

Petrželka, Josef

Úvod Summy – úvod ke středověké filosofii

In: Petrželka, Josef. *Čítanka antických a středověkých filosofických textů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014, pp. 114-137

ISBN 978-80-210-6902-2; ISBN 978-80-210-6905-3 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/131073>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

8. Úvod *Summy* – úvod ke středověké filosofii

A. Úvod



Středověká filosofie – tento název znamená mnohem víc než jen časové určení. Filosofické myšlení, jež se výslovně hlásí k tradici antické filosofie, totiž prošlo ve středověku zásadní proměnou jak z hlediska tematického, tak i z hlediska formy a metody filosofického textu.

Tematická proměna se projevila např. zvýšením priority logiky a studia jazyka a samozřejmě otevřením nového velkého tématu – poměru rozumu a víry, filosofie a teologie.

Po stránce formální se často setkáme s komentáři a s disputacemi (schéma disputace znázorňuje obrázek). Právě ty jsou specifickým formátem filosofie středověké.

Obě tyto zvláštnosti středověké filosofie dokládá náš dnešní text, úvod *Summy theologie* Tomáše Akvinského. Po formální stránce je disputací (a jedná se snad o nejznámější text psaný v této formě), jeho tématem je pak mj. vymezení teologie jako „posvátné nauky“ vedle věd přirozených; následně se věnuje ústřednímu předmětu této posvátné disciplíny – diskurzivnímu uchopení Boha.

Nadpisy v našem textu připomínají, že pracujeme s překladem z latiny. Při případných nejasnostech v překladu nebo kvůli identifikaci originálních termínů se můžete podívat na bilingvní verzi přímo na webu (<http://summa.op.cz/sth.php>).

B. Úkol

Summa jako typický reprezentant středověkých filosofických textů před nás staví nové otázky, které se připojují k otázkám obsahovým. Při studiu se tedy snažte mj. najít odpovědi na tyto problémy:

1. Jaká je podstata „disputace“ jako metody?
2. Nakolik je tato metoda spojena s křesťanstvím, tj. mohla by být tato metoda použita i mimo rámec náboženství?
3. Jsou závěry Tomášových úvah ovlivněny křesťanskou dogmatikou?
4. Jaký je smysl teologie jako speciální disciplíny?
5. Co všechno dokáže teologie říci o Bohu?

6. Tomáš zásadním způsobem staví svůj systém na Aristotelově filosofii. Které aristotel-
ské motivy dokážete v textu rozeznat? (V některých případech je tento úkol ztížen
zavádějícím překladem – dívejte se proto i na latinskou verzi a příp. hleďte v textech
k *Terminologii!*)

Poznámka k překladu:

Překlad je označen jako „doslovný“ (tj. nepropracovaný z hlediska obvyklého vyjadřování v češtině). Proto je v něm vidět, že čeština nemá takovou schopnost abstraktního – tedy filosofického – vyjadřování jako latina. Díky takovému překladu se tedy můžete jednak seznámit se schopnostmi latiny (jež se podobají i řečtině), jednak podle doslovného překladu snadno dohledáte latinské termíny.

Kvůli sladění s dnes zaužívanou aristotelickou terminologií je překlad v detailech upraven, aby vynikla Tomášova návaznost na Aristotela. Podobně je překlad přizpůsoben druhému Akvinského textu v této čítance – spisu *O jsoucnu a bytnosti*.

C. Text – úvodní „kvestie“ z Tomášovy *Summy theologie*

Tomáš Akvinský, *Summa theologie. Pars Prima.*

(Přel. E. Soukup a kol. Olomouc: Krystal, 1937.

Text převzat z <http://summa.op.cz/sth.php> a upraven po stránce formální a v menší míře i obsahové, především z hlediska používané terminologie.)

1. 1. De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat, in decem articulos divisa.

Prooemium

Pokyny a otázky k četbě

- *Jsme na úplném začátku Tomášova velkého spisu – v první části, první otázce („kvestii“ – O posvátné nauce, jaká je, a na jaké věci se vztahuje, rozděleno do deseti článků) a konkrétně v jejím úvodu.*
- *Následuje obsah této otázky. Snažte se porozumět jednotlivým názvům, jež jsou někdy vyjádřeny méně obvyklými termíny.*

I q. 1 pr.

Dělí se na deset článků.

Aby náš záměr byl vymezen určitými hranicemi, je třeba nejprve zkoumat samu posvátnou nauku, co jest a čeho se týká. O tom je deset otázek:

1. O nutnosti této nauky.
2. Zda jest vědou (*scientia*).
3. Zda jest jedna nebo je jich více.
4. Zda jest bádatavá (*speculativa*) nebo činorodá (*practica*).
5. O jejím poměru k ostatním vědám.

6. Zda jest moudrostí (*sapientia*).
7. Čeho se týká.
8. Zda jest důkazná.
9. Zda má užívati mluvy metaforické a symbolické.
10. Zda Písmo svaté této nauky se má vykládati ve více smyslech.

I. 1. 1. Utrum praeter alias scientatis doctrina Theologica sit necessaria.

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je nutné, aby vedle jiných věd existovala také věda teologická.*
- Hned u tohoto první článku si všimněte obecné struktury Summy, abyste pak dobře rozuměli jednotlivým částem: Nejprve několik „argumentů“ proti Tomášovu stanovisku („arg. 1“ atd.), pak jeden protiargument (sed contra, „s. c.“), výklad Tomášova stanoviska (corpus – „tělo“, „co.“) a odpovědi na úvodní odpovídající argumenty („ad 1“ atd.).
- Ústřední obsahová otázka: *Proč je teologie jakožto disciplína nezbytná?*

I q. 1 a. 1 arg. 1

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není třeba, aby mimo filosofické předměty byla ještě nauka jiná. Člověk totiž nemá usilovati o to, co jest nad rozum (*ratio*), podle onoho *Eccli.* 22: „Nevyhledej, co jest nad tebe.“ Ale filosofické nauky dostatečně pojednávají o tom, co jest podřízeno rozumu. Zdá se tedy zbytečné, míti jinou nauku mimo filosofické předměty.

I q. 1 a. 1 arg. 2

Mimo to, nauka může býti toliko o jsoucnu (*ens*): neboť předmětem vědění je toliko pravdivo (*verum*), jež je totožné se jsoucnem. Ale filosofické předměty pojednávají o všech částech jsoucna i o Bohu (*Deus*); pročež jedna část filosofie se nazývá theologií čili božskou vědou (*theologia, sive scientia divina*), jak jest patrné z Filosofova v 6. *Metaf.* Nebylo tedy třeba, aby se tvořila nebo byla jiná nauka mimo filosofické předměty.

I q. 1 a. 1 s. c.

Avšak proti jest, co se praví ve 2. *Tim.* 3: „Veškeré božsky vnuknuté Písmo jest užitečné k učení, dokazování, kárání a vzdělávání ke spravedlnosti.“ Avšak božsky vnuknuté Písmo nepatří do filosofických předmětů, vynalezených lidským rozumem (*ratio humana*). Je tedy užitečné, aby mimo filosofické předměty byla jiná věda (*scientia*), vnuknutá božsky.

I q. 1 a. 1 co.

Odpovídám: Musí se říci, že k lidské spáse bylo třeba, aby byla nějaká nauka podle Božího zjevení mimo filosofické předměty, které se vynalézají lidským rozumem. A to předně proto, že člověk jest od Boha zařízen k nějakému cíli (*finis*), který přesahuje pochopení rozumu, podle onoho *Isai*. 64: „Oko nevidělo, Bože, mimo tvé, co jsi připravil milujícím tebe.“ Avšak cíl musí býti napřed znám lidem, kteří své myšlenky a skutky mají řídit k cíli. Proto bylo nutné ke spáse člověka, aby Božím zjevením poznal některé věci, které jsou nad lidský rozum.

Člověk musel býti poučen zjevením Božím také o tom, co lidský rozum může o Bohu vypátrati. Neboť pravdy o Bohu, rozumem vypátrané, dostalo by se člověku málokterému a po dlouhé době a s přimísením omylů. A přece na poznání té pravdy závisí celá spása člověka, jež jest v Bohu. Aby tedy lidé dosáhli spásy obecněji a bezpečněji, bylo nutné, aby o božském byli poučeni Božím zjevením.

Bylo tedy nutné, aby mimo filosofické předměty, které se vynalézají lidským rozumem, byla posvátná nauka ze zjevení.

I q. 1 a. 1 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli člověk nemá rozumem vyhledávati, co jest nad lidské poznání, musí to přece přijmouti věrou (*fides*), když bylo Bohem zjeveno. Proto se tamtéž pokračuje: „Velmi mnoho nad mysl člověka ti bylo ukázáno.“ A v tom záleží posvátná nauka.

I q. 1 a. 1 ad 2

Ke druhému se musí říci, že různý ráz předmětu poznání působí různost věd (*scientiae*). Neboť tutéž větu dokazuje hvězdář a přírodozpytec, na příklad, že země jest kulatá. Avšak hvězdář prostředky matematickými čili z látky (*materia*) vyvozenými, kdežto přírodozpytec pomocí toho, co vidí na látce. Nic tedy nepřekáží, aby o těchž věcech, o nichž pojednávají filosofické předměty, protože jsou poznatelné světlem přirozeného rozumu (*ratio naturalis*), pojednávala ještě jiná věda, pokud se poznávají světlem Božího zjevení. Tedy theologie (*theologia*), jež náleží ku posvátné nauce, se druhově liší od oné theologie, která jest částí filosofie (*philosophia*).

1. 1. 2. *Utrum sacra doctrina sit scientia.*

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je posvátná nauka vědou.*
- V tomto článku si nejprve všimněte, jakými kritérii je charakterizováno vědecké poznání („věda“). Jsou tato kritéria platná i v dnešní době?
- Jakým druhem vědy je podle Tomáše teologie?

I q. 1 a. 2 arg. 1

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že posvátná nauka není vědou (*scientia*). Neboť každá věda vychází ze zásad (*principia*), sebou samými jasných. Ale posvátná nauka vychází z článků víry (*fides*), které nejsou samy sebou jasné, ježto jich mnozí nepřipouštějí. „Nevěří totiž všichni,“ jak se praví ve 2. *Sol.* Tedy posvátná nauka není vědou.

I q. 1 a. 2 arg. 2

Mimo to věda není o jednotlivostech (*singularia*). Ale posvátná nauka jedná o podrobnostech, na příklad o činech Abrahamových, Izákových a Jakubových a podobných. Tedy posvátná nauka není vědou.

I q. 1 a. 2 s. c.

Avšak proti jest, co praví Augustin ve 14. *O Trojici*: „Této vědě (*scientia*) se přiděluje toliko to, z čeho se přespasitelná víra (*fides*) rodí, živí, obhajuje, posiluje.“ Ale to nenáleží žádné jiné vědě, leč posvátné nauce. Tedy posvátná nauka jest vědou.

I q. 1 a. 2 co.

Odpovídám: Musí se říci, že posvátná nauka vědou jest. Ale musí se věděti, že je dvojí druh (*genus*) věd. Některé totiž vycházejí ze zásad (*principia*), poznáných přirozeným světlem rozumu (*ratio naturalis*), jako aritmetika, geometrie a takové. Jiné pak jsou, které vycházejí ze zásad, poznáných světlem vyšší vědy, jako perspektiva vychází ze zásad naznačených geometrií, a hudba ze zásad, známých z aritmetiky. A tím způsobem posvátná nauka jest vědou, poněvadž vychází ze zásad, poznáných světlem vyšší vědy, která totiž jest Boha (*scientia Dei*) a blažených. Tedy jako hudba věří zásadám, které jí dala aritmetika, tak posvátná nauka věří zásadám, zjeveným od Boha.

I q. 1 a. 2 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že zásady kterékoli vědy buď jsou samy sebou jasné nebo mají svou jasnost z poznání vyšší vědy. A takové jsou zásady posvátné nauky, jak bylo řečeno.

I q. 1 a. 2 ad 2

Ke druhému se musí říci, že podrobnosti se neprobírají v posvátné nauce jako hlavní předmět; ale dávají se buď za příklad života, jako ve vědách o mravech, nebo aby se prokázala autorita mužů, skrze něž k nám přišlo Boží zjevení, na němž se zakládá posvátné Písmo čili učení.

l. 1. 3. Utrum sit una scientia, vel plures.

(...)

I. 1. 4. *Utrum sit speculativa, vel practica.***Pokyny a otázky k četbě**

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je vědou teoretickou nebo praktickou.*
- Nejprve správně identifikujte nezvyklé termíny „věda činorodá“ a „věda bádavá“ a převeďte je do obvyklé aristotelské terminologie!
- Jaký je rozdíl mezi těmito druhy věd?
- Ke kterému druhu patří podle Tomáše teologie?

I q. 1 a. 4 arg. 1

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že posvátná věda jest vědou činorodou (*scientia practica*). Neboť: „Účelem (*finis*) činorodé je činnost (*operatio*),“ podle Filosafo ve 2. *Metaf.* Ale posvátná nauka směřuje k činnosti podle onoho *Jak. 2.*: „Budte činitelé slova, nejen posluchači.“ Tedy posvátná nauka jest vědou činorodou.

I q. 1 a. 4 arg. 2

Mimo to posvátná nauka se dělí na zákon Starý a Nový. Zákon (*lex*) však patří do vědy o mravech (*scientia moralis*), která jest vědou činorodou. Tedy posvátná nauka jest vědou činorodou.

I q. 1 a. 4 s. c.

Avšak proti, každá věda činorodá jest o věcech, které člověk koná. Jako mravověda o úkonech lidí a stavitelská o stavbách. Ale posvátná nauka jest hlavně o Bohu a lidé spíše jsou jeho dílo. Není tedy vědou činorodou, nýbrž spíše bádavou.

I q. 1 a. 4 co.

Odpovídám: Musí se říci, že posvátná nauka, jak bylo řečeno, jedna jsouc, obsahuje věci, které náleží do různých filosofických věd, pro tvarový ráz, k němuž přihlíží v různých věcech, pokud totiž jsou poznatelné Božím světlem: Tedy, ačkoli z filosofických věd jiná jest bádavá (*speculativa*) a jiná činorodá (*practica*), posvátná nauka obsahuje obojí, jako Bůh toutéž vědou poznává sebe a co koná. Spíše však jest bádavá nežli činorodá, protože spíše jedná o věcech Božích nežli o úkonech lidských, o nichž jedná, pokud jest jimi člověk veden k dokonalému poznávání Boha, v čemž záleží věčná blaženost (*beatitudo*).

I q. 1 a. 4 ad arg.

A z toho jest patrná odpověď na námítky.

I. 1. 5. *Utrum sit dignior aliis scientiis.*

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je hodnotnější než jiné vědy.*
- Opět si všimněte kritérií, podle nichž lze vědy hodnotit.
- Dále se zaměřte na úvodní argumenty a protiargument – odkud je Tomáš bere? Posuďte jeho práci se zdroji, jež přitom využívá.
- Podle očekávání je pro Tomáše teologie hodnotnější než jiné vědy. Je jeho argumentace obecně přijatelná, nebo je v ní zahrnut křesťanský náhled na věc? Pokud ano, ve kterém kroku argumentu je zahrnut?

I q. 1 a. 5 arg. 1

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že posvátná věda nevyčnívá nad jiné vědy. Neboť jistota náleží k hodnotě vědy. Ale jiné vědy, o jejichž zásadách (*principia*) nelze pochybovat, zdají se býti jistější nežli posvátná nauka, jejíž zásady, totiž články víry (*fides*), připouštějí pochybování. Tedy se zdá, že jiné vědy vynikají nad tuto.

I q. 1 a. 5 arg. 2

Mimo to nižší věda musí přijímat od vyšší, jako hudebník od aritmetika. Ale posvátná nauka něco přijímá od filosofických nauk. Neboť praví Jeroným v listu velíkému řečníku města Říma, že „staří učitelé své knihy tolik poseli naukami a výroky filosofů, že nevíš, co v nich máš napřed obdivovati, zdali světské vzdělání nebo znalost Písem.“ Tedy posvátná nauka jest nižší než jiné vědy.

I q. 1 a. 5 s. c.

Avšak proti jest, že jiné vědy se nazývají služkami (*ancillae*) této vědy, *Přísl. 9:* „Poslala své služky, aby volaly do hradu.“

I q. 1 a. 5 co.

Odpovídám: Musí se říci, že tato věda, z části jsouc bádavá (*speculativa*) a z části jsouc činorodá (*practica*), vyniká nade všechny jiné, i bádavé i činorodé. O bádavých totiž vědách se praví, že jedna vyniká nad druhou jednak pro jistotu, jednak pro hodnotu látky. A v obojím tato věda vyniká nad jiné bádavé vědy. V jistotě proto, že jiné vědy mají jistotu z přirozeného světla rozumu lidského, jenž se může mýlit; tato však má jistotu ze světla Božího vědění (*divina scientia*), které nemůže býti oklamáno. V hodnotě pak látky proto, že tato věda jest hlavně o věcech, které svou výškou přesahují rozum (*ratio*). Avšak jiné vědy se zabývají toliko tím, co jest rozumu podřízeno.

Mezi činorodými vědami pak vyniká ona, která netíhne ještě k dalšímu cíli (*finis*), na příklad občanská nad vojenskou, neboť dobro vojska tíhne k dobru obce (*bonum civitatis*). Avšak účel (*finis*) této vědy, pokud je činorodá, jest věčná blaženost (*beati-*

tudo), k níž, jako k poslednímu cíli tíhnou všechny jiné cíle činorodých věd. Tedy je zřejmé, že ona vyniká každým způsobem nad ostatní.

I q. 1 a. 5 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby něco, svou povahou jistější, bylo vzhledem k nám méně jisté následkem slabosti našeho rozumu, jenž „k nejjasnějším věcem se má jako oko netopýra ke světlu slunce“; jak se praví ve 2. *Metaf.* Proto pochybování, které nastává u některých o člancích víry, není z nejistoty věci, nýbrž ze slabosti lidského rozumu. A přece to nejmenší, čeho lze dosáhnouti v poznání věcí nejvyšších, jest mnohem žádoucnější nežli nejistější poznání o nejmenších věcech, jak se praví v 9. *O živočiších*.

I q. 1 a. 5 ad 2

Ke druhému se musí říci, že tato věda může něco přijmouti z filosofických věd, ne jako by toho nutně potřebovala, nýbrž k většímu objasnění toho, co se podává v této vědě. Neboť své zásady (*principia*) nepřijímá od jiných věd, nýbrž přímo zjevením od Boha. A proto nepřijímá od jiných věd jako od vyšších, nýbrž jich užívá jako nižších a služebných; jako stavitelská užívá pomocných, jako občanská vojenské. A že jich užívá, není z její vady nebo nedostatečnosti, nýbrž z vadnosti našeho rozumu, jenž věcmi poznanými přirozeným rozumem (*ratio naturalis*), z něhož vycházejí jiné vědy, snáze jest veden k tomu, co přesahuje rozum, co se podává v této vědě.

1. 1. 6. *Utrum sit sapientia.*

(...)

1. 1. 7. *Utrum Deus sit subjectum hujus scientiae.*

(...)

1. 1. 8. *Utrum sit argumentativa.*

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je vědou dokazovací.*
- Opět se dozvídáme něco o charakteristikách každé vědy (a to i v corpusu!) Shrňte všechny dosud uvedené charakteristiky!
- Zároveň se dostáváme k ústřednímu problému středověké filosofie – poměru rozumu (vědy) a víry. Jak jej specifikuje Tomáš Akvinský?
- Opět zhodnoťte Tomášovu práci se zdroji v úvodních „argumentech“.
- Chcete-li více porozumět vyjádření „disputovat proti popírajícímu zásady“, prostudujte si důležitou 4. kap. IV. knihy Aristotelovy *Metafyziky*, jež je věnována odůvodnění zákona sporu!

I q. 1 a. 8 arg. 1

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že tato nauka není důkazná (*argumentativa*). Neboť praví Ambrož ve knize *O víře Katolické*: „Odstraňte důkazy (*argumenta*), když se hledá víra (*fides*).“ Ale v této nauce hlavně se hledá víra; proč se praví *Jan. 20*: „Toto jest napsáno, abyste uvěřili.“ Tedy posvátná nauka není důkazná.

I q. 1 a. 8 arg. 2

Mimo to, je-li důkazná, dokazuje buď z autority nebo z rozumu (*ratio*). Jestliže z autority, zdá se to neshodné s její hodnotou, neboť důkaz z autority jest nejslabší podle Boëthia. Jestliže pak z rozumu, neshoduje se to s jejím cílem, neboť podle Řehoře „víra nemá zásluhu, jestliže lidský rozum jí dává důkazy.“ Tedy posvátná nauka není důkazná.

I q. 1 a. 8 s. c.

Avšak proti jest, co se praví v *Tit. I* o biskupovi: „Držící se spolehlivého slova, které jest podle učení, aby mohl i napomínati v nauce zdravé i usvědčovati (*arguere*) odpůrce.“

I q. 1 a. 8 co.

Odpovídám: Musí se říci, že jako jiné vědy neužívají důkazů k dotvrzení svých zásad, nýbrž ze zásad berou důkazy, aby ukázaly jiné věci v těch vědách, tak tato nauka neužívá důkazů, aby dokázala své zásady, což jsou články víry, nýbrž z nich vychází, aby něco ukázala, jako Apoštol *1. Kor. 15* ze vzkříšení Kristova běře důkaz na dotvrzení všeobecného vzkříšení.

Ale při filosofických vědách (*scientiae philosophicae*) se musí uvážiti, že nižší vědy ani nedokazují svých zásad (*principia*), ani nedisputují proti popírajícímu zásady, nýbrž to ponechávají vyšší vědě; nejvyšší pak z nich, totiž metafysika, disputuje proti popírajícímu její zásady, jestli protivník něco připouští; nepřipouští-li však nic, nemůže s ním disputovati, ale může vyvrátiti jeho důvody (*rationes*). Proto svaté Písmo, nemajíc vyššího, disputuje s tím, kdo popírá její zásady, a to užívajíc důkazů, jestliže protivník něco připouští z toho, co je z Božího zjevení; jako výroky Písma svatého disputujeme proti kacířům a jedním článkem víry proti popírajícímu jiný. Jestliže však protivník nevěří nic z toho, co jest Bohem zjeveno, nezůstává více cesta k dokazování článků víry rozumem, nýbrž k vyvrácení důvodů proti víře, dává-li nějaké. Protože totiž víra se opírá o neomylnou pravdu (*veritas*) a není možné dokázati opak, jest zřejmé, že dosvědčování, která se dávají proti víře, nejsou důkazy (*demonstrationes*), nýbrž vratké důvody (*solubilia argumenta*).

I q. 1 a. 8 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli důkazy lidského rozumu (*argumenta rationis humanae*) nemají místa v dokazování věcí víry, přece tato nauka z článků víry běře důkazy pro jiné věci, jak bylo svrchu řečeno.

I q. 1 a. 8 ad 2

Ke druhému se musí říci, že dokazovati z autority jest nejvlastnější této nauce, protože zásady (*principia*) této nauky jsou ze zjevení, a tak se musí věřit autoritě těch, jimž se zjevení stalo. A není to proti hodnotě této nauky. Neboť ačkoli důkaz z autority, která spočívá na lidském rozumu, jest nejslabší, avšak důkaz z autority, která spočívá na Božím zjevení, jest nejúčinnější.

Posvátná nauka sice užívá lidského rozumu, ne však aby dokazovala víru, ježto by tím byla zničena zásluha víry, nýbrž k objasnění některých věcí, které se probírají v této nauce. Ježto tedy milost neníčí přirozenosti (*natura*), nýbrž ji zdokonaluje, musí přirozený rozum sloužiti víře (*naturalis ratio subserviat fidei*), jako též přirozená náklonnost vůle slouží lásce k Bohu. Proto také praví Apoštol 2. Kor. 10: „Zajatým činíce veškerý rozum do služby Kristovy.“ A proto také posvátná nauka užívá i autorit filosofů, pokud mohli poznati pravdu (*veritas*) přirozeným rozumem, jako Pavel, *Skut.* 17 užívá slova Aratova řka: „jakož i někteří z vašich básníků pravili: Rod boží jsme.“

Avšak přece posvátná nauka takových autorit užívá jen jako zevnějších důkazů a pravděpodobných. Ale autorit kanonického Písma užívá náležitě, dokazujíc z nutnosti. Autorit pak jiných učitelů církve jako důkazů vlastních, ale pravděpodobných. Naše víra se totiž opírá o zjevení, učiněné apoštolům a prorokům, kteří napsali kanonické knihy, nikoli však o zjevení, jestliže snad bylo nějaké učiněno jiným učitelům. Proto praví Augustin v listu Jeronýmovi: „Toliko těm knihám Písem, které se nazývají kanonickými, naučil jsem se vzdávati tuto úctu, že naprosto pevně věřím, že žádný jich spisovatel nenapsal nějaký omyl. Ostatní však čtu tak, že přes všechnu jejich svatost a učenost nevěřím, že je to pravda proto, že oni tak smýšleli.“

l. 1. 9. Utrum uti debeat metaphoricis, vel symbolicis locutionibus.

(...)

l. 1. 10. Utrum Sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

(...)

l. 2. De Deo an sit.

Prooemium

Pokyny a otázky k četbě

- *Překlad názvu této „kvestie“: O Bohu, zda existuje.*
- *V tomto úvodu si všimněte systematického rozvržení postupu. Je postup z hlediska logické a věcné návaznosti v pořádku, nebo byste měli nějaké výhrady?*

I q. 2 pr.

Dělí se na tři články.

Protože tedy hlavním záměrem této posvátné nauky jest učiti poznání o Bohu (*Dei*

cognitio), a nejenom pokud sám o sobě jest, nýbrž pokud jest původem věcí a jejich cílem (*principium rerum et finis earum*), a zvláště rozumového tvorstva, jak jest jasné z řečeného, přistupující k výkladu této nauky, nejprve budeme jednati o Bohu, za druhé o pohybu rozumového tvorstva k Bohu, za třetí o Kristu, jenž podle svého člověčenství jest nám cestou, když jdeme k Bohu.

Úvaha pak o Bohu bude trojdílná: neboť nejprve budeme uvažovati o tom, co náleží k Boží podstatě (*essentia divina*); za druhé o tom, co náleží k rozdílnosti osob; za třetí o tom, co náleží k původu tvorů od něho.

Vzhledem pak k Boží podstatě má se nejprve uvažovati, zdali Bůh jest, za druhé, jak jest, nebo spíše, jak není; za třetí je třeba uvažovati o tom, co náleží k jeho činnosti, totiž o vědění, vůli a moci (*scientia, voluntas et potentia*).

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda je samo sebou zřejmé, že Bůh jest.
2. Zda to lze dokázat.
3. Zda Bůh jest.

1. 2. 1. *Utrum Deum esse sit per se notum.*

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je samo sebou zřejmé, že Bůh je.*
- Přečtěte si pozorně „argument“ 2 – v něm je vlastně obsažen Anselmův důkaz existence Boha, s nímž se seznámíme v následujícím textu (následující pasáže Summy se tedy vztahují už k našemu příštému tématu). Tomáš však s tímto dokazováním nesouhlasí, z jakého důvodu?
- Vysvětlení, nakolik je a nakolik není zřejmá existence Boha, je trochu složitější a naplněné motivy z děl Filosofova (což je kdo?). Reprodukujte toto vysvětlení!

I q. 2 a. 1 arg. 1

Při první se postupuje takto: Zdá se býti samo sebou zřejmé, že Bůh jest. Neboť to se nazývá nám samo sebou zřejmým, čeho poznání jest nám vrozeno, jak jest patrné o prvních zásadách. Ale, jak praví Damašský na počátku své knihy, „všem jest od přirozenosti známo, že jest Bůh.“ Tedy jest nám samo sebou zřejmé, že Bůh jest.

I q. 2 a. 1 arg. 2

Mimo to samo sebou zřejmým se nazývá to, co je známo hned, když se poznají pojmy, což Filosofovi přiděluje prvním zásadám důkazů v I. *Poster*; když se totiž ví, co je celek a co je část, hned se ví, že každý celek je větší nežli jeho část. Ale když se porozumělo, co znamená jméno Bůh, hned se vidí, že Bůh jest. Neboť tímto jménem se označuje to, nad něž nelze označiti větší (*id quo maius significari non potest*). Větší však jest, co jest ve skutečnosti i v rozumu (*in re et intellectu*), nežli co jest jen v rozumu (*in*

intellectu). Protože tedy, když rozumem poznáme toto jméno Bůh, hned jest v rozumu, následuje také, že jest ve skutečnosti. Tedy je samo sebou zřejmé, že jest Bůh.

I q. 2 a. 1 arg. 3

Mimo to je samo sebou jasné, že je pravda (*veritas*), protože kdo popírá, že pravda jest, připouští, že jest pravda; není-li totiž pravdy, jest pravdivo (*verum*), že pravdy není. Je-li však něco pravdivo, musí být pravda. Bůh však jest pravda sama, Jan 14: „Já jsem cesta, pravda a život.“ Tedy jest samo sebou zřejmé, že Bůh jest.

I q. 2 a. 1 s. c.

Avšak proti, nikdo nemůže mysliti opak toho, co jest samo sebou zřejmé, jak jest patrné z Filosofova ve 4. *Metaf.* a I. *Poster.* o prvních zásadách důkazu (*prima demonstrationis principia*). Lze však mysliti opak toho, že Bůh jest, podle onoho žalmu 52: „Řekl nemoudrý v srdci svém: není Boha.“ Tedy není samo sebou zřejmé, že Bůh jest.

I q. 2 a. 1 co.

Odpovídám: Musí se říci, že něco bývá samo sebou zřejmé dvojím způsobem: jedním způsobem o sobě a ne nám, jiným způsobem o sobě i nám. Proto totiž jest nějaká věta sama sebou zřejmá, že výrok (*praedicatum*) jest obsažen v pojmu podmětu (*subiectum*), jako člověk jest živočich (*homo est animal*); neboť živočich patří k pojmu člověka. Jestliže tedy je všem známo o výroku i o podmětu, co jest, ta věta bude všem sama sebou zřejmá; jak jest patrné v prvních zásadách důkazů (*prima demonstrationis principia*), jejichž slova jsou nějaká všeobecná, která nikomu nejsou neznáma, jako jsoucno a nejsoucno (*ens et non ens*), celek a část a podobná. Jestliže však v některých není o výroku a podmětu známo, co jest, věta sice, pokud na ní jest, bude sama sebou zřejmá, nikoli však u těch, kteří neznají výroku a podmětu věty. A proto se stává, jak praví Boëthius v knize *O sedmi otázkách*, že jsou některé obecné pojmy ducha a samy sebou známé pouze u moudrých, „jako, že nehmotné věci nejsou na místě.“

Pravím tedy, že tato věta „Bůh jest“, pokud na ní jest, sama sebou zřejmá jest, neboť výrok (*praedicatum*) je totéž s podmětem (*subiectum*); Bůh totiž je své bytí (*Deus enim est suum esse*), jak níže bude patrné. Ale poněvadž my nevíme o Bohu, co jest, není nám sama sebou zřejmá, nýbrž potřebuje být dokázána tím, co jest nám více známo vzhledem k nám a méně známo podle přirozenosti, totiž účinky.

I q. 2 a. 1 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že poznávati Boha v něčem všeobecném, s nějakou neurčitostí, jest nám přirozeně dáno, totiž pokud Bůh jest blažeností člověka (*Deus est hominis beatitudo*); neboť od přirozenosti touží po blaženosti, a po čem člověk od přirozenosti touží, též od přirozenosti poznává. Ale to není jednoduše poznati, že Bůh jest, jako poznati, že někdo přichází, není poznati Petra, ačkoli přichází Petr. Neboť mnozí

za dokonalé dobro (*bonum*) člověka, jímž jest blaženost, považují bohatství, někteří pak rozkoše, někteří zase něco jiného.

I q. 2 a. 1 ad 2

Ke druhému se musí říci, že snad ten, jenž slyší toto jméno Bůh, nerozumí, že se jím značí něco, nad co nelze mysliti větší (*aliquid quo maius cogitari non possit*), poněvadž někteří věřili, že Bůh je tělo. Ale i když připustíme, že se tímto jménem Bůh označuje to, co se praví, totiž to, nad co nelze mysliti větší, přece z toho nenásleduje, že by rozuměl, že to, co se jménem označuje, jest ve skutečnosti, nýbrž toliko ve vjemu rozumu (*intellectus*). A nemůže se dovozovati, že by byl ve skutečnosti, leč by se připustilo, že skutečně jest něco, nad co nelze mysliti větší. A toho nepřipouští, kdo tvrdí, že Boha není.

I q. 2 a. 1 ad 3

Ke třetímu se musí říci, že jest samo sebou zřejmé, že jest pravda (*veritas*) povšechně; ale že jest první pravda, to není samo sebou zřejmé nám.

1. 2. 2. *Utrum Deum esse sit demonstrabile.*

Pokyny a otázky k četbě

- *Překlad názvu tohoto článku (articulus): Zda lze dokázat, že Bůh existuje.*
- *Tento článek podává další příspěvek k otázce vztahu rozumu a víry. Liší se tato úvaha od úvahy v I. 1. 8.?*
- *Dále Tomáš podává důležité rozlišení dvou typů důkazu. O jaké typy se jedná, v čem spočívá jejich rozdíl a kdy se který využívá?*

I q. 2 a. 2 arg. 1

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nelze dokázati, že Bůh jest. Neboť je článkem víry, že Bůh jest. Ale nelze dokázati to, co patří do víry, poněvadž důkaz (*demonstratio*) působí vědění, kdežto víra (*fides*) jest o nezřejmých, jak jest patrné z Apoštola, Žid. 11. Tedy jest nedokazatelné, že Bůh jest.

I q. 2 a. 2 arg. 2

Mimo to prostředkem důkazu je, co věc jest (*quod quid est*). Ale o Bohu nemůžeme věděti, co jest, nýbrž co není, jak praví Damašský. Tedy nemůžeme dokázati, že Bůh jest.

I q. 2 a. 2 arg. 3

Mimo to kdyby se dokázalo, že Bůh jest, mohlo by to býti jen z účinků. Ale jeho účinky nejsou jemu úměrné, ježto sám jest nekonečný a účinky konečné; ale konečné

nekonečnému není úměrné. Když tedy příčina (*causa*) nemůže být dokázána z účinku (*effectus*) sobě neúměrného, zdá se, že nelze dokázat, že Bůh jest.

I q. 2 a. 2 s. c.

Avšak proti jest, co praví Apoštol Řím. 1: „Neviditelná Boží se spatřují jsouce poznávána z věcí učiněných.“ Ale to by nebylo, kdyby se z věcí učiněných nemohlo dokázat, že Bůh jest. Neboť první, co se o něm pozná, je, zdali jest.

I q. 2 a. 2 co.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojnásobný důkaz. Jeden, jenž je z příčiny (*causa*) a nazývá se proč; a ten je z toho, co je přednější jednoduše. Jiný je z účinku a nazývá se důkazem protože, a tento je z toho, co je přednější vzhledem k nám. Poněvadž totiž nějaký účinek jest nám zřejmější nežli jeho příčina, od účinku postupujeme ku poznání příčiny. Avšak z každého účinku lze dokázat, že vlastní jeho příčina jest, jen když její účinky jsou více známy vzhledem k nám; neboť ježto účinek závisí na příčině, je-li účinek, nutně musí být příčina před ním. Tedy že Bůh jest, ježto není samo sebou zřejmé nám, lze dokázat z účinků nám známých.

I q. 2 a. 2 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že jsoucnost Boží a jiné takové, co může být známo o Bohu z přirozeného rozumu (*ratio naturalis*), jak se praví Řím. 1, nejsou články víry, nýbrž jdou před články; víra (*fides*) totiž předpokládá přirozené poznání (*cognitio naturalis*), jako milost přirozenost a dokonalost zdokonalitelné. Nic však nepřekáží, aby někdo bral jako předmět víry, co samo o sobě se může dokázat, nechápaje důkazu (*demonstratio*).

I q. 2 a. 2 ad 2

Ke druhému se musí říci, že když se dokazuje příčina z účinku (*causa per effectum*), jest nutné užívati účinku místo výměru příčiny, aby se dokázalo, že příčina jest, a to se nejvíce děje při Bohu. Neboť aby se dokázalo, že něco jest, musí se za prostředek vzíti význam jména, ne však co věc je, protože otázka, co věc jest, přichází za otázkou, zdali jest. Avšak jména Boží se dávají od účinků, jak se později ukáže. Tedy dokazující z účinků, že Bůh jest, můžeme za prostředek vzíti význam tohoto jména Bůh.

I q. 2 a. 2 ad 3

Ke třetímu se musí říci, že z účinků, příčině neúměrných, nelze nabýti dokonalého poznání o příčině. Přece však ze kteréhokoliv účinku se nám může zřejmě dokázat, že příčina jest, jak bylo řečeno. A tak z účinků Boha se může dokázat, že Bůh jest, ačkoli ho z nich nemůžeme dokonale poznati vzhledem k jeho bytnosti.

1. 2. 3. *Utrum Deum sit.*

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda Bůh existuje.*
- V tomto článku nás pochopitelně zajímají především jednotlivé „cesty“, jimiž Tomáš dokazuje existenci – čeho vlastně? (Pozor, musíte z textu vyčíst, co je skutečně dokázáno!)
- Parafrázujte jednotlivé cesty, identifikujte premisy, případně odhalte nevyřčené předpoklady!
- V cestách Tomáš opět odkazuje na Aristotela, konkrétně na druhou knihu *Metafyziky*. V ní skutečně najdeme důležitý výklad, totiž odůvodnění, proč v řadě příčin nebo účelů nelze jít do nekonečna, nýbrž proč musíme předpokládat první příčinu či poslední účel (viz *Met. B 2*).

I q. 2 a. 3 arg. 1

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není Boha. Neboť jestliže jedna z protiv jest nekonečná, zcela se zničí druhá. Ale v tomto jméně Bůh se rozumí to, že jest nějaké nekonečné dobro (*bonum infinitum*). Kdyby tedy Bůh byl, nebylo by žádného zla (*malum*). Ale ve světě jest zlo. Tedy není Boha.

I q. 2 a. 3 arg. 2

Mimo to, co se může vykonati málo příčinami (*principia*), neděje se četnými. Ale zdá se, že, co vidíme ve světě, může býti vykonáno jinými příčinami, předpokládá-li se, že není Boha; poněvadž, co je přirozené, uvede se na původ z přírody (*natura*), co však je svobodné, uvede se na původ z lidského rozumu nebo vůle. Není tedy nutné tvrditi, že Bůh jest.

I q. 2 a. 3 s. c.

Avšak proti jest, co se praví *Exod. 3*: „Já jsem, který jsem.“

I q. 2 a. 3 co.

Odpovídám: Musí se říci, že paterou cestou lze dokázati, že Bůh jest.

První pak a zřejmější cesta je, která se běře se strany pohybu (*motus*). Je totiž jisté a smyslem známé, že v tomto světě něco jest pohybováno. Ale vše, co jest pohybováno, jest pohybováno od jiného. Neboť nic není pohybováno, leč pokud jest v možnosti (*in potentia*) k tomu, k čemu jest pohybováno, něco pak pohybuje, pokud jest v uskutečnění (*actus*). Pohybovati totiž není nic jiného nežli přivesti něco od možností do uskutečnění (*de potentia in actum*). Avšak od možnosti nemůže nic býti přivedeno do uskutečnění, leč skrze nějaké jsoucno v uskutečnění, jako teplé v uskutečnění, na příklad oheň (*ignis*), činí teplým v uskutečnění dřevo, jež je teplé v možnosti, a tak je pohybuje a mění. Není však možné, aby totéž zároveň bylo v uskutečnění a v možnosti vzhledem k těmž,

nýbrž jen vzhledem k různým; co totiž je teplé v uskutečnění, nemůže zároveň býti teplé v možnosti, nýbrž je zároveň studené v možnosti. Je tedy nemožné, aby vzhledem k témuž a týmž způsobem bylo něco pohybujeícím a pohybovaným, čili aby samo sebe pohybovalo. Tedy vše, co jest pohybováno, musí býti od jiného pohybováno. Jestliže tedy to, od něhož jest pohybováno, jest pohybováno, musí i ono býti od jiného pohybováno. Tu však nelze postupovati do nekonečna, protože tak by nebylo žádného prvního pohybujeícího a v důsledku ani žádného jiného pohybujeícího, protože druhotná pohybujeící nepohybují, leč tím, že sama jsou pohybována od prvního pohybujeícího, jako hůl nepohybují, leč tím, že jest pohybována rukou. Tedy jest nutno dojíti k nějakému prvnímu pohybujeícímu (*primum movens*), které by nebylo od nikoho pohybováno, a jím všichni rozumějí Boha.

Druhá cesta je z pojmu příčiny účinné (*causa efficiens*). Shledáváme totiž, že v těchto věcech, smysly poznatelných, jest pořad příčin účinných. Ale shledáváme, že není možné, aby něco bylo příčinou účinnou sebe sama, poněvadž tak by bylo dříve, nežli samo jest, což jest nemožné. Není pak možné, aby se v příčinách účinných postupovalo do nekonečna (*in infinitum*). Neboť ve všech příčinách účinných, seřazených, první jest příčinou prostředního a prostřední jest příčinou posledního, ať jest prostředních více nebo jen jedno. Ale není-li příčiny, není účinku. Kdyby tedy nebylo prvního v příčinách účinných, nebude prostředního ani posledního. Avšak kdyby se postupovalo do nekonečna v příčinách účinných, nebude první účinné příčiny, a tak nebude ani posledního účinku, ani prostřední příčiny účinné, což jest zřejmě nesprávné. Tedy je třeba stanoviti nějakou příčinu účinnou první (*prima causa efficiens*), kteroužto všichni nazývají Bohem.

Třetí cesta jest vzata z možného (*possibile*) a nutného (*necessarium*) a je taková: Shledáváme totiž ve věcech některá, u nichž jest možno býti a nebýti, neboť se shledává, že některá se rodí a hynou, a v důsledku toho mohou býti a nebýti. Ale jest nemožné, aby všechno, co je takové, bylo vždycky, poněvadž co může nebýti, někdy není. Jestliže tedy všechno může nebýti, někdy nebylo skutečně nic. Jestli však toto jest pravda, ani nyní by nic nebylo, poněvadž co není, nezačíná býti leč skrze něco, co jest. Nebylo-li tedy žádného jsoucna, nebylo možné, aby něco začalo býti, což je zřejmě nesprávné. Tedy ne všechna jsoucna jsou možná, nýbrž musí býti ve věcech něco nutného. Ale každé nutné buď má příčinu (*causa*) své nutnosti odjinud, nebo nemá. Není pak možno postupovati do nekonečna v nutných, jež mají příčinu své nutnosti, jako to není možné u příčin účinných, jako bylo dokázáno. Tedy jest nutno stanoviti něco, co je samo sebou nutné, nemajíc odjinud příčiny nutnosti, nýbrž co jest příčinou nutnosti jiným.

Čtvrtá cesta se běře ze stupňů, které se shledávají ve věcech. Shledává se totiž ve věcech něco více a méně dobré (*bonum*) a pravdivé (*verum*) a ušlechtilé, a tak o jiných takových. Avšak více a méně se říká o různých podle toho, jak se rozličně blíží něčemu, co jest nejvíce. Jako více teplé jest, co se více blíží nejvíce teplému. Je tedy něco, co jest nejpravdivější a nejlepší a nejušlechtlejší a v důsledku toho nejvíce jsoucno (*ens*). Neboť

co jest nejvíce pravdivo, jest nejvíce jsoucno, jak se praví ve 2. *Metaf.* Co však se nazývá nejvíce takovým v nějakém rodu, jest příčinou všeho, co jest toho rodu; jako oheň, jenž jest nejvíce teplý, je příčinou všech teplých, jak se praví v téže knize. Tedy jest něco, co je příčinou bytí a dobroty (*causa esse et bonitatis*) a kterékoli dokonalosti ve všech věcech; a to nazýváme Bohem.

Pátá cesta se běře z řízení věcí. Vidíme totiž, že některé věci, které postrádají poznání, totiž přírodní tělesa, jsou činná pro cíl (*finis*). Což je zřejmé z toho, že vždycky nebo velmi často jsou činná tímž způsobem a dosahují toho, co jest nejlepší. Z toho jest patrné, že ne náhodou, nýbrž z úmyslu docházejí k cíli. Co však nemá poznání (*cognitio*), nesměruje k cíli, leč řízeno někým poznávajícím a rozumějícím, jako šíp lučištníkem. Tedy jest něco rozumějící, jímž všechny přírodní věci jsou řízeny k cíli, a to nazýváme Bohem.

I q. 2 a. 3 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin v *Enchiridiu*, „Bůh, jsa nejvyšší dobrý, nikterak by nedopustil, aby něco zlého bylo v jeho dílech, kdyby nebyl tak všemohoucí a dobrý, aby dobro (*bonum*) učinil také ze zla (*malum*).“ Náleží to tedy k nekonečné Boží dobrotě, aby dopustila zla a z nich vyvodila dobra.

I q. 2 a. 3 ad 2

Ke druhému se musí říci, že když příroda (*natura*) jest činná za určitým cílem z řízení nějakého vyššího činitele, jest nutné, co se děje v přírodě, také uvést na Boha jakožto na první příčinu (*prima causa*). Podobně také co se děje svobodně, musí se uvést na nějakou vyšší příčinu, jíž by nebyly rozum nebo vůle lidská, poněvadž ty jsou proměnné a chybující. Všechno pak proměnné a mohoucí chybiti se musí uvést na nějaký vyšší, neměnný a sám sebou nutný původ, jak bylo ukázáno.

I. 3. *De simplicitate Dei.*

Prooemium

Pokyny a otázky k četbě

- *Překlad názvu tohoto článku (articulus): O Boží jednoduchosti.*
- *Opět si všimněte Tomášovy systematičnosti – bere v potaz předchozí výsledky a podle nich si klade další cíle.*

I q. 3 pr.

Dělí se na osm článků.

Když se poznalo o něčem, zdali jest, zbývá zkoumati, jak jest, aby se o něm vědělo, co jest. Ale protože o Bohu nemůžeme věděti, co jest, nýbrž co není, nemůžeme u Boha uvažovati, jak jest, nýbrž spíše, jak není.

Nejprve tedy se má uvažovati, jak není, za druhé, jak jest od nás poznáván, za třetí, jak jest jmenován.

Může se pak o Bohu ukázati, jak není, když se od něho odstraní, co mu nepřísluší, totiž složení, pohyb a jiná taková. Nejprve se tedy bude zkoumati jeho jednoduchost, kterou se od něho odstraňuje složení. A poněvadž v tělesných věcech jednoduchá jsou nedokonalá a části, bude se za druhé zkoumati jeho dokonalost; za třetí jeho nekonečnost; za čtvrté neměnnost; za páté jednota.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda Bůh je tělo.
2. Zda jest v něm složení formy (*forma*) a látky (*materia*).
3. Zda jest v něm složení costi (*quidditas*) čili bytnosti (*essentia*) čili přirozenosti (*natura*) a podmětu.
4. Zda jest v něm složení, které je z bytnosti (*essentia*) a bytí (*esse*).
5. Zda jest v něm složení rodu a odlišnosti.
6. Zda jest v něm složení podmětu a případku.
7. Zda jest jakýmkoli způsobem složený nebo zcela jednoduchý.
8. Zda tvoří složitě s jinými.

1. 3. 1. *Utrum Deus sit corpus.*

Pokyny a otázky k četbě

- *Překlad názvu tohoto článku (articulus): Zda je Bůh tělem.*
- *Možná nás překvapí, že zrovna pro tvrzení, že Bůh by měl být tělem, najde Tomáš tolik „argumentů“. Charakterizujte způsob, jímž se pak s nimi vyrovnává!*
- *Především však uvažte argumenty v corpusu. Co o nich můžeme říci?*

I q. 3 a. 1 arg. 1

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Bůh je tělo. Tělo totiž jest, co má trojí rozměr. Ale svaté Písmo přičítá Bohu trojí rozměr. Praví se totiž *Job* 11: „Jest vyšší nežli nebe, a co učiníš? Hlubší nežli podsvětí, a jak poznáš? Delší nežli země jest jeho míra a širší než moře.“ Tedy Bůh je tělo.

I q. 3 a. 1 arg. 2

Mimo to, co má útvar, je tělo, protože útvar jest jakost ličnosti [tj. kvantity]. Ale zdá se, že Bůh má útvar, protože jest napsáno *Genes*. 1: „Učiňme člověka podle obrazu a podoby své.“ Neboť útvaru se říká obraz podle onoho *Žid*. 1: „Poněvadž jest odlesk slávy a útvar jeho podstaty,“ to jest obraz. Tedy Bůh je tělo.

I q. 3 a. 1 arg. 3

Mimo to, všechno, co má tělesné části, je tělo. Ale vždycky Písmo přičítá Bohu části

tělesné, neboť se praví *Job*. 40: „Máš-li rámě jako Bůh“ a v žal. 33 a 117: „oči Páně na spravedlivých“ a „pravice Páně učinila zázrak“. Tedy Bůh je tělo.

I q. 3 a. 1 arg. 4

Mimo to poloha nenáleží, leč tělu. Ale co náleží k poloze, praví Písmo o Bohu; neboť se praví *Isai*. 6, „viděl jsem Pána sedícího“ a *Isai*. 3, „stojí k soudu Pán“. Tedy Bůh je tělo.

I q. 3 a. 1 arg. 5

Mimo to nic nemůže býti místním koncem, od něhož nebo k němuž, leč by bylo tělo nebo něco tělesného. Ale Bůh v Písmě se nazývá místním koncem, k němuž, podle onoho žal. 33: „Přistupte k němu a budete osvíceni“; a od něhož, podle onoho *Jerem*. 17: „Odstupující od tebe budou napsáni na zemi.“ Tedy Bůh je tělo.

I q. 3 a. 1 s. c.

Avšak proti jest, co se praví *Jan*. 4: „Bůh je duch.“

I q. 3 a. 1 co.

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh naprosto není tělo. Což se může trojnásob ukázati. A to předně, protože žádné tělo nepohybuje nepohybováno, jak jest patrné, probíráme-li jednotlivá. Bylo pak svrchu ukázáno, že Bůh jest první pohybující, jenž nemůže býti pohybován (*primum movens immobile*). Tedy je zřejmo, že Bůh není tělo.

Druhým pak způsobem, poněvadž to, co je první jsoucno (*ens*), nutně musí býti v uskutečnění (*actus*) a žádným způsobem v možnosti (*potentia*). Neboť ačkoli při jednom a témže, co přechází z možnosti do uskutečnění, dříve jest možnost než uskutečnění, přece jednoduše uskutečnění je dříve nežli možnost, protože co jest v možnosti, nepřevádí se do uskutečnění, leč jsoucnem v uskutečnění. Bylo pak ukázáno, že Bůh je první jsoucno. Je tedy nemožné, aby v Bohu bylo něco v možnosti. Avšak každé tělo je v možnosti, protože souvislé jako takové jest rozdělitelné. Je tedy nemožné, aby Bůh byl tělo.

Za třetí poněvadž Bůh je to, co jest nejušlechtlejší ve jsoucnech, jak jest patrné z řečeného. Ale jest nemožné, aby nějaké tělo bylo nejušlechtlejším ve jsoucnech. Neboť tělo buď je živé, nebo neživé. Jest pak zřejmé, že živé tělo jest ušlechtlejší nežli tělo neživé. Avšak živé tělo nežije jako tělo, poněvadž tak by každé těleso žilo. Je tedy nutné, aby žilo skrze něco jiného, jako naše tělo žije skrze duši. Ale to, skrze co tělo žije, jest ušlechtlejší nežli tělo. Je tedy nemožné, aby Bůh byl tělo.

I q. 3 a. 1 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, jak bylo svrchu řečeno, že svaté Písmo nám podává duchovní a božské pod podobnostvými tělesných. Když tedy přiřítá Bohu trojí rozměr; pod podobnostvím tělesné ličnosti [tj. kvantity] označuje ličnost jeho síly: totiž hloub-

kou síly k poznávání skrytých, výškou sílu nadevše vynikající, délkou trvání jeho bytí, šířkou účinnost jeho lásky ke všem. Nebo, jak praví Diviš hl. 9. *O Bož. Jm.*: „Hloubkou Boha se rozumí nepochopitelnost jeho bytnosti, délkou dosah jeho síly, vše pronikající, šířkou pak jeho přerozsáhlost ke všemu, pokud totiž vše jest obsáhnuto pod jeho ochranou.“

I q. 3 a. 1 ad 2

Ke druhému se musí říci, že se člověk (*homo*) jmenuje obrazem Božím ne podle těla, nýbrž podle toho, čím člověk vyniká nad jiné živočichy. Proto *Gen.* 1, když se řeklo: „Učiňme člověka podle obrazu a podoby své“, dodává se: „Aby vládnul rybám moře.“ Člověk pak vyniká nad jiné živočichy myslí (*ratio*) a rozumem (*intellectus*). Tedy je člověk obrazem Božím podle rozumu a myslí, jež jsou netělesné.

I q. 3 a. 1 ad 3

Ke třetímu se musí říci, že tělesné části se v Písmech přičítají Bohu vzhledem ke své činnosti podle jakési podobnosti. Jako činnost oka je viděti, tak oko Bohu přičítané znamená jeho sílu viděti způsobem duchovým, ne smyslovým. A podobně jest o jiných částech.

I q. 3 a. 1 ad 4

Ke čtvrtému se musí říci, že také to, co náleží k poloze, se přičítá Bohu jen podle jakési podobnosti. Tak je nazýván sedícím pro svou neměnnost a autoritu a stojícím pro svou moc na přemožení všeho, co se mu protiví.

I q. 3 a. 1 ad 5

K pátému se musí říci, že se k Bohu nejde kroky tělesnými, poněvadž jest všude, nýbrž city myslí, a týmž způsobem se od něho odchází. A tak příchod a odchod pod podobností místního pohybu značí duchovní cit.

1. 3. 2. *Utrum in Deo sit compositio materiae, et formae.*

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je v Bohu složení látky a formy.*
- Podle Aristotela jsou (téměř) všechna jsoucna složena z těchto dvou složek či spíše aspektů, tušíme však, že křesťanský Bůh bude výjimkou (ve spise *O jsoucnu a bytnosti* uvidíme, že těch výjimek je pro Tomáše více). Jak Tomáš tuto výjimku odůvodňuje?
- Všimněte si přitom, jak využívá dříve dosažených závěrů.
- Podobnou výjimku najdeme vlastně i u samotného Aristotela – srovnejte jeho vysvětlení výjimky (*Met. A 6*) s Tomášovým!

I q. 3 a. 2 arg. 1

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu je složení tvaru (*forma*) a látky (*materia*). Neboť všechno, co má duši (*anima*), je složeno z látky a tvaru, poněvadž duše je tvarem těla. Ale Písmo přičítá Bohu duši. Neboť *Žid.* 10 se uvádí jménem Božím: „Spravedlivý pak můj z víry žije; odchýlí-li se, nebude se líbiti duši mé.“ Tedy Bůh jest složen z látky a tvaru.

I q. 3 a. 2 arg. 2

Mimo to hněv, radost a takové jsou vášně spojeného, jak se praví v 1. *O duši*. Ale takové se v Písmě přičítají Bohu. Neboť se praví žal. 105: „Rozhněval se Pán rozlícením.“ Tedy Bůh jest složen z látky a tvaru.

I q. 3 a. 2 arg. 3

Mimo to látka je příčinou jednotlivení. Ale zdá se, že Bůh jest jednotlivo, neboť se neříká o mnohých. Tedy je složen z látky a tvaru.

I q. 3 a. 2 s. c.

Avšak proti, vše složené z látky a tvaru je tělo; neboť ličnost rozsahová je první, co utkví v látce. Ale Bůh není tělo, jak bylo ukázáno. Tedy Bůh není složen z látky a tvaru.

I q. 3 a. 2 co.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné, aby v Bohu byla látka. A to předně, protože látka je to, co je v možnosti (*potentia*). Bylo však ukázáno, že Bůh je čiré uskutečnění (*actus purus*), z možnosti nemaje ničeho. Tedy jest nemožné, aby Bůh byl složen z látky a tvaru.

Za druhé, poněvadž všechno složené z látky a tvaru je dokonalé a dobré ze svého tvaru. Musí tedy býti dobré z účasti (*participatio*), pokud látka jest účastna tvaru. Ale první, co je dobré a nejlepší, což jest Bůh, není dobro z účasti, protože je dobro z bytnosti (*per essentiam*), a co jest dobro z bytnosti, je dříve nežli dobro z účasti. Je tedy nemožné, aby Bůh byl složen z látky a tvaru.

Za třetí, poněvadž každý činitel činí skrze svůj tvar (*forma*); tedy jak se něco má ke tvaru, tak se má k tomu, že jest činitelem. Co tedy je činitelem prvním a samo sebou, musí býti tvarem prvním a samo sebou. Ale Bůh je první činitel, poněvadž je první příčina účinná (*causa efficiens*), jak bylo ukázáno. Je tedy co do své bytnosti tvarem, a ne složen z látky a tvaru.

I q. 3 a. 2 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že se Bohu přičítá duše vzhledem k podobnosti činnosti. Když totiž chceme něco sobě, je to od naší duše; tedy se praví, že to se líbí duši Boží, co se líbí jeho vůli.

I q. 3 a. 2 ad 2

Ke druhému se musí říci, že hněv a takové se přičítá Bohu podle podobnosti účinku; poněvadž rozhněvanému je vlastní trestati, jeho trestání se metaforicky nazývá hněvem.

I q. 3 a. 2 ad 3

Ke třetímu se musí říci, že tvary, které mohou býti přijaty v látce, se jednotliví látkou, která nemůže býti v jiném, protože je prvním podmětem. Ale tvar, pokud na něm jest, jestliže mu něco jiného nepřekáží, může býti přijat od více. Avšak onen tvar, který nemůže býti přijat v látce, nýbrž je sám sebou bytující, jednotliví se právě tím, že nemůže býti přijat v jiném, a takovým tvarem jest Bůh. Nenasleduje tedy, že by měl látku.

1. 3. 3. *Utrum in Deo sit idem Deus, et Deitas*

(...)

1. 3. 4. *Utrum in Deo sit compositio essentiae, et esse.*

Pokyny a otázky k četbě

- *Překlad názvu tohoto článku (articulus): Zda je v Bohu složení bytnosti a bytí.*
- *Tato úvaha je naopak Tomášovou originální myšlenkou, u Aristotela podobné rozlišení nenajdeme. Proto si nejprve ujasněte termíny „bytnost“ a „bytí“!*
- *Jaký je jejich vztah v Bohu?*
- *S touto myšlenkou se seznámíme ještě důkladněji, až se v závěru čítanky začteme do Tomášova spisu O jsoucnu a bytnosti. Proto si zapamatujte aspoň hlavní motiv nynější úvahy!*

I q. 3 a. 4 arg. 1

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu není totéž bytnost (*essentia*) a bytí (*esse*). Neboť kdyby tak bylo, k Božímu bytí by se nic nepřidávalo. Ale bytí, ke kterému se nic nepřidává, jest bytím všeobecným, které se vypovídá o všech. Avšak to jest nesprávné, podle onoho *Moudr.* 14: „Nesdělitelné jméno dali stromům a kamenům.“ Tedy bytí Boží není jeho bytnost.

I q. 3 a. 4 arg. 2

Mimo to můžeme o Bohu vědět, zdali jest, jak bylo svrchu řečeno; ale nemůžeme vědět, co jest. Tedy není totéž bytí Boží a jeho bytnost (*quod quid est*) čili cost (*quidditas*) čili přirozenost (*natura*).

I q. 3 a. 4 s. c.

Avšak proti jest, co praví Hilarius v 7. *O Trojici*: „Jsoucnost není v Bohu případkem, nýbrž subsistující pravdou.“ Tedy to, co subsistuje v Bohu, jest své bytí.

I q. 3 a. 4 co.

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh jest netoliko svá bytnost, jak bylo ukázáno, nýbrž také své bytí. Což lze mnohonásobně dokázati. A to předně, poněvadž cokoli jest v něčem, co jest mimo jeho bytnost, musí míti příčinu buď v prvcích bytnosti (*principia essentiae*), jako vlastní případy (*accidentia*), následující z druhu (*species*); například schopnost smíchu následuje z člověka a má příčinu v podstatných prvcích druhu. Nebo v něčem vnějším, jako teplota ve vodě má příčinu v ohni. Jestliže tedy samo bytí věci jest něco jiného než její bytnost, bytí oné věci musí nutně míti příčinu v něčem vnějším nebo v podstatných prvcích téže věci. Avšak jest nemožné, aby bytí mělo příčinu toliko v podstatných prvcích věci, neboť žádná věc není dostatečná na příčinu svého bytí (*causa essendi*), má-li její bytí příčinu. To tedy, jehož bytí jest něco jiného než jeho bytnost, musí míti bytí od jiné příčiny. To se však o Bohu říci nemůže, neboť pravíme, že Bůh jest první příčina účinná (*causa efficiens*). Je tedy nemožné, aby v Bohu bylo něco jiného bytí a něco jiného jeho bytnost.

Za druhé, poněvadž bytí jest uskutečnění každého tvaru nebo přirozenosti; neboť dobro nebo člověčenství se neoznačuje jako uskutečnění, leč pokud naznačujeme, že jsou. Tedy bytí se musí míti k bytnosti, která jest něco jiného, jako uskutečnění k možnosti (*actus ad potentiam*). Ježto tedy v Bohu nic není v možnosti, jak bylo svrchu ukázáno, následuje, že v něm bytnost není něco jiného než jeho bytí. Tedy jeho bytnost jest jeho bytí.

Za třetí, jako co má oheň a není oheň, jest ohnivě z účasti, tak to, co má bytí a není bytí, jest jsoucno z účasti (*participatio*). Avšak Bůh je svá bytnost, jak bylo ukázáno. Kdyby tedy nebyl svým bytím, bude jsoucnem účasti a ne bytností. Nebude tedy prvním jsoucnem, což říci je proti rozumu. Tedy Bůh je své bytí a nejenom svá bytnost.

I q. 3 a. 4 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že dvojím způsobem lze pojímati něco, čemu se nepřidává. Jedním způsobem, že k jeho pojmu patří, aby se mu nepřidávalo, jako k pojmu živočicha bez rozumu patří, aby neměl rozumu. Jiným způsobem se pojímá to, čemu se nepřidává, že k jeho pojmu nepatří, aby se mu přidávalo. Jako živočich všeobecně jest bez rozumu, poněvadž k pojmu živočicha všeobecně nepatří, aby měl rozum, ale také nepatří k jeho pojmu, aby neměl rozumu. Tedy bytí bez přidání prvním způsobem jest bytí Boží, bytí bez přidání druhým způsobem jest bytí všeobecné.

I q. 3 a. 4 ad 2

Ke druhému se musí říci, že bytí se říká dvojím způsobem: jedním způsobem značí uskutečnění bytí, jiným způsobem značí složení věty, které duše vynalezla, spojující předmět s podmětem. Běže-li se tedy bytí prvním způsobem, nemůžeme znáti bytí Boží, jako ani jeho bytnost, nýbrž pouze druhým způsobem. Víme totiž, že pravdivá je tato

věta, kterou tvoříme o Bohu, když pravíme: Bůh jest. A víme to z jeho účinků, jak bylo svrchu řečeno.

I. 3. 5. Utrum in Deo sit compositio generis, et differentiae.

(...)

I. 3. 6. Utrum in Deo sit compositio subjecti, et accidentis.

(...)

I. 3. 7. Utrum Deus sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex.

(...)

I. 3. 8. Utrum Deus veniat in compositionem cum aliis.

(...)

D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Stručně shrňte obsah prvních tří „kvestii“ *Summy*.
- Jaké zdroje Tomáš využívá? A k čemu?
- Jak pojímá vztah rozumu (vědy) a víry?
- Teologie má být vědou. V čem se shoduje s jinými vědami a v čem se od nich naopak odlišuje?
- Jaké jsou možnosti rozumu při zkoumání Boha?
- Jaké vlastnosti náležejí (či nenáležejí) Bohu?