhu se věčně rodí jeden před druhým, a druh má bytí, i je působen skrze bytí a působení každého individua.</p>
<p><sup>15</sup>Hinc est quod species humana secundum philosophos semper est, nec esse incipit, cum penitus non prefuisset. Dicere enim quod ipsa esse inceperit, cum penitus non prefuisset, est dicere quod aliquod eius individuum esse inceperit, ante quod non fuerit aliud individuum illius speciei. Et cum species humana non aliter causata sit secundum philosophos, nisi quia generata per generationem individui ante individuum, ipsa esse inceperit, cum universaliter omne</p>	<p>To tedy (znamená), že dle filosofů je lidský druh věčný a nezačal být poté, co předtím neexistoval. Neboť říct, že onen (druh) začal být poté, co dříve neexistoval by znamenalo tvrdit, že nějaké jeho individuum začalo být, když před ním nebylo jiné individuum onoho druhu. A protože dle filosofů není lidský druh způsoben jinak než vzniklý skrze rození individua před individuem, tak začal být, jako obecně vše vzniklé začalo být: začal však být, když byl už předtím. Neboť člověk začal být</p>

<sup>193</sup> *Metafyzika* 1033a30-33: Jako se tedy nevyrobí podklad, kov, tak ani koule, leda mimochodem, poněvadž kovová koule je právě koulí, jež se vyrábí.

<p>generatum esse incipiat: incepit tamen esse, cum esset et prefuiset. Homo enim incepit esse per generacionem Socratis; est tamen per esse Platonis prius generati. Ista enim circa universale non repugnat, sicut nec circa hominem currere et non currere. Immo homo currit per Socratem et non currit per Platonem; ex quo tamen Socrates currit, non est verum dicere quod homo penitus et universaliter non currat. Sic etiam, quamvis Socrate generato homo esse incipiat, non est dicere quod sic incipiat, quod penitus non prefuisset.</p>	<p>skrze zrození Sókrata; přece však je skrze Platónovu existenci zrozen dříve.<sup>194</sup> Ono ohledně obecnin si neodporuje, stejně jako si neodporuje, aby člověk běžel a neběžel. Spíše člověk běží skrze Sókrata, a neběží skrze Platóna; tím však, že Sókrates běží, není možné pravdivě říci, že člověk zcela a obecně neběží. Tak tedy, jakkoli zrozením Sókrata začal být člověk, tak nelze říct, že by tak začalo být něco, co by předtím vůbec nebylo.</p>
<p><sup>16</sup>Ex predictis apparet secundum superius propositorum: solutio videlicet ad predictam rationem.</p>	<p><b>Z toho, co bylo řečeno, je zřejmý druhý (bod) ze shora uvedených propozic (bod 7): viz. řešení k předtím zmíněnému argumentu.</b></p>
<p><sup>17</sup>Et primo dicendum ad eam, ut sub forma prima proponitur, negando propositionem dicentem quod species illa nova est et esse incepit, cum penitus non prefuisset, cuius individuum quodlibet esse incepit, cum non prefuisset. Quia licet nullum sit hominis individuum quin esse inceperit, cum non prefuisset, nullum tamen individuum eius esse incepit, quin aliud prefuisset, secundum philosophos. Species autem non habet esse tantum per esse unius sui individui sed et cuiuslibet alterius, et ideo, secundum eos, species humana non incepit esse, cum penitus non prefuisset. Speciei enim in esse inceptio non solum est ex cuiuslibet eius individui inceptio, cum non prefuisset, sed alicuius eius individui, cum nec ipsum nec aliud illius speciei individuum prefuisset.</p>	<p>Nejdříve je třeba odpovědět k té (otázce viz. bod 2) tak, jak je předkládána pod první formou, popřením propozice, která tvrdí, že druh, jehož každé individuum začalo být poté, co předtím nebylo, je nový a začal být poté, co předtím nebyl. Ačkoli není žádné lidské individuum, aniž by to individuum začalo být poté, co neexistovalo, tak dle filosofů není žádné individuum, jehož by by začalo, aniž by před ním nebylo nějaké jiné individuum (stejněho druhu). Druh však nemá bytí toliko skrze bytí jednoho z jeho individuí, ale i skrze bytí jiných (individuí stejného druhu). A proto dle nich (filosofů) lidský druh nezačal být poté, co předtím neexistoval. Začátek bytí druhu není jen (díky) začátku libovolného z jeho individuí, které předtím nebylo, ale (díky vzniku) některého z jeho individuí, když ani ono, ani jiné z onoho druhu předtím neexistovalo.</p>
<p><sup>18</sup>Et est ratio dicta similis rationi, qua dubitat Aristoteles IV Phisicorum, si tempus preteritum finitum sit. Omne enim tempus preteritum, sive propinquum sive remotum, est aliquod tunc; et quodlibet tunc distanciam habet terminatam ad presens nunc; ergo totum tempus preteritum est finitum.</p>	<p>Řečený důvod je podobný tomu důvodu, kterým Aristoteles ve čtvrté knize <i>Fyziky</i><sup>195</sup> pochybuje, zda je minulý čas konečný? Neboť každý minulý čas-at' už je blízký, nebo vzdálený, je nějaké „tehdy“; a každé „tehdy“ má omezenou vzdálost k současnému „nyní.“ Tedy celý minulý čas je konečný.</p>
<p><sup>19</sup>Utraque vero propositionum predictarum</p>	<p>Obě vyřčené propozice jsou jasné z definice</p>

<sup>194</sup> Nejedná se o omyl. Rukopis „B“ uvádí: „Socratis qui generatus est tamen per esse Platonis prius generati.“

<sup>195</sup> *Fyzika* 222a: Výraz „nyní“ znamená spojitost času, jak jsme řekli, neboť spojuje čas minulý a budoucí, a vůbec jest hranicí času, poněvadž jednoho jest počátkem, druhého koncem. Ale není to zřejmě jako u bodu, který klidně trvá. Přítomný okamžik dělí jenom v možnosti. A pokud jest takový, je stále jiný, pokud však spojuje, je stále tentýž jako u matematických čar. Neboť v myšlení tu není stále tentýž bod, poněvadž jest stále jiný a jiný, když čáru dělíme; pokud se však pojímá v jednotícím významu, jest tentýž ve všech směrech.



<p>apparet ex ratione ipsius nunc, quam docet Philosophus, IV Phisicorum. Huius autem rationis solutio apud Aristotelem est quod, licet quodlibet tunc sit finitum, quia tamen est in tempore accipere tunc ante tunc in infinitum, ideo non totum tempus preteritum est finitum. Compositum enim ex finitis quantitate, numero autem infinitis, infinitum habet esse. Sicut etiam licet nullum sit hominis individuum, quin esse inceperit, cum non prefuisset, quia tamen individuum est ante individuum in infinitum, secundum philosophos, ideo homo, secundum eos, esse non incepit cum penitus non prefuisset. Sicut nec tempus: et est simile; quia sicut tempus preteritum habet esse per quodcumque tunc, sic et species per esse cuiuscumque individui.</p>	<p>samotného „nyní,“ jak učil Filosof ve čtvrté knize <i>Fyziky</i>.<sup>196</sup> Řešení tohoto argumentu u Aristotela<sup>197</sup> je takové, že jakékoli „tehdy“ je konečné, protože však je v čase bráno jednoho „tehdy“ před (jiným) „tehdy“ až do nekonečna, proto celý minulý čas není konečný. Neboť to, co je složené z konečné kvantity, počtem však nekonečné, má nekonečné bytí. Tak také nelze, aby bylo lidské individuum, aniž by začalo být poté, co předtím neexistovalo. Protože však dle filosofů je individuum před individuem do nekonečna, proto člověk podle nich nezačal být poté, co předtím nebyl. Tak jako čas nezačal být: a to je podobné, protože tak jako minulost času má bytí skrze jakékoli „tehdy“, tak i druh má bytí skrze jakékoliv jeho individuum.</p>
<p><sup>20</sup>Ad formam autem rationis, ut secundo modo proponitur, dicendum, concedendo quod universale nec habet esse nec causari nisi in singularibus, et quod omne ens a Deo causatum est necnon hominem esse aliquod ens mundi et a Deo causatum. Sed cum infertur: ergo homo exivit in esse in aliquo individuo determinato, dicendum est quod hec illacio nulla est ex premissis, sed se ipsam impedit.</p>	<p>K formě argumentu, tak jak je předkládán druhým způsobem (viz. bod 4.)<sup>198</sup> je třeba říct, že je nutné ponechat že:(a) obecniny nemají bytí, ani nejsou působeny jinak než v jednotlivinách, a že (b) každé jsoucno je způsobené od Boha, a i (c) člověk je nějakým bytím ve světě a je způsoben od Boha. Ale když je (argument pod bodem 4) přednesen (z premis <i>a</i> a <i>c</i>): tedy člověk vešel do existence v nějakém determinovaném individuu, tak je třeba říct, že takové vyvození není z premis, ale samo sobě odporuje.</p>
<p><sup>21</sup>Accipitur enim primo quod homo non habet esse nisi in singularibus nec causari, et constat quod qua ratione habet esse et causari per unum et per alterum: quare ergo concluditur quod oportet quod homo exierit in esse in aliquo individuo determinato, immo, secundum philosophos, ut patet ex dictis, exivit in esse species humana per accidens, generatione individui ante individuum in infinitum, non in aliquo individuo determinato solum, cum penitus non prefuisset.</p>	<p>Za prvé-je přijímáno, že člověk nemá bytí jinak než v jednotlivinách, ani není jinak působen. A je zřejmé, že z jakého důvodu má bytí, a je působen skrze jedno (individuum), tak také (má bytí a je působen) skrze jiné (individuum). Proč je tedy odvozeno, že je třeba, aby člověk vešel do existence skrze nějaké determinované individuum? Dle filosofů-jak je zřejmé z řečeného-vešel lidský druh do existence <i>per accidens</i> rozením individua před individuem do nekonečna a ne pouze v nějakém determinovaném individuu, když předtím nebyl.</p>

<sup>196</sup> *Fyzika* 219b2: Kdykoli však zaznamenáváme dříve a později, tehdy mluvíme o čase; neboť to právě je čas, počet pohybu dřívějšího a pozdějšího.

<sup>197</sup> *Fyzika* 222a25-b6: Není-li však žádný čas, který by nebyl jednou, jest patrně každý čas omezený. Ustane tedy, či ne, pakliže je vskutku pohyb věčný...Poněvadž však přítomný okamžik (nyní) jest koncem a počátkem času, ale ne téhož, nýbrž koncem minulého a počátkem budoucího, asi jako krum má na témže místě vypuklost a vydutost, tak i čas je stále na počátku a na konci. A proto se zdá, že je stále jiný; neboť „nyní“, přítomný okamžik, není počátkem a koncem jednoho a téhož času, ježto by tu byly protivy zároveň a v témž, a čas tedy neustane, neboť je stále v počátku. Výraz „již“ znamená tu část budoucího času, která je blízko přítomného nedělitelného okamžiku, například na otázku: „Kdy jdeš na procházku?“ odpoví se: „Již jdu“, poněvadž je blízko času, v němž tázaný hodlá jít...

<sup>198</sup> Siger nyní jen opakuje to, co bylo řečeno ve zmíněném argumentu.

<p><sup>22</sup>Unde mirandum est de sic arguentibus: Cum enim velint arguere speciem humanam incepisse per eius faccionem et non sit per se facta sed faccione individui, ut fatentur, ad ostensionem sue intencionis deberent declarare non esse generatum individuum ante individuum in infinitum. Hoc autem non ostendunt, sed unum falsum supponunt: quos species humana non possit esse facta sempiterna a Deo nisi facta sit in aliquo individuo determinato et eterno, sicut species celi facta est eterna, et cum in individui hominis nullum eternum inveniant, totam speciem incepisse, cum penitus non prefuisset, demonstrasse putant, frivola ratione decepti.</p>	<p>(Člověk by) se měl podívat nad těmi, kteří takto argumentují: Když chtějí tvrdit, že lidský druh začal být tak, že byl vytvořen, ale že nebyl vytvořen per se, ale skrze vytvoření individua, jak vyznávají. K tomu, aby dokázali svůj záměr by museli dokázat, že jedno individuum není před (jiným) individuem do nekonečna. To však nedokázali, ale předpokládají jednu lež: totiž, že lidský druh nemůže být od Boha učiněn věčným, pokud by nebyl učiněn (věčným) v nějakém věčném a determinovaném individuu, jako je věčně učiněn druh nebe. A když mezi lidskými individui žádné věčné (individuum) nenacházejí, tak se klamáni bezcennými argumenty domnívají, že dokázali, že celý druh začal, když předtím nebyl.</p>
<p><sup>23</sup>Non conamur autem hic oppositum conclusionis ad quam arguunt ostendere, sed solum sue rationis defectum, qui apparet ex predictis.</p>	<p>Nesnažíme se však ukázat opak závěrů pro které oni argumentují, ale jen chybu v jejich argumentaci, jak je zřejmé z řečeného.</p>
<p><sup>24</sup>Licet autem tertium et quartum superius propositorum non omnino sint necessaria ad nostrum propositum, quia tamen tanguntur ab eis, ut predictum est, aliquantulum disgreidentes, de eis dicendum.</p>	<p>Ačkoli z třetího a čtvrtého (body 6-9) z horních propozic není k našemu tématu vše nutné, protože však jsou pojednávány od nich („někteří“ viz bod 1.), jak bylo řečeno, tak je třeba trochu odbočující o nich (něco) říct.</p>
<p><sup>25</sup><b>De tercio igitur est videndum, si universalia sint in particularibus, ut accipit predicta ratio.</b></p>	<p><b>O třetím (bod 8) má být vidět, zda universalia jsou v jednotlivinách, jak tvrdí řečený argument?</b></p>
<p><sup>26</sup>Et videtur quod non, cum dicat Aristoteles II De anima universalia in ipsa existere anima; et Themistius ibidem quod conceptus sunt similia universalia, que in se ipsa thesaurizat et colligit anima; et idem Themistius Super principium de anima, quod genus est conceptus quidam ex tenui singularium similitudine; conceptus autem sunt in anima concipiente; quare et universalia, cum quidem sint conceptus.</p>	<p>A zdá se že ne, protože Aristotelés ve druhé knize <i>O duši</i><sup>199</sup> říká, že universalia existují v duši samotné. Themistius tamtéž (říká), že koncepty jsou podobné obecninám, které duše sama v sobě skladuje a sbírá; a ten samý Themistius (říká) o počátku (knihy) <i>O duši</i>, že rod je koncept (pocházející) z jemné podobnosti mezi individui; koncepty jsou však v duši která pojímá; tedy i universalia, protože i ony jsou koncepty.</p>
<p><sup>27</sup>Sed contra: universalia sunt res universales, aliter enim de particularibus non dicerentur; igitur ipsa non sunt interius in anima.</p>	<p><b>Pro:</b> universalia jsou obecné věci, jinak by se nevypovídali o jednotlivinách; proto tedy nejsou v duši.</p>
<p><sup>28</sup>Preterea res ipsa universalitati subiecta, homo vel lapis, non est in anima. Intencio eiam universalitatis habet esse in eo quod dicitur et denominatur universale; quare homo et lapis cum dicantur universalia, in eis est intencio universalitatis. Aut ergo utrumque, res scilicet et intencio, aut neutrum est in anima. Quod si homo et lapis, secundum id quod sunt, non</p>	<p>Mimo to, věc která je subjektem obecného, člověk nebo kámen, není v duši. Pojem obecného má být v tom, co se nazývá a označuje obecným. Tedy když jsou člověk a kámen nazývány obecnými, tak je v nich pojem obecného. Proto tedy je v duši buď oboje (tj. pojem i věc) nebo žádné z nich. Ale jestliže člověk ani kámen, tak jak jsou, nejsou v duši,</p>

<sup>199</sup> *O duši* 417b23: Důvod toho je v tom, že činnost vnímání směřuje k jednotlivinám, vědění však k obecninám, které jsou jaksi v duši samé.

sunt in anima, videtur quod neque secundum quod universalia.	tak se zdá, že (tam nejsou) ani jakožto obecné.
<p><sup>29</sup>Solutio. Universale, secundum quod universale, non est substacia, sicut vult Aristoteles VII Metaphysice. Quod et sic patet: nam ipsum, secundum quod tale, differt a singulari quolibet. Si igitur secundum quod tale, scilicet universale, esset substacia, tunc in substacia differet a quolibet singulari et utrumque esset substacia in actu, universale sicut et singulare. Actus autem distinguitur; quare essent universalia substacie distincte et separate a particularibus. Propter quod apud Aristotelem idem fuit universalia esse substancias et ipsa a particularibus esse separata. Quod si universale, secundum quod universale, non est substacia, tunc apparet quod in universali sunt duo, scilicet res, que denominatur universalis, homo vel lapis, que non est in anima, et ipsa intencio universalitatis, que est in anima. Et sic universale, secundum quod tale, non est nisi in anima. Quod sic apparet. Non enim aliquid dicitur universale, quia communiter et abstracte a particularibus de sua natura vel opere intellectus in rerum natura existat; sic enim non de ipsis vere diceretur, cum esset ab eis in esse separatum, nec indigeremus agente intellectu. Intellectus enim agens non dat rebus aliquam abstractionem in esse a materia individuali vel particularibus, sed tantum secundum intellectum ipsarum faciendo intellectum abstractum.</p>	<p>Řešení: Obecné jakožto obecné není substancí, jak Aristotelés tvrdí v sedmé knize <i>Metafyziky</i>.<sup>200</sup> A toto je jasné: neboť samo (obecné), jakožto (obecné), se liší od každého individuálního. Jestliže by však dle toho jaké je (tj. obecné) bylo substancí, tak by se v substanci lišilo od libovolné jednotliviny, a obojí, tj. obecné jakožto i individuální, by bylo substancí v aktu. Akt však rozlišuje (věci); Tedy obecniny by byly substance odlišné a oddělené od jednotlivin. Z toho důvodu je u Aristotela stejné bytí obecných substancí i jejich bytí oddělené od jednotlivin. Jestliže však obecné jakožto obecné není substance, pak je zřejmé, že v obecném jsou dvě (věci), totiž věc, která je označována obecně, člověk, nebo kámen-a která není v duši, a sám pojem obecnosti, který je v duši. A tak obecné, jakožto obecné, není jinde, než v duši. Což je takto zřejmé. Nic se nenazývá obecné, protože to existuje ve světě společně a abstraktně od jednotlivin (ať už) dle své přirozenosti, nebo díky činnosti intelektu; neboť tak by se o nich (obecniny) pravdivě nevypovídaly, protože by od nich byly oddělené, ani bychom nepotřebovali činný intelekt. Neboť činný intelekt nedává věcem nějakou odtrženost (abstrakci) v bytí od individuální látky, nebo jednotlivin, ale toliko dle intelektu činí jejich chápání abstraktním.</p>
<p><sup>30</sup>Sic ergo hominem vel lapidem esse universalia, non est nisi ipsa universaliter et abstracte ab individuali materia intelligi, non ipsa sic in rerum natura existere. Quod si abstracte intelligi non habent ista, homo, lapis et similia, nisi in anima, tunc igitur ista sunt in anima secundum quod universalia, cum abstractum eorum intellectum in rebus non existere sit manifestum.</p>	<p>Takto tedy pro člověka, nebo kámen, být obecnými není nic, než že jsou chápány obecně a abstrahovaně od individuální látky, a ne existovat takto ve světě. Ale jestliže ony-člověk, kámen a podobné-nemají (znaky) abstraktního chápání jinak než v duši, tak tedy jsou v duši jakožto obecné, protože je zřejmé, že jejich abstraktní chápání neexistuje ve věcech.</p>
<p><sup>31</sup>Quod etiam in similibus videre contingit. Res enim aliqua dicitur intellecta quia sibi accidit esse intellectum sive intelligi. Unde licet ipsa res, secundum idipsum quod est, sit extra animam, secundum tamen quod intellecta, hoc est quantum ad eius intellectum esse, non est nisi in anima. Quod si universalia esse universalia est ipsa sic intelligi, videlicet abstracte et communiter a particularibus, tunc</p>	<p>Toto lze vidět i u podobných věcí. Neboť věc je nazývána chápanou, protože má bytí v intelektu, čili (když) je chápána. Ačkoli tedy věc sama, tak jak sama je, je mimo duši, tak jakožto chápaná, tj. vzhledem k jejímu bytí jakožto chápané, není jinak než v duši. Jestliže tedy pro obecniny být obecninami znamená být chápány tímto způsobem, tj. společně a abstrahovaně od jednotlivin, pak dle toho jaké</p>

<sup>200</sup> *Metafyzika* 1038b9: Zdá se totiž, že je nemožné, aby podstatou bylo něco, co se vypovídá obecně.

secundum quod talia, non sunt nisi in anima.	jsou, nejsou (jinde) než v duši.
<sup>32</sup> Et hoc est quod dicit Averroes Super III. De anima, quod universalia, secundum quod universalia, sunt intellectiva tantum. Intellectiva autem, secundum quod intellectiva, hoc est quantum ad eorum esse intellectum, sunt in anima tantum. Unde et Themistius, secundum quod predictum est, dicit universalia esse conceptus.	A to je to, co říká Averroes ve svém <i>Komentáři ke třetí knize O duši</i> , tedy že obecné jakožto obecné je pouze jakožto chápané. Avšak chápané (věci) jakožto chápané, to znamená vzhledem k jejich bytí v intelektu, jsou pouze v duši. Stejně tak i Themistius, dle toho, co bylo řečeno dříve říká, že obecniny jsou koncepty.
<sup>33</sup> Est autem attendendum quod intellectus abstractus et communis alicuius nature quamquam sit commune quid, videlicet communis particularium intellectus, tamen non est commune de ipsis predicabile eo quod abstractum esse habet ab eisdem; sed ipsum quod abstracte communiterque intelligitur et per consequens sic dicitur seu significatur, de particularibus apte predicatur, cum talis natura in rebus existat. Et sic quia huiusmodi communiter et abstracte intelliguntur, non sic autem sunt, ideo non secundum intenciones generis atque speciei de predictis predicantur.	Je třeba si povšimnout, že společné a abstrahované chápání nějaké přirozenosti, ačkoli je to něco společného-viz. společné chápání jednotlivin-přece však jim není společné jako to, co se o nich vypovídá, neboť to (abstrahovaná přirozenost) má bytí v tom, že je od nich abstrahované; Ale to, co je abstraktně a společně chápáno (tj. ta přirozenost), a následně se tak vypovídá a označuje, se o jednotlivinách vhodně vypovídá, neboť taková přirozenost ve věcech existuje. A protože jsou (věci) tímto způsobem chápány společně a abstraktně- avšak neexistují tak- proto se (věci tohoto druhu) nevypovídají o (jednotlivinách) dle pojmu rodu a druhu.
<sup>34</sup> Est etiam intelligendum quod non est necesse ipsum universale in actu sit prius esse quam intelligatur, eo quod universale in actu est actu intelligibile. Intelligibilis autem in actu et intellectivi unus est actus, sicut activi et passivi motus unus, licet esse sit alterum, sed intelligibile in potencia. Unde precedit eius intellectum. Sic autem non est universale nisi in potencia tantum, propter quod non oportet universale habere esse universale antequam ipsum intellectu concipiatur, nisi in potencia tantum.	Je také třeba chápat, že není nutné, aby obecné v aktu bylo dříve, než je chápáno, protože obecné v aktu je aktuálně chápané. Avšak inteligibilní v aktu a chápání jsou jeden akt, jako i aktivní a pasivní pohyb (jsou jeden akt), ačkoli to může být i naopak. Ale inteligibilní v potenci předchází své chápání. Takto však to ale není obecné, leda v potenci. Kvůli tomu není třeba, aby obecniny měly obecné bytí předtím, než jsou pojaty intelektem, leda pouze v potenci.
<sup>35</sup> Quosdam tamen vidimus huius dicti contrarium hac dixisse ratione: quoniam ipsam intelligendi operam, naturali ordine precedere videtur obiectum illam causans. Nunc autem universale, secundum quod universale, motivum est intellectus tamquam obiectum intelligendi causans actum; propter quod illis visum est quod universale non est tale ex eo ipso quod sic intelligatur, immo quod naturali ordine existat universale ante suum sic esse intellectum, causa illius suimet intellectus.	Viděli jsme, že někteří tvrdili opak toho, co bylo řečeno, když říkali tento argument: zdá se, že v přirozeném řádu, skutek chápání předchází objekt, který tu činnost působí. Nyní však, obecné jakožto obecné, pohybuje intelektem jako objekt chápání, který působí akt; kvůli tomu se jim zdá, že obecné není takové díky tomu, že je takto chápané, ale dokonce že v přirozeném řádu existují obecniny před tím, než jsou takto chápány- jakožto příčina chápání samého.
<sup>36</sup> Huius autem rationis solutio sic apparet: illa enim ex quibus actus intellectivi intelligibilisque causantur, quod quidem intellectum est intellectus in actu, sunt fantasmata et intellectus agens, que ordine naturali actum illum antecedunt.	Řešení tohoto argumentu je zřejmé: Ony (věci) z kterých jsou způsobeny akt akt chápání i chápaného-což však je chápání a intelekt v aktu- jsou fantasmata a činný intelekt, které v přirozeném řádu předcházejí onen akt.

<p><sup>37</sup>Qualiter autem ista duo concurrant ad causandum actum intelligendi, super III. De anima requiratur quid ibidem diximus. Sed hic nobis dicendum est quod uniuersale non est uniuersale ante conceptum et actum intelligendi, saltem prout est agentis iste actus; nam intellectus rei qui est in possibili, cum sit possibilis sicut subiecti, est ipsius agentis ut efficientis. Unde uniuersale non habet formaliter quod ipsum sit tale a natura, que causat actum intelligendi, sed, ut prius dictum est, hic conceptus et actus est, unde uniuersale habet quod sit tale. Sic ergo uniuersalia, secundum quod talia, tantum sunt in anima, propter quod neque per se nec etiam per accidens, secundum quod talia, generantur a natura. Illa uero natura, que uniuersaliter intelligitur et per consequens dicitur, in particularibus est et per accidens generatur.</p>	<p>To, co jsme řekli o třetí knize <i>O duši</i> bude potřeba k vysvětlení toho jakým způsobem ty dvě (tj. fantasmata a činný intelekt) jdou dohromady, aby způsobily akt chápání. Ale to musíme říct, že obecné není obecným předtím než je pojato, a před aktem chápání. Alespoň do té míry, do jaké je ten akt, aktem(rozumu). Neboť chápání věci, která je v pasivním (intelektu) když náleží pasivnímu intelektu jako subjektu, náleží také aktivnímu intelektu jakožto působící (příčině). Tedy obecné dříve nemělo ten (znak), že je takové (totiž obecné) od přirozenosti, která působí akt chápání. Ale jak bylo řečeno dříve. Tento koncept a akt jsou to, z čeho obecné je takové jaké je. Tak tedy obecniny tak jak jsou, jsou jen v duši, a proto dle jejich přirozenosti nejsou stvořeny ani <i>per se</i>, ani <i>per accidens</i>. Ona přirozenost, která je obecné chápána, a následně vypovídána, je v jednotlivinách a je tvořena <i>per accidens</i>.</p>
<p><sup>38</sup>Ad primum in oppositum dicendum quod uniuersalia esse res uniuersales potest intelligi dupliciter: vel quia uniuersaliter existant, vel quia uniuersaliter intelligantur.</p>	<p>K prvnímu argumentu pro opak je třeba říct, že to, že obecniny jsou obecné věci lze chápat dvojím způsobem: (a) buď tak, že by existovaly obecně, (b) nebo tak, že by byly chápány obecně.</p>
<p><sup>39</sup>Uniuersalia autem non sunt res uniuersales primo modo, scilicet sic quod uniuersaliter in rerum natura existant: tunc enim non essent conceptus anime. Sed sunt ipsa res uniuersales modo secundo, hoc est uniuersaliter et abstracte intellecte, propter quod uniuersalia, secundum quod huiusmodi, quia conceptus sunt, de particularibus, in quantum talia, non dicuntur. Non enim intencio speciei vel generis de ipsis dicitur, sed ipsa natura, que sic intelligitur, secundum id quod est in se accepta, in anima non est et de particularibus dicitur.</p>	<p>Obecniny ale nejsou obecné věci (tím) prvním způsobem, totiž tak, že by existovaly ve světě, neboť pak by nebyly koncepty duše. Ale jsou to obecniny druhým způsobem, tj. že jsou obecné a abstraktně chápány. Z tohoto důvodu se obecniny, tak jak jsou, nevypovídají o jednotlivinách, do té míry do jaké (jednotliviny) jsou takové, protože (obecniny) jsou koncepty. Ani se o nich (jednotlivinách) nevypovídá pojem druhu a rodu, ale (vypovídá se) jen přirozenost, která je chápána tím způsobem jak je sama v sobě pojímána v duši.</p>
<p><sup>40</sup>Ad aliud dicendum quod res bene denominatur ab aliquo non in re ipsa existente; denominatur enim intellecta ab eius intellectu, qui non est in ea sed in anima. Sic et denominatur uniuersalis ab uniuersali et abstracto eius intellectu, qui quidem est in anima non autem in re ipsa.</p>	<p>Ke druhému (argumentu pro opak, bod 27) je třeba říct, že věc je dobře označována od něčeho jiného, co v té věci samé neexistuje. Neboť (věc je) označována jako chápána tím, že je chápána. (Chápání) však není v ní (věci) ale v duši. Tak je obecná věc označována od obecného a abstraktního chápání, které je v duši, ne však ve věci samé.</p>
<p><sup>41</sup><b>Consequenter de quarto videndum est.</b></p>	<p><b>Následně, o čtvrtém (bod 9) je třeba vidět.</b></p>
<p><sup>42</sup>Manifestum autem est actum ipsam potenciam ratione precedere; nam et potencia per actum diffinitur, ut edificatorem dicimus edificare potentem. Actus nichilominus secundario potencia prior est substantia et perfeccione in eodem quod de potencia ad actum procedit. Que quidem enim generatione</p>	<p>Je zřejmé, že akt předchází potenci samu v definici, neboť i potence je definována aktem, tak jako říkáme, že stavitel je schopen stavění. Za druhé, akt nicméně předchází potenci v substantii i v dokonalosti-v té samé (věci), která přechází z potence do aktu. Neboť ty věci, které jsou při tvoření poslední jsou</p>

<p>sunt posteriora, substantia et perfeccione sunt priora, cum generacio de imperfecto procedat ad perfectum, ut scilicet de potencia ad ipsum actum. Est eciam tercio actus prior potencia, perfeccione et substantia, secundum quod ipsa considerantur in diversis. Sunt enim priora corruptibilis sempiterna, substantia et perfeccione. Nichil autem sempiternum, secundum quod tale, est in potencia, sed corruptibilibus est admixta potencia.</p>	<p>v substantii a dokonalosti první, protože tvoření postupuje od nedokonalého k dokonalému tj. od potence k aktu.<sup>201</sup> Za třetí, akt je také dřívější než potence v dokonalosti a substantii tak, jak jsou uvažovány v různých věcech. Neboť věčné věci jsou v substantii i dokonalosti dřívější než pomíjivé (věci). Neboť nic věčné jakožto věčné není v potenci, ale v pomíjivých (věcech) je přimýchána potence.</p>
<p><sup>43</sup>Sed, quod hic est dubium, queritur utrum actus duracione vel tempore precedat potenciam aut potencia ipsum actum.</p>	<p>Ale protože je zde pochybnost, tak se ptáme, zda akt předchází potenci v trvání, nebo v čase, nebo zda potence (předchází) akt sám.</p>
<p><sup>44</sup>Et videtur quod actus potenciam tempore non precedat, quia in sempiternis unum tempore vel duracione non est prius altero. Sed cum actus alicuius speciei et potencia ad illum actum secundum speciem considerantur, utrumque sempiternum est. Semper enim est homo in actu, secundum philosophos, et semper esse potest; quare actus, secundum speciem acceptus, potenciam tempore non precedet.</p>	<p>A zdá se, že akt potenci časově nepředchází, protože u věčných věcí není jedno časově, ani v trvání dřívější než druhé. Ale když jsou akt nějakého druhu i potence k tomu aktu uvažovány dle druhu, tak je obojí věčné, neboť dle filosofů je vždy člověk v aktu, a vždy může být, proto akt braný dle druhu potenci časově nepředchází.</p>
<p><sup>45</sup>Preterea in hiis in quibus est accipere unum ex alio circulariter in infinitum, non est quod prius sit tempore. Sed sperma est ex homine et homo ex spermate in infinitum secundum philosophos; quare in hiis non est alterum altero tempore prius. Sicut enim spermate, ex quo homo generatur, est alter homo generans prius, sic et hominem generantem, cum et ipse generatum sit, sperma, ex quo generatur, precedit.</p>	<p>Mimo to, v těch věcech, v kterých je dokola bráno jedno z jiného do nekonečna, není nic dřívějšího v čase. Dle filosofů je semeno z člověka a člověk ze semena do nekonečna; proto mezi těmi (věcmi) není jedno časově před druhým. Jako (s ohledem na) semeno, z kterého je člověk zrozen, je jiný člověk plodící, tak také člověka který plodí předchází semeno z kterého on je zrozen, neboť i on je zrozen.</p>
<p><sup>46</sup>Preterea quod est prius ordine generacionis est prius ordine temporis. Sed potencia prior est actu ordine generacionis, cum generacio de potencia ad actum procedat, quare et ordine temporis. Ex quo videtur quod actus potenciam tempore non precedat. Preterea nulla est ratio, ut videtur, quod actus potenciam tempore precedat nisi hec: quod potestate ens fit actu per aliquod agens sue speciei existens in actu.</p>	<p>Mimo to, co je dřívější v řádu vznikání je dřívější v řádu časovém. Ale v řádu vznikání je potence dřívější než akt, protože vznikání postupuje od potence k aktu. Tedy i v časovém řádu (potence předchází akt). Z toho se zdá, že akt potenci časově nepředchází. Mimo to není žádný důvod, jak se zdá, aby akt časově předcházel potenci, než: schopnost jsoucna být aktuální skrze jiné jednající (jsoucno), stejného druhu, které je v aktu.</p>

<sup>201</sup> Zdá se mi, že text si na tomto místě protiřečí a nedává smysl. Smysl by dával, kdyby se řeklo, že v numericky jedné věci potence předchází akt... Srovnej s bodem 46.

<p><sup>47</sup>Quamvis autem ex hoc sequatur quod actus agentis tempore precedat actum et perfectionem generati ab illo agente, non tamen ex hoc accidere videtur quod actus generantis tempore precedat id quod est in potencia ad actum generati. Nec ex hoc eciam actus simpliciter tempore potenciam antecedit, quamquam et aliquis actus aliquam potenciam ad illum actum precedere videatur. Sicut enim ens potencia exit in actum per aliquid in actu sue apeciei, sic eciam et existens actu in illa speciei generatum est ex aliquo existente in potencia ad actum illius speciei. Ita quod sicut illud quod est potencia homo fit actu ab actu homine, sic et homo generans generatur ex priori spermate et potencia homine, sicut eciam qua ratione gallina tempore precedit et ovum gallinam, sicut vulgus arguit.</p>	<p>Jakkoli z toho vyplývá, že akt jednajícího časově předchází aktu i dokonalosti tvořeného od onoho jednajícího. Tak z toho, že se to takto děje se nezdá, že by akt tvořícího časově předcházel to, co je v potenci k aktu tvoření. Akt ani jednoduše nepředchází potenci v čase, ačkoli nějaké akty se zdají předcházet některé potence k oněm aktům. Neboť jako jsoucí v potenci přechází do aktu skrze něco v aktu stejného druhu, tak také to, co v onom druhu existuje v aktu, je stvořeno z něčeho existujícího v potenci k aktu onoho druhu. A protože jako to, co je potenciálně člověk se stává aktuálním od aktuálního člověka, tak je i tvořící člověk zrozen z dřívějšího semene a potenciálního člověka; a tak z tohoto důvodu slepice předchází časově slepičí vejce, jak tvrdí prostý lid.</p>
<p><sup>48</sup>In oppositum est Aristoteles, IX Metaphysice. Vult enim ibidem quod quamquam in eodem secundum numerum quod de potencia ad actum procedit potencia tempore actum antecedit, idem tamen secundum speciem existens in actu potenciam precedit.</p>	<p>Pro opačnou pozici (tj. že akt předchází potenci) je Aristotelés v deváté knize Metafyziky.<sup>202</sup> Na stejném místě tvrdí, že ačkoli v numericky jedné a téže věci, která přechází z potence do aktu předchází potence akt v čase, nicméně (ta samá věc) dle druhu-a existující v aktu-předchází potenci.</p>
<p><sup>49</sup>Preterea omne existens in potencia educitur in actum per aliquid existens in actu et tandem deducitur, in ordine movencium, ad movens existens in actu totaliter, quod non prius (est) potestate ens aliquid quam actu. Quare, secundum hoc, actus simpliciter tempore videtur precedere potenciam et super hac ratione fundatus fuit egregius Philosophus, ut iam in huius dissolutione patebit.</p>	<p>Mimo to, vše co existuje v potenci, je přiváděno do aktu skrze něco, co existuje v aktu a následně v řádu pohyblivých (věcí) je přiváděno k hybateli, který je v aktu naprosto, který není dříve něčím v potenci, než je v aktu. Dle toho, jak se zdá, akt jednoduše předchází potenci. A na základě takto založeného argumentu byl vynikající Filozof (přesvědčen?), jak nyní bude zřejmé na jeho rozřešení.<sup>203</sup></p>
<p><sup>50</sup>Ad evidenciam autem huius quattuor consideranda sunt.</p>	<p>K tomu, aby byl osvětlen (tento argument) je třeba vzít v úvahu čtyři věci</p>
<p><sup>51</sup>Primum est quod idem numero aliquando habens esse in potencia et aliquando in actu, prius tempore potest esse quam sit. Sed quia hanc potenciam precedit actus in alio, cum omne ens in potencia ab eo quod est sue speciei aliquo modo vadat ad actum, ideo non est sipliciter dicere quod potencia tempore actum antecedit.</p>	<p>První je to, že numericky jedna a táž věc, která je někdy v potenci, a někdy v aktu, v čase dříve může být, předtím než (skutečně) je. Ale protože tu potenci předchází akt v něčem jiném-protože vše, co je v potenci nějakým způsobem přechází do aktu od něčeho, co náleží do stejného druhu-proto se nedá jednoduše říct, že by potence předcházela akt v čase.</p>
<p><sup>52</sup>Secundo considerandum est quod si tota universitas encium aliquando fuit non ens, sicut voluerunt aliqui poete theologi et aliqui</p>	<p>Druhá věc, kterou je třeba uvážit je to, že (a) pokud by celé veškerenstvo někdy nebylo, jak tvrdili někteří básníci, teologové a přírodní</p>

<sup>202</sup> *Metafyzika* 1049b5:...Podle toho určení je zřejmo, že skutečnost je dříve než možnost.

<sup>203</sup> Text se mi zdá být nejasný. Jiné texty uvádějí. Unde super ista ratione fuit gundatus Aristoteles.



<p>naturales, ut dicit Aristoteles, XII Metaphysice, potencia simpliciter ipsum actum prederet. Et si eciam aliqua species entis tota, ut species humana, esse incepisset, cum numquam actu prefuisset, sicut quidam se putant demonstrasse, potencia ad actum illius speciei simpliciter ipsum prederet.</p>	<p>(filosofové), jak říká Aristoteles ve dvanácté knize Metafyziky,<sup>204</sup> pak by potence jednoduše předcházela akt. A (b) jestliže by nějaký druh jakožto celek, jako například lidský druh, začal být poté, co předtím aktuálně nebyl, jak se někteří domnívají že (to) dokázali, pak by potence k aktu onoho druhu jednoduše předcházela (ten akt).</p>
<p><sup>53</sup>Sed utrumque eorum est impossibile, secundum Aristotelem. Quod apparet de primo. Si enim tota universitas encium aliquando fuisset in potencia, ita ut nichil in entibus totaliter in actu (esset), semper actu agens et movens, encia et mundus iam non essent nisi in potencia et materia per se iret ad actum; quod est impossibile. Unde vult Aristoteles et suus Commentator XII Metaphysice quod res tempore infinito convenisse et postea motum esse est materiam ex se mobilem esse.</p>	<p>Ale obě z těchto věcí jsou dle Aristotela nemožné.<sup>205</sup> Je zřejmé, že první (tj. <i>a</i> je nemožná). Pokud by všechna jsoucna byla někdy (dříve) v potenci tak, že by v celé mnohosti jsoucnen nebylo nic v aktu<sup>206</sup>-vždy aktuálně jednající a hýbající, pak by jsoucna i celý svět neexistovaly jinak než v potenci a látka by <i>per se</i> přecházela do aktu-což je nemožné. Proto Aristotelés i jeho Komentátor tvrdí ve dvanácté knize Metafyziky,<sup>207</sup> že pro věc, aby byla nekonečný čas v klidu, a potom se začala pohybovat, by bylo jako pro látku, aby se sama začala pohybovat.</p>
<p><sup>54</sup>Secundum eciam apparet esse impossibile. Quia enim primum movens et agens semper est actu, non prius potestate aliquid quam actu, sequitur quod semper moveat et agat quecumque non mediante motu facit, secundum philosophos. Ex hoc autem quod semper est movens et agens, sequitur quod nulla species entis ad actum procederet, quin prius precesserit: ita quod eadem specie que fuerunt circulariter revertuntur et opiniones, leges et religiones et alia, ut circulent inferiora ex circulacione superiorum, quamvis circulacionis quorumdam, propter antiquitatem, non maneat memoria.</p>	<p>Druhé (tj. <i>b</i>) však, je také nemožné, jak je zřejmé. Neboť první hybatel a jednatel je vždy v aktu-a ne něco potenciálního, předtím než je to v aktu-tak z toho dle filosofů vyplývá, že vždy pohybuje a činí cokoli aniž by činil prostředční pohyb. Z toho, že (první hybatel) je vždy pohybující a jednající vyplývá, že žádný druh jsoucích (věcí) nepřechází do aktu, aby do do něj (aktu) nepřešel již dříve, takže ten samý druh který byl, se navrácí v kruzích; a tak také myšlenky, zákony, náboženství a jiné (věci). Takže nižší (věci) obíhají díky obíhání vyšších, ačkoli pamatování oněch oběhů nepřetržává kvůli jejich starobylosti.</p>
<p><sup>55</sup>Hec autem dicimus opinionem Philosophi recitando, non ea asserendo tamquam vera. Advertendum est autem, quod aliqua species entis potest exire in actum, cum non esset nisi in potencia, quamquam alias eciam actu fuisset. Quod sic apparet: Nam contingit in celestibus fieri aliquem adspcetum et constellationem, prius non existentes, quorum efectus proprius est aliqua species entis in mundo inferiori, que</p>	<p>Nicméně, tyto věci říkáme citující mínění Aristotelovo, a netrvdíme to jako pravdivé. Je třeba se obrátit k tomu, že nějaký druh jsoucnen může přejít do aktu, když předtím nebyl jinak než v potenci, i když v jiný (čas) byl aktuálně, což je zřejmé, neboť se stává v (případě) nebeských (věcí), že nastane nějaký aspekt a konstelace, která dříve neexistovala, jejichž vlastním efektem je nějaký druh jsoucnen ve</p>

<sup>204</sup> *Metafyzika* 1071b25.

<sup>205</sup> *Ibid.* 1071b26.

<sup>206</sup> Zřejmě si máme představit, že neexistuje Bůh.

<sup>207</sup> *Metafyzika*. 1072a1-5.



<p>et tunc causatur, que tamen et prius fuerat sicut et constellatio ipsam causans.</p>	<p>vnitřním světě, který je tehdy způsoben, a který však byl<sup>208</sup> i dříve jako i konstelace, která ho působí</p>
<p><sup>56</sup>Tercio considerandum est quod, cum accipitur potentia ad actum et actus educens illam potentiam eiusdem rationis in generante et generato, non est dicere, in sic acceptis, actum precedere potentiam simpliciter, neque potentiam actum, nisi actus accipiatur secundum speciem et potentia propria accipiatur in respectu individui.</p>	<p>Za třetí je třeba vzít v úvahu, že když je brána potence k aktu i akt přivádějící onu potenci k témuž, jako je v tvořícím i tvořeném, tak se tím neříká, že ve věcech, které se takto berou akt jednoduše předchází potenci, ani že potence (předchází) akt. Jedině pokud by se akt bral dle druhu a vlastní potence by byla brána s ohledem na individuum.</p>
<p><sup>57</sup>Actu enim homo et actu homo aliquis utpote generans, tempore precedit illud quod est potestate homo generatus. Sed quia hoc ordine, sicut potentia ens exit in actum per aliquid existens in actu, ut sic quamcumque potentiam datam actus precedat, ita etiam omne existens in actu in hac specie, de potentia vadit ad actum, ut sic quemcumque actum datum in hac specie potentia precedat: ideo neutrum simpliciter alterum tempore precedit, sed est unum ante alterum in infinitum, sicut arguebatur.</p>	<p>Aktuální člověk, i nějaký aktuální člověk, zejména tvořící, časově předchází to, co je (pomocí té) schopnosti stvořený člověk. Ale protože v tomto řádu-tak jako možné jsouno přechází do aktu skrze něco existujícího v aktu, tak i jakákoli daná potence předchází akt. Tak také cokoli, co v tom druhu existuje v aktu přechází z potence do aktu, takže v tom druhu jakýkoli daný akt předchází potence-proto v čase jednoduše žádné nepředchází druhé, ale jedno je před druhým do nekonečna, jak bylo dokazováno (bod 45).</p>
<p><sup>58</sup>Quarto consideratum est quod quodam ordine movencium et agencium, necesse est illud quod procedit de potentia ad actum devenire ad aliquem actum educentem illam potentiam ad actum, qui actus non habet exire de potentia ad actum. Et ideo cum omne ens in potentia per aliquid in actu sue speciei vadit ad actum, non omne autem ens in actu et generans procedit de potentia ad actum. Hic est quocumque ente in potentiam ad aliquem actum dato, actus illius speciei aliquo modo, licet non secundum eadem penitus rationem, illam potentiam tempore antecedit; non autem quocumque ente in actu dato, potentia precedit, ex qua ad actum procedat. Et ideo actus simpliciter tempore dicitur precedere potentiam, sicut expositum est.</p>	<p>Čtvrtý (z bodů zmíněných v bodu 50): Je třeba vzít v úvahu, že (s ohledem) na nějaký řád pohybujících a jednajících (věcí) je nutné, aby se to, co přechází z potence do aktu dostávalo k nějakému aktu přivádějícímu onu potenci k aktu, a tento akt nemusí přecházet z potence do aktu. A tedy ačkoli každé jsouno v potenci přechází do aktu skrze něco v aktu co náleží do stejného druhu, tak ne vše co je v aktu a tvořící přechází z potence do aktu. To znamená, že jakékoli jsouno v potenci k nějakému danému aktu, akt ono druhu nějakým způsobem-ačkoli ne dle téhož posledního důvodu-onu potenci časově předchází. Avšak ne každé dané jsouno které je v aktu předchází potence, z které (to jsouno)přechází do aktu.<sup>209</sup> A proto se říká, že akt jednoduše časově předchází potenci, jak bylo ukázáno.</p>
<p><sup>59</sup>Dico autem, sicut expositum est, quia movens primum, educens ad actum omne ens in potentia, non precedit tempore ens in potentia acceptum loco prime materie. Sicut enim Deus semper est, sic et apud Aristotelem potentia homo, cum accipitur ut in prima materia.</p>	<p>Říkám však, jak bylo ukázáno, že první hybatel, který přivádí k aktu každé potenciální jsouno, časově nepřechází jsouno v potenci-když to je bráno na místě první látky. Neboť jako Bůh je vždy, tak také pro Aristotela (je vždy) potenciální člověk, když je brán jakožto v první látce.</p>

<sup>208</sup> Jiné rukopisy na tomto místě uvádějí: ...quae et tunc causatur, quae tamen et prius non fuerant, sicut et constellatio ipsam causans. který je tehdy způsoben, a který však dříve nebyl jako nebyla ani konstelace, která ho působí.

<sup>209</sup> Nehybnému hybateli časově žádná potence nepředchází.

<p><sup>60</sup>Movens eciam primum tempore non precedit ens in potencia, cum accipitur ut in propria materia, secundum speciem considerata, ut homo in spermate. Numquam enim apud Aristotelem verum fuit dicere Deum esse, quin esset potencia homo, ut in spermate, vel fuisset.</p>	<p>Neboť první hybatel nepředchází jsoucnost v potenci, když je bráno jako ve vlastní látce uvažované dle druhu-jako např. člověk v semenu. Neboť u Aristotela nikdy nebylo pravdivé říct, že je Bůh, aniž by nebyl i potenciální člověk jakožto v semeni, nebo (člověk) dříve existoval.</p>
<p><sup>61</sup>Sed tercio modo a predictis, actus tempore simpliciter potenciam precedit, quia quocumque ente in potencia ut in materia propria dato, actus illius potencie habens ipsam ad actum educere tempore antecedit. Non sic autem quocumque ente in actu dato, potencia ad illum actum tempore precedit, sicut apparet in moventibus primis, educentibus omne ens in potencia ad actum.</p>	<p>Ale třetím způsobem o řečeném. Akt jednoduše časově předchází potenci, protože jakékoli jsoucnost v potenci dané ve vlastní látce předchází akt, který ji má přivést z potence do aktu. Ale takto jakékoli dané jsoucnost v aktu nepředchází potence k tomu aktu, jak je zřejmé na prvních hybatelích, kteří přivádějí každé jsoucnost v potenci do aktu.<sup>210</sup></p>
<p><sup>62</sup>Utimum autem in predictis, sicut Aristoteles, moventibus primis, tamquam speciebus encium, que ab eis de potencia ducuntur ad actum et nisi encia huiusmodi essent in actu, que non exeunt de potencia ad actum, non prederet simpliciter tempore actus ipse potenciam. Quod designat Aristoteles, IX Metaphysice, dicens actum tempore precedere potenciam, causam hic subiungens, quia semper accipitur actus alius ante alium usque ad eum qui est semper moventis primum.</p>	<p>V tom, co bylo řečeno (bod. 61) užíváme první hybatele jako Aristoteles-tak jako druhy jsoucnosti-(jsoucnosti) která jsou od nich (prvních hybatelů) přiváděny z potence do aktu. A jestliže nejsou jsoucnosti takovým způsobem v aktu, (tj. pokud by nebyla taková jsoucnost) která nepřecházejí z potence do aktu, pak by akt časově jednoduše nepředcházel potenci. Což Aristoteles naznačil v deváté knize <i>Metafyziky</i><sup>211</sup> říkajíc, že akt časově předchází potenci, připojujíc ten důvod, že vždy je brán jeden akt před jiným až k tomu, který je vždy první hybatel.</p>
<p><sup>63</sup>Per hoc patet solutio rationum in oppositum. Ad primum ergo dicendum est quod ens in potencia non est sempiternum, nisi cum accipitur ut in prima materia. Acceptum enim in materia propria, secundum quam aliquid proprie dicitur esse in potencia, ut docetur dicto IX Metaphysice, novum est nisi fuerit secundum speciem acceptum.</p>	<p>Z toho je zřejmé řešení argumentů pro opak (body 44-47). K prvnímu (bod 44) je třeba říct, že jsoucnost v potenci není věčné, jedině pokud je bráno jakožto v první látce. Pokud je však bráno ve vlastní látce, tak jak se něco výhradně nazývá jsoucností v potenci-jak je řečeno v deváté knize <i>Metafyziky</i><sup>212</sup>-pak je to nové, (věčné) by to bylo jen pokud by to bylo (bráno) dle druhu.</p>
<p><sup>64</sup>Sicut enim nichil generatum corruptibile est tempore infinito, ita nichil generabile non genitum est tempore infinito, cum generabile fuerit acceptum ut in materia propria et loco generacioni propinquo, ut dicit Commentator Super primum de celo.</p>	<p>Tak jako nic stvořeného a pomíjivého není po nekonečný čas, tak také nic stvořitelného nevzniklo v nekonečném čase-když <i>stvořitelné</i> bylo bráno jako ve vlastní látce a na místě blízkém stvoření, jak říká Komentátor v <i>Komentáři k první knize o Nebi</i>.</p>
<p><sup>65</sup>Ad secundum dicendum est quod, sicut dictum est, in ordine generacionum existencium in actu, que eciam procedunt de potencia ad actum, non est ens in actu ante ens in potencia, sed unum ante aliud in infinitum secundum</p>	<p>Ke druhému (bod 45) je třeba říct, že jak bylo poznamenáno (bod 56-57)-v řádu tvořících, kteří existují v aktu a přecházejí z potence do aktu není jsoucnost v aktu před jsoucností v potenci, ale dle filosofů je jedno před druhým</p>

<sup>210</sup> Akt tedy předchází potenci, protože prvním hybatelům (kteří jsou vždy v aktu) nepředchází žádná potence.

<sup>211</sup> *Metafyzika* 1050b3-6: Z toho důvodu pak vyplývá, že skutečnost co do podstaty je dříve než možnost, a jak jsme řekli, jedné skutečnosti co do času předchází druhá, až se dospěje ke skutečnosti věčného prvního hybatele.

<sup>212</sup> *Metafyzika* 1049a.

<p>Philosophum. Quia tamen omne ens in potencia, essentiali ordine movencium et agencium, tandem venit ad aliquid existens in actu quod non exit de potencia ad actum, hinc est quod propter illum ordinem actus simpliciter dicitur precedere ipsam potenciam.</p>	<p>do nekonečna. Protože však každé jsoucí v potenci (s ohledem na) esenciální řád hybatelů a jednatelů přece přichází k něčemu existujícímu v aktu, co nepřechází z potence do aktu, tj. že kvůli onomu řádu se říká, že akt jednoduše předchází potenci.</p>
<p><sup>66</sup>Ad tertium dicendum quod bene probatur in eodem secundum numerum procedente de potencia ad ipsum actum potenciam actum antecedere. Nichilominus tamen ante illud ens in potencia est aliud in actu sue speciei educens ipsum de potencia ad actum.</p>	<p>K třetímu (bod 46) je třeba říct, že v případě numericky jedné a téže věci, přecházející z potence do aktu bylo dobře dokázáno, že potence předchází akt. Nicméně však před oním jsoucnem v potenci je jiné jsoucno stejného druhu v aktu, které přivádí (onu potenci) z potence do aktu.</p>
<p><sup>67</sup>Ad ultimum dicendum quod bene dicitur actus precedere potenciam, ideo omne ens in potencia exit in actum per aliquid existens in actu.</p>	<p>K poslednímu (bod 47) je třeba říct, že se správně říká, že akt předchází potenci, a proto každé jsoucí v potenci přechází do aktu skrze něco v aktu.</p>
<p><sup>68</sup>Nec obstat illa duo que opponuntur: primum non, quia ens in actu educens illud quod est in potencia ad actum, non tantum tempore precedit actum in generato, sed et potenciam propriam ad actum generati eo quod non tantum actus generati est a generante, sed et ens in potencia ad actum generati est etiam a generante, ut semen ab homine; et universaliter proprie materie sunt ex primo movente, educente unumquodque de potencia ad actum.</p>	<p>Ani ty dva (argumenty-bod 46 a 47) které jsou stavěny proti, nestojí v cestě: první (argument) ne, protože jsoucno v aktu, které přivádějíce to, co je v potenci do aktu, nepředchází časově aktu jen v tvořeném, ale (předchází také) vlastní potenci k aktu toho tvořeného. To protože od tvořícího není jen akt stvořeného, ale také potence k aktu tvoření.<sup>213</sup> Je však od tvůrce, jako semeno od člověka. A obecně vlastní látky jsou od Prvního hybatele, který přivádí jakoukoli z potence do aktu.</p>
<p><sup>69</sup>Secundum quod opponeretur non obstat, sicut apparet ex predictis. Licet enim in ordine movencium, in quo arguitur sit accipere ante ens in actu ens in potencia, ex quo procedat ad actum, sicut et ante ens in potencia ens in actu, quod ipsum de potencia ad actum educat: tamen in alio ordine movencium necesse est accipere ens in actu educens illud quod est in potencia ad actum, cum ipsum actum non precedat ens in potencia, ex quo fiat, ut visum est ex iam dictis.</p>	<p>Druhý (bod) který byl kladen proti také nebrání, jak je zřejmé řečeného. Neboť v řádu pohyblivých (věcí), v kterém je argumentováno, je bráno před jsoucnem v aktu jsoucno v potenci z kterého (jsoucna) přechází do aktu-tak také před jsoucnem v potenci je jsoucno v aktu, které ho z potence přivádí do aktu: nicméně v jiném řádu pohyblivých (věcí) je nutné brát jsoucno v aktu, přivádějící ono (jsoucno) které je v potenci do aktu, i když tomu aktu<sup>214</sup> nepředchází jsoucno v potenci z které by vznikl, jak je zřejmé z toho co již bylo řečeno.</p>

## KONEC SPISU

<sup>213</sup> Autor zřejmě chce říct, že i vlastní potence pochází z aktu (semeno je z muže).

<sup>214</sup> Zřejmě se mluví o Prvním hybateli, kterému nepředchází žádná potence.

## 11.0 Bibliografie:

### Použité primární prameny:

- AKVINSKÝ, T. *Summa contra gentiles; De aeternitate mundi* in Sancti Thomae Aquinati Opera Omnia, editio Leonina. Romae 1918-1930.
- ARISTOTELEŠ. *Metafyzika*, (přeložil A. Kříž), Rezek, Praha 2003. ISBN 80-86027-19-8.
- ARISTOTELEŠ. *Fyzika*, (přel. A. Kříž), Rezek, Praha 1996. ISBN 80-86027-03-1.
- ARISTOTELEŠ. *O duši*, (přeložil A. Kříž), Rezek, Praha 1996. ISBN 80-901796-9-X.
- ARISTOTELEŠ. *O sofistických důkazech; O nebi; Meteorologie*. Ke stažení na <http://classics.mit.edu/Browse/> 25.12.2006. Texty jsou v angličtině. Překladaatel neuveden.
- AVERROES. *Tahafut al-tahafut* in BIMP.
- sv. AUGUSTIN. *De Genesi contra Manichaeos; De civitate Dei* in PL.
- BOETHIUS Z DACIE. *De mundi aeternitate; De somnis; De summo bono sive de vita philosophi*. Ke stažení na <http://www.melanchton-akademie.org/> 25.12.2006. Texty jsou v latině. Editor textu neuveden.
- sv. BONAVENTURA. *In II Sent; Collationes in Hexameron; Breviloquium* In *On the eternity of the world, st. Thomas Aquinas-Siger of Brabant-st. Bonaventure*, Marquette University Press Milwaukee, Wis. 1964. ISBN neuvedeno.
- DESCARTES, R. *Principy filosofie*, Filosofia, Praha 1998. ISBN 80-7007-112-5.
- MAIMONIDES M. *Dux perplexorum* in BIMP.
- PLATÓN. *Timaios*, Oikoymenh. Praha 2003. ISBN 80-7298-067-X.
- PHILOPONUS. *Against Aristotele on the Eternity of the World*, Translated by Christian Wilberg, Gerald Duckworth & Co. Ltd. London 1987. ISBN 0-7156-2151-3.
- SIGER Z BRABANTU. *De aeternitate mundi*, edidit Richardus Barsotti, Monasterii 1933. ISBN neuvedeno.
- SIGER Z BRABANTU. *Questiones in metaphysicam*, Louvain 1948. ISBN neuvedeno.
- THIERRY ZE CHARTRES. *Tractatus de sex dierum operibus*. OIKOYMENH. Praha 2000. ISBN 80-86005-94-1.

### **Použité sekundární prameny:**

- DENZINGER-SCHÖNMETZER. *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Mororum*. Herder 1976. ISBN 84-254-0865-2.
- CHILDS, B. S. *Biblical theology of The Old and New Testaments-Theological reflection on The Christian Bible*, First Fortress Press edition Published 1993. USA-Mineapolis. ISBN 0-8006-2676-3.
- GILSON, E. *The Philosophy of st. Bonaventure*. Sheed&Ward, London 1938. ISBN nevedeno.
- LEWIS, C. S. *K jádru křesťanství. Návrat*. Praha 1993, ISBN 80-85495-19-8.
- MACHULA, T. *De aeternitate mundi sv. Tomáše Akvinského v historické perspektivě*. Krystal OP, s.r.o. Praha 2003. ISBN 80-85929-57-0.
- STEENBERGHEN, F. V. *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*. The Catholic University of America Press 1980. ISBN 0-8132-0552-2.
- TICHÝ, L. *Slovník novozákonní řečtiny*. Nakladatelství mgr. Jiří Burget. Olomouc 2001. ISBN 80-902798-5-6.
- WIPPEL, J. F. *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, The Catholic university of America Press 1984. ISBN 0-8132-0578-6.
- ZELLINI, P. *A brief history of infinity*, Z originálu *Breve storia dell'infinito* přeložil David Marsch, Penguin Books 2005. ISBN nevedeno.
- *st. Thomas Aquinas, Siger of Brabat, st. Bonaventure, On the eternity of the world-* Translated from latin by Vollert C., Kendzierski Lottie H., Byrne Paul M., Marquette University Press 1964. ISBN nevedeno.
- *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Cornell University Press, New York 1987, edited by Richard Sorabji. ISBN 0-8014-2049-0.

### **12.0 Poznámky:**

#### **Zkratky:**

BIMP=*Basic issues in Medieval Philosophy-Selected readings presenting the interactive discoursed among the major figures*, Edited by Richard N. Bosley & Martin Tweedale, Broadview Press, Ontario, Canada 1997. ISBN 1-55111-099-7.

PL=Patrologia Latina Database. Migne. Data copyright © 1993-1995 Chadwyck-Healey Inc.

DS=DENZINGER-SCHÖNMETZER. *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Mororum*. Herder 1976. ISBN 84-254-0865-2.

Citace biblických textů jsou dle běžných zvyklostí. Požíval jsem program BibleWorks 6.0.

Pokud cituji nějaký cizojazyčný text česky, tak se jedná o moje vlastní překlady.

**Ilustrace:**

*Triumf svatého Tomáše Akvinského* od Benozzo Gozzoli (1420 1497). Po stranách jsou Platón a aristoteles. Dole je Averroes.

## **ABSTRAKT:**

SEVERA, M. *Siger z Brabantu a středověký spor o věčnost světa*. České Budějovice 2007. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce T. Machula.

**Klíčové pojmy:** Věčnost světa, stvoření světa, nekonečno, věčnost času a pohybu, Aristotelés, Filoponus, Simplicius, Maimonides, Siger z Brabantu, Boethius z Dacie.

Tato práce pojednává o středověkém sporu, který je známý jako problém věčnosti světa a popisuje hlavní argumenty některých hlavních postav. První část shrnuje nauku církve. Také jsou zmíněny některá místa z Písma. Veliký prostor je věnován sporu mezi Janem Filoponem a Aristotelem. Jedna kapitola popisuje problémy s nekonečnem. Toto téma je následováno pojednáním o Maimonidově spisu *Průvodce bloudících*. Poslední sekce popisuje názory dvou hlavních představitelů latinského averroismu. Jedná se o Sigera z Brabantu a jeho kolegu Boethia z Dacie. Práce je zakončena překladem Sigerova pojednání *O věčnosti světa* do českého jazyka.

## **ABSTRACT:**

### **Siger from Brabant and the medieval controversy of the eternity of the world.**

**Key terms:** Eternity of the world, creation of the world, infinity, eternity of the time and motion, Aristotle, Philoponus, Simplicius, Maimonide, Siger from Brabant, Boethius from Dacia.

This work deals with the medieval controversy which is known as the problem of the eternity of the world and describes main argument of some major figures. First part summarizes teaching of the church. Some biblical points are mentioned as well. Large space is dedicated to the disputation between John Philoponus and Aristotele. One chapter describes the problems with infinity. This topic is followed with discourse about Maimonides's *Guide for perplexed*. The last section describes positions of the two main leaders of Latin averroism, namely Siger from Brabant and his colleague Boethius from Dacia. The work is finished with translation of Siger's treatise *On the eternity of the world* into Czech language.