

Brenišin, Juraj

Avicebron o vôle v diele "Fons vitae"

Religio. 2017, vol. 25, iss. 2, pp. [169]-188

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/137718>

Access Date: 29. 11. 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.

Avicebron o vôle v diele „Fons vitae“

JURAJ BRENÍŠIN

Avicebron, v 19. storočí identifikovaný Solomonom Munkom so slávnym židovským básnikom Šlomom ben Jehudom ibn Gabirolom (asi 1021/2-1057), predstavil vo svojom pôvodne arabsky napísanom diele *Janbú' al-chaját*,¹ dochovanom iba v latinskom preklade pod názvom *Fons vitae*,² modifikovanú verziu novoplatónskej hierarchie bytia. Jej originalitu vyjadruje Avicebronova interpretácia troch kľúčových pojmov metafyziky – *látky a formy, prvej bytnosti a vôle*.³ Látku a formu považuje Avicebron za inteligibilné korene všetkého jestvujúceho.⁴ Ich interpretácia nie je tak problematická⁵ ako interpretácia vôle (*voluntas*). Avicebron totiž vo *Fons vitae* vysvetľuje stvorenie skrz vôľu, ktorej dvomi vetvami sú všeobecná látka (*materia universalis*) a všeobecná forma (*forma universalis*). Všetko, čo existuje (okrem Boha a jeho vôle), je zložené z látky

- 1 Arabský fragment V, 43 používa túto frázu, ktorá je v latinčine preložená ako „*originem vitae*“, v nominatíve teda „*origo vitae*“, a nie „*fons vitae*“; viď Clemens Baeumker (ed.), *Avencebrolis (Ibn Gebirol), Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino: Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino*, Münster: Aschendorff Verlag 1895, V, 43, 338, 21. Pri odkazovaní na *Fons vitae* používam nasledovnú postupnosť: číslo rozpravy, kapitola, strana, riadky; pri ďalších odkazoch na tento prameň budem používať skratku FV.
- 2 Dielo bolo do latinčiny preložené už v 12. storočí Dominikom Gundissalinom a Jánom Španielskym (Iohannes Hispanus). V 13. storočí vznikla aj hebrejská verzia *Mekor Chajim* zostavená Šem Tov ibn Falakerom. Hebrejská verzia však nezachovala dialogickú formu rozhovoru medzi učiteľom a jeho žiakom a šlo len o istý výťah z pôvodného textu. Z arabského textu sa zachovalo len niekoľko fragmentov.
- 3 V latinskom texte sa pri písaní termínov, ktoré sa týkajú Boha a jeho vôle, používa minuskula. Preto túto podobu zachovávam aj v slovenčine.
- 4 FV I, 5, 7, 21-24. Pre potreby tejto štúdie pracujem aj s rukopisom slovenského prekladu *Fons vitae*, ktorý vznikol v rámci projektu VEGA 1/0330/12 „Funkcie obraznosti vo filozofii Šlomo ben Jehudu ibn Gabirola a Šihába al-Dina Jahju al-Suhrawardiho“. Vedúcou projektu bola Mária Mičaninová, s láskavým dovolením ktorej som mohol pracovať so spomínaným slovenským prekladom *Fons vitae*. Slovenský preklad pripravila v rámci projektu Anabela Katreničová za spolupráce s Máriou Mičaninovou. Niektoré jeho časti boli publikované, napríklad: Mária Mičaninová – Anabela Katreničová, „Šlomo ben Jehuda ibn Gabirol: Fons vitae“, *Filozofia* 67/1, 2012, 61-71; Anabela Katreničová, „2. traktát: O podstate, ktorá udržiava telesnosť sveta“, in: Mária Mičaninová et al., *Funkcia obraznosti vo filozofii*, Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika 2014, 197-213. Ďalej aj Ivica Hajdučeková, „Funkcia (nielen) metafory vo filozofii Ibn Gabirola“, in: Mária Mičaninová et al., *Funkcia obraznosti vo filozofii*, Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika 2014, 13-66.
- 5 Autori, ktorí sa témou všeobecnej látky a všeobecnej formy zaoberajú, sú spomenutí v ďalších odkazoch, keďže sa ich práce zaoberali Avicebronovou metafyzikou ako takou.

a formy, tak telesné podstaty na nižších stupňoch bytia, ako aj duchovné podstaty na vyšších stupňoch bytia, Rozum alebo Duša. Látka a forma musia byť podľa Avicebra vždy spojené, lebo jedna bez druhej existovať nemôžu, v bytí sú neoddeliteľné.⁶ Obe vychádzajú z vôle, každá z nich však v inej úlohe. Látka ako podklad pre formu a forma ako jej tvar, ktorý určuje, čo z podkladu vznikne. Avicbron sa síce dopúšťa viacerých nejasností pri definovaní všeobecnej duchovnej látky, no napriek tomu je jeho výklad relatívne ucelený, keď jej vlastnosti vymedzil takto: „... že totiž existuje sama skrze seba, má jednu bytnosť, udržiava rozmanitosť, všetkým veciam dáva svoju bytnosť a meno.“⁷

O definovaní vôle sa to nedá povedať. V prvom traktáte *Fons vitae* s názvom „O tom, čo musí byť vopred stanovené na určenie všeobecnej látky a formy a na určenie látky a formy v zložených substanciiach“⁸ Avicbron síce píše, že jestvujú „tri časti celej vedy, totiž veda o látke a forme, veda o vôli a veda o prvej bytnosti“⁹ v ďalších traktátoch však o vôli hovorí v minimálne siedmich rozličných kontextoch a do istej miery na ňu aplikuje negatívnu teológiu. Kontexty, v ktorých sa vôľa objavuje, určili štruktúru mojej štúdie, hoci niektoré vymedzenia sa prekrývajú. Práve toto množstvo možných kontextov, v ktorých Avicbron o vôli hovorí, vytvára problémy pri interpretácii vôle v Avicbronovej metafyzike, ktorými sa mienim zaoberať. V súvislosti s tým som svoju štúdiu rozdelil na štyri hlavné časti: 1) vôľa ako podmienka stvorenia, 2) poznanie a bytnosť vôle, 3) vôľa ako prostredník, 4) vzťah vôle a látky a formy.

Téme vôle vo *Fons vitae* sa doteraz venovali niekoľko autorov. Niektorí z nich, Peter Cole, ktorý vo svojom komentári ku *Korune kráľovstva* dokonca hovorí o túžbe, a nie o vôli,¹⁰ John Dillon,¹¹ Jacques Schlanger¹²

6 FV I, 6, 8.

7 FV I, 10, 13, 15-17: „... scilicet quod sit per se existens, unius essentiae, sustinens diversitatem, dans omnibus essentiam suam et nomen.“

8 „De his quae debent praeponi ad assignationem materiae et formae universalis et ad assignationem materiae et formae in substantiis compositis“.

9 FV I, 7, 9, 24-26: „Partes scientiae omnis tres sunt, scilicet scientia de materia et forma, et scientia de uoluntate, et scientia de essentia prima.“

10 Ibn Gabirol, *Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol*, trans. Peter Cole, Princeton: Princeton University Press 2001.

11 John M. Dillon, „Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter“, in: Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany: State University of New York Press 1992, 43-60. Dillon vo svojej štúdií hovorí, že vôľa emanuje zo stvoriteľa do inakosti, ktorou je beztvárá všeobecná látka. Všeobecná forma je potom uskutočnením tejto vôle na látke.

12 Jacques Schlanger, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol: Étude d'un néoplatonisme*, Leiden: E. J. Brill 1968. Schlanger pri opise božej múdrosti vo *Fons vitae* dokonca tvrdí, že všeobecná látka sa v nej nachádza ako idea. Podľa neho, spolu s formou, z nej pri stvorení vytekajú. Vôľa (alebo Múdrost) je potom skutočne akýmsi médiom, cez ktoré bytie vyteká v podobe všeobecnej látky a všeobecnej formy.

či Bernard McGinn,¹³ ju považovali za silu, ktorú analyzovali v termínoch emanácie, ktorej je vôľa integrálnou súčasťou ako prostredník. Iní, ako Étienne Gilson¹⁴ alebo Isaac Husik,¹⁵ v jej interpretácii akcentovali jej kreativitu a na tomto základe odmietli možnosť, že by bola teória Avicebrona emanáčnou. Naopak ju označili za kreacionistickú.¹⁶

Azda najdôležitejší prínos k interpretácii vôle mala doteraz Sarah Pessinová, ktorá postavila svoj výklad vôle na dvoch rozličných prístupoch. Jeden je už spomínaný kreacionistický prístup (Pessinová: *doctrine of divine will*), podľa ktorého je Avicebronova vôľa *kreatívnou vôľou Boha*,¹⁷ a je teda jednoznačným odmietnutím emanacionizmu. To je pozícia, voči ktorej Pessinová silne vystupuje, keďže je to presne to kreacionistické chápanie *voluntas*, na ktorého odmietnutí zakladá svoju prácu. Druhým prístupom je jej „teológia túžby“ (*theology of desire*),¹⁸ ktorá smeruje k jednoznačne emanacionisticky pochopenej vôli vo *Fons vitae*. V rámci oboch prístupov Pessinová uvažuje o troch možných vysvetleniach: 1) koncept vôle protirečí emanácii, 2) koncept vôle protirečí len emanácii z Boha, 3) vôľa pochopená ako túžba podporuje emanáciu začínajúcu od Boha.

Pessinová vychádza z nepresností, ktoré podľa nej vznikli pri latinskom preklade *Janbú' al-chaját* do latinčiny v 12. storočí. Tvrdí, že je zafarbený optikou sv. Augustína, ktorá viedla k prekladu arabského termínu pre vôľu, *iráda*, latinským termínom *voluntas*. Pessinová si stojí za tým, že hovoriť o vôli u Avicebrona nie je správne, nakoľko *voluntas* podľa nej nepostihuje širší význam, ktorý ponúka arabský termín *iráda*. Z toho dôvodu termín *iráda* prekladá ako túžbu, v čom sa zhoduje s Coleom. Mohlo by sa zdať, že terminologický problém nie je dostatočným dôvodom pre nový interpretáciu Avicebronovej teórie, lenže u Pessinovej je odlišný preklad termínu *iráda* východiskovým bodom dokazovania emanáčného charakteru

13 Bernard McGinn, „Ibn Gabirol: The Sage among the Schoolmen“, in: Lenn E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany: State University of New York Press 1992, 77-110.

14 Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House 1955.

15 Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America 1958.

16 Podľa nich ide o skutočne kreatívnu vôľu, ktorá predstavuje výrazný odklon od novoplatónskeho chápania stvorenia ako emanácie. Práve tu je snáď dôvod snahy Sarah Pessinovej (viď nižšie) najbadateľnejší, keďže obaja spomenutí tvrdia, že pojem vôle odlišuje grécku filozofiu, a teda novoplatonikov a ich odkaz, od Avicebronovho myslenia. Nazdávam sa, že ich postup nie je celkom správny, keďže postupujú od termínu k jeho definícii, a nie naopak.

17 Sarah Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 2013, 53.

18 *Ibid.*

stvorenia vo *Fons vitae*. Práve zaťaženie Avicebronovej metafyziky náukou o božej vôli ako stvoriteľskej sile Boha podľa nej spôsobuje nepresnosť v chápaní Avicebronova myslenia.¹⁹ Jej postoj považujem za oprávnený, nakoľko prítomnosť vôle v hierarchii bytia naozaj pôsobí skôr ako dôkaz pre *creatio ex nihilo* než pre emanáciu, keďže evokuje predstavu stvorenia, ako ho poznáme z Biblie. Je však dôležité spomenúť, že *iráda* môže byť preložená ako túžba, aj ako vôľa. Cole tieto dva preklady zase používa ako ekvivalentné.²⁰ Pessinová sa prikláňa k prekladu túžba, nakoľko sa chce vyhnúť interpretácii *Fons vitae* v latinsko-kresťanskom kontexte. Rovnako je toho názoru, že Avicebron mohol čerpať aj zo súfijského učenia, v ktorom by bolo termín *iráda* nesprávne prekladať ako vôľu, keďže v tomto učení ide o mystický stav túžby, pre ktorý je charakteristická práve absencia vôle.²¹ Jej posledný dôvod vychádza z chápania Avicebronom predstaveného stvoriteľa nie ako „Boha moci“ (*God of Power*), ale ako „túžiaceho Boha (*yearning God*), ktorý túži po svojom milovanom stvorení“.²² Michael Ebstein v rámci arabského novoplatonizmu zase rozlišuje štyri významy, ktoré môžu božej vôli pripadať. Hovorí o „Božom príkaze (*amr*), Božej vôli (*iráda*), Božej moci (*qudra*) a Božom poznaní (*ilm*)“.²³ Termín *iráda* pritom interpretuje jednoznačne ako vôľu.²⁴

Zdá sa, že, aj napriek tomu, že sa Pessinová snaží jednoznačne podporiť emanacionistické chápanie vôle vo *Fons vitae*, sa jej názor celkom nepresadil a zatiaľ ani nevyvolal dostatočnú diskusiu, čo môže byť spôsobené aj tým, že jej samotný text bol publikovaný pomerne nedávno, t. j. v roku 2013. John Dillon vo svojej recenzii túto prácu zhodnotil ako „... hlboko polemické dielo, ktoré ale nie je kvôli tomu vôbec horšie. Malo by v nasledujúcich rokoch priniesť oživenie vedeckého diškurzu o Šlomovi ibn Gabirolovi.“²⁵ Ďalší, kto prispel k diskusii, bol Stephen H. Webb, ktorý v práci Pessinovej vidí veľký prínos, keďže podľa neho Pessinová prispieva k odstráneniu mnohých „nánosov“, ktoré bránia správnej interpretácii

19 *Ibid.*, 54-58.

20 Viz Ibn Gabirol, *Selected Poems...*, 15, 296. Cole (ako prekladateľ) tieto dva termíny v poznámkach skutočne používa ako zameniteľné. Na začiatku to odôvodňuje tým, že práve pre židovský kontext by bolo možno vhodnejšie používať termín „túžba“, keďže „vôľa“ evokuje kresťanské poňatie *logos*.

21 S. Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire...*, 21.

22 *Ibid.*, 22.

23 Michael Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabi and the Ismā'īlī Tradition*, Leiden: Brill 2014, 38.

24 Podobne je to aj v hebrejčine, kde sa termín *racon* dá chápať oboma spôsobmi.

25 John Dillon, „Book Review: Ibn Gabirol's Theology of Desire: Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism, written by Sarah Pessin“, *The International Journal of the Platonic Tradition* 8/2, 2014, 250-251: 251.

Avicebronovho diela. Jej argumentáciu dokonca označil za brilantnú.²⁶ Aj to je jeden z dôvodov, pre ktoré považujem za nutné znovu preskúmať pojem vôle v kontextoch, v ktorých Avicebron tento termín používa. Je totiž možné, že používanie termínu *voluntas* prispelo ku kreacionistickému výkladu *Fons vitae*, no problémom nie je interpretácia samotného termínu *voluntas*, ale skôr – ako ukážem ďalej – snaha chápať text *Fons vitae* kreacionistickým spôsobom. Emanáčny spôsob chápania vôle je možné porovnať s Plotinovým chápaním slobody a vôľovej činnosti Jedného, čomu sa budem venovať priamo pri skúmaní vôle v kontexte *Fons vitae*.

Pre interpretáciu Avicebronovej metafyziky je nevyhnutné hľadať aj možné zdroje, z ktorých Avicebron vychádzal. Vo všeobecnosti²⁷ sa uvažuje o korpuse arabských parafráz Plotinových *Ennead*, do ktorého patrí *Aristotelova teológia*, ktorá predstavuje arabskú parafrázu Plotinových *Ennead* IV-VI, *Spis o božskej vede* a *Výroky gréckeho mudrca*. Ďalším zdrojom by mohla byť parafráza Proklových *Prvkov teológie* v podobe *Liber de causis*. Do tohto celku sa dá zaradiť aj Pseudo-Empedoklova *Kniha piatich podstát*. Z prostredia Basry to mohlo byť učenie ezoterického zoskupenia Bratov čistoty obsiahnuté v *Listoch Bratov čistoty*. Nakoniec mohol Avicebrona ovplyvniť aj Jicchak Jisraeli, ktorý žil len o storočie skôr a je predstaviteľom židovského novoplatonizmu. Svoje diela ako *Knihu podstát* alebo *Knihu definícií* napísal v arabčine a následne boli preložené do hebrejčiny a latinčiny. Je však možné, že okrem týchto diel mohol Avicebron poznať aj Avicennovo dielo, prípadne sa k nemu mohlo dostať aj učenie ismailitov.²⁸ Určiť Avicebronove zdroje ostáva aj naďalej veľkou výzvou, nakoľko sám spomína len Platóna, aj to iba trikrát.²⁹

V tejto štúdii sa budem venovať interpretácii vôle vo *Fons vitae* v dvoch krokoch. Prvým bude posúdenie Avicebronovej interpretácie vôle a kontextu, v ktorom o nej hovorí. Druhým bude posúdenie návrhu Sarah Pessinovej interpretovať božiu vôľu ako túžbu v každom kontexte, v ktorom sa

26 Stephen H. Webb, „Rethinking Theology and Matter with Ibn Gabirol“ [online], *First Things*, <<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/04/rethinking-theology-and-matter-with-ibn-gabirol>>, 27. 4. 2015 [16. 10. 2017].

27 Viď napr. Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 1985, 68-69; John Laumakis, „Introduction“, in: id., *The Font of Life (Fons vitae) by Solomon Ibn Gabirol (Avicbron)*, Milwaukee: Marquette University Press 2014, 9-60: 52-53, alebo aj S. Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire...*, 165-188.

28 K analýze islamsko-židovského filozofického kontextu Avicebronovej metafyziky pozri Mária Mičaninová, *Koruna kráľovstva rabi Šlomo ben Gabirola*, Praha: Bergman 2010, 39-92.

29 Porov. FV IV, 8, 229, 12; FV V, 17, 289, 17-19.

termín božia vôľa vo *Fons vitae* objavuje. Mojm cieľom bude preukázať, že interpretácia vôle ako *voluntas* nemusí byť v rozpore s emanacionistickou interpretáciou *Fons vitae*, a preto nie je potrebné interpretovať ju ako túžbu.

Aviccebron opisuje vôľu vo svojej metafyzickej koncepcii stvorenia rôzne, i keď v rámci negatívnej teológie platí, že:

Opísať vôľu je nemožné. Je však takmer opísaná, ak povieme, že je to božia sila tvoriaca látku a formu, ktoré spája, rozšírená od hora až nadol tak, ako je rozšírená duša v tele. Sama pohybuje všetkými [vecami] a všetky [veci] ustanovuje.³⁰

I keď samotný Aviccebron považoval za skoro nemožné opísať vôľu, venoval sa jej skoro v každej rozprave *Fons vitae*, v najväčšej miere v piatej rozprave. Celkovo ide o približne dvadsať kapitol z celého diela. Nespornou výhodou Aviccebronových opisov vôle je to, že hoci niekoľkokrát pripomenie jej neopísateľnosť, stále o nej hovorí pozitívne. Problémom ale je, že vôľa sa vo *Fons vitae* objavuje v niekoľkých rôznych kontextoch. Pre lepšiu prehľadnosť bude nutné skúmať ju najprv samostatne, aby sme získali akúsi všeobecnú definíciu, alebo skôr opis vôle, ktorá má u Aviccebrona zvláštne miesto.

Vôľa ako podmienka stvorenia

V piatej rozprave s názvom „O všeobecnej látke a forme skrze seba“ Aviccebron vymedzuje vôľu takmer až aristotelovským jazykom, keďže o nej hovorí, že „všetky duchovné a telesné substancie sú hýbané od vôle“.³¹ Ak si teda Aviccebronov vesmír chceme predstaviť ako aristotelovský systém, tak sa vôľa objavuje na pozícii pôvodcu všetkého pohybu. V tomto prípade akoby sa prekrývala s nehybným hýbateľom, teda stvoriteľom, čo by korešpondovalo aj s tým, že „vôľa preniká všetkým bez pohybu a činí všetko mimo čas“.³² Pre Aviccebrona je však vôľa ešte viac, predstavuje stvoriteľský nástroj, ktorý je „božskou silou, ktorá vytvára všetko a hýbe všetkým“.³³ Jej miesto je teda v Bohu.

Hoci Aviccebron prízvukuje, že hovoriť o Bohu je úplne neprípustné, nakoľko náš rozum tak vysoko vystúpiť nemôže, s opisom vôle ako jeho

30 FV V, 38, 326, 3-7: „*Describere uoluntatem impossibile est; sed paene describitur, cum dicitur quod est uirtus diuina, faciens materiam et formam et ligans illas, et diffusa a summo usque ad imum, sicut diffusio animae in corpore; et ipsa est mouens omnia et disponens omnia.*“

31 FV V, 37, 325, 3-4: „... *omnes substantiae spirituales et corporales sunt mobiles a uoluntate.*“

32 FV V, 39, 328, 11-13: „... *quia uoluntas penetrat omnia sine motu et agit omnia sine tempore.*“

33 FV I, 2, 4, 14-15: „... *uoluntas est uirtus diuina adinueniens omnia et mouens omnia.*“

súčasti, schopnosti alebo sily nemá najmenší problém. Dokonca slovami učiteľa hovorí:

Ako by vôľa mohla nebyť niečím iným od látky a formy, keď je vôľa tvorcom a látka a forma stvoreným? Vôľa bez činnosti a [prvá] bytnosť sú jedno, ale keď o vôle uvažujeme spolu s činnosťou, bude odlišná od [prvej] bytnosti, pretože sa od seba odlišujú na počiatku stvorenia, t. j. na začiatku zjednotenia látky a formy.³⁴

V tom prípade vôľa pochádza zo stvoriteľa a je „zhmotnením“ samotného aktu *creatio ex nihilo*, a teda plynie od neho len v momente stvorenia. Do tejto chvíle je vôľa neoddeliteľnou súčasťou stvoriteľa. Samozrejme, hovoriť o vôle stvoriteľa pred samotným stvorením by bolo mylné, nakoľko by to v stvoriteľovi vytváralo mnohosť. McGinn o vôle hovorí ako o „tvorivej a úplnej jednote“,³⁵ čo naozaj zodpovedá Avicebronovmu opisu.

Čo teda vôľa je? „Vôľa je božská sila, ktorá zapríčiňuje všetko a hýbe všetkým, nie je možné, aby sa niečo stalo bez nej“³⁶ – aj vďaka tomuto je zrejmé, že o vôle nie je možné hovoriť mimo Boha. Učiteľ to ešte presnejšie dokladá v piatej rozprave:

Ž: Čo je dôkazom, že vôľa nie je v sebe odlišná?

U: Dôkazom toho je, že sama je z jednoty, ba dokonca je silou jednoty. A tiež preto, že prvá rozmanitosť bola to, z čoho vznikli látka a forma.

Ž: Podľa toho, čo si povedal, je nutné, aby vôľa bola niečím iným než látkou a formou. Je to však sila vtečená do látky a s ňou zviazaná ako zväzok duše s telom.

U: Ako by mohla nebyť niečím iným než látkou a formou, keď je vôľa tvorcom a látka a forma utvoreným? A tiež preto, že vôľa, ak od nej odoberieme činnosť, ona sama a bytnosť sú jedno, a pokiaľ ju uvažujeme s činnosťou, bude odlišná od bytnosti, pretože sa líšia od seba na počiatku stvorenia, t. j. na začiatku zjednotenia látky a formy.³⁷

34 FV V, 37, 325, 21-26: „*Quomodo non erit uoluntas aliud a materia et forma, cum uoluntas sit factor, et materia et forma factae? Et etiam, quin uoluntas, remota actione ab ea, ipsa et essentia sunt unum, et considerata cum actione, erit alia ab essentia: secundum hoc quod differunt in se in principio creationis, id est initio unitationis materiae et formae.*“

35 B. McGinn, „Ibn Gabirol: The Sage among the Schoolmen...“, 86.

36 FV I, 2, 4, 14-15: „... *uoluntas est uirtus diuina adinueniens omnia et mouens omnia, ideo non est possibile ut aliquid fiat sine ea.*“

37 FV V, 37, 325, 13-26: „*D. Quae est probatio quod uoluntas non est diuersa in se?*

M. Probatio huius est quod ipsa est ex unitate, immo ipsa est uirtus unitatis. Et etiam, quia prima diuersitas fuit, ex quo coepit materia et forma.

D. Secundum quod dixisti, oportet ut aliud sit uoluntas quam materia et forma, sed uirtus eius defluxit in materiam et ligata est cum ea, sicut ligatio animae cum corpore.

M. Quomodo non erit uoluntas aliud a materia et forma, cum uoluntas sit factor, et materia et forma factae? Et etiam, quia uoluntas, remota actione ab ea, ipsa et essentia sunt unum, et considerata cum actione, erit alia ab essentia: secundum hoc quod differunt in se in principio creationis, id est initio unitationis materiae et formae.“

Z toho vyplýva, že vôľa je skutočne súčasťou stvoriteľa (samozrejme obrazne) ešte pred samotným tvorením, je jeho mocou niečo vytvoriť, konkrétne všeobecnú látku a formu ako dva korene bytia. Dalo by sa povedať, že až stvorením dochádza k rozlíšeniu stvoriteľa a vôľe. Pod týmto rozlíšením treba rozumieť prechod od netvoriaceho stvoriteľa k tvoriacemu skrz *creatio ex nihilo*, keďže „tieto dve [látka a forma] sú koreňom všetkého a z nich bolo splodené všetko, čo je“.³⁸ Hornú hranicu stvorených vecí potom tvoria všeobecná látka a forma, nad nimi je Jedno a medzi nimi vôľa ako most medzi Bohom a svetom jestvujúcien. Skrze ňu preteká bytie smerom dolu v podobe zjednotenej látky a formy. Hovoriť preto o vôli ako o samostatnom stupni bytia by mohlo byť vlastne nesprávne, keďže podľa Avicebra ide o rozdiel medzi netvorením a tvorením. V tom prípade je vôľa tvoriteľským aktom Boha, jeho moci niečo stvoriť a uskutočniť veci, ktoré sú v ňom v možnosti.

To podporujú aj slová učiteľa, podľa ktorých vôľu možno opísať len „takmer“, čo silne pripomína Plotinovo obchádzanie neopísateľnosti Jedného, témy, o ktorej pojednáva aj Arthur H. Armstrong.³⁹ Plotinos hovorí:

Lebo všetko krásne je neskoršie než Jedno a pochádza od neho ako denné svetlo od slnka. Preto aj Platón hovorí, že sa o Jednom nedá „ani hovoriť, ani písať“. My hovoríme a píšeme o ňom len preto, aby sme k nemu priviedli, prebudili z pojmov k pozeraniu a ukázali cestu tomu, kto chce niečo vidieť.⁴⁰

Podľa toho tiež vo *Fons vitae* nemožno vôľu opísať, pretože nemôžeme pochopiť to, čo je súčasťou úplne dokonalého Boha, štylizované v plotinovskom duchu negatívnej teológie, chýba mu akákoľvek nedokonalosť. Avicbron podobne ako Plotinos používa pripodobnenie Boha k Slnku, v ktorom „vôľa teda bude ako sila, forma ako svetlo a vzduch ako látka“.⁴¹ V tomto prípade je ešte jasnejšie, že vôľa je prejavom Slnka, dokonca jeho tvorivým prejavom, ktorým vzniká svetlo vo vzduchu. V rámci nepriameho odkazu na *Genezis*, Avicbron opisuje biblický stvoriteľský akt takto:

38 FV I, 5, 7, 22-23: „... haec duo sunt radix omnium et ex his generatum est quicquid est.“

39 Arthur H. Armstrong, *Plotinus*, London: George Allen and Unwin Ltd. 1953, 30. Pre grécky originál Plotinových *Ennead* pozri text pôvodne publikovaný v Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzer (eds.), *Plotini opera* I, Paris – Bruxelles: Desclée de Brouwer – L'Édition Universelle 1951. Porovnávam jej so slovenským prekladom: Plotinos, „Enneady“, in: Jaroslav Martinka (ed.), *Antológia z diel filozofov: Od Aristotela po Plotina*, Bratislava: Iris 2006, 549-591. Pri odkazovaní používam skratku *Enn.*, ďalej nasleduje číslovanie podľa Porfýriovho usporiadania v poradí: enneada, rozprava, kapitola a riadky v danej kapitole.

40 *Enn.* VI, 9, 4, 9-14.

41 FV V, 38, 327, 9-11: „... erit ergo uoluntas sicut uirtus, et forma sicut lumen, et aer sicut materia.“

Stvorenie sa pripodobňuje k slovu, ktoré vyslovuje človek, pretože keď človek vyslovuje slovo, jeho forma a pojem sa vtlačajú do sluchu poslucháča a do jeho intelektu. A podľa tejto podobnosti sa hovorí, že stvoriteľ, vyvýšený a svätý, vyslovil slovo a jeho pojem bol vtlačený do bytnosti látky a látka ho zachovala, t. j. preto, že stvorená forma bola vtlačená do látky a opísaná v nej.⁴²

Podľa toho teda v rámci jeho stvoriteľského aktu *ex nihilo* je nutné definitívne vôľu určiť ako silu Boha. Nakoniec učiteľ celkom explicitne konštatuje, že ak hovoríme o vôli, hovoríme o „jeho sile“.⁴³ Tým sa taktiež prikláňam k názoru Pessinovej, lebo u Avicebrona je Boh absolútne dokonalý a nič mu nechýba. Jeho tvorenie teda nemusí byť vôľovým činom, ale pretekaním bytia z dokonalosti Boha, kvôli čomu možno hovoriť akoby o *creatio ex nihilo*.

Poznanie vôle a jej bytnosť

Je teda možné hľadiť na vôľu ako na novoplatónske Jedno alebo v prípade *Fons vitae* ako na stvoriteľa, ktorý je „nad všetkými vecami a je nekonečný?“⁴⁴ Presne to je dôvod, pre ktorý je možné dosiahnuť ho iba negatívnou cestou v duchu novoplatonizmu:

... [J]e totiž nemožné poznať bytnosť prvej bytnosti bez tých výtvorov, ktoré boli ňou splodené. Je totiž možné poznať ju iba z jej diel, ktoré ňou boli splodené.⁴⁵

Týmto vlastne Avicebron stanovuje zmysel samotnej rozpravy – priblíženie sa k najvyššiemu, pomocou poznávania všetkého, čo stvoril. Boh tvoril skrze svoju vôľu, preto aj cesta k jeho poznaniu by mala viesť cez poznanie všetkého, čo je stvorené skrze ňu. Tomu by napovedala aj skutočnosť, že sa vôľa s prvou bytnosťou prekrýva presne do okamihu stvorenia. Pessinová to celé vidí ako dôsledok toho, že všetko bytie pochádza z božskej túžby, pretože „ako ľudia máme základ v túžbe – túžime (a mali by sme túžiť) po múdrosti; túžime (a mali by sme túžiť) po dobre; túžime (a mali by sme túžiť) po Bohu“.⁴⁶ Pre Pessinovú to predstavuje základ

42 FV V, 43, 336, 4-10: „*Creatio assimilatur uerbo quod loquitur homo quia homo cum loquitur uerbum, forma eius et intellectus imprimitur in auditu auditoris et in intellectu eius. Et secundum hanc similitudinem dicitur quod creator sublimis et sanctus locutus est uerbum, et intellectus eius impressus est in essentia materiae et materia retinuit eum, scilicet quia forma creata impressa est materiae et depicta est in ea.*“

43 FV V, 39, 327, 15: „*uirtus eius*“.

44 FV I, 5, 6, 24: „*est super omnia et est infinita*“.

45 FV I, 4, 6, 19-22: „*hoc est impossibile, scilicet scire essentiam essentiae primae absque his facturis quae ab ea generatae sunt, possibile autem hoc est, scilicet scire eam sed non nisi ex suis operibus quae ab ea generata sunt.*“

46 S. Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*..., 32.

„teológie túžby“. Nejedná sa však skôr o klasicky plotinovský návrat duše? Plotinos totiž hovorí, že

... prirodzenosťou Dobra je však samotné to, po čom sa túži, a to, skrz čo majú všetky ostatné jestvujúca „moc nad“, či už môžu dosiahnuť Dobro bez prekážok, alebo s nimi. Ako by teda mohol niekto nútiť samo to, čo je pánom nad všetkým a hodným úcty, čo je nižšie ako ono, a čo je na prvom tróne a k čomu chcú všetky ostatné jestvujúca vystúpiť a na čom sú zavesené a od čoho majú moc, čiže môžu mať „moc nad“, ako by mohol niekto jeho samé nútiť, aby zostúpilo na úroveň toho, že by niečo bolo v mojej alebo tvojej moci?⁴⁷

Ak totiž vezmeme do úvahy plotinovské Dobro a jeho vnútornú túžbu po šírení dobra a na druhej strane dušu, ktorá má vďaka tomu prirodzenosť chcieť sa k nemu vrátiť, tak Avicibron využíva len dobre známy plotinovský koncept.⁴⁸

V takom prípade je veľmi lákavé chápať vôľu a stvoriteľa ako neoddeliteľných, čo by v prípade snahy poznať stvoriteľa prinieslo isté uľahčenie. Pre interpretáciu vzťahu stvoriteľa a jeho vôle by to však mohlo byť katastrofálnym zjednodušením, nakoľko Avicibron viackrát stanovuje, že „sú tri časti celej vedy, totiž veda o látke a forme, veda o vôli a veda o prvej bytnosti“.⁴⁹ Okrem týchto troch častí celej vedy už nie je nič, čo by bolo možné poznať. Nestačí potom poznať len vôľu, keďže ona vystupuje v pozícii prvého hýbateľa? Rozhodne nie, pretože je potrebné si uvedomiť, že už vo vymedzení troch častí poznania, ktoré obsahujú všetko poznanie, je skrytá myšlienka postupu od najnižšieho k najvyššiemu. Prostredníctvom najnižšieho je možné poznať všeobecnú látku a všeobecnú formu, vďaka tomu vôľu a vďaka poznaniu vôle by sme mali dosiahnuť na poznanie prvej bytnosti. Takto priamočiario to však podľa Avicibrona nejde. Ak je totiž možné poznať stvoriteľa podľa vecí, ktoré stvoril, a vôľa nie je niečím, čo by stvoril, tak nie je možné – najmä ak prihliadneme na skutočnosť, že vôľa je tou silou, ktorou stvoriteľ tvorí – dosiahnuť poznanie vôle ani poznania prvej bytnosti. Toto by ale bol chybný záver, keďže našťastie existujú rôzne iné cesty k pozitívnemu poznaniu Boha. Jedna z nich, napríklad, vyplýva zo skutočnosti, že Boh tvorí skrz vôľu. Vôľa je predsa tým, skrze čo Boh koná, a teda nás poznanie všeobecnej látky a formy privedie k pochopeniu samotného činu Boha, a tak k prvej bytnosti. Okrem iného treba

47 *Enn.* VI, 8, 7, 3-10.

48 Je zároveň pravdou, že Plotinove *Enneady* sa dajú interpretovať aj eroticky, čo by napovedalo riešeniu, ktoré Pessinová predstavuje. Viď napr. Zeke Mazur, „Having Sex with the One: Erotic Mysticism in Plotinus and the Problem of Metaphor“, in: Panayiota Vassilopoulou – Stephen Clark (ed.), *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth*, London: Palgrave-Macmillan 2009, 67-84.

49 *FV I*, 7, 9, 24-26: „*Partes scientiae omnis tres sunt, scilicet scientia de materia et forma, et scientia de uoluntate, et scientia de essentia prima.*“ Porovnaj tiež s *FV*, V, 36.

mať stále na pamäti, že bez činnosti je vôľa a prvá bytnosť jedno. Keď teda poznáme vôľu, poznáme aj stvoriteľa? Avicebron svojim spôsobom využíva vôľu na opis stvoriteľa. Je predsa jeho silou a je od neho „oddelená“ len v okamihu tvorenia, preto jej atribúty sú akoby odrazom atribútov samotného stvoriteľa.

V piatom traktáte sa Avicebron vracia k už spomínanému deleniu celej vedy, respektíve poznania, v ktorom vôľu definuje ako „činné slovo“.⁵⁰ To je presne v duchu *Genesis* 1, kde Boh tvorí tým, že *hovori*, čo je úplne pochopiteľné, vzhľadom na náboženskú identitu autora. Pessinová by však takýto výklad odmietla, nakoľko v tomto prípade podľa nej ide o „obmedzený emanačný rámec“ (*limited emanation framework*),⁵¹ prijatie ktorého by odporovalo jej snahe o výklad *Fons vitae* ako traktátu o emanácii. Tento rámec totiž predpokladá akt stvorenia, po ktorom sa však stvoriteľ stiahne a emanácia sa začína od Rozumu. Teda sa jedná o modifikovanú podobu plotinovsky definovanej emanácie, v rámci ktorej z Jedna „vytekajú“ nižšie hypostázy. V prípade Avicebrona by sa takáto emanácia udiala až od úrovne Rozumu, pričom Jedno⁵² by muselo svojou vôľou stvoriť Rozum, naplniť ho bytím, ktoré by potom z Rozumu stekalo do nižších úrovní bytia. Vo vzťahu k tejto otázke sa však prikláňam k názoru, že termín „činné slovo“ môže byť skutočne motivovaný *Genesis*, čo ale nemusí znamenať, že Avicebron chcel ponúknuť učenie o stvorení *ex nihilo*. Mohlo jednoducho ísť o skrytý odkaz, nakoľko tvrdí, že vôľa – hoci aj v podobe slova – preniká všetkým, teda stvoriteľ sa „nesťahuje do úzadia“, ako tento rámec vyžaduje. Naopak, ostáva vo svete prítomný skrz vôľu a bytie, ktoré cez ňu prúdi.

Pri výklade o „činnom slove“ sa Avicebron mimoriadne detailne venuje vôli práve ako počiatku všetkého pohybu, keď necháva žiaka pýtať sa na rozdiel medzi pohybom a slovom. Na to učiteľ odpovedá:

Rozdiel medzi pohybom a slovom je ten, že slovo je sila, ktorá sa vlieva do duchovných podstát, udeľujúca im poznanie a život, a pohyb je sila, ktorá sa vlieva do telesných podstát, dávajúc im silu činnosti a trpnosti.⁵³

Vôľa je totiž počiatkom pohybu a nie pohybom samotným, preto stvoriteľský akt, vôľu a pohyb nemožno stotožniť. Táto odpoveď nás navyše vedie späť k vymedzeniu vôle ako sily, ktorá všetkým preniká. Pokiaľ

50 FV V, 36, 322, 23: „*uerbo agente*“.

51 S. Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire...*, 55.

52 Pre porovnanie emanačných konceptov tu používam výsostne plotinovskú terminológiu.

53 FV V, 36, 323, 13-17: „*Differentia inter motum et uerbum haec est, quia uerbum est uirtus infusa substantiis spiriutalibus, conferens eis scientiam et uitam, et motus est uirtus infusa substantiis corporalibus, quae attribuit eis uim agendi et patiendi.*“

pohyb začína od nej – pripomínam, že hovoríme o telesných podstatách – tak táto sila musí prejsť celým svetom všeobecných duchovných podstát až dolu k tým telesným. V tomto prípade sa vraciame k poznaniu, v ktorom očividne práve vôľa pôsobí ako puto medzi všetkým, čo jestvuje, a stvoriteľom. Navyše Aviccebron používa precízny jazyk emanácie (vyššie sa vylieva do nižšieho). Čo sa týka bytnosti vôle, Aviccebron do nej umiestňuje všetky formy, pretože

... forma všetkého zapríčineného je vo svojej príčine. Ale zapríčinené je vo svojej príčine podľa formy, ktorú má; a veci v bytnosti vôle nie sú tým istým spôsobom, ale bytie vecí v bytnosti vôle je len [natoľko], nakoľko sú ňou zapríčinené.⁵⁴

V Aviccebronovom univerze totiž forma bez látky a *vice versa* nemôžu existovať, ak áno, tak len v našom myslení (alebo v Bohu pred aktom tvorenia), čo hovorí Aviccebron už v prvej rozprave keď tvrdí, že rozvázovanie (*resolutio*) všetkého je „nie v skutočnosti, ale v myšli“.⁵⁵

Môže to znieť zmätočne, ale Aviccebron sa skutočne snaží len explicitne ukázať, že pokiaľ vynecháme tvoriteľský akt (ide skôr o počiatok než stvorenie vo vlastnom zmysle slova), tak akákoľvek diskusia o vôle, jej bytnosti alebo čomkoľvek inom okrem stvoriteľa nie je prípustná, pretože Boh je jeden a jednotný. Zároveň sa snaží ukázať postupnosť, skrz ktorú je možné poznanie vyšších sfér. Skutočne musí byť vo vôle všetko a tá patrí stvoriteľovi, ale hovoriť o nej možno iba vtedy, ak stvoriteľ začne tvoriť. To neznamená, že by sa stvoriteľ pre tento akt rozhodol. To by bol príklad voluntarizmu, medzi predstaviteľov ktorého Pessinová zaraďuje al-Ghazáľiho a sv. Augustína. Znamenalo by to, že „slobodný Boh si musel slobodne vybrať medzi možnosťami; nemožno o ňom napríklad povedať, že by z Neho prýštilo dobro len z podstaty Jeho bytia“.⁵⁶ Skutočne by to nekorespondovalo s novoplatónskym pohľadom, ktorý Aviccebron zastával. Pessinová to identifikuje ako rozdiel medzi *proairesis*, čiže slobodnou voľbou, a *boulésis* ako plotinovskou implicitnou túžbou Dobra, čo podľa nej zodpovedá Aviccebronovej interpretácii vôle vo *Fons vitae*. U Aviccebrona totiž nejde o slobodnú vôľu v antropologickom zmysle, ale o slobodu v zmysle metafyzickom.⁵⁷ Celé to vedie k tomu, že pokiaľ sa hovorí o vôle bez toho, aby došlo k stvoreniu emanáciou, ide o čisté teoretizova-

54 FV IV, 20, 256, 11-16: „... quia forma omnis causati est in sua causa. sed causatum est in sua causa secundum formam quam habet; et res non sunt in essentia uoluntatis similiter, sed esse rerum in essentia uoluntatis non est nisi in quantum sunt causatae ab ea.“

55 FV I, 6, 8, 5: „non in acta, sed in opinione“.

56 S. Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*..., 57.

57 Používam delenie, ktoré uvádza Filip Karfík v spojitosti s Plotinom a jeho trojitým určením slobody. Pozri Filip Karfík, *Plátinova metafyzika svobody*, Praha: Oikúmené 2002, 11. Takáto sloboda potom predstavuje predikát, ktorý je možné pripísať transcen-

nie, ktoré neodzrkadľuje realitu Najvyššieho, keďže by šlo o popretie základných prvkov novoplatonizmu, ktorý Aviccebron predstavuje. K prvej mnohosti totiž dochádza až pri spojení látky a formy, teda až skrz vôľu.

Z už vyššie spomenutých dôvodov Aviccebron hovorí o vôli ako o „činnom slove“, no zároveň akoby chcel poukázať na skutočnosť, že vôľa je skôr prejavom Boha než nejakou samostatnou hypostázou. Čo teda vieme o jej bytnosti? Vieme, že obsahuje formy všetkého, a vieme, že je uskutočnením sveta, a preto môže obsahovať formy všetkého. Vďaka tomu ju možno označiť za nekonečnú. Rovnako je už známe, že je silou stvoriteľa, ktorá preniká všetkými vecami, tým im udeľuje bytie a prináša pohyb. To všetko len pokiaľ je súčasťou stvoriteľského aktu, v opačnom prípade totiž vôľa *de facto* nie je, a to ani v možnosti. Až boží čin v zmysle prvého vytekania bytia z neho vytvára mnohosť a uskutočňuje možnosti, ktoré samotné vznikajú až v momente stvorenia. Preto by bolo možno najpríhodnejšie hovoriť o vôli ako o manifestácii stvoriteľa, z ktorej vyteká bytie.

Ďalším odkazom na náboženské zázemie autora môže byť práve to, že vôľa všetkým preniká, a dokonca vo všetkom pretrváva. To by mohlo odkazovať na božiu všadeprítomnosť.⁵⁸ Aj to, že skutočne stvoriteľ je prameňom bytia a vôľa jeho prúdom, vďaka ktorému môže všetko participovať na bytí, teda jestvovať ako uskutočnené. V tomto momente by bolo možné hľadať podporu pre kreacionistický prístup k interpretácii tvorenia u Aviccebrona, lenže paradoxne takýto pohľad môže byť práve dôsledkom zataženia latinskej terminológie tým významom, ktorý používa sv. Augustín, ako upozorňuje Pessinová,⁵⁹ pretože akokoľvek Aviccebron hovorí o stvorení, takmer vždy hovorí zároveň o prúdení a vytekaní.

dentnej príčine alebo počiatku. Vypovedá sa teda o najvyššom bytí, v prípade novoplatonizmu o Jednom, prípadne stvoriteľovi.

58 Pozri *List Efezanom* 4, 5-6.

59 S. Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire...*, 21.

Vôľa ako prostredník

Problémom je, že ak sa vôľa definuje ako prejav, manifestácia stvoriteľa, je veľmi ťažké o nej hovoriť ako o prostredníkovi medzi ním a svetom, ktorý stvoril. No emanačný model, v ktorom je vôľa chápaná ako takýto prostredník, je pomerne bežný. Avicebra ju skutočne umiestňuje niekam doprostred, čo vyplýva aj z odpovede učiteľa na otázku o troch druhoch poznania a dôvodoch, prečo sú tri:

U: Pretože v bytí sú len tieto tri: konkrétne látka a forma, prvá bytnosť a vôľa, ktorá je uprostred krajností.

Ž: Čo je príčinou, že v bytí sú len tieto tri?

U: Príčinou je to, že všetko stvorené potrebuje príčinu a niečo medzi nimi. Príčinou je prvá bytnosť, stvorené sú však látka a forma, to prostredné je však vôľa.⁶⁰

Vôľa sa teda nachádza medzi oboma hranicami, ale Avicebra ju explicitne nedefinuje ako prostredníka. Skôr sa zdá, že chce len zdôrazniť akési spojenie, ktoré tento stvoriteľov prejav predstavuje. Ak totiž existuje nejaké spojenie medzi stvoriteľom a stvorenými vecami, tak ho predstavuje práve „činné slovo“, ktoré umožňuje veciam participovať na bytí. Činné slovo je ten prúd, ktorý vedie naspäť k „prameňu života“, teda bytia. Podobne je badateľné z pohľadu na vôľu a jej bytnosť, že by sme jej nemali prikladať žiadne samostatné miesto. Iste, bez nej by nič neexistovalo, ale vôľa nie je pasívnou podmienkou bytia. To dokladá aj ďalšie určenie vôle ako prostredníka:⁶¹

Je preto nevyhnutné, aby bola vôľa prostredná medzi najvyššou bytnosťou a formou, ktorá vytekla z vôle. Ak však chápeme vôľu ako nečinnú, potom nebude prostredná ani konečná, ale ona sama a Bytnosť budú tým istým.⁶²

Tento argument ešte viac poukazuje na úlohu vôle – nie ako prostredníka či skôr ako toho prostredného, ale ako samotného činu. Ak Avicebra v duchu novoplatónskej tradície pripodobnil stvorenie k svetlu, Slnko

60 FV I, 7, 9, 28-30; 10, 1-4: „*M. Quia in esse non sunt nisi haec tria: materia uidelicet et forma, et essentia prima, et voluntas quae est media extremorum. D. Quid causae est quod in esse non sunt nisi haec tria?*

M. Causa in hoc haec est, quod omni creato opus est causa et aliquo medio inter se. causa autem est essentia prima, creatum autem materia et forma, medium autem eorum est uoluntas.“

61 Tu sa objavuje bežný problém interpretácie *Fons vitae*, pretože Avicebra zvykne vysvetľovať svoje myšlienky aj pojmami, ktoré sám potom vylučuje. Dokonca si častokrát protirečí.

62 FV IV, 19, 253, 1-4: „*.... ergo debet ut uoluntas sit media inter essentiam altissimam et formam quae defluxa est a uoluntate. sed quando intellexerimus uoluntatem non agentem, tunc non erit media nec finita, sed ipsa et essentia idem.*“

k zdroju svetla, t. j. stvoriteľovi, svetelný lúč k forme, látku k vzduchu, v ktorom sa svetlo nachádza, tak vôľu môžeme opísať ako vyžarovanie. Je to čin, cez ktorý môžu existovať svetlo a vzduch, samotné vyžarovanie však existuje ako (pre)jav, nie ako samostatná hypostáza. Je to skôr spôsob, akým sa bytie môže zo stvoriteľa vylievať do stvorených vecí. Takýto opis vôle už absolútne nekorešponduje s voluntaristickým pohľadom na *Fons vitae*, naopak je ešte bližšie k *boulésis* ako implicitnému pohybu k Dobru. Pessinová naopak tvrdí, že odstránenie vôle z pozície prostredníka prispieva skôr k voluntaristickému než emanacionistickému pohľadu na stvorenie, keďže by to napomáhalo predstave *creatio ex nihilo* ako vôľového aktu stvoriteľa. U Aviccebrona teda vôľu označiť ako prostredníka pôsobí veľmi zjednodušujúco.⁶³

V spomínanom citáte sa však nachádza aj ďalšia dôležitá vec, a to je narážka na konečnosť vôle. Ak je totiž vôľa najprv akousi súčasťou stvoriteľa, mala by byť nekonečnou. Aviccebron pripomína, že tomu tak aj skutočne je, pretože „vôľa je nekonečná, ak ju posudzujeme len podľa jej bytnosti mimo jej činnosti“,⁶⁴ teda aj keď by sme mohli povedať, že jej bytnosť je božská, a teda aj nekonečná, tak vo chvíli, keď sa uskutočňuje v podobe aktu tvorenia, stáva sa konečnou. Je možné, aby bola vôľa konečnou?

... [J]ej činnosť je konečná, preto má počiatok, a preto, že forma začína od nej: je nevyhnutné, aby sama bola konečná na počiatku svojej činnosti a na počiatku formy, ktorá od nej odtiekla.⁶⁵

Je pochopiteľné, že vôľa musí byť takýmto spôsobom ukončená, keďže netrvá na rozdiel od stvoriteľa mimo čas. Naopak, dalo by sa povedať, že jej začiatok je presne určený vo chvíli počiatku. No trvá len po udelenie formy všetkému stvorenému? V istom zmysle áno, lebo hoci všetkým preniká, od spojenia formy s látkou je už ako keby *len* tým prúdom bytia, ktorý sa prelieva z jednej úrovne bytia do druhej až po najnižšiu hranicu. To všetko platí len v prípade, že k samotnému činu vytekania dôjde, pretože vôľa je

63 Pozri S. Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire...*, 57-58. Pessinová tu predstavuje tri modely voluntaristického chápania stvorenia, pri ktorých ide prakticky o vylúčenie možnosti emanácie. Kým prvý model hovorí o slobodnej vôli, ako som ho predstavil v predchádzajúcej podkapitole, druhý a tretí hovoria o priamom stvorení bez prostredníka. Je možné, že sa Aviccebron neustálym používaním termínu prostredníka chcel vymedziť práve proti takýmto modelom.

64 FV IV, 19, 252, 19-21: „... uoluntas infinita est considerata tantum secundum essentiam absque actione.“

65 FV IV, 19, 252, 22-24; 253, 1: „... actio eius est finita, unde habet initium, et quia forma incipit ab ea: debet ut ipsa sit finita in principio suae actionis et in principio formae quae defluxit ab ea.“

... konečná podľa účinku a nie je konečná podľa bytnosti. A keďže je to tak, jej účinok bude konečný. Ale vôľa je konečná podľa účinku iba preto, že jej činnosť má počiatok, a preto nasleduje vôľu, a nie je konečná podľa bytnosti, pretože nemá počiatok.⁶⁶

Ako takú ju nemožno obmedziť, pretože je božskou silou. Ak teda hovoríme o konečnosti vôle, tvrdíme to len vzhľadom na konečnosť toho, čo je ňou vytvorené. Inak o nej musíme vypovedať ako o nekonečnej.

Vôľa a látka a forma

Posledným dôležitým vymedzením vôle vo *Fons vitae* je jej úloha vzhľadom na vzťah látky a formy. Ako už bolo vyššie spomínané, vôľa vystupuje ako sila, ktorou dochádza k stvoreniu. Prvým vytvoreným sú látka a forma. Preto v Avicbronovom stanovení troch oblastí poznania je tou tretou poznanie látky a formy. Opäť treba pripomenúť, že v skutočnosti nemôžu jestvovať oddelene. Ak teda o nich aj hovoríme jednotlivo, je to len formálna úvaha, ktorá nám má pomôcť pri poznávaní. Poznanie látky a formy nás teda vedie k vôli, od ktorej sa dostávame až k prvej bytnosti, kde možnosť poznávať končí. „Látka a forma sú vetvami vôle“⁶⁷ a zároveň sú „koreňom všetkých vecí“.⁶⁸ Tu by sa dalo povedať, že všeobecná látka a forma sú akýmsi prostredníkom medzi vôľou a všetkým ostatným, no opäť len v obraznom slova zmysle.

Vzájomné postavenie látky, formy a vôle je dôležité práve z pohľadu stvorenia. Vôľa ich obe zväzuje a obe zároveň pochádzajú z nej. Je to nakoniec podobné ako pri samotnej vôli. Ak totiž hovoríme o nej mimo akt stvorenia, tak sa *de facto* rozplýva v prvej bytnosti. Ak hovoríme o všeobecnej látke a všeobecnej forme, ktoré myslíme mimo stvorenia, tak sa rozplývajú vo vôli. Ak dokonca hovoríme o nich oddelene, ide len o teoretickú rovinu. Isté problémy môže prinášať to, že Avicbron často o vôli hovorí práve ako o forme, ide však len o metaforu, keďže zároveň upozorňuje na zásadný rozdiel, nakoľko „vôľa je činiteľom ako pisár a forma je učená ako písmo a látka im podložená ako tabuľa alebo papier“.⁶⁹ Upozorňuje aj na to, že „každá z nich potrebuje vôľu, aby mala bytie a zotrvala v jestvovaní“.⁷⁰ Takto vôľa vystupuje v úlohe podmienky stvorenia,

66 FV III, 57, 205, 24-26; 206, 1-2: „... *finita est secundum effectum et non est finita secundum essentiam; et cum hoc ita sit, effectus eius erit finitus. sed uoluntas non est finita secundum effectum, nisi quia actio habet initium et ideo sequitur uoluntatem, et est non finita secundum essentiam, quia initium non habet.*“

67 FV I, 7, 10, 20: „*Materia et forma sunt rami uoluntatis.*“

68 FV I, 5, 7, 22: „*radix omnium*“.

69 FV V, 38, 326, 24-25: „... *uoluntas sit actor, sicut scriptor, et forma acta, sicut scriptura, et materia subiecta illis, sicut tabula aut charta?*“

70 FV V, 31, 314, 4-5: „... *unaquaeque earum indiget uoluntate ad habendum esse et consistere.*“

čo je pochopiteľné, keďže je činom samotným. Nie je však prechodom medzi možnosťou a uskutočnením, nakoľko sa veci dostávajú do možnosti až aktom, ktorý vôľa predstavuje. Ak by totiž boli v možnosti už predtým, odporovalo by to jednote a jednoduchosť, ktorá stvoriteľovi prináleží.

Pessinová odmieta takýto výklad. Podľa nej všeobecná látka⁷¹ predchádza forme. Tvrdí, že „látka povstáva z najvnútornejšej reality Boha ako Bytnosti, zatiaľ čo forma povstáva z Múdrosti, ktorá v takom kontexte opisuje ‚druhý‘ moment Boha ako aktívneho Stvoriteľa“.⁷² Stručne by sme mohli povedať, že látka je materiálnym podkladom pre boží čin stvorenia, ktorým sa deje spojenie formy s látkou. Avicebron v istých chvíľach priznáva akoby prvenstvo látke, ale obe pre neho plynú z vôle, preto sa zdá Pessinovej poznámka ako neodôvodnená. Látka ako základný podklad by v tomto prípade stála na úrovni vôle, s čím sa nedá veľmi súhlasiť. Avicebron vôľu celkom jasne stavia nad látku a formu, a s týmto sa stotožňuje aj John Dillon, ktorý síce priznáva látke prvenstvo pred formou a eventuálne aj vôľou, keď je „forma skutočne len uskutočnením vôle v látke“, ale zároveň dodáva, že to platí „len pre teóriu samotnú“.⁷³ To je logický záver, keďže vôľa predchádza obom, aj látke, aj forme, a žiadna z nich nemôže bez tej druhej, a teda bez činnosti vôle, existovať. Pessinová však v látke vidí „najbytostnejší a čistý aspekt každého jedného jestvujúceho, spájajúci každú realitu so skrytým jadrom samotného Boha“,⁷⁴ čo môže v istom zmysle korešpondovať s tým, že „látka je koreňom všetkej možnosti“.⁷⁵ Nesmieme však zabudnúť na to, že je takýmto koreňom alebo aspektom skrz vôľu. Ako som už uviedol vyššie, vôľa je tá, ktorá preniká všetkým, a to Avicebron opakuje mnohokrát, preto nie je dôvod takýto koncept rozširovať o látku ako centrum túžby, nakoľko vôľa a jej prítomnosť vo všetkom nesú vnútorný pohyb k Dobru a dobrému.

Rôzna interpretácia spojenia vôle a látky a formy môže byť spôsobená práve meniacim sa kontextom, v ktorom Avicebron pojednáva o vôli vo *Fons vitae*, preto možno Colette Siratová uvádza všetky tieto možnosti a hovorí, že to raz môže byť tak a raz zase inak.⁷⁶

71 U Avicebrona hovoríme o viacerých druhoch látky. Najprv stoja tie, ktoré sú univerzálne (*materia universalis*), a to látka duchovná, telesná, nebeská a prírodná. Posledným druhom je najnižšia jednotlivá látka. Látky sa vo *Fons vitae* stávajú podkladom pre im zodpovedajúce formy na jednotlivých úrovniach bytia.

72 S. Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*..., 38.

73 J. M. Dillon, „Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter...“, 52.

74 S. Pessin, *Ibn Gabirol's Theology of Desire*..., 38.

75 B. McGinn, „Ibn Gabirol: The Sage among the Schoolmen...“, 87.

76 C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy*..., 76.

Záver

Najväčším problémom pri posudzovaní Avicbronovho konceptu vôle je jej špecifické postavenie v rámci hierarchie bytia. Ukazuje sa, že zachovať jej samostatné postavenie nie je možné, vzhľadom na opisy jej vlastností a funkcie. Avicbron ju opisuje ako tvorivý prejav Boha.

Hoci terminológiou, ktorú priniesol latinský preklad jeho pôvodne po arabsky napísaného diela *Janbú' al-chaját* do podoby *Fons vitae*, môže vyvolávať dojem kreacionisticky postavenej metafyziky, Avicbron o vôli a stvorení hovorí v duchu novoplatonizmu a jeho jazyk je jednoznačne emanacionistický.⁷⁷ To podporuje aj vymedzenie vôle vo vzťahu k stvoriteľovi a dvom koreňom bytia, ktorými sú látka a forma. Avicbron opakovanne stavia vôľu do pozície prostredného, skrz ktoré je tvorený svet. Nie však v duchu *creatio ex nihilo*, ale z látky a formy v rámci emanácie. Vôľa tak predstavuje prostredníka, ktorý stojí medzi stvoriteľom a všetkým ostatným, čo pozostáva z látky a formy, a cez ktorého sa vlieva bytie do sveta a steká až po najnižšie stupne tvoriac hierarchiu bytia. To vysvetľuje jej prenikanie všetkým.

Emanačný koncept stvorenia sveta si od Avicbrona požičal aj samotný Dominik Gundissalinus. Nájdeme ho v jeho diele *De processione mundi*. Avicbronove myšlienky, a najmä jeho interpretácia vôle, sa odrážajú aj v diele francúzskeho biskupa Viliama z Auvergne *De Trinitate* a *De universo*. Viliam z Auvergne nielenže tvrdil, že bol Avicbron kresťan, ale dokonca využil jeho koncept vôle, aby podporil svoje kreacionistické videnie stvorenia.⁷⁸ Pozitívne na *Fons vitae* reagoval františkán Tomáš z Yorku v diele *Sapientiale*. Naopak kritického prijatia sa Avicbronova metafyzika dočkala u Alberta Veľkého v jeho *De causis et processu universitatis a prima causa* a u Tomáša Akvinského, ktorý Avicbrona opakovanne kritizoval vo svojich dielach *De veritate*, *Summa contra Gentiles*, *Summa theologiae* a *De substantiis separatis* za univerzálny hylemorfizmus, v rámci ktorého sú aj duchovné substancie zložené z látky a formy.⁷⁹

77 K previazanosti filozofickej terminológie Avicbrona pozri Mária Mičaninová, „Filozofická terminológia Koruna kráľovstva rabína Šlomo ben Gabirola“, *Filozofia* 63/5, 2008, 427-432. K analýze Ibn Gabirolovej poézie pozri Mária Mičaninová – Ivica Hajdučeková, „Miloval som Ťa (Ahavtica): Filozofická a literárna analýza Ibn Gabirolovej básne“, in: Róbert Karul – Richard Stáhel – Milan Toman (eds.), *Identita – Diferencia: Zborník príspevkov zo 4. slovenského filozofického kongresu: 13.-15. septembra 2010*, Smolenice – Bratislava: SFZ pri SAV a FiÚ SAV 2010, 137-143.

78 Viď Kevin J. Caster, „William of Auvergne's Adaptation of Ibn Gabirol's Doctrine of the Divine Will“, *The Modern Schoolman* 74/1, 1996, 31-42: 31.

79 J. Laumakis, „Introduction...“: Laumakis zhrnul recepciu Avicbrona u všetkých vyššie spomenutých autorov.

Ak sa vrátíme k návrhu Sarah Pessinovej, ponúka sa otázka, či je potrebné hovoriť o vôli ako túžbe. Domnievam sa, že to, akým spôsobom o nej Avicebron hovorí, je dostatočné na to, aby nebolo potrebné meniť zaužívané významy pojmu, ktoré priniesol latinský preklad. Na základe argumentácie, ktorú som tu predstavil, si myslím, že cieľom Sarah Pessinovej bolo upozorniť na jednoznačne emanačný charakter Avicebronovej metafyziky s dôrazom na jej plotinovskú interpretáciu ako túžbu. Táto zmena jej teda poslúžila na odstránenie akýchkoľvek argumentov, ktoré vôľu označujú ako dôkaz pre koncept *creatio ex nihilo* vo *Fons vitae*. Zdá sa, že aj v kontexte Plotinových *proairesis* a *boulésis* spĺňajú Avicebronove vymedzenia vôle požiadavku implicitnej túžby po Dobre, a nie slobodnej vôle stvoriteľa, ktorý potom na základe svojho rozhodnutia tvorí. Je možné, že v niektorých jej podobách by bol termín túžby správnejší, ale v iných pôsobí nepostačujúco.

Nakoniec teda treba povedať, že Avicebronova metafyzika, hoci poznačená biblickým zázemím autora, je jednoznačne emanacionistická, a to aj v prípade, ak význam pojmu vôľa ostane nezmenený. Nejde totiž o jeho možné konotácie, ale o jeho opisy, ktoré Avicebron starostlivo vypracoval tak, aby zdôvodnil svoj pohľad na stvorenie ako proces emanácie, v ktorom bytie vyteká zo stvoriteľa a cez jeho vôľu preteká do ďalších úrovní bytia pozostávajúcich z dvoch vetiev tejto vôle, ktorými sú všeobecná látka a všeobecná forma.

