

**Referát na konferenci "Otevřenost světa a světatvornost člověka"
(FHS UK, Jinonice, květen 2008).**

Václav Umlauf: Proměna světa ve scholastické spekulaci o dvojí pravdě

Pařížský biskup Étienne Tempier vydal dne 7. března 1277 dekret, jímž odsoudil pod trestem exkomunikace celkem 219 heterodoxních tezí. Tyto teze údajně šířili a komentovali mnozí studenti na artistické fakultě pařížské univerzity (*nonnulli parisius studentes in artibus*).¹ Výčet zakázaných témat předchází krátký úvod, v němž vyniká následující obvinění.

„Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates, et quasi contra veritatem sacre scripture sit veritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est: ‚Perdam sapientiam sapientium‘, quia vera sapientia perdit falsam sapientiam.“

„Vskutku tvrdí, že toto je pravdivé podle filosofie, ale nikoliv podle katolické víry, jako kdyby existovaly dvě protikladné pravdy a jako kdyby proti pravdě Písma svatého stála pravda výroků [*bohem*] odsouzených pohanů, o nichž je psáno: ‚Zahubím moudrost moudrých‘ [1 Kor 1,19], neboť pravá moudrost zničí moudrost falešnou.“ (Chart. 473, s. 543)

Tempierova zmínka o hypotetické existenci dvou protichůdných pravd, filosofie a teologie (*quasi sint due contrarie veritates*), se dostala do dějin západního myšlení pod názvem „teorie dvojí pravdy“. Předznamenává rozchod filosofie a teologie, který během 17. století vyústil do nezávislosti přírodních věd na biblickém obrazu světa. Novověký spor „věda kontra víra“ ilustruje výrok připisovaný Galileimu: „Bible říká, jak se jde do nebe, ale nikoliv, jak jde nebe.“ Existence samostatných věd nám připadá zcela samozřejmá, protože odpovídá modernímu obrazu světa. Matematik a fyzik Pierre-Simon Laplace už mohl promptně odpovědět Napoleonovi na otázku, proč jeho monumentální dílo *Nebeská mechanika* nikde nezmiňuje Tvůrce vesmíru: „Nemám

¹ Viz soubor archivních dokumentů *Chartularium Universitatis Parisiensis I*, vydané v Paříži roku 1889 pod záštitou dominikánů (Henricus Denifle O.P.). Dokument cituji pod zkratkou „Chart.“ s číslem dokumentu a originální strany. Celý svazek je ke stažení na internetu pod adresou: "<https://dlib.stanford.edu:6521/text/dd-ill/chartularium.pdf>". Tempierův dokument má pořadové číslo 473, s. 543–555. Latinský originál odsouzení cituji podle nového kritického vydání: PICHÉ, DAVID, *La condamnation parisienne. Texte latin, traduction et commentaire*, J. Vrin. Paris, 1999. Pořadí a čísla jednotlivých tezí, které byly odsouzeny, souhlasí s vydáním v *Chartulariu*.

zapotřebí této hypotézy.“² Počátky novověké agnostické mentality sahají až do 13. století, což dokumentuje citovaný dekret. Výčet oněch „hrůzných omylů“ (*execrables errores*) lze zredukovat do dvou skupin.³ První omyly se týkají určení filosofie vzhledem k teologii, dále způsobu, jak poznáváme boha a jak bůh poznává svět, vztahu rozumu a naší schopnosti poznávat, věčnosti světa a jeho stvoření. Dalším sporným bodem byla otázka nutnosti a kontingence v řádu příčin a povaha lidské vůle. Teologické omyly se týkaly porozumění pravd víry, povahy teologických ctností a posledního cíle člověka. Bližší studium tehdejší filosofie a dějinných okolností vedoucích ke vzniku odsouzení však nastoluje mnoho zásadních otazníků. Existovala skutečně kolem roku 1270 dvojí pravda filosofie a teologie, o níž mluví Tempierův dokument? Jak se změnil obraz světa v letech 1260–1270? Kdo byli tehdejší aktéři transformace, která již ve vrcholném středověku vedla k nové konfiguraci světa?

Předložená studie nejprve prozkoumá mýty a historická zkreslení, jež od samého počátku doprovázejí teorii dvojí pravdy. Poté projedeme několik článků odsouzení vzhledem k naukám myslitelů, omylem nazvaných „averroisté“. Jejich filosofická recepce Aristotelových spisů se stala terčem církevní kritiky. Bez této důkladné analýzy není možné postihnout intelektuální prostředí poslední třetiny 13. století, kdy se rodila moderní Evropa. V poslední části se pokusíme nastínit odpověď na teorii dvojí pravdy vzhledem k novému obrazu filosofa-intelektuála, jenž se zrodil v této gigantomachii neoplatonismu s nastupujícím aristotelismem.

1. Historie odsouzení aneb komedie plná omylů

Klasické vyjádření pařížského sporu najdeme např. na stránkách *Dějin filosofie* od J. Hirschbergera pod kolonkou „Averroisté“. Siger z Brabantu se stal takřka přirozeným kandidátem k odsouzení: „Sigerovu nauku slavnostně odsoudil roku 1277 pařížský biskup S. Etienne z pověření papeže Jana XXI. (Petr Hispanus), když předal artistické fakultě seznam 219 bludných tezí. Ostatně hlavní teze averroismu biskup odsoudil již v roce 1270.“⁴ Tolik klasická příručka. Jenže důkladnější pohled na soubor 219

² BALL, W. R. WALTER, *Histoire des mathématiques*, Librairie Scientifique A. Hermann, Paris, 1906, s. 104–5. Citováno podle "http://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre-Simon_Laplace".

³ HISSETTE, ROLAND, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain, 1977. Autor seřadil teze podle obsahu, aby je mohl pojednávat v jednotlivých blocích. Viz obsah knihy, s. 337.

⁴ HIRSCHBERGER, JOHANNES, *Geschichte der Philosophie I*, Herder Verlag, Freiburg, 1991, s. 533. Pro tyto a mnohé další dějiny filosofie byl směrodatný nikoliv originální text Chartularia, ale poznámky vydavatelů. Ti směrovali výklad textu k odsouzení averroismu a jeho představitelů. Doprovodné texty dokumentují porozumění (mnohdy spíše předsudky) filosofické medievalistiky 19. století.

proskribovaných tezí ukáže, že neobsahují vůbec žádná jména odsouzených autorů. Dokonce se tam ani nevyskytuje termín „averroismus“. Specialisté navíc potvrzují, že biskup vydal dokument sám za sebe a nikoliv s úchvalou papeže.⁵ Po sporech z roku 1225–26 uznal Řehoř IX. právo univerzity spravovat si interní záležitosti nezávisle na pařížské kapitule. Tím převedl univerzitu pod sféru papežského práva a dal jí tak maximální svobodu působení v rámci tehdejší jurisdikce.⁶ Pontifex Jan XXI. velmi stručným dopisem o dvou větách z 18. ledna 1277 pověřil biskupa pouze zkoumáním situace na pařížské univerzitě, a nikoliv vydáním nějakého exkomunikačního dekretu (*Chart.* 471, s. 541). Biskupské odsouzení bez výslovného souhlasu papeže lze chápat jako nepřímý útok na autonomní statut univerzity. Takový krok lze jen sotva obhájit poukazem na vážnost situace. Nepřesná interpretace se týká i dřívějšího biskupova dekretu. Hirschbergerem citovaný Tempierův dekret z 10. prosince 1270 je velmi stručný, s jedinou úvodní větou. Obsahuje 13 článků k odsouzení, opět anonymních. Tzv. „averroismus“ či dokonce jeho představitelé zde vůbec nejsou zmíněni (*Chart.* 432, s. 486–487). Autor známých dějin filosofie bez dalšího dokazování tvrdí, že odsouzení autoři z roku 1277 jsou Siger z Brabantu a Boetius z Dácie. Pak by ale dekret musel v oněch 219 artikulech citovat něco z jejich prací. Klíčová studie věnovaná podrobnému rozboru filosofických tezí odsouzených v roce 1277 ovšem ukazuje následující: pro 151 z 219 článků se nepodařilo najít autora s jistotou a pro zbytek tezí není možné dohledat vůbec žádný věrohodný pramen. Roland Hissette zkoumal všechna dostupná kritická vydání filosofických traktátů z let 1265–1277. A dokonce i u zmíněných 151 tezí, kterým lze s určitou pravděpodobností přiřadit autorství, plných 99 z nich nezachycuje učení artistických mistrů správně po věcné stránce. Alespoň podle těch informací, které o nich máme k dispozici. Nejdůležitější studie věnovaná filosofickému dohledání odsouzených autorů předkládá zcela jednoznačný závěr. Pro většinu inkriminovaných tezí musíme postulovat presumpci nevinoty vzhledem k jejich údajným autorům, a je třeba vznést pochybnosti o svědectví cenzorů.⁷ K čemu tedy sloužilo prohlášení, které popíralo neexistující nauky? Étienne Gilson již ve 30. letech jasně konstatuje ve své průkopnické studii o doktríně dvojí pravdy, že ve 13. století neexistuje jediná práce, jež by nám dovolila rekonstruovat

⁵ PICHÉ, *La condamnation...*, s. 152.

⁶ Ke vzniku pařížské „universitas“ jako právního subjektu viz např. studii: POST, GAINES, *Parisian Masters as a Corporation: 1200–1246*, in: POST, G., *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1964, s. 27–60. K procesu osamostatňování university od kapituly Notre Dame a jejího kancléře viz s. 34–37.

⁷ HISSETTE, *Enquête...*, s. 313–318. Na citovaných stranách autor sumarizuje výsledky studie.

myšlení oněch „nevěřících“.⁸ Gilson rehabilituje Boetia z Dácie a tvrdí, že biskup odsouzením neexistujícího dualismu mezi vědou a vírou „vnutil jednou provždy filosofům nauku o dvojí pravdě“.⁹ Studie Hissetteho publikovaná o půl století později potvrdila totéž, a dokonce v mnohem větším rozsahu.¹⁰ Neexistuje žádný autor ze druhé poloviny 13. století, u něhož by se doktrína dvojí pravdy mohla najít. Přesto se Gilson drží teze, že Averroés koncipoval své myšlení jako unitární teorii jedné pravdy založené na nadvládě filosofie, přičemž vyhranění latinští averroisté (např. Jan z Jandunu) působili až ve 14. století – na rozdíl od averroistů umírněných, kteří existovali ve 13. století. V době vydání Étiennova dekretu však podle Gilsona rozhodně neexistovala tak vyhracená situace, jak ji popisuje sebraných 219 tezí. Předporozumění známého vykladače scholastiky vychází z jím koncipovaného obrazu středověké filosofie: zlatý věk scholastiky vládl kolem 1270 a pařížské odsouzení předznamenává nástup úpadku dokonaného ve stoletích následujících.

Krátký nástin dobového zázemí dokumentu z roku 1277 ukazuje, že nepředpojaté zkoumání originálních textů a jejich dobového kontextu popírá historizující rozdělení středověku do jasně vyhraněných škol a směrů. Současné studie věnované vztahu rozumu a víry podrobně analyzují i západní averroismus, přičemž některé z nich popírají prakticky ve všech bodech závěry Gilsonovy studie o dvojí pravdě.¹¹ Klasickým příkladem může tzv. „latinský averroismus“ a jeho hlavní představitel, Siger z Brabantu. Zkoumání potvrzují závěr objevené práce Gauthiera z roku 1984, která analyzovala jedinečnou situaci na pařížské artistické fakultě, v níž se zrodil

⁸ GILSON, ÉTIENNE, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, s. 63 (*La doctrine de la double vérité*).

⁹ „Tím, že je [tj. filosofy] obvinil, že obhajují teze, které jsou pravdivé podle filosofie, ale nikoliv podle víry, pařížský biskup jim jednou provždy vnutil teorii dvojí pravdy.“ (GILSON, *tamtéž*, s. 60) Současný komentátor dekretu se vyjadřuje diplomatictěji a označuje nepodložená obvinění o dvojí pravdě jako „hermeneutickou invenci“ (*invention herméneutique*) biskupa Tempiera (PICHÉ, *tamtéž*, s. 208).

¹⁰ Rehabilitaci Sigera z Brabantu a Boetia z Dácie poprvé komplexně provedlo průkopnické dílo o filosofii 13. století: STEENBERGHEN, FERNAND VAN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Publications Universitaires, Louvain, 1966. Viz souhrnné argumenty pro Sigera (s. 390) a podrobný rozbor Boetiova díla *De aeternitate mundi* (s. 405–407).

¹¹ „Opatření z roku 1277 není odsouzením averroismu. Ve 13. století neexistoval averroismus v podobě představované Gilsonem. Neexistovalo dokonce ani vědomí, co by eventuálně mohla být pozice averroistů jako celku ve vztahu k filosofii, jakož *a fortiori* vzhledem ke vztahu mezi filosofii a teologií. Rovněž neexistovali filosofové, kteří souhrnným způsobem zastávali tu či onu pozici. Jak by také mohli existovat, když neznali ani jeden z textů, v nichž jejich údajný vzor Averroés vyložil vztah mezi teologií a (filosofickou) moudrostí?“ LIBERA, ALAIN DE, *Raison et Foi*, Éditions du Seuil, Paris, 2003, s. 233.

mýtus o Sigerovi z Brabantu jako filosofickém mučedníkovi pro věc averroismu.¹² Jmenovaný filosof neměl ve skutečnosti s tímto směrem vůbec nic společného. Po napjaté situaci na artistické fakultě v Paříži v roce 1266 byl zvolen do čela odpůrců současného rektora a to za národnostní skupinu Normanů. Důvod byl prostý: měl požadovanou teritoriální příslušnost a pod hrozbou vyloučení z univerzity bylo zakázáno měnit čtyřčlenné národnostní složení. Tím uvnitř toho „národa“ vznikla druhá frakce, tzv. „skupina Sigerovců“ (*pars Sigeri*), z níž pozdější historikové udělali zastánce averroismu. Ovšem údajná „heterodoxie“, o níž se dočteme v dobových textech, se týkala jejich odbojné akademické frakce, kterou vedení univerzity po čtyřleté roztržce nakonec neuznalo. Po svévolném jmenování nových magistrů musel Siger a jeho stoupení opustit univerzitu. Po disidentských letech v Paříži odešel do Lilles, kde působil a pravověrně si užíval kanovnické prebendy u kostela svatého Pavla v Liège. Siger byl zavražděn za neznámých okolností někdy po roce 1281 v Itálii, když jel do papežské kurie v Orviettu hájit zájmy své kapituly.¹³ Ale již z let 1319–1322 máme doloženou legendu o rouhači a pyšném géniovi Sigerovi, který musel utéci z Paříže do Itálie. Tam ho prý zavraždil jeho vlastní tajemník, jenž se po činu zbláznil. Opravdu stojí za to, číst legendy vzniklé ve 14. století, jejichž společné téma představuje nebeský trest za opovážlivost rozumu. Situují do první poloviny 13. století příběhy myslitelů o žijících generaci dříve (Šimon z Tournai, Siger z Brabantu). V nebetyčné pýše se vzbouřili proti bohu, načež byli potrestáni slabomyslností nebo šílenstvím. Legendy odrážejí charakteristické klima předešlého století, kdy se v univerzitním prostředí latinského Západu rodí v letech 1260–1270 postava nezávislého filosofa-intelektuála.¹⁴ Této zajímavé okolnosti se věnuje závěr práce. Tomáš Akvinský byl prvním známým autorem, který použil termín „averroisté“ k diskreditaci ideologických protivníků.¹⁵ Libera analyzuje například práce Tomáše Akvinského věnované arabské filosofii a jejím latinským příznivcům. Znalec

¹² Viz soubornou studii o Sigerovi z Brabantu, z nichž citujeme pouze druhou část: GAUTHIER, A. RENÉ, *Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272–1275. Aubry de Reims et la scission des Normands*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 68 (1984), s. 3–49. První část vyšla v čísle 67 (1983), s. 201–232.

¹³ GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant*, s. 24–28.

¹⁴ LIBERA, ALAIN DE, *Penser au Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, s. 157–167.

¹⁵ K polemice mezi Tomášem Akvinským a Sigerem z Brabantu, viz citovanou studii STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, s. 448–450. Tomášovo dílo *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270) postavilo proti Averroésovi „správnou“ interpretaci Aristotela bez arabského vlivu. Siger odpovídá na tento postup spisem *De anima intellectiva*, kde prakticky necituje Averroése. Zaměřuje se přímo na Aristotelovy spisy a dokazuje, že jeho interpretace na rozdíl od Akvinského přesně vykládá učení samotného Aristotela.

středověké filosofie ukazuje, že dominikánský světec asi nezná ani jeden ze dvou soudobých překladů Koránu do latiny (Petr Ctihodný 1143, Marek z Toleda 1210), ani jejich apologetické spisy psané se znalostí arabské filosofie. Navíc přímo v dominikánském řádu věděli Tomášovi současníci o „saracénech“ mnohem více. Viz např. dva spisy z let 1270 od Viléma z Tripolisu, který žil v dominikánském klášteře v Akkonu a zasazoval se o nenásilné hlásání evangelia muslimům.¹⁶ Diabolizaci Averroése na Západě lze spolehlivě dosvědčit už v díle Gillese z Říma (Aegidius Romanus), který zemřel roku 1316. Přímý žák Tomáše Akvinského kreslí nemilosrdný portrét Ibn Rušda jako totálního popírače všech tří náboženství – židovství, křesťanství i rodného islámu – a připisuje mu neblahou větu, jež deformovala obraz tohoto teologa na celá staletí: *Nulla lex est vera, licet possit esse utilis* („Žádné náboženství není pravdivé, i když může být užitečné“). Libera cituje známý text Gillese z Říma, který následně Ernest Renan přenesl do klasických učebnic historie středověku.

„Mimo omyly v Aristotelovi mu [tj. Averroésovi] lze vyčítat, že pohanil všechna náboženství, jak se to můžeme dočíst ve II. a XI. knize jeho *Metafyziky*, kde haní víru křesťanů i saracénů, protože ti hájí stvoření ex nihilo. Dále haní náboženství na začátku III. knihy své *Fyziky*. A co je mnohem horšího, nazývá nás a všechny, kteří se drží pravdy náboženství, ‚kecaly‘ a ‚tlučhuby‘ (*loquentes*) zbavené zdravého rozumu.“¹⁷

Latinský výraz „loquentes“ se používal ve 13. století jako terminus technicus pro arabský výraz „mutakalimun“ souhrnně označující teologické myslitele. O nezájatosti Gillese nemůže být ani řeči. Svým hanopisem založil západní legendu o bezbožníkovi a rouhači Averroésovi. Na omluvu podobných výpadů musíme uvést zásadní polehčující okolnost. Studie o recepci arabské filosofie na Západě uvádějí, že první překlad hlavního filosoficko-teologického traktátu *Tahafut at tahafuts* (Vyvrácení jednoho vyvrácení), komponovaného kolem 1160, byl v Evropě vydán až roce 1328.¹⁸ Averroes zde kritizuje dílo *Tahafut al-falásifa* (Omyly filosofů) vydaného kolem roku 1090 teologem Al-Gazálím, který se negativně stavěl k filosofickému racionalismu. Ibn Rušd obhájuje jednotu teologie a filosofie velmi podobným způsobem jako Tomáš Akvinský. Filosof ze španělské Cordoby se snažil „odplatonizovat“ Aristotela a zaměřil se proti teologům v různých islámských sektách, kteří odmítali racionální

¹⁶ WILHELM VON TRIPOLIS, *Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum*, trad. P. Engels, in: *Corpus islamo-christianum*, Echter Verlag, Würzburg, 1994.

¹⁷ LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, s. 167.

¹⁸ MÜLLER, J. MARCUS, *Philosophie und Theologie von Averroes*, Acta humaniora, Weinheim, 1991, s. 165.

východiska bez fundované znalosti věci. Až na několik nuancí (např. postoj k věčné blaženosti a postavení přirozeného rozumu) se jeho postoj shoduje s hlavním proudem západní scholastiky v poslední třetině 13. století. Zjevení je dáno od všemohoucího a vševědoucího boha, proto nemůže být v rozporu s pravdami rozumu. Všechny případné nesrovnalosti mezi vírou a intelektem jsou vysvětlitelné. Zásadní jednotu teologie a filosofie dokládá i dílo *Kitáb-fasl al-magál* (Definitivní prohlášení) napsané v letech (1178–80), v němž najdeme autorovy hlavní teze filosoficko-teologického výkladu Koránu. Averroés tvrdí, že výklad božího zákona musí být srozumitelný pro všechny, ale nikoliv na stejné úrovni. První skupina lidí není přístupná rozumné interpretaci a reaguje pouze na rétorické prostředky; druhá skupina je schopna myslet dialekticky a argumentovat na základě zvyků a rozumu; až třetí skupina filosoficky nadaných interpretů dosahuje jednoznačné interpretace Zjevení díky filosofické praxi, především apodiktickému uvažování.¹⁹ Platónova dialektika a zejména Aristotelova sylogistika a metodická cesta apodiktického důkazu vybavuje teologii nezpochybnitelnými argumenty ve prospěch Zjevení. Averroés, latiníky zvaný „Komentátor“, trvá na jednotě víry a rozumu a jednoznačně obhajuje teorii „jedné pravdy“ a to teologické, máme-li použít slovník a interpretační perspektivu exkomunikačních tezí. Filosofie pomáhá teologii tím, že zásadně potvrzuje na úrovni rozumu nezpochybnitelnou a věčnou moudrost božího zjevení. Rozum jde v kontemplaci na hranici svých možností a tím potvrzuje věčné pravdy víry. Facit: latinští averroisté neměli s andaluským myslitelem nic společného, protože neznali jeho teologické dílo a tím ani skutečné smýšlení v otázce víry a vědění. Latinským vzdělancům 13. století byla dostupná pouze část jeho čistě filosofických komentářů k Aristotelovým spisům, a to zhruba od roku 1240. Jaká byla skutečná pozice domnělých „averroistů“ vzhledem k Aristotelově filosofii? Kde začíná napětí mezi filosofickou a teologickou interpretací světa?

2. Příchod aristotelismu a krize teologie

Vraťme se o pár století zpět, do metropole Bagdádu kolem roku 900. Pod záštitou Abbasidovců, například legendárního perského kalífa Harúna al Rašída (zemřel 809), zde vzniklo intelektuální centrum, jež přesáhlo hranice islámu. Jeho syn, kalíf Al Mamún (zemřel 833) podporoval překlady řeckých filosofů do arabštiny, zejména přírodovědeckých spisů. V bagdádské studovně zvané „Dům moudrosti“ (*bajit al*

¹⁹ IBN RUSHD, MUHAMMAD WALID, *The Definitive Statement*, in: COLVILLE, JIM (Trad.), *Two Andalusian Philosophers*, The Kegan Paul Arabian Library, London, 1999. Pro rozdělení vykladačů Koránu do tří skupin a příslušné zdůvodnění viz s. 94.

hikma) se pořádala pravidelná setkání intelektuálů všech směrů a vyznání. Nadšení pro tuto *res publica* intelektuálů nesdíleli všichni zbožní vyznavači islámu. Svědectví jednoho pohoršeného muslima ze Španělska připomíná postoj pařížského biskupa, ovšem zhruba o tři století dříve.

„Při prvním sezení, kterého jsem se zúčastnil, jsem zde našel nejen muslimy všech denominací, pravověrné a jinověrné, ale i nevěřící: Peršany vyznávající Zoroastrovo učení, materialisty, ateisty, židy a křesťany – prostě všemožná individua. Každá z těchto sekt měla v sále své učené představitele. Všichni se s úctou postavili a nikdo z nich si nesedl dříve, dokud se neposadil předseda shromáždění. Sál byl brzy plný lidí. Jakmile se naplnil, vzal si jeden z nich slovo a řekl následující: ‚Shromáždili jsme se zde proto, abychom uvažovali. Všichni znáte pravidla. Vy muslimové nebudete přinášet žádné důkazy, které jsou vzaty z posvátné Knihy ani se nebudete opírat o slova Prorokova. Tady nevěříme ani na jedno ani na druhé. Každý se musí dovolávat pouze těch argumentů, které platí na základě rozumu.‘“²⁰

Setkávání podobného druhu vyvolávala rozhořčené reakce teologů pobouřených debatami o stvořeném či nestvořeném charakteru světa či postavení Koránu. Slova o hledání pravdy na základě rozumové argumentace připomíná podezření pařížského biskupa o existenci dvou oddělených světů. Analogii mezi islámem a křesťanstvím potvrzují i historické skutečnosti. Skupina ašaritů vzniklých v 10. století byla prvním islámským seskupením teologů aktivně vystupujícím proti podezřelým filosofickým naukám. Označovali se jako „promlouvající“ (*mutakalimun*, latinsky *loquentes*) nebo prostě „muži božího slova“ (*kalám*). Posledně jmenovaný výraz se stal synonymem arabské teologie vystupující proti těm směrům v islámu, které preferovaly filosofickou argumentaci (*falsafa*). Katalyzujícím faktorem vášnivých debat byla recepce Aristotelových spisů. Přinesly revoluci do teologického myšlení a nutily arabské myslitele k budování nového obrazu světa, v němž zjevení a rozum koexistovaly jiným způsobem než předtím. Jak vypadala tato revoluce na latinském Západě, v letech 1250–1270?

Shrňme nejprve vidění platónsky pojatého univerza výkladem ilustrací z díla *Clavis Physicae* (*Klíč ke stvoření*), které napsal v letech 1133–1150 mnich Honorius z kláštera svatého Jakuba v Regensburgu.²¹ Obrázek složený ze čtyřech částí ukazuje

²⁰ KREMER, ALFRED VON, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868. s. 241–242. Citováno podle: MÜLLER, *Philosophie und Theologie von Averroes*, s. 161.

²¹ D'ALVERNY, MARIE-THÉRÈSE, *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, in: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 20 (1954), Paris, s. 31–81. Ilustrace mnicha Honoria je na s. 46 (Lat. 6734).

v nejvyšším patře sedm panen obklopujících centrální postavu (viz *Obr. 1*). Představují dobu Dionýsiova spisu *O božích jménech*, tj. nejvyšší atributy boha. Sedm základních forem (*justitia, ratio, veritas, bonitas, essentia, vita, sapientia*) představuje archetypické příčiny všeho jsoucího (*primordiales causae*). Tato rovina archetypálního bytí zachycuje první emanaci boží síly. Samotný bůh je však Nevyslovitelný a bez Počátku (*anarchós*). Jeho hlavním atributem je *Bonitas*, platónská idea Dobra, která podle dialogu *Ústava* leží za hranicemi bytí a essence (*epékeina tés ousías, 509^{b9}*). Stojí ve středu primárních příčin, které k Dobru směřují pouze pohledem. Druhá rovina ukazuje působení účinných příčin (*effectus causarum*) na původní Pralátku (*materia informis*), která je obklopena dvěma postavami: Prostorem a Časem. Tato část obrazu se inspiruje Platónským dialogem *Tímaios*, v němž božský demiurg tvoří svět podle předem daných forem. Jiné neoplatónské spisy uvádějí, že působením primordiálních příčin vzniká platónská „duše světa“ (*anima mundi*) jako základní životní princip. Duše světa pak dává vzniknout neživé i živé přírodě. Třetí patro symbolizuje jednotu materiálního světa (*natura creata*) podle popisu v knize Genesis. Ze tří principů, tj. pralátky formované prostorem a časem následně vznikají čtyři druhy stvořených bytostí: andělští tvorové sídlící na nebesích, ptáci létající ve vzduchu, ryby žijící ve vodě a nakonec všichni tvorové na souši. Poslední pole zobrazuje postavu jménem *Finis*, která symbolizuje Ježíše Krista, Alfu a Omega, Počátek a Konec (*Zj 22,13*). Inkarnace božího slova přivede vykoupené stvoření zpět k původnímu Počátku.

Ilustrace mnicha Honoria ukazuje nepřerušené kontinuum přechodu mezi smyslovým a rozumovým světem konstruované na základě symbolizace vztahu mezi praobrazem ideje v boží mysli a jejím obrazem v lidské duši a ve stvoření.²² Antické a raně středověké myšlení vidělo kolem sebe dokonale uspořádané universum řízené jednotnými ontologickými principy a nakonec samotným bohem. Vztah mezi stvořitelem a stvořením je vyjádřen pomocí analogie mezi smyslovým a inteligibilním světem, přičemž jeden řád symbolicky zrcadlí druhý.²³ Oba ukazují k poslednímu Principu, jenž dominuje jako Alfa a Omega všehomíra. Platonizující teologie jasně

²² Ke vztahu „Urbild-Bild“ v neoplatonismu viz např. BEIERWALTES, WERNER, *Denken des Einen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, s. 73–113 (Realisierung des Bildes). Realizace obrazu u Plotína znamená při normálním kauzálním působení i stálou archetypickou vazbu na počáteční Pra-obraz (později vyjádřenou jako *causa exemplaris*). Základním motivem neoplatónské hermeneutiky je návrat k Jednomu. Myšlení pak představuje stálý boj s diferencí a mnohostí. Recepce Aristotela postavila od 13. století proti iluminaci duše odlišný hermeneutický model opřený o smyslové poznání.

²³ Studii o proměnách symbolického vidění světa od neoplatonismu po postmodernu najdete kliknutím na stránky „http://www.umlaufoviny.com/www/publikace/publikace/Eseje/promeny_symbolu.html“.

oddělila stvořitele od stvoření díky jeho nevyslovitelné a nepoznatelné podstatě. Přitom však umožnila komunikaci boha i světa a to v několika rovinách: 1) díky primordiálním kauzám odvozeným od božího jména je svět udržován ve svém bytí; 2) hmotné věci jsou symboly vyšší, transcendentální skutečnosti ducha; 3) člověk stojí na rozhraní dvou světů, smyslového a duchovního, což tvoří jeho specifické riziko a současně i výzvu. Klasická *via illuminativa* recipovaná přes svatého Augustina až k Bonaventurovi stavěla na vnitřním poznání duše, která nazírá první ideje přímou introspekci v sobě i ve světě (*excessus*) nebo pomocí rozvzpomínání (*anamnésis*) či výkonu paměti (*memoria*). Co je z našeho hlediska důležité: symbolická konfigurace založená na neoplatonismu plně harmonizuje filosofické poznání světa a teologickou spekulaci o bohu.

Již citovaný znalec středověké filosofie Étienne Gilson shrnuje ve své studii o historickém významu tomismu revoluci v myšlení, kterou prožila Paříž a Oxford ve druhé polovině 13. století.²⁴ Ve druhé polovině 13. století nastal zásadní zlom podmíněný novým paradigmatem myšlení. Nástupem aristotelismu se duše a svět dostaly do středové pozice mezi člověka a boha. Staly se účinkem rozumově poznatelné příčiny a tím byly přesazeny do řádu přirozeného poznání. Metafyzikové druhé poloviny 13. století se především zajímají o to, čím věci jsou ve své podstatě a nikoliv o to, v jakém smyslu jsou *vestigia Dei*, stopami boží moudrosti ve stvoření. Dřívější středové postavení boží *sapientia* zahrnující stvoření i stvořitele se dostalo do zásadní krize.²⁵ Aristotelik nemůže přijat platónskou teorii vrozené ideje boha v nás, k níž se vrátil Descartes a později i Lévinas. Ideje představují pouhé abstrakce odvozené ze smyslového poznání a jejich ontologický status leží v řádu potenciálních obecnin a nikoliv aktuálních jednotlivin. Známých pět cest k bohu u Tomáše Akvinského už není založeno na neoplatónské iluminaci duše. Nová scholastika musela hledat důkazy boží existence na základě smyslové zkušenosti a kauzality. Teprve nepochybný závěr přirozeného rozumu připravuje půdu pro teologickou spekulaci. Scholastická spekulace založená na aristotelském primátu smyslového poznání se skládá ze tří stupňů. Smyslové poznání (1. stupeň) vede ke spekulaci přirozeného rozumu opřeného o kauzalitu konstatovanou ve stvoření (2. stupeň). Takto získaný pojem příčiny, popř. pojem bytí lze vztáhnout k bohu, ovšem za přesně

²⁴ GILSON, *Études...*, s. 76–124 (*La signification historique du thomisme*).

²⁵ Viz citovaná studie o Sigerovi z Brabantu (pozn. 12), kde Gauthier dokumentuje „propad“ boží moudrosti u filosofa Aubryho z Remeše v díle *Philosophica disciplina* (1265). Sigerův konkurent na úřad rektora pro národnost Normanů (tj. v klasickém scénáři rozhodný „anti-averroista“) dokonce ruší zavedený interpretační kánon, v němž Panna Maria představuje inkarnaci boží moudrosti. Podle Aubryho máme nade všechno milovat filosofii (GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant*, s. 16–17).

určených podmínek lidského rozumu recipujícího ve své vlastní modalitě poznání nekonečného *esse dei* (3. stupeň). Tento trojí stupeň poznání a predikace získává autonomní statut a vsunuje se mezi svět a boha. Pak se ovšem rozpadá společné symbolické univerzum boží moudrosti potvrzené moudrostí věků a biblickým Zjevením, z něhož čerpala filosofie a teologie 11. až 12. století, zlatého věku katedrálních škol (Paříž, Chartres, Cluny, Bec a další).

Nová definice „stopy“ (*vestigium*), kterou nabízí Albert Veliký, dokládá transformaci obrazu světa. V jeho aristotelsky pojaté definici představuje např. otisk chodidla v písku pouze nedokonalou reprezentaci nohy (*quia autem hoc imperfecte repraesentat pedem*), protože vypovídá o původci pouze nepřímou. Albert Veliký pokračuje ve své *Summa theologiae* (1270) klíčovou větou: „A podle tohoto příkladu pravíme, že skrze stopu stvořitele ve stvoření neboli znamením poznáváme něco z boha pouze v řádu pravděpodobnosti“.²⁶ Tato probabilita už není vztažena k nedokonalosti naší vnitřní intuice nazírající boha, nýbrž je dána ontologicky. Přirozený řád příčin ukazuje na svého původce pouze nepřímou, protože lidské poznávací schopnosti jsou zásadně omezené smyslovým poznáním. Platónské univerzum jednotné reprezentace založené na gratuitním sestupu boží moudrosti do stvoření a na přirozeném výstupu mysli k bohu se dostalo do zásadní krize. V novém obrazu světa rozum neobsahuje vrozené ideje, ale pouze přirozené principy poznání a chtění (*naturaliter cognitum, volitum*). Ovšem takto pojatá „přirozenost“ rozumu byla ve starém paradigmatu zcela nepřirozená, protože postulovala autonomní řád rozumu mezi bohem a stvořením.²⁷ Hermeneuticky viděno došlo k následujícímu posunu: v novém paradigmatu světa ztratila ona pověstná „stopa“ (*vestigium*) schopnost plné reprezentace božího majestátu a stala se pouhým indikátorem. Vzhledem k nové teorii metafyzicky pojaté kauzality, která preferuje apodikticky (a nikoliv symbolicky) doložený pár „příčina-účinek“, se navíc stala indikátorem dosti nespolehlivým (viz Albertova *probabilitas*). Není divu, že podobné teorie hlášané na artistické fakultě v letech 1260–70 vzbudily zásadní znepokojení církevní hierarchie a neoplatónsky orientovaných teologů (Bonaventura, Tempier, Kilwardby, Peckham...). Jejich obava

²⁶ „Et secundum hoc dicitur vestigium Dei in creaturis, signum scilicet quo probabiliter aliquid Dei cognoscitur.” (ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, I, 3, 15, I, I, ad solut.) Citováno podle GILSON, *Études...*, s. 115, poznámka 1.

²⁷ Viz traktáty typu *De potentia Dei*, které „omezují“ boží všemohoucnost a poznání s ohledem Aristotelovy první zákony myšlení. Například pro Tomáše Akvinského tvoří minulé určení „běžící Sokrates“ zásadně nezměnitelný fakt (*absolute*) díky definitivně uzavřenému ději. Nemůže jej změnit ani bůh, protože by tím popřel zákon o identitě a tím i sám sebe. Viz *Summa theologiae* I^a, q. 25, a. 4, ad 1.

z krize víry a z nástupu bezbožnosti byla stejně reálná jako u jejich muslimských kolegů dvě století předtím, například u Al-Gazálího v již zmíněném díle *Tahafut al-falásifa*. Traktát kritizuje především Avicennu a vyjmenovává celkem dvacet filosofických teorií, které jsou v rozporu s teologií. Argumentace Al-Gazálího v mnohém připomíná sérii námitek biskupa Tempiera z roku 1270 a 1277. Kritizuje teorii o věčnosti světa, obhajuje boží poznání jednotlivin, nesouhlasí s námitkami proti vzkříšení fyzického těla.²⁸ Ale řešení na univerzitách Západu nevedlo k odstranění filosofie a totálnímu vítězství teologie jako tomu bylo na konci 12. století v arabské civilizaci. Jejím posledním velkým filosofem byl právě Averroés. Magistři Paříže a Oxfordu naopak zabudovali myšlení Stagirity do teologie a proti kritice církevní hierarchie obhájili nové vidění světa, které plynule převzala scholastická škola 14. a 15. století nazvaná „via moderna“, v protikladu k „via antiqua“ teologů 13. věku. Klíčovým faktorem se stala vyhraná bitva o nezávislost vědeckého (tj. filosofického) zkoumání na tehdejších univerzitách. Proto je na místě další otázka: Jak vypadala skutečná recepce Aristotela vzhledem k domnělé teorii dvojí pravdy?

3. Aristoteles v molové a durové tónině

Vyjděme z předešlého závěru: na pařížské artistické fakultě ve druhé polovině 13. století neexistovali žádní „averroisté“ ve smyslu integrální znalosti díla tohoto učence z Cordoby. Pak je třeba hledat podstatné znaky nové interpretace Aristotela, která tvořila prubířský kámen magistrů filosofie po roce 1260. Všichni tři významní komentátoři pařížského odsouzení (Hissette, Wippel, Piché) se opírají o třífázové schéma recepce Aristotela na křesťanském Západě, které ukazuje následující proměny.²⁹ První proud poctěný titulem „averroisté“ spojuje kolem roku 1260 čerstvě ustavené artistické mistry, kteří mohli z titulu své filosofické profese nezaujatě zkoumat tehdy známé *Corpus aristotelicum* přinesené na Západ arabskými učiteli. Interpretovali texty s vědomím rizika, protože věděli, že mnohé teze nejsou a ani nemohou být v souladu s církevní doktrínou. Tohoto úkolu se ve vši cti zhostili například Siger z Brabantu a Boetius z Dácie, a to zcela v souladu tehdejší dogmatikou. Jejich odpůrci pak soubor přednášených tezí mylně připsali Averroésově teologické koncepci světa a pro první nezávislé filosofy ukovali ideologickou nálepku „averroisté“. Tato druhá skupina vycházela z primátu teologie a navíc patřila ke špičkovým znalcům této elitní disciplíny. Kolem roku 1270 integrovali řecko-arabský

²⁸ Srov. MÜLLER, *Philosophie und Theologie von Averroes*, s. 164–165.

²⁹ PICHÉ, *La condamnation...*, s. 168–170.

peripatetismus do křesťanské teologie, aneb „pokřtili Aristotela“ s ohledem na platné církevní učení. I když byli kritičtí k představitelům nezávislé filosofie, pozitivní přijetí aristotelismu způsobilo, že spadali pod hrozbu exkomunikace stejně jako první skupina. Mezi nejznámější představitele tohoto proudu patří Tomáš Akvinský a Albert Veliký. Právě Albertovi patří nesporná zásluha systematického prosazování Aristotelovy filosofie na artistických fakultách v Paříži a v Kolíně po roce 1240, a to navzdory církevním zákazům. Ke třetí skupině patřili mocensky vlivní teologové, kteří viděli svět brýlemi neoplatonismu, tj. skrze mystickou anamnézi a iluminaci. Z nové filosofické vlny sice přijali některé prvky (např. hylemorfismus), ale v zásadě se drželi učení církevních Otců latinských a řeckých, především svatého Augustina. Všichni hlavní komentátoři odsouzení se shodují v tom, že oba pařížské dekry z roku 1270 a 1277 byly dílem právě této skupiny.³⁰ Například dominikán Robert Kilwardby ve své funkci arcibiskupa z Canterbury vydal jen o dva týdny později podobný exkomunikující dokument jako jeho pařížský kolega, tentokrát pro studenty a magistry v Oxfordu.³¹ K tehdejším obhájcům augustinianismu patřil například světec Bonaventura, který přednášel v letech 1266–1273 teologii v Paříži ve františkánském konventu, a dále jeho řádový kolega Jean Peckham, pozdější arcibiskup v Canterbury. Tento proud teologů byl pravděpodobně znepokojen radikálním aristotelismem, který začala praktikovat artistická fakulta, a proto inicioval příslušné disciplinární kroky. Na rozdíl od inkvizičního tažení ve stoletích pozdějších však nebyli výslovně odsouzeni žádní magistři filosofie či teologie a dokonce ani jejich díla. Obecně lze říci, že u církevní hierarchie převládl strach ze dvojí invaze: „pohanských“ filosofů a arabských „heretiků“. Koneckonců, zákaz veřejně přednášet a komentovat Aristotelovy spisy periodicky vynášeli různí biskupové a papeži již od roku 1210. Navzdory interdiktům lze od roku 1240 dokázat vzestupný zájem o *Corpus aristotelicum*, zejména díky

³⁰ Hissette je k této skupině celkově přísnější a považuje ji za konzervativní spolek, který inicioval vydání dekretu v duchu stranickosti a na základě povrchního a zmateného vyšetřování (ce décret est une résultat d'une enquête hâtive et désordonnée, s. 318). Pozdější studie z let 1980-90 (Piché a další) jsou už opatrnější, protože je jasné, že i tato skupina integrovala aristotelismus (a dokonce i Avicennu!) do svého teologického scénáře.

³¹ Viz *Chart.* 474, s. 558–559. Dokument vydaný v Oxfordu 18. března 1277 následuje v Chartuláriu hned po Tempierových tezích. Jeho autorem je dominikán Robert Kilwardby, arcibiskup z Canterbury. Nejprve studoval na pařížské univerzitě a poté zde vyučoval jako magistr filosofie. Po roce 1260 se stal regentem Oxfordské univerzity a v roce 1273 arcibiskupem v Canterbury. Bula je zaměřena více „analyticky“ a odsouzené teze jsou rozděleny do tří souhrnných kapitol (In Grammaticalibus, In Logicalibus, In Naturalibus). Celkem obsahuje 30 tezí, jejichž obhajoba byla trestána buď vyloučením z univerzity (studenti) nebo vyloučením z akademického sboru univerzity (magistři). Situace na univerzitě v Oxfordu byla podobná jako v Paříži, šlo o „správnou“ recepci Aristotelova korpusu.

novým překladům z arabštiny.³² Přes všechny přehmaty je dekret umírněný minimálně v tom, že nechává bokem invazi Aristotela do teologie (v roce 1270 je to hotová věc) a nekritizoval jmenovitě žádné vyučující filosofie. Zaměřil se pouze na excesy studentů filosofie (*studentes in artibus*), kteří byli mnohem více na ráně.

Analyzujme tzv. „averroistickou“ recepci Aristotela na příkladu odsouzené teze 87 pojednávající Aristotelovu nauku o věčném trvání světa. Cenzoři jasně odmítli postoj tzv. „dvojí pravdy“, tedy autonomní pravdy filosofie a pravdy teologické.

„Quod mundus est eternus quantum ad omnes species in eo contentas; et quod tempus est eternum, et motus, et materia, < et > agens, et suscipiens; et quia est a potentia dei infinita, et impossibile est innovationem esse in effectu sine innovatione in causa.”

„[Odsuzujeme tezi], že svět je věčný, jakož i všechny druhy, které obsahuje. Rovněž [odsuzujeme tezi], že čas je věčný, jakož i pohyb, látka, aktivní a pasivní činitel. A že je tomu tak proto, protože všechno pochází od nekonečné boží moci. Pak prý není možná změna v následku, aniž by nedošlo ke změně v příčině.“ (*Chart.* 473, s. 548)

Filosoficky vzato jde o problém s prvotní pralátkou, formami a pohybem. Pokud neomezeně trvají v minulosti, pak nemohou netrvat v budoucnosti. Tím by svět byl věčný a tudíž nestvořený, což je původní názor Aristotela. Teze o obousměrné platnosti kauzality navíc dává stvořitele i stvoření na stejnou ontologickou úroveň. Věčnost forem a pohybu je absolutní a kosmos včetně první příčiny je tomuto zákonu podřízen. Metafyzická nutnost trvání formy a kauzality platná pro boha i stvoření vylučuje svobodný akt stvořitele *ex nihilo*, protože je od věčnosti spojen se svým dílem. Tento článek obsahuje podle mého soudu kvitensenci všech námitek. Jednak se přímo týká polemiky s Aristotelovou tezí o věčnosti světa a formy (v citaci nazvané *species*), proti níž stojí biblická nauka o stvoření *ex nihilo*. Dále míří proti komentáři *Fyziky* od Boetia z Dácie dochovanému pod názvem *De aeternitate mundi*. Hissette podrobnou analýzou ukazuje, jak cenzor překroutil původní postoj Boetia z Dácie. Magistr zvažuje věčné trvání prvotní pralátky pouze v řádu teoretické spekulace (*per rationem*), tj. pouze jako filosofickou tezi. Věčnost kosmu vzhledem budoucímu trvání potvrzuje Aristoteles trvalostí formy a koneckonců je zaručena i biblicky, ve vykoupené podobě na konci času. Vzhledem k této budoucí trvalosti formy lze vyvodit, že svět *by býval mohl být* věčný i vzhledem k minulosti (*ergo per eandem virtutem potuit fuisse aeternus in praeterito*). Iracionální konjunktiv jasně ukazuje, že

³² Vliv Stagiry nešlo zadržet církevními interdikty, viz například neustálé přednášení zakázaných Aristotelových přírodovědných spisů. Tzv. „naturalia“ se v Oxfordu studovala nepřetržitě a v Paříži je jejich studium doloženo po roce 1245 (STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, s. 144-145).

Boetius chápe tuto pravdu jako platnou pouze v oboru racionálního uvažování. Logický závěr z předložených závěrů neříká nic o důsledcích svobodného rozhodnutí boha tvořícího svět z ničeho a na počátku času. Citovaný článek 87 a také článek 84 však nejmenovaným filosofům přičítá hájení bezvýhradně afirmativní věty „mundus est aeternus“ (čl. 84).³³ Malé změny vedou k velkým následkům. Také studie o vzniku přírodních věd ve vrcholném středověku ukázaly konsekventní postoj filosofů. Přírodní filosofie Aristotela nebyla pro první západní komentátory žádným problémem z hlediska církevní dogmatiky. Smyslové poznání proměnlivého světa dovoluje pouze induktivní závěry. Induktivní důkaz na rozdíl od dedukce funguje pouze v řádu *probabilitas* a proto vyžaduje kritické přezkoumávání, platí jen omezeně, pro většinu případů. Žádný přírodní důkaz vyvozený z indukce si nemůže nárokovat plnou pravdu (*simpliciter*). Stagirita má z hlediska přirozeného rozumu a induktivní metody plné právo prosazovat teorii věčného pohybu či věčnost formy. Plnost tohoto postoje tzv. „trojí pravdy“, totiž teologie, filosofie a vlastního úsudku najdeme explicitně až u autorů ze 14. století, např. u Buridana.³⁴ Ale už Boetius z Dácie obhajuje schopnost přirozeného rozumu argumentovat v řádu autonomní pravdy. Dodejme ovšem, že u tzv. „averoistů“ šlo o rozum velmi kritický, vědomý si vlastních mezí. To dokazuje Hissettův rozbor teze 90, jež se opět týká věčnosti světa. Článek tvrdí, že přírodního filosofa prý jeho profese bludně zavazuje, aby absolutně (*simpliciter*) popíral možnost začátku světa, protože pracuje v oboru nutných závěrů přirozeného rozumu a přírodní kauzality. Normální věřící se bohužel této ohavnosti může dopustit také (*potest negare*), ale pouze v rámci poznání podle nadpřirozených příčin.³⁵ Jinak řečeno: co prý filosof musí vyznávat jako blud, to normální věřící vyznávat může, ale nemusí, protože z hlediska (pyšného) rozumu nedosahuje potřebného filosofického poznání nutného k plnému agnosticismu. Spis *De aeternitate mundi* ovšem obhajuje mnohem nuancovanější tezi. Postoj přírodního filosofa je legitimní, pokud v jemu daných mezích (později u Buridana díky indukci) uvažuje o přirozených příčinách (*causas naturales*). Viděno z hlediska přirozených příčin, svět může být věčný. Tento postoj stojí v rozporu se všeobecnou vírou církve postulující stvoření ex nihilo. Přesto nejde

³³ HISSETTE, *Enquête...*, s. 151.

³⁴ K rozlišení trojí pravdy u Buridana viz MAIER, ANNELIESE, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Philosophie*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1955, s. 12.

³⁵ Viz čl. 90: „Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus, et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi eternitatem, quia innititur causis supernaturalibus.“ (*Chart.* 473, s. 548)

podle Boetia z Dácie o kontradikci, protože modus akceptace pravdy není v obou případech stejný.

„Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum, accepte absolute, falsa est; sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur.”

„Pak tedy platí následující: pokud závěr v oboru přírodního poznání tvrdí, že svět a první pohyb nemůže mít počátek, a tento závěr se bere absolutně, pak je nesprávný. Pokud jej však bereme v oboru důvodů a principů, v nichž byl vyvozen, pak je učiněný správně.“³⁶

Článek 90 tvrdí, že někteří myslitelé berou Aristotelovu nauku ve věčnosti světa absolutně. Citát z Boetia ale jasně říká, že právě tato absolutizace je nesprávná (*accepte absolute, falsa est*). K citovaným tezím nabízím následující vysvětlení. Pokud vezmeme k úvahu tradiční scholastickou terminologii tehdy začínajících modistů, pak musíme přihlídnout ke způsobu vyjádření dané pravdy (*modus significandi*). Výrok je platný pouze v určité modalitě výpovědi, tj. vzhledem k adekvátně uchopené povaze či bytnosti označované věci (*res significata*).³⁷ V tomto případě byl závěr vyjádřen v relativitě modu *secundum quid*, tedy podle závěrů přirozeného rozumu operujícího v oboru přírodní filosofie – a nikoliv v modu *simpliciter*, tedy v oboru dedukce z nepochybně platných prvních principů rozumu. Tempierova bula absolutizovala původní nuancovanou argumentaci plošným použitím termínu *simpliciter*. Vědomá záměna modů, v nichž se manifestuje ta či ona forma pravdivosti, nastolila demagogickou argumentaci, kdy sledovaný účel posvětil argumentační prostředek. A tyto matoucí závěry dělal odsuzující spis z roku 1277 vědomě a úmyslně. Ale vraťme se k Boetiovi z Dácie. Ve spise *De aeternitate mundi* jasně obhájil stanovisko autonomního intelektu. Za prvé, filosof musí uvažovat (*disputare*) z povahy své disciplíny založené na přirozeném rozumu. Za druhé, musí bez zábran přistupovat k určení pravdy (*determinare*) všech nároků, které lze racionálně zdůvodnit.³⁸ Z tohoto pohledu má citovaný traktát cenu filosofického manifestu, neboť představuje první konsekventní obranu nezávislého intelektuálního postoje na latinském Západě.

³⁶ Citace podle HISSETTE, *Enquête...*, s. 285.

³⁷ Viz např. ROCCA, GREGORY, *The Distinction between res significata and modus significandi in Aquinas's theological epistemology*, in: *The Thomist* 55 (1991), Washington, s. 173-197. K pozdějším modistům 14. století viz např. PINBORG, JAN, *Die Logik der Modistae*, in: PINBORG, J., *Medieval Semantic*, Variorum Reprints, London, 1984, s. 39-73.

³⁸ Viz PICHÉ, *La condamnation...*, s. 196-197.

Z dosavadního zkoumání lze učinit první důležitý závěr. Léta 1260-70 neznala konflikt mezi vědou a vírou, který jim vnutil horkokrevný biskup Tempier a po něm nesčetné generace vykladačů. Přesto se v okruhu platného církevního učení otevřela možnost nového obrazu světa, protože artistické fakulty kriticky přejímaly Aristotelovu filosofii. Univerzitní magistři filosofie uměli kolem roku 1260 rozlišovat mezi různými danostmi pravdy vzhledem ke specifické formě poznání a výpovědi. Jejich průkopnické traktáty umožnily vznik autonomního světa rázně vloženého mezi boha a nebeskou hierarchii fungující podle neoplatónského scénáře. Tato perspektiva světa nazíraného z hlediska čistého rozumu se později osamostatnila od víry a božího zjevení, což lze doložit na postojích některých filosofů ze 14. století jako Jan z Jandunu.³⁹ Jiní filosofové jako Boetius či Siger a teologové jako Akvinský či Albert dokázali spojit víru a vědění do nové jednoty, a přitom obhájili autonomii středního článku poznání v oblasti přirozeného rozumu. Pokud tedy neexistovala teorie dvojí pravdy, pak se ptejme znovu: co se doopravdy rozdvojilo? Podívejme se na zajímavou skupinu odsuzujících tezí, které se týkají přirozenosti a morálky, sexu a zdrženlivosti.

3. Dvojí pravda sexuality

V korpusu odsuzujících tezí si znalci dlouho nevěděli rady s blokem tezí 167–183, které se týkaly etiky, vztahu přirozených a nadpřirozených ctností, posledního cíle lidského života a sexuální morálky. Jde zvláště o teze 166, 167, 169, 172, 181 a 183. Latinská čtvrt v Paříži 13. století, speciálně univerzitní blok na „Rue du Fouarre“ nevynikal pouze intelektuálními disputacemi, ale i volnými mravy. Lásky k moudrosti a lásky za peníze občas sídlily v jednom domě.⁴⁰ Navíc dekret hned v úvodu odsoudil erotické dílko *De Amore*, jehož autorem byl Andreas Capelarius.⁴¹ Dvorní román vychvalující volnou lásku stojící mimo chomout manželských povinností opravdu hájí teorii dvojí pravdy. Závěr knihy nahrazuje delectaci Amora oslavou manželství, aniž by se autor snažil o nějakou harmonizaci. A nešlo jen o tehdejší červenou knihovnu. Od 12. století nese manželství podřadnou hodnotu vzhledem k nespoutané lásce a k

³⁹ GILSON, *Études...*, s. 65–68.

⁴⁰ Kardinál Jakub z Vitry, přísný kazatel na křížových výpravách proti albigenkým a ve Svaté zemi, se vyjadřoval o pařížských univerzitních poměrech kolem 1240 dosti kriticky: „Ve stejném domě je v prvním patře studovna a v přízemí nevěstinec. V horní části magistři konají své přednášky, o patro níže prostitutky vykonávají své mrzké řemeslo. Prostitutky se hádají mezi sebou a se svými pasáky, učenci na sebe vykřikují, argumentují a vedou disputace.“ (SCHNEYER, J. B., *Die Sittenkritik in den Predigten Philipps Kanzlers*, Aschendorff, Münster, 1963, s. 59. Citováno podle LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, s. 192.

⁴¹ Viz současný francouzský překlad: BURIDANT, CLAUDE, *André le Chapelain, Traité de l'amour courtois. Traduction, introduction et notes*, Bibliothèque française et romane, Paris, 1974.

ideálu života pro filosofickou moudrost a boží poznání. Zamilovaná Héloisa, brilantní intelektuálka své doby, je ochotna vyměnit posvátné manželství za postavení Aberlardovy milenky či dokonce pouhé souložnice.⁴² Od 13. století se trend devaluace manželství vůči lásce a filosofii ještě prohloubil. Většina komentátorů tedy usoudila, že výroky biskupa Tempiera týkající se sexuality vyjadřují nesouhlasný pohled církevní hierarchie na kritické hodnocení manželství či na výstřelky studentů, kteří občas skončili i v městské šatlavě.

Zlom přinesla kniha *Penser au Moyen Âge*, kde si autor bere na mušku hodnocení vrcholného středověku v dílech známých historiků, kteří se snaží postihnout realitu 13. věku ideologickými schématy platnými pro 19. a 20. století (např. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*). Alain Libera začal raději u *Prvního listu Korintským*, kde apoštol Pavel velmi diferencovaně obhajuje primát zasvěceného života vzhledem k manželství (srov. *1 Kor 7,33*). Francouzský znalec vrcholného středověku ukazuje, jak Pavlova obhajoba ideálu zasvěceného života vůči bohu přešla ve 13. století v oslavu života zasvěceného filosofii. Libera předložil první koherentní výklad výše uvedených článků, které pod názvem „systém sexuality“ (*systeme du sexe*, s. 194) vysvětlil jednak s ohledem na dobové okolnosti a jednak s ohledem na jejich postavení v celku odsuzujících tezí.⁴³ Liberovy závěry později potvrdila a rozšířila již citovaná studie Pichého o pařížském odsouzení.⁴⁴ Oba autoři potvrzují emancipaci nového obrazu světa na základě radikálně nového životního stylu. Magistři let 1260–1270 začali obhajovat životní styl podle tehdy objevené *Etiky Nikomachovy*. Stagiritovo dílo se zhruba od roku 1240 postupně dostávalo do rukou latinských filosofů ve dvou oddělených blocích nazvaných *Ethica vetus* a *Ethica nova*. Dílo již známého Dána Boetia nazvané *De Summo bono* (1270) patřilo mezi jedny z prvních komentářů *Etiky Nikomachovy*.⁴⁵ Závěry knihy věcně správně shrnuje odsuzující teze 40: „Quod non est excellentior status quam vacare philosophie.“ (Že není možné dosáhnout plnosti pozemského života jinak než praktikováním filosofie). Tato teze jde ruku v ruce s tezí 154: „Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum.“ (Že moudří tohoto světa jsou pouze filosofové). Pro obě teze lze dohledat zdroj v dílech pařížských magistrů. Nadšenou obhajobu lidské moudrosti dosvědčují již traktáty z let 1240-1260, například

⁴² „Et si uxoris nomen sanctius ac validius videretur, dulcius mihi semper extitit amice vocabulum aut, si non indigneris, concubine vel scorti.“ (*Heloyseae epistola ad Abelardum*, in: <http://www.documentacatholicaomnia.eu>).

⁴³ LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, s. 181–245 (VI. *Sexe et loisir*).

⁴⁴ PICHÉ, *La condamnation...*, s. 227–283 (III. *L'enjeu éthique*).

⁴⁵ Spis *De Summo bono* najdete i na internetu: „http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1200-1300_Boetius_Dacius_De_Summo_Bono_Sive_de_Vita_Philosophi_LT.doc“.

již zmíněného Aubryho z Remeše. Filosof si nárokuje spojení s bohem podle lidských sil a schopností, tj. kontemplativním životem podle „teoreticky“ nahlédnuté pravdy. Podle Aristotela lze v teoretické kontemplaci dojít až k bohu a tento stav představuje plnost lidské blaženosti.⁴⁶ Tento ideál nazíravého života se dostal do rozporu s platnou církevní doktrínou *visio beatifica*, které lze na zemi dosáhnout pouze s boží milostí a plně až v nebi, ve společenství svatých. Kontemplativní život se přesunul z kláštera do právě vzniklého společenství „filosofů“. Předtím se označení „*philosophi*“ používalo pouze pro antické myslitele, kteří působili před Kristem, a tudíž nemohli přijmout křesťanství. Kolem roku 1250–1260 působí první myslitelé Západu, jejichž životní ideál a především hodnoty jsou stále více obhajované na základě rozumové úvahy. Stávají se novodobými „filosofy“ tím, že vzhledem ke křesťanství obhajují autonomní nároky rozumu. Dodejme ovšem, že všichni se cítí být filosofy křesťanskými. Viz např. studii o pařížském magistrovi jménem Henri Bate, který studoval v Paříži kolem roku 1265–1270, a komentoval Aristotelovu etiku ve stejné době jako Siger nebo Boetius.⁴⁷ Shrňme tento postoj citací z díla Sigera z Brabantu *De anima intellectiva*.

„Dicendum quod sine dubio propria operatio hominis est intelligere, et in hoc felicitatur, ut dicitur decimo Moralium. Nam intellectus a quo est intelligere suprema est virtus in homine et propria homini.“

„Proto pravíme, že život podle rozumu je beze vší pochyby nejvlastnější lidskou činností. V této činnosti nacházíme maximální zalíbení, jak praví [Aristoteles] v desáté knize Etiky Nikomachovy. Rozum totiž, od něhož pochází schopnost uvažování, je nejvyšší ctností člověka a je mu bytostně vlastní.“⁴⁸

V prostředí *artes liberales* se začíná na konci 13. století formovat nezávislý životní styl opřený o primát filosoficky vedeného života, jak jej obhajují Platón a Aristoteles předávaní arabskými mysliteli.⁴⁹ Například Siger z Brabantu obhajuje v roce 1272

⁴⁶ „Život bohů jest celý blažený, lidský však jenom potud, pokud se mu dostává jakési podobné činnosti. Z ostatních živých tvorů není šťasten žádný, ježto nemá účasti na rozjímání. Kam až tedy sahá rozjímání, tam i blaženost, a bytosti, které mohou více rozjímati, jsou i více blažené, ne nahodile, nýbrž v podstatě samého rozjímání (*katá tén theorían*); neboť toto jest samo o sobě hodnotné. Tudíž blaženost jest jakési rozjímání (*eudaimonía eíé hé theoría tís*).“ *E.N.* 1178^b26-32, přel. A. Kříž.

⁴⁷ GULDENTOPS, GUY, *Henry Bate's Aristocratic Eudaemonism*, in: AERTSEN, A. JAN (Ed.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Walter de Gruyter, Berlin, 2001, s. 657-681. Tento sborník mediavelistických kongresů z let 1997–2000 komplexně hodnotí situaci na pařížské univerzitě v letech 1260-80.

⁴⁸ Citováno podle PICHÉ, *La condamnation...*, s. 260-261.

⁴⁹ K tomuto tématu mne zaujala např. studie CAMILLE, MICHAEL, *Seeing and lecturing. Disputation in a Twelfth-Century Tympanum from Reims*, in: SEARS, ELISABETH (Ed.), *Reading Medieval Images*, The University of Michigan Press, Michigan, 2002, s. 75–87. Horní luneta tympanonu z katedrální školy v Remeši zobrazuje scénu klasického *disputatio* mezi mistrem a studentem a obě spodní lunety

sexuální zdržlivost s ohledem na nazíravou existenci analyzovanou Aristotelem (*bios theoretikós*). Z hlediska přirozeného rozumu platí, že kontemplace znamená konečný cíl člověka a vrchol blaženosti. Život ve zdrženlivosti či celibátu (*status virginalis*) představuje odpovídající formu existence s ohledem na rozumově daný a filosoficky zdůvodněný cíl existence. S ohledem na přirozenou tendenci člověka k blaženosti završenou v intelektuální kontemplaci boha volí filosof z konce 13. století odpovídající životní formu k dosažení tohoto cíle. Ideál *vita contemplativa* se přesunul z církevní domény do světské instituce. Zasněžená analýza let 1260–70 dokazuje, že nešlo o marný pokus emancipace intelektuála, který úspěšně dokončil novověk. Libera dokazuje proti historikům *École des annales* jako Le Goff, že tehdejší intelektuálové mohli být věřícími a filozofy současně, a přitom se nedopustili žádné „zrady intelektuálů“ (Julien Benda). Rozbor tezí ukazuje, že v rámci platného obrazu světa se začalo prosazovat nové pojetí nazíravého života. Pak je ovšem nutno opustit novověká ideologická schémata a zaměřit se na dobovou argumentaci vzhledem k „hříchu proti přirozenosti“ (*viciū contra naturam*). To dokazuje odsouzená teze 166, která dokládá změnu v určení člověka z hlediska přirozenosti.

“Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui.”

„Že hřích proti přírodě, například zneužití pohlavního styku, je sice v rozporu s určením člověka v rámci druhu, ale přesto není v rozporu s osobním určením individua.“ (Chart. 473, s. 553)

V citovaném textu nelze přehlédnout napětí mezi „teologickou“ přirozeností danou v rámci druhu (*naturam speciei*) a „filosofickou“ přirozeností odkrývanou jako bytostné určení jednotlivce (*naturam individui*). Toto rozdvojení přirozenosti bylo nepřijatelné pro tehdejší teology, včetně aristoteliků jako Tomáš Akvinský. Implikuje totiž determinaci sexuality v rámci přirozeného rozumu jednotlivce, tedy mimo bohem daný řád platný pro člověka jako takového. Svědkem této změny smýšlení je například teze 168. Odsuzuje ideu, že sexuální zdrženlivost není ctností o sobě: „Quod continentia non est essentialiter virtus.“ Uvedená teze se staví proti nebezpečnému učení, které sexualitu posouvá do svobodné sféry rozhodování individua. Necháváme stranou otázku celibátu, který měl speciální postavení v rámci svobodně zvoleného zasněženého života. Pro teologa 13. století odchovaného Gratiánovými dekrety bylo samozřejmé, že přirozené určení sexuality se naplňuje pouze v manželství, které

zachycují napětí mezi duchovním snažením a žádostí těla. Nezapomeňme, že citovaný filosof Aubry z Remeše (viz pozn. 25) patřil k prvním obhájčům autonomní filosofické moudrosti.

realizuje úmysl stvořitele. Svobodná žena či muž jsou sexuálně určeni vzhledem k budoucímu manželství, a proto musí žít do sňatku zdrženlivě. S ohledem na pevně definovanou přirozenost a z ní vyplývající pojetí sexuality se pohlavní zdrženlivost před manželstvím stává ctností „podstatně“ (*essentialiter*). Takto pojatou přirozenost obhajuje i článek 183 odsuzující následující tezi: „Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum.” (Že smilstvo jako takové, například mezi svobodným mužem a ženou, není hříchem). Koitus mezi svobodnými směřuje z pohledu teologa proti přirozeně danému určení sexuality, jež se naplňuje pouze v manželství. Svobodná žena a muž jsou vždy již určeni vzhledem k cíli danému v rámci druhu, tj. vzhledem k přirozenému rámci sexuality determinované plozením potomstva. Tato přirozenost zásadně váže i rozhodování jednotlivce v sexuálních otázkách.

Filosofické pojetí zdrženlivosti bylo postaveno mimo tradiční teologické zdůvodnění. Vztah k sexualitě, ctnosti a morálce začala určovat rozumová argumentace, která se obešla bez teologického pojetí přirozenosti a ctností. Filosof typu Sigera nebo Boetia nezačínal sexuální revoluci, ale obhajoval postoj zdrženlivosti či dobrovolného celibátu na základě rozumové argumentace. Pro nově zrozeného intelektuála se ctnost a blažený život dá obhájit v rámci individuálního úsudku. Pokud se filosof rozhodne žít ve zdrženlivosti, pak k tomu má rozumové důvody a může je vyložit. Podle nového paradigmatu filosoficky založené etiky se ctnost definuje nikoliv předem daným kodexem přirozených či vlitých ctností, ale na základě intelektuálního zdůvodnění jednotlivce. Aristoteles definuje v *Etice Nikomachově* uměřenost jako střed mezi dvěma extrémami, který určuje rozumný člověk podle vlastního uvážení.⁵⁰ Komentátorům *Etiky Nikomachovy* se v letech 1250–1260 otevřel nový svět. Arbitrem ctnosti se stává jednatel, a nikoliv předem dané pojetí přirozenosti, které určuje morální normy. V tomto případě opravdu vzniklo pojetí dvojí pravdy. Přesněji řečeno, vymezil se proti sobě dvojí styl života vedeného a obhajovaného podle rozumu a podle víry.

Filosof realizuje ideál *vita contemplativa* tím, že žije v souladu s nejlepší částí své bytosti. Uměřeným životem podle rozumově nahlédnutých a zdůvodněných ctností dosahuje velikosti ducha. Filosoficky utvářený kontemplativní život s vlastním

⁵⁰ *Etika Nikomachova* definuje ctnost následovně: „Jest tudíž ctnost (*areté prohairetiké*) záměrně volicím stavem (*héxis*), který udržuje střed (*én mesóteti óusa*) nám přiměřený (*prós hemás*) a vymezený úsudkem (*horisméne lógo*), a to tak, jak by jej vymezil člověk rozumný (*hó frónimos*).“ (*E.N.* 1106^b36-1107^a2), přel. A. Kříž.

kodeksem morálky včetně autonomního zdůvodnění ctností vedl ke vzniku prvního společenství ducha nezávislého na teologickém zdůvodnění dobrého života. Poprvé v dějinách Západu vzniká koncept svébytné *eudaimonia* utvářené na základě požadavků přirozeného rozumu. Recepce Aristotela na artistické fakultě spojila magistry a žáky, jež nadchla světská moudrost, a proto začali hledat nový smysl existence. Stali se „filosofy“ v novém významu odděleném od tradiční antické filosofie. Byli křesťany, ale nikoliv dogmatickými, protože věřili a přitom vyznávali moudrost filosofie. Libera zdůrazňuje, že v tomto prostředí filosofů a teologů vzniká první koncept duchovní noblesy. Teze biskupa Tempiera nepřímě dokazují zrození západního intelektuála nadaného jemu vlastní duchovní, morální a intelektuální hrdostí. Ta není budována ani na konceptu aristokratického narození a šlechtického rodokmenu, ani na politické či vazalské poslušnosti světské moci, ani na církevním a teologickém určení blaženého a ctnostného života.

Obrázek 1

Ilustrace z knihy *Clavis physicae* (mnich Honorius z Regensburgu, 1133–1150).

