SPISY SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO

THEOLOGICKÁ SUMMA

REDIGOVAL

P. EMILIÁN SOUKUP ORD. PRAED.

VYDALI PROFESOŘI BOHOVĚDNÉHO UČILIŠTĚ
ŘÁDU DOMINIKÁNSKÉHO V OLOMOUCI

NIHIL OBSTAT. Olomucii, die 19. Septembris 1937. P. Dr. Methodius Habáň O. P., censor ex oficio.
IMPRIMATUR. P. Thomas M. Dittl O. P., Prior Provincialis. Pragae, die 20. Septembris 1937. Reg. pag. 238/100.
NIHIL OBSTAT. Censor ex officio : P. Aemilian Soukup O. P.
IMPRIMATUR. Dr. Joannes Martinů, Vicarius Generalis. Olomucii, die 22. Septembris 1937. Nr. 15.633.

DIGITALIZOVAL Δ

Sancti Thomae Aquinatis
SUMMA THEOLOGIAE

Pars Prima

Předmluva

Poněvadž učitel katolické pravdy má poučovati nejen pokročilé, nýbrž mu také náleží vzdělávati začátečníky, podle onoho Apoštolova 1. Kor. 3: "Jako maličkým v Kristu jsem vám dal nápoje mléka, nikoli pokrmu", cíl našeho záměru v tomto díle je, takovým způsobem pojednávati o tom, co patří ke křesťanskému náboženství, jaký se hodí vzdělání začátečníků.

Pozorovali jsme totiž, že novicům této nauky působí veliké obtíže, co mnozí napsali: částečně množstvím neužitečných otázek, článků a důkazů; částečně také, poněvadž co mají takoví věděti, nepodává se vědeckým pořadem, nýbrž jak toho vyžadovala vykládaná kniha, nebo podle nahodilého pořadu disputací; částečně; také proto, že častější opakování jedné věci způsobilo omrzelost a zmatek v myslích posluchačů.

Chtějíce se tedy vyhnouti těmto a takovým věcem, s důvěrou v pomoc Boží se pokusíme obsah posvátné nauky probírati stručně a jasně, pokud to látka připustí.

Prooemium

Summa theologiae, pr.

Quia Catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud apostoli I ad Corinth. III, *tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam*; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

I. Co je posvátná nauka a čeho se týká

Předmluva

Dělí se na deset článků.

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

1. O nutnosti této nauky.
2. Zda jest vědou.
3. Zda jest jedna nebo je jich více.
4. Zda jest badavá nebo činorodá.
5. O jejím poměru k ostatním vědám.
6. Zda jest moudrostí.
7. Čeho se týká.
8. Zda jest důkazná.
9. Zda má užívati mluvy metaforické a symbolické. 10. Zda Písmo svaté této nauky se má vykládati ve více smyslech.

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

Prooemium

I q. 1 pr.

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat. Circa quae quaerenda sunt decem.

Primo, de necessitate huius doctrinae.

Secundo, utrum sit scientia.

Tertio, utrum sit una vel plures.

Quarto, utrum sit speculativa vel practica.

Quinto, de comparatione eius ad alias scientias.

Sexto, utrum sit sapientia.

Septimo, quid sit subiectum eius.

Octavo, utrum sit argumentativa.

Nono, utrum uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus.

Decimo, utrum Scriptura sacra huius doctrinae sit secundum plures sensus exponenda.

I.1. Zda mimo filosofické předměty musí býti ještě jiná nauka

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

Mimo to, nauka může býti toliko o jsoucnu: neboť předmětem vědění je toliko pravdivo, jež je totožné se jsoucnem. Ale filosofické předměty pojednávají o všech částech jsoucna i o Bohu; pročež jedna část filosofie se nazývá theologii čili božskou vědou, jak jest patrné z Filosofa v 6. Metaf. Nebylo tedy třeba, aby se tvořila nebo byla jiná nauka mimo filosofické předměty.

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

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

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

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

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

Ke druhému se musí říci, že různý ráz předmětu poznání působí různost věd. Neboť tutéž větu dokazuje hvězdář a přírodozpytec, na příklad, že země jest kulatá. Avšak hvězdář prostředky matematickými čili ze hmoty vyvozenými, kdežto přírodozpytec pomocí toho co vidí na hmotě. Nic tedy nepřekáží, aby o těchže věcech, o nichž pojednávají filosofické předměty, protože jsou poznatelné světlem přirozeného rozumu, pojednávala ještě jiná věda, pokud se poznávají světlem Božího zjevení. Tedy

1. Utrum praeter alias scientatis doctrina Theologica sit necessaria.

I q. 1 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quae supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli. III, *altiora te ne quaesieris*. Sed ea quae rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

I q. 1 a. 1 arg. 2

Praeterea, doctrina non potest esse nisi de ente, nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo, unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per philosophum in VI Metaphys. Non fuit igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.

I q. 1 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur II ad Tim. III, *omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad iustitiam*. Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quae sunt secundum rationem humanam inventae. Utile igitur est, praeter philosophicas disciplinas, esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

I q. 1 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae LXIV, *oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te*. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur.

Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

I q. 1 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet ea quae sunt altiora hominis cognitione, non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen, a Deo revelata, suscipienda per fidem. Unde et ibidem subditur, *plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi*. Et in huiusmodi sacra doctrina consistit.

I q. 1 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda, sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae

theologie, jež náleží ku posvátné nauce, se druhově liší od oné theologie, která jest částí filosofie.

I.2. Zda posvátná nauka jest vědou.

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

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

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

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

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

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

I.3. Zda posvátná nauka jest věda jedna.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že posvátná nauka není věda jedna. Neboť podle Filosofa v I. Poster.: "Věda jest jedna, má-li předmět jednoho druhu". Ale Tvůrce a tvor, o nichž se jedná v posvátné nauce, nejsou obsaženi v předmětu jednoho druhu. Tedy posvátná nauka není věda jedna.

Mimo to se v posvátné nauce jedná o andělích, o hmotných tvorech, o lidských mravech. Takové však patří do různých

disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.

2. Utrum sacra doctrina sit scientia.

I q. 1 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur, *non enim omnium est fides*, ut dicitur II Thessalon. III. Non igitur sacra doctrina est scientia.

I q. 1 a. 2 arg. 2

Praeterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahae, Isaac et Iacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

I q. 1 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Trinitate, *huic scientiae attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*. Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

I q. 1 a. 2 co.

Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.

I q. 1 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae. Et talia sunt principia sacrae doctrinae, ut dictum est.

I q. 1 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus; tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina.

3. Utrum sit una scientia, vel plures.

I q. 1 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia. Quia secundum philosophum in I Poster., *una scientia est quae est unius generis subiecti*. Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subiecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

I q. 1 a. 3 arg. 2

filosofických věd. Tedy posvátná nauka není věda jedna.

Avšak proti jest, že svaté Písmo o ní mluví jako o vědě jedné. Praví se totiž Moudr.10: "Dal mu vědu svatých".

Odpovídám: Musí se říci, že posvátná nauka jest věda jedna. Neboť jednota mohutnosti nebo pohotovosti se musí bráti i podle předmětu, nikoli hmotně, nýbrž podle tvarového rázu ' předmětu; na příklad člověk, osel a kámen se shodují v jednom tvarovém rázu barevnosti, což jest předmětem zraku. Poněvadž tedy svaté Písmo má na zřeteli některé věci jakožto od Boha zjevené, jak bylo řečeno, všechno, co by mohlo býti od Boha zjeveno, shoduje se v jednom tvarovém rázu předmětu této vědy. A proto je to obsaženo v posvátné nauce jako v jedné vědě.

K prvnímu se tedy musí říci, že posvátná nauka se nezabývá Bohem a tvory stejně, nýbrž Bohem hlavně a tvory proto, že mají vztah k Bohu, jako svému původu nebo cíli. Proto se neruší jednota vědy.

Ke druhému se musí říci, že nic nebrání, aby nižší mohutnosti a pohotovosti se rozlišovaly podle takových předmětů, které povšechně náleží k jedné mohutnosti nebo pohotovosti vyšší. Neboť vyšší mohutnost nebo pohotovost má na zřeteli povšechnější tvarový ráz předmětu. Tak předmětem smyslu všeobecného jest věc smysly poznatelná, obsahující v sobě viditelno a slyšitelno. Proto smysl všeobecný, ačkoliv jest jedna mohutnost, má vztah ke všem předmětům pěti smyslů. A podobně posvátná nauka, ač věda jedna, může věnovati pozornost věcem, které se probírají v různých filosofických vědách, s jedné stránky, pokud totiž mohou býti od Boha zjeveny. A tak posvátná véda jest jakýmsi výrazem Boží vědy, která při své jednotě a jednoduchosti se týká všeho.

I.4. Zda posvátná nauka jest vědou badavou.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že posvátná věda jest vědou činorodou. Neboť: "Účelem činorodé je činnost", podle Filosofa ve 2. Metaf. Ale posvátná nauka směřuje k činnosti podle onoho Jak. 2.: "Buďte činitelé slova, nejen posluchači". Tedy posvátná nauka jest vědou činorodou.

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

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

Odpovídám: Musí se říci, že posvátná nauka, jak bylo řečeno, jedna jsouc, obsahuje věci, které náleží do různých

Praeterea, in sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Huiusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

I q. 1 a. 3 s. c.

Sed contra est quod sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia, dicitur enim Sap. X, *dedit illi scientiam sanctorum*.

I q. 1 a. 3 co.

Respondeo dicendum sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti, puta homo, asinus et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra Scriptura considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

I q. 1 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur.

I q. 1 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione, inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia, ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium.

4. Utrum sit speculativa, vel practica.

I q. 1 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina sit scientia practica. Finis enim practicae est operatio, secundum philosophum in II Metaphys. Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Iac. I, *estote factores verbi, et non auditores tantum*. Ergo sacra doctrina est practica scientia.

I q. 1 a. 4 arg. 2

Praeterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quae est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

I q. 1 a. 4 s. c.

Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et aedificativa de aedificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cuius magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

I q. 1 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod sacra doctrina, ut dictum est,

filosofických věd, pro tvarový ráz, k němuž přihlíží v různých věcech, pokud totiž jsou poznatelné Božím světlem: Tedy, ačkoli z filosofických věd jiná jest bádavá a jiná činorodá, posvátná nauka obsahuje obojí, jako Bůh toutéž vědou poznává sebe a co koná. Spíše však jest padavá nežli činorodá, protože spíše jedná o věcech Božích nežli o úkonech lidských, o nichž jedná, pokud jest jimi člověk veden k dokonalému poznávání Boha, v čemž záleží věčná blaženost.

A z toho jest patrná odpověď na námitky.

I.5. Zda posvátná věda vyniká nad jiné vědy.

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

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

Avšak proti jest, že jiné vědy se nazývají služkami této vědy, Přísl. 9: "Poslala své služky, aby volaly do hradu".

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

Mezi činorodými vědami pak vyniká ona, která netíhne ještě k dalšímu cíli, na příklad občanská nad vojenskou, neboť dobro vojska tíhne k dobru obce. Avšak účel této vědy, pokud je činorodá, jest věčná blaženost, k níž, jako k poslednímu cíli tíhnou všechny jiné cíle činorodých věd. Tedy je zřejmé, že ona vyniká každým způsobem nad ostatní.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby něco, svou povahou jistější, bylo vzhledem k nám méně jisté následkem slabosti našeho rozumu, jenž "k nejjasnějším věcem se má jako oko netopýra ke světlu slunce"; jak se praví ve 2. Metaf. Proto pochybování, které nastává u některých o článcích víry, není z nejistoty věci, nýbrž ze

una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit.

I q. 1 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

5. Utrum sit dignior aliis scientiis.

I q. 1 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiae. Sed aliae scientiae, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliae igitur scientiae videntur ista digniores.

I q. 1 a. 5 arg. 2

Praeterea, inferioris scientiae est a superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis, dicit enim Hieronymus in epistola ad magnum oratorem urbis Romae, quod *doctores antiqui intantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem saeculi, an scientiam Scripturarum*. Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

I q. 1 a. 5 s. c.

Sed contra est quod aliae scientiae dicuntur ancillae huius, Prov. IX, *misit ancillas suas vocare ad arcem*.

I q. 1 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, cum ista scientia quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad utrumque, haec scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiae, quia ista scientia est principaliter de his quae sua altitudine rationem transcendunt, aliae vero scientiae considerant ea tantum quae rationi subduntur.

Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari, nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinae inquantum est practica, est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est, secundum omnem modum, eam digniorem esse aliis.

I q. 1 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis, sicut dicitur in II Metaphys. Unde dubitatio quae

slabosti lidského rozumu. A přece to nejmenší, čeho lze dosáhnouti v poznání věcí nejvyšších, jest mnohem žádoucnější nežli nejjistější poznání o nejmenších věcech, jak se praví v 9. O živočiších.

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

I.6. Zda tato nauka jest moudrostí.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že tato nauka není moudrostí. Neboť jména moudrosti nezasluhuje žádná nauka, která své zásady předpokládá odjinud, protože "Moudrému náleží pořádati a nikoli býti pořádánu". Ale tato nauka předpokládá své zásady odjinud, jak je patrné z řečeného. Tedy tato nauka není moudrostí.

Mimo to moudrosti náleží dokazovati zásady jiných věd, pročež se také nazývá "hlavou věd", jak je patrno ze 6. Etic. Ale tato nauka nedokazuje zásad jiných věd. Tedy není moudrostí.

Mimo to k této nauce se dochází studiem. Ale moudrost je vlitá, pročež se jmenuje mezi sedmi dary Ducha svatého, jak je patrné Isai.11. Tedy tato nauka není moudrostí.

Avšak proti jest, co se praví Deuter. 4. na počátku zákona: "Toto jest naše moudrost a náš rozum před národy".

Odpovídám: Musí se říci, že tato nauka jest nejvíce moudrostí mezi všemi lidskými moudrostmi, nejen v některém rodu, nýbrž jednoduše. Protože totiž moudrému náleží pořádati a souditi, soud pak se děje o nižších podle vyšší příčiny, ten se nazývá moudrým v každém rodu, kdo přihlíží k nejvyšší příčině toho rodu. Jako v rodu stavby umělec, jenž určuje tvar domu, se nazývá moudrým a stavitelem vzhledem k nižším umělcům, kteří tesají kámen a připravují maltu. Proto se praví 1. Kor. 3: "Jako moudrý stavitel jsem položil základ". A opět v rodu veškerého lidského života opatrný se nazývá moudrým, protože řídí lidské skutky k náležitému cíli. Proto se praví Přísl.10.: "Moudrostí jest muži opatrnost". Kdo tedy přihlíží k jednoduše nejvyšší příčině celého vesmíru, jíž jest Bůh, nazývá se nejvíce moudrým. Proto se také moudrost jmenuje velmi hodnotným poznáním, jak jest patrno z Augustina O Troj. Avšak posvátná nauka nejvlastněji pojednává o Bohu, jako o nejvyšší příčině, poněvadž netoliko o tom, co lze poznati z tvorů, co poznali

accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in XI de animalibus.

I q. 1 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur.

6. Utrum sit sapientia.

I q. 1 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina quae supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiae, *quia sapientis est ordinare, et non ordinari* (I Metaphys.). Sed haec doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet. Ergo haec doctrina non est sapientia.

I q. 1 a. 6 arg. 2

Praeterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum, unde ut caput dicitur scientiarum, ut VI Ethic. patet. Sed haec doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

I q. 1 a. 6 arg. 3

Praeterea, haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur, unde inter septem dona spiritus sancti connumeratur, ut patet Isaiae XI. Ergo haec doctrina non est sapientia.

I q. 1 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. IV, in principio legis, *haec est nostra sapientia et intellectus coram populis*.

I q. 1 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis. Ut in genere aedificii, artifex qui disponit formam domus, dicitur sapiens et architector, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna vel parant lapides, unde dicitur I Cor. III, *ut sapiens architector fundamentum posui*. Et rursus, in genere totius humanae vitae, prudens sapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem, unde dicitur Prov. X, *sapientia est viro prudentia*. Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum, XII de Trinitate. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia

filosofové, jak se praví Řím. I.: "Vědomost o Bohu jest jim zjevna", nýbrž i o tom, co jemu samému jest o sobě známo a jiným sděleno zjevením. Tedy posvátná nauka nejvíce se nazývá moudrostí.

K prvnímu se tedy musí říci, že posvátná nauka nepředpokládá svých zásad z nějaké lidské vědy,' nýbrž z vědy Boží, kterou jako nejvyšší moudrostí jest řízeno veškeré naše poznávání.

Ke druhému se musí říci, že zásady jiných věd buď jsou jasné samy sebou a nelze jich dokázati, nebo nějakým přirozeným důvodem se dokazují v určité jiné vědě. Ale vlastní poznávání této vědy jest skrze zjevení, ne však skrze přirozený rozum. A proto jí nenáleží dokazovati zásady jiných věd, nýbrž toliko je posouditi. Cokoli se totiž v jiných vědách shledá v odporu s pravdou této vědy, celé jest odsouzeno jako nesprávné. Proto se praví 2. Kor. 10: "Boříce úradky a všechnu vyvýšeninu, která se povyšuje proti vědě Boží".

Ke třetímu se musí říci, že ježto moudrým náleží soud, béře se moudrost dvojím způsobem, podle dvojího způsobu souditi. Stává se totiž, že někdo soudí jedním způsobem, z náklonnosti; jako mající zběhlost ve ctnosti správně soudí o skutcích podle ctnosti, maje k nim náklonnost. Pročež se praví v 10. Etic., že ctnostný jest měřítkem a pravidlem lidských skutků. Druhým způsobem z poznání. Jako znalý vědy o mravech by mohl souditi o ctnostných úkonech, i kdyby ctnosti neměl. Tak první způsob souditi o věcech Božích náleží moudrosti, která se označuje jako dar Ducha svatého podle onoho 1. Kor. 2: "Duchovní člověk soudí všechno" atd., a Diviš praví ve 2. hl. O Bož. Jm., že "Hierotheus byl vyučen, nejenom když se učil, nýbrž i když snášel božské". Druhý pak způsob souditi náleží této nauce, pokud se jí nabývá učením, třebaže její zásady jsou ze zjevení.

I.7. Zda Bůh jest podmětem této vědy.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není podmětem této vědy. Neboť v každé vědě se musí o podmětu předpokládati "co jest", podle Filosofa v I. Poster. Ale tato věda nepředpokládá o Bohu "co jest"; neboť praví Damašský: "Nemožné je říci u Boha, co jest". Tedy Bůh není podmětem této vědy.

Mimo to všechno, o čem pojednává nějaká věda, jest obsaženo v podmětu té vědy. Ale svaté Písmo pojednává o mnohém jiném kromě Boha, třeba o tvorech a mravech lidí. Tedy Bůh není podmětem této vědy.

Avšak proti, to jest podmětem vědy, o čem je řeč ve vědě. Ale v této vědě je řeč o Bohu; jmenuje se totiž theologie, jakožto řeč o Bohu. Tedy Bůh jest podmětem této vědy.

non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. I, *quod notum est Dei, manifestum est illis*); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.

I q. 1 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur.

I q. 1 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt, vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem huius scientiae cognitio est, quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis, quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum, unde dicitur II Cor. X, *consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei*.

I q. 1 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur, unde et in X Ethic. dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum spiritus sancti secundum illud I Cor. II, *spiritualis homo iudicat omnia,* etc., et Dionysius dicit, II cap. de divinis nominibus, *Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina*. Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur.

7. Utrum Deus sit subjectum hujus scientiae.

I q. 1 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit subiectum huius scientiae. In qualibet enim scientia oportet supponere de subiecto quid est, secundum philosophum in I Poster. Sed haec scientia non supponit de Deo quid est, dicit enim Damascenus, *in Deo quid est, dicere impossibile est*. Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

I q. 1 a. 7 arg. 2

Praeterea, omnia quae determinantur in aliqua scientia, comprehenduntur sub subiecto illius scientiae. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quam de Deo, puta de creaturis, et de moribus hominum. Ergo Deus non est subiectum huius scientiae.

I q. 1 a. 7 s. c.

Sed contra, illud est subiectum scientiae, de quo est sermo in scientia. Sed in hac scientia fit sermo de Deo, dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subiectum huius scientiae.

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh jest podmětem této vědy. Tak totiž se má podmět k vědě jako předmět k mohutnosti nebo zběhlosti. To pak se označuje jako vlastní předmět nějaké mohutnosti nebo zběhlosti, vzhledem k čemu se všechno ;' přiděluje mohutnosti nebo zběhlosti. Jako člověk a kámen se přidělují zraku, pokud mají barvu; pročež barevno jest vlastním předmětem zraku: Avšak v posvátné nauce se jedná o všem vzhledem k Bohu, buď že je to Bůh sám nebo je to v poměru k Bohu jakožto k původu nebo cíli. Následuje tedy toho, že Bůh je vpravdě podmětem této vědy. Je to též zřejmé ze zásad této vědy, totiž článků víry, která jest o Bohu. Tentýž pak jest podmět zásad i celé vědy, neboť celá věda jest obsažena v síle zásad. Někteří však, přihlížejíce k tomu, o čem pojednává tato věda, nikoli k hledisku, se kterého se o tom pojednává, jinak určili látku této vědy: buď věci a znamení, nebo dílo vykoupení, nebo celého Krista, to jest hlavu a údy. Neboť o těch všech se pojednává v této vědě, ale podle poměru k Bohu.

K prvnímu se tedy musí říci, že nemůžeme o Bohu věděti, co jest, ale v této vědě, k tomu, co tato věda o Bohu probírá. místo výměru užíváme jeho účinku, buď přirozeného nebo milosti. Jako v některých filosofických vědách se něco o příčině dokazuje z účinku a účinek se béře místo výměru příčiny.

Ke druhému se musí říci, že všechno ostatní, o čem se pojednává v Písmě, jest obsaženo v Bohu, ne jako části nebo druhy nebo případky, nýbrž jako nějak jemu podřízené.

I.8. Zda tato nauka jest důkazná.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že tato nauka není důkazná. Neboť praví Ambrož ve knize O Víře katolické: "Odstraňte důkazy, když se hledá víra". Ale v této nauce hlavně se hledá víra; pročež se praví Jan. 20: "Toto jest napsáno, abyste uvěřili". Tedy posvátná nauka není důkazná.

Mimo to, je-li důkazná, dokazuje buď z autority nebo z rozumu. Jestliže z autority, zdá se to neshodné s její hodnotou, neboť místo z autority jest nejslabší podle Boetia. Jestliže pak z rozumu, neshoduje se to s jejím cílem, neboť podle Řehoře "Víra nemá zásluhy, jestliže lidský rozum jí dává důkazy". Tedy posvátná nauka není důkazná.

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

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

I q. 1 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod Deus est subiectum huius scientiae. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata, unde coloratum est proprium obiectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae, vel res et signa; vel opera reparationis; vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum.

I q. 1 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur, sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae.

I q. 1 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnia alia quae determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

8. Utrum sit argumentativa.

I q. 1 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod haec doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius in libro I de fide Catholica, *tolle argumenta, ubi fides quaeritur*. Sed in hac doctrina praecipue fides quaeritur, unde dicitur Ioan. XX, *haec scripta sunt ut credatis*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

I q. 1 a. 8 arg. 2

Praeterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere eius dignitati, nam locus ab auctoritate est infirmissimus, secundum Boetium. Si etiam ex ratione, hoc non congruit eius fini, quia secundum Gregorium in homilia, *fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

I q. 1 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur ad Titum I, de episcopo, *amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere*.

I q. 1 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud

všeobecného vzkříšení.

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

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli důkazy lidského rozumu nemají místa v dokazování věcí víry, přece tato nauka z článků víry béře důkazy pro jiné věci, jak bylo svrchu řečeno.

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

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

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

ostendendum; sicut apostolus, I ad Cor. XV, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam.

Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae, suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit, si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

I q. 1 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt, tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est.

I q. 1 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae, nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.

Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. X, *in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, actuum XVII, inducit verbum Arati, dicens, *sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus*.

Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus, in epistola ad Hieronymum, *solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo*

I.9. Zda svaté Písmo má užívati metafor.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že svaté Písmo nemá užívati metafor. Neboť se zdá, že pro tuto nauku, která mezi ostatními má nejvyšší místo, nemůže se hoditi, co jest vlastní nejnižší nauce, jak již bylo řečeno. Ale postupovati různými podobenstvími a obrazy jest vlastní poetice, jež jest nejnižší mezi všemi naukami. Tedy se pro tuto nauku nehodí užívati takových podobenství.

Mimo to se zdá, že tato nauka jest určena k objasnění pravdy, pročež se jejím objasňovatelům slibuje odměna Sir. 24.: "Kteří mne objasňují, budou míti život věčný". Ale takovými podobenstvími se pravda zakrývá. Nehodí se tedy pro tuto nauku, božské podávati pod podobenstvími tělesných věcí.

Mimo to, čím někteří tvorové jsou vznešenější, tím více se přibližují podobnosti s Bohem: Kdyby se tedy něco ze stvořených věcí přenášelo na Boha, muselo by se takové přenášení činiti hlavně z nejvznešenějších tvorů a ne z nejnižších. Což se však často nalezne v Písmech.

Avšak proti jest, co se praví Ose.12: "Rozmnožil jsem jim vidění a v rukou proroků vypodobněn jsem". Podávati však něco v podobenství jest metaforické. Tedy posvátné nauce přísluší užívati metafor.

Odpovídám: Musí se říci, že je vhodno pro svaté Písmo, aby božské a duchovní podávalo pod podobenstvím tělesných. Neboť Bůh o každého pečuje podle požadavků jeho přirozenosti, člověku pak jest přirozené, aby skrze smyslové přišel k rozumovým, poněvadž veškero naše poznávání má počátek od smyslu. Proto ve svatém Písmě se nám vhodně podávají duchovní pod metaforami tělesných věcí. A o praví Diviš hl. I. O nebes. hierar.: "Nemůže nám jinak svítiti božský paprsek, leč rozmanitostí posvátných závojů zahalen." Sluší se to také na svaté Písmo, které se obecně všem předkládá, podle onoho Řím. I: "Moudrým i nemoudrým jsem dlužníkem", aby duchovní se podávala pod podobenstvími tělesných, aby aspoň tak pochopili neučení, kteří nejsou schopni rozumové pojmy chápati o sobě.

K prvnímu se tedy musí říci že poetika užívá metafor pro názornost; názornost totiž je člověku přirozeně příjemná. Ale posvátná nauka užívá metafor pro nutnost a užitečnost, jak již bylo řečeno.

Ke druhému se musí říci, že paprsek Božího zjevení není rušen smyslovými útvary, jimiž jest zahalen, jak praví Diviš. nýbrž zůstává ve své pravdě; aby myslím, jimž se zjevení dostává, nebylo volno zůstati v podobenstvích, nýbrž aby je povzneslo k poznání rozumových věcí; aby také o tom byli poučeni jiní od těch, kterým se zjevení

verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt.

9. Utrum uti debeat metaphoricis, vel symbolicis locutionibus.

I q. 1 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimae doctrinae, non videtur competere huic scientiae, quae inter alias tenet locum supremum, ut iam dictum est. Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas. Ergo huiusmodi similitudinibus uti, non est conveniens huic scientiae.

I q. 1 a. 9 arg. 2

Praeterea, haec doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem, unde et manifestatoribus eius praemium promittitur, Eccli. XXIV, *qui elucidant me, vitam aeternam habebunt*. Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo competit huic doctrinae divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

I q. 1 a. 9 arg. 3

Praeterea, quanto aliquae creaturae sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquae ex creaturis transumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

I q. 1 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicitur Osee XII, *ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum*. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

I q. 1 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod conveniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est quod dicit Dionysius, I cap. caelestis hierarchiae, *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Convenit etiam sacrae Scripturae, quae communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Rom. I, *sapientibus et insipientibus debitor sum*), ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

I q. 1 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod poeta utitur metaphoris propter repraesentationem, repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, ut dictum est.

I q. 1 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem

dostalo. Proto také, co se na jednom místě Písma podává pod metaforami, vykládá se na jiných místech zřetelněji. A tak zakrývání podobenstvími je prospěšno ke cvičení snaživých a proti výsměchu nevěřících, o nichž se praví Mat. 7: "Nedávejte svaté psům".

Ke třetímu se musí říci, že jak učí Diviš ve 2. hl. Nebes. hier., vhodnější jest, aby se božské podávalo v Písmě pod podobenstvími nižších těles nežli těles ušlechtilých. A to pro trojí. Předně proto, že se tím lidský duch více zbavuje omylu. Neboť jest jasně patrné, že se to nepraví ve vlastním smyslu o božském, o čemž by se mohlo pochybovati, kdyby se božské popisovalo pod podobenstvími vznešených těles, zvláště u těch, kteří si nedovedli mysliti nic vznešenějšího nad tělesa. Za druhé proto, že tento způsob se více hodí k našemu poznávání, které máme o Bohu v tomto životě. Spíše totiž se nám o něm ukazuje, co není, nežli co jest. A proto podobenství toho, co jest od Boha více vzdáleno, dává nám pravdivější ocenění Boha, že jest nad to, co o Bohu pravíme nebo myslíme. Za třetí proto, že takovými věcmi se božské více zakrývá nehodným.

I.10. Zda svaté Písmo pod jedním slovem má více smyslů.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že svaté Pásmo pod jedním slovem nemá více smyslů, totiž dějepisný čili slovný, alegorický, tropologický čili mravní a anagogický. Neboť mnohost smyslů v jednom slově působí spletitost a klam a ničí sílu dokazování; proto z vícesmyslných vět nevychází důkaz nýbrž se z toho označují některé klamavé úsudky. Ale svaté Písmo musí býti účinné v ukazování pravdy bez jakékoli klamavosti. Tedy nesmí v něm býti pod jedním slovem více smyslů.

Mimo to praví Augustin ve knize O užitečnosti víry, že "Písmo; které se nazývá Starý zákon, se vykládá čtverým způsobem, totiž podle dějin, podle příčinnosti, podle obdoby, podle alegorie". Ale tyto čtyři se zdají jiné nežli čtyři dříve jmenované. Nezdá se tedy vhodno; aby totéž slovo svatého Písma se vykládalo podle dříve jmenovaného čtverého smyslu.

Mimo to kromě jmenovaných smyslů jest ještě parabolický, jenž není v onom čtverém smyslu obsažen.

Avšak proti jest, co praví Řehoř ve 20. Moral.: "Svaté Písmo přesahuje všechny vědy již svým způsobem řeči, poněvadž jednou a touže řečí vypravujíc děj, prozrazuje tajemství".

Odpovídám: Musí se říci, že původcem svatého Písma jest Bůh, v jehož moci jest nejenom slova uzpůsobovati významu, což také člověk může činiti, nýbrž i věci samé. A proto, ačkoli v každé vědě slova mají význam, tato věda má tu zvláštnost, že věci, slovy označené, také samy mají význam. Tedy onen první význam, kterým slova znamenají věci, patří k prvnímu smyslu, jenž jest dějepisný čili

intelligibilium; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa haec instruantur. Unde ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est, ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium, de quibus dicitur, Matth. VII, *nolite sanctum dare canibus*.

I q. 1 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut docet Dionysius, cap. II Cael. Hier., magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis, quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilius excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est, et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriorem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis.

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

I q. 1 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus sive moralis, et anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in una Scriptura parit confusionem et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem, unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio, sed secundum hoc aliquae fallaciae assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

I q. 1 a. 10 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit in libro de utilitate credendi, quod *Scriptura quae testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam*. Quae quidem quatuor a quatuor praedictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quod eadem littera sacrae Scripturae secundum quatuor sensus praedictos exponatur.

I q. 1 a. 10 arg. 3

Praeterea, praeter praedictos sensus, invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

I q. 1 a. 10 s. c.

Sed contra est quod dicit Gregorius, XX Moralium, *sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suae more transcendit, quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium*.

I q. 1 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod auctor sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant

slovní. Onen však význam, kterým věci, označené slovy, opět označují jiné věci, se nazývá smysl duchovní, jenž se zakládá na slovním a jej předpokládá.

Tento pak duchovní smysl se dělí trojmo. Neboť, jak praví Apoštol Žid. 7., Starý zákon jest obrazem Nového zákona; a sám Nový zákon, jak praví Diviš v Círk. Hier., jest obrazem budoucí slávy; také v Novém zákoně, co se dálo s hlavou, značí to, co my máme činiti. Tedy pokud věci Starého zákona značí věci Nového zákona, jest smysl alegorický; pokud pak to, co se stalo s Kristem, nebo v tom, co Krista značí, jsou znamení toho, co my máme činiti, je smysl mravní; pokud pak značí to co jest ve věčné slávě, je smysl anagogický.

Protože však původce zamýšlí smysl slovní, původcem pak svatého Písma jest Bůh, jenž svým rozumem obsahuje všechno zároveň, není nevhodné, jak praví Augustin ve 12. Vyzn., jestliže také podle slovního smyslu v jednom slově Písma jest více smyslů.

K prvnímu se tedy musí říci, že mnohost těchto smyslů nečiní stejnojmennost nebo nějaký jiný druh mnohosti; neboť, jak již bylo řečeno, mnohost těchto smyslů není z toho, že jedno slovo má mnohonásobný význam, nýbrž proto, že věci, označené slovy, mohou býti znameními jiných věcí. A tak také nenastává žádná spletitost ve svatém Písmě, neboť všechny smysly mají základ v jednom, totiž ve slovním, z něhož jediného lze vésti důkaz, ne však z toho, co je řečeno alegoricky, jak praví Augustin v listu proti donatistovi Vincenci. Ale tím se ze svatého Písma nic neztrácí, neboť duchovní smysl neobsahuje nic pro víru nutného, čemu by Písmo jinde neučilo zřejmě slovním smyslem.

Ke druhému se musí říci, že ony tři, dějepis, příčinnost a obdoba, patří k jednomu slovnímu smyslu. Neboť jak sám Augustin vykládá, dějepis jest, když se něco jednoduše vypravuje; příčinnost pak, když se udává příčina pověděného, jako když Pán označil příčinu, proč Mojžíš dal dovolení zapuzovati manželky, totiž pro tvrdost jejich srdce, Mat. 19; obdoba pak jest, když se ukazuje, že pravda jednoho Písma neodporuje pravdě druhého. Alegorie sama se však mezi oněmi čtyřmi klade za trojí duchovní smysl. Jakož i Hugo od svatého Viktora ve smyslu alegorickém zahrnuje také anagogický, udávaje ve třetí svých Sentencí pouze trojí smysl, totiž historický, alegorický a tropologický.

Ke třetímu se musí říci, že parabolický smysl jest obsažen ve slovním. Neboť slovy se označuje něco vlastně a něco obrazně, a slovním smyslem není sám obraz, nýbrž co jest zobrazeno. Neboť, když Písmo jmenuje Boží rámě, není slovní smysl, že by Bůh měl takový tělesný úd, nýbrž co jest tím údem naznačeno, totiž síla k činům. Z čehož jest patrné, že za slovním smyslem svatého Písma nikdy nemůže býti nepravda.

aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio qua res significatae per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; qui super litteralem fundatur, et eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit apostolus, ad Hebr. VII, lex vetus figura est novae legis, et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in ecclesiastica hierarchia, est figura futurae gloriae, in nova etiam lege, ea quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum quae nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus, secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis, prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus.

Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII confessionum, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.

I q. 1 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem, aut aliam speciem multiplicitatis, quia, sicut iam dictum est, sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet; sed quia ipsae res significatae per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem; ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quae secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epistola contra Vincentium Donatistam. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacrae Scripturae, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat.

I q. 1 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa tria, historia, aetiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent. Nam historia est, ut ipse Augustinus exponit, cum simpliciter aliquid proponitur, aetiologia vero, cum causa dicti assignatur, sicut cum dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matt. XIX, analogia vero est, cum veritas unius Scripturae ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria, inter illa quatuor, pro tribus spiritualibus sensibus ponitur. Sicut et Hugo de sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio suarum sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum.

I q. 1 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod sensus parabolicus sub litterali continetur, nam per voces significatur aliquid proprie, et aliquid figurative; nec est litteralis sensus ipsa figura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. In quo patet quod sensui litterali sacrae Scripturae nunquam potest subesse falsum.

II. O Bohu: Zdali jest Bůh

Předmluva

Dělí se na tři články.

Protože tedy hlavním záměrem této posvátné nauky jest učiti poznání o Bohu, a nejenom pokud sám o sobě jest, nýbrž pokud jest původem věcí a jejich cílem, a zvláště rozumového tvorstva, jak jest jasné z řečeného, přistupujíce k výkladu této nauky, nejprve budeme jednati o Bohu, za druhé o pohybu rozumového tvorstva k Bohu, za třetí o Kristu, jenž podle svého člověčenství jest nám cestou, když jdeme k Bohu.

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

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

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda je samo sebou zřejmé, že Bůh jest.
2. Zda to Ize dokázati.
3. Zda Bůh jest.

II.1. Zda jest samu sebou zřejmé, že Bůh jest.

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

Mimo to samo sebou zřejmým se nazývá to, co je známo hned, když se poznají pojmy, což Filosof přiděluje prvním zásadám důkazů v I. Poster.; když se totiž ví, co je celek a co je část, hned se ví, že každý celek je větší nežli jeho část. Ale když se porozumělo, co znamená jméno Bůh, hned se vidí, že Bůh jest. Neboť tímto jménem se označuje to, nad něž nelze označiti větší. Větší však jest, co jest ve skutečnosti i v rozumu, nežli co jest jen v rozumu. Protože tedy, když rozumem poznáme toto jméno Bůh, hned jest v rozumu, následuje také, že jest ve skutečnosti. Tedy je samo sebou zřejmé, že jest Bůh.

Mimo to je samo sebou jasné, že je pravda, protože kdo popírá, že pravda jest, připouští, že jest pravda; není-li totiž pravdy, jest pravdivo, že pravdy není. Je-li však něco pravdivo, musí býti pravda. Bůh však jest pravda sama, Jan 14: "Já jsem cesta, pravda a život". Tedy jest samo sebou zřejmé, že Bůh jest.

Avšak proti, nikdo nemůže mysliti opak toho, co jest samo, sebou zřejmé, jak jest patrné z Filosofa ve 4. Metaf. a I. Poster. o prvních zásadách důkazu. Lze však mysliti opak toho, že Bůh jest, podle onoho žalm. 52.: "Řekl nemoudrý v srdci svém: není Boha". Tedy není samo sebou zřejmé, že Bůh jest.

2. De Deo an sit.

Prooemium

I q. 2 pr.

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et potentia.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, utrum Deum esse sit per se notum.

Secundo, utrum sit demonstrabile.

Tertio, an Deus sit.

1. Utrum Deum esse sit per se notum.

I q. 2 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui, *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*. Ergo Deum esse est per se notum.

I q. 2 a. 1 arg. 2

Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur, quod philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in I Poster., scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest, maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum, unde cum, intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

I q. 2 a. 1 arg. 3

Praeterea, veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse, si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, Ioann. XIV, *ego sum via, veritas et vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

I q. 2 a. 1 s. c.

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum ut patet per philosophum, in IV Metaphys. et I Poster., circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse, secundum illud Psalmi LII, *dixit insipiens in corde suo, non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

Odpovídám: Musí se říci, že něco bývá samo sebou zřejmé dvojím způsobem: jedním způsobem o sobě a ne nám, jiným způsobem o sobě i nám. Proto totiž jest nějaká věta sama sebou zřejmá, že výrok jest obsažen v pojmu podmětu, jako člověk jest živočich; neboť živočich patří k pojmu člověka.' Jestliže tedy je všem známo o výroku i o podmětu, co jest, ta věta bude všem sama sebou zřejmá; jak jest patrné v prvních zásadách důkazů, jejichž slova jsou nějaká všeobecna, která nikomu nejsou neznáma, jako jsoucno a nejsoucno, celek a část a podobná. Jestliže však v některých není o výroku a podmětu známo, co jest, věta sice, pokud na ní jest, bude sama sebou zřejmá, nikoli však u těch, kteří neznají výroku a podmětu věty. A proto se stává, jak praví Boetius ve knize O týd., že jsou některé obecné pojmy ducha a samy sebou známé pouze u moudrých, "jako, že nehmotné věci nejsou na místě".

Pravím tedy, že tato věta "Bůh jest", pokud na ní jest, sama sebou zřejmá jest, neboť výrok je totéž s podmětem; Bůh totiž je své bytí, jak níže bude patrné. Ale poněvadž my nevíme o Bohu, co jest, není nám sama sebou zřejmá, nýbrž potřebuje býti dokázána tím, co jest nám více známo vzhledem k nám a méně známo podle přirozenosti, totiž účinky.

K prvnímu se tedy musí říci, že poznávati Boha v něčem všeobecném, s nějakou neurčitostí, jest nám přirozeně dáno, totiž pokud Bůh jest blažeností člověka; neboť od přirozenosti touží po blaženosti, a po čem člověk od přirozenosti touží, též od přirozenosti poznává. Ale to není jednoduše poznati, že Bůh jest, jako poznati, že někdo přichází, není poznati Petra, ačkoli přichází Petr. Neboť mnozí za dokonalé dobro člověka, jímž jest blaženost, považují bohatství, někteří pak rozkoše, někteří zase něco jiného.

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

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

II.2. Zda lze dokázati, že Bůh jest

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

Mimo to prostředkem důkazu je, co věc jest. Ale o Bohu

I q. 2 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter, uno modo, secundum se et non quoad nos; alio modo, secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal, nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius in libro de hebdomadibus, quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae, apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

I q. 2 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens, multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam vero voluptates; quidam autem aliquid aliud.

I q. 2 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo maius cogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

I q. 2 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

2. Utrum Deum esse sit demonstrabile.

I q. 2 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per apostolum, ad Hebr. XI. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

I q. 2 a. 2 arg. 2

nemůžeme věděti, co jest, nýbrž co není, jak praví Damašský. Tedy nemůžeme dokázati, že Bůh jest.

Mimo to kdyby se dokázalo, že Bůh jest, mohlo by to býti jen z účinků. Ale jeho účinky nejsou jemu úměrné, ježto sám jest nekonečný a účinky konečné; ale konečné nekonečnému není úměrné. Když tedy příčina nemůže býti dokázána z účinku sobě neúměrného, zdá se, že nelze dokázati, že Bůh jest.

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

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

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

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

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

II.3. Zda Bůh jest

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není Boha. Neboť jestliže jedna z protiv jest nekonečná, zcela se zničí druhá. Ale v tomto jméně Bůh se rozumí to, že jest nějaké

Praeterea, medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

I q. 2 a. 2 arg. 3

Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.

I q. 2 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Sed hoc non esset, nisi per ea quae facta sunt, posset demonstrari Deum esse, primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est an sit.

I q. 2 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos, cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse (si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos), quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

I q. 2 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

I q. 2 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae, ad probandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur, unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.

I q. 2 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod per effectus non proportionatos causae, non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

3. Utrum Deum sit.

I q. 2 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit. Quia

nekonečné dobro. Kdyby tedy Bůh byl, nebylo by žádného zla. Ale ve světě jest zlo. Tedy není Boha.

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

Avšak proti jest, co se praví Exod. 3: "Já jsem: který jsem."

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

První pak a zřejmější cesta je, která se béře se strany pohybu. Je totiž jisté a smyslem známé, že v tomto světě něco jest pohybováno. Ale vše, co jest pohybováno, jest pohybováno od jiného. Neboť nic není pohybováno, leč pokud jest v možnosti k tomu, k čemu jest pohybováno, něco pak pohybuje, pokud jest v uskutečnění. Pohybovati totiž není nic jiného nežli přivésti něco od možností do uskutečnění. Avšak od možnosti nemůže nic býti přivedeno do uskutečnění, léč skrze nějaké jsoucno v uskutečnění, jako teplé v uskutečnění, na příklad oheň, činí teplým v uskutečnění dřevo, jež je teplé v možnosti a tak je pohybuje a mění. Není však možné, aby totéž zároveň bylo v uskutečnění a v možnosti vzhledem k témuž, nýbrž jen vzhledem k různým; co totiž je teplé v uskutečnění, nemůže zároveň býti teplé v možnosti, nýbrž je zároveň studené v možnosti. Je tedy nemožné, aby vzhledem k témuž, a týmž způsobem bylo něco pohybujícím a pohybovaným, čili aby samo sebe pohybovalo. Tedy vše, co jest pohybováno, musí býti od jiného pohybováno. Jestliže tedy to, od něhož jest pohybováno, jest pohybováno, musí i ono býti od jiného pohybováno. Tu však nelze postupovati do nekonečna, protože tak by nebylo žádného prvního pohybujícího v důsledku ani žádného jiného pohybujícího, protože druhotná pohybující nepohybují, leč tím, že sama jsou pohybována od prvního pohybujícího, jako hůl nepohybuje, leč tím, že jest pohybována rukou. Tedy jest nutno dojíti k nějakému prvnímu pohybujícímu, které by nebylo od nikoho pohybováno, a jím všichni rozumějí Boha.

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

si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

I q. 2 a. 3 arg. 2

Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

I q. 2 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exodi III, ex persona Dei, *ego sum qui sum*.

I q. 2 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest.

Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia

kteroužto všichni nazývají Bohem.

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

:Čtvrtá cesta se béře ze stupňů, které se shledávají ve věcech. Shledává se totiž ve věcech něco více a méně dobré a pravdivé a ušlechtilé, a tak o jiných takových. Avšak více a méně se říká o různých podle toho, jak se rozličně blíží něčemu, co jest nejvíce. Jako více teplé jest, co se více blíží nejvíce teplému. Je tedy něco, co jest nejpravdivější a nejlepší a nejušlechtilejší a v důsledku toho nejvíce jsoucno. Neboť co jest nejvíce pravdivo, jest nejvíce jsoucno, jak se praví ve 2. Metaf. Co však se nazývá nejvíce takovým v nějakém rodu, jest příčinou všeho, co jest toho rodu; jako oheň, jenž jest nejvíce teplý, je příčinou všech teplých, jak se praví v téže knize. Tedy jest něco, co je příčinou bytí a dobroty a kterékoli dokonalosti ve všech věcech; a to nazýváme Bohem.

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

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin v Enchir. "Bůh, jsa nejvýš dobrý, nikterak by nedopustil, aby něco zlého bylo v jeho dílech, kdyby nebyl tak všemohoucí a dobrý, aby dobro učinil také ze zla." Náleží to tedy k nekonečné Boží dobrotě, aby dopustila zla a z nich vyvodila dobra.

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

esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

I q. 2 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in Enchiridio, *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo*. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

I q. 2 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

III. O Boží jednoduchosti

Předmluva

Dělí se na osm článků.

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

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

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

O prvním jest osm otázek:

1. Zda Bůh je tělo, mající totiž složení z částí ličných.
2. Zda jest v něm složení hmoty a tvaru.
3. Zda jest v něm složení bytnosti čili bytí čili přirozenosti a podmětu.
4. Zda jest v něm složení, které je z bytnosti a bytí.
5. Zda jest v něm složení rodu a odlišnosti.
6. Zda jest v něm složení podmětu a případku.
7. Zda jest jakýmkoli způsobem složený nebo zcela jednoduchý.
8. Zda tvoří složito s jinými.

III.1. Zda Bůh je tělo, mající totiž složení z částí ličných.

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

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

Mimo to, všechno, co má tělesné části, je tělo. Ale vždycky Písmo přičítá Bohu části tělesné; neboť se praví Job. 40: "Máš-li rámě jako Bůh" a v žal. 33 a 117: "Oči Páně na spravedlivých" a "Pravice Páně učinila zázrak". Tedy Bůh je tělo.

Mimo to poloha nenáleží, leč tělu. Ale co náleží k poloze, praví Písmo o Bohu; neboť se praví Isai. 6: "Viděl jsem Pána sedícího" a Isai. 3: "Stojí k soudu Pán". Tedy Bůh je tělo.

Mimo to nic nemůže býti místním koncem od něhož nebo

3. De simplicitate Dei.

Prooemium

I q. 3 pr.

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur.

Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius; tertio, de infinitate eius; quarto, de immutabilitate; quinto, de unitate.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, utrum Deus sit corpus.

Secundo, utrum sit in eo compositio formae et materiae.

Tertio, utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiae, vel naturae, et subiecti.

Quarto, utrum sit in eo compositio quae est ex essentia et esse.

Quinto, utrum sit in eo compositio generis et differentiae. Sexto, utrum sit in eo compositio subiecti et accidentis.

Septimo, utrum sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex.

Octavo, utrum veniat in compositionem cum aliis.

1. Utrum Deus sit corpus.

I q. 3 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem, dicitur enim Iob XI, *excelsior caelo est, et quid facies? Profundior Inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura eius, et latior mari*. Ergo Deus est corpus.

I q. 3 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne figuratum est corpus, cum figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cum scriptum sit Gen. I, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, figura enim imago dicitur, secundum illud Hebr. I, *cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius*, idest imago. Ergo Deus est corpus.

I q. 3 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas, dicitur enim Iob XL, *si habes brachium ut Deus*; et in Psalmo, *oculi domini super iustos; et, dextera domini fecit virtutem*. Ergo Deus est corpus.

I q. 3 a. 1 arg. 4

Praeterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quae ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo, dicitur enim Isaiae VI, *vidi dominum sedentem*; et Isaiae III, *stat ad iudicandum dominus*. Ergo Deus est corpus.

I q. 3 a. 1 arg. 5

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

Avšak proti jest, co se praví Jan. 4: "Bůh je duch."

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

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

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

K prvnímu se tedy musí říci, jak bylo svrchu řečeno, že svaté Písmo nám podává duchovní a božské pod podobenstvími tělesných. Když tedy přičítá Bohu trojí rozměr; pod podobenstvím tělesné ličnosti označuje ličnost jeho síly: totiž hloubkou síly k poznávání skrytých, výškou sílu nadevše vynikající, délkou trvání jeho bytí, šířkou účinnost jeho lásky ke všem. Nebo, jak praví Diviš hl. 9. O Bož. Jm.: "Hloubkou Boha se rozumí nepochopitelnost jeho bytnosti, délkou dosah jeho síly, vše pronikající, šířkou pak jeho přerozsáhlost ke všemu, pokud totiž vše jest obsáhnuto pod jeho ochranou."

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

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

Praeterea, nihil potest esse terminus localis a quo vel ad quem, nisi sit corpus vel aliquod corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis ut ad quem, secundum illud Psalmi, *accedite ad eum, et illuminamini*; et ut a quo, secundum illud Hierem. XVII, recedentes a te in terra scribentur. Ergo Deus est corpus.

I q. 3 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. IV, *spiritus est Deus*.

I q. 3 a. 1 co.

Respondeo dicendum absolute Deum non esse corpus. Quod tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra quod Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quod Deus non est corpus.

Secundo, quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prius sit potentia quam actus tempore, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, inquantum huiusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertio, quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quod est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit inquantum corpus, quia sic omne corpus viveret, oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

I q. 3 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium. Unde, cum trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeae, quantitatem virtualem ipsius designat, utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius, cap. IX de Div. Nom., per profunditatem Dei intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiae; per longitudinem, processus virtutis eius, omnia penetrantis; per latitudinem vero, superextensio eius ad omnia, inquantum scilicet sub eius protectione omnia continentur.

I q. 3 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia, unde, Gen. I, postquam dictum est, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subditur, *ut praesit piscibus maris,* et cetera. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

I q. 3 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod partes corporeae attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum, secundum

smyslovým. A podobně jest o jiných částech.

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

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

III.2. Zda v Bohu je složení hmoty a tvaru.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu je složení hmoty a tvaru. Neboť všechno, co má duši, je složeno ze hmoty a tvaru, poněvadž duše je tvarem těla. Ale Písmo přičítá Bohu duši. Neboť Žid.10 se uvádí jménem Božím: "Spravedlivý pak můj z víry žije; odchýlí-li se, nebude se líbiti duši mé." Tedy Běh jest složen ze hmoty a tvaru.

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

Mimo to hmota je příčinou jednotlivení. Ale zdá se, že Bůh jest jednotlivo, neboť se neříká o mnohých. Tedy je složen ze hmoty a tvaru.

Avšak proti, vše složené ze hmoty a tvaru je tělo; neboť ličnost rozsahová je první, co utkví ve hmotě. Ale Bůh není tělo, jak bylo ukázáno. Tedy Bůh není složen ze hmoty a tvaru.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné, aby v Bohu byla hmota. A to předně, protože hmota je to, co je v možnosti. Bylo však ukázáno, že Bůh je čiré uskutečnění, z možnosti nemaje ničeho. Tedy jest nemožné, aby Bůh byl složen ze hmoty a tvaru.

Za druhé, poněvadž všechno složené ze hmoty a tvaru je dokonalé a dobré ze svého tvaru. Musí tedy býti dobré z účasti, pokud hmota jest účastna tvaru. Ale první. co je dobré a nejlepší, což jest Bůh, není dobro z účasti, protože je dobro z bytnosti, a co jest dobro z bytnosti, je dříve nežli dobro z účasti. Je tedy nemožné, aby Bůh byl složen ze hmoty a tvaru.

Za třetí, poněvadž každý činitel činí skrze svůj tvar; tedy jak se něco má ke tvaru, tak se má k tomu, že jest činitelem. Co tedy je činitelem prvním a samo sebou, musí býti tvarem prvním a samo sebou. Ale Bůh je první činitel, poněvadž je první příčina účinná, jak bylo ukázáno. Je tedy svou bytností tvar, a ne složen ze hmoty a tvaru.

quandam similitudinem. Sicut actus oculi est videre, unde oculus de Deo dictus, significat virtutem eius ad videndum modo intelligibili, non sensibili. Et simile est de aliis partibus.

I q. 3 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod etiam ea quae ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quandam similitudinem, sicut dicitur sedens, propter suam immobilitatem et auctoritatem; et stans, propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur.

I q. 3 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cum ubique sit, sed affectibus mentis, et eodem modo ab eo receditur. Et sic accessus et recessus, sub similitudine localis motus, designant spiritualem affectum.

2. Utrum in Deo sit compositio materiae, et formae.

I q. 3 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sit compositio formae et materiae. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma, quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo, introducitur enim ad Hebr. X, ex persona Dei, *iustus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animae meae*. Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

I q. 3 a. 2 arg. 2

Praeterea, ira, gaudium, et huiusmodi, sunt passiones coniuncti, ut dicitur I de anima. Sed huiusmodi attribuuntur Deo in Scriptura dicitur enim in Psalmo, *iratus est furore dominus in populum suum*. Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

I q. 3 a. 2 arg. 3

Praeterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum, non enim de multis praedicatur. Ergo est compositus ex materia et forma.

I q. 3 a. 2 s. c.

Sed contra, omne compositum ex materia et forma est corpus, quantitas enim dimensiva est quae primo inhaeret materiae. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est. Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

I q. 3 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam. Primo quidem, quia materia est id quod est in potentia. Ostensum est autem quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Secundo, quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam, unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam, prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma.

Tertio, quia unumquodque agens agit per suam formam, unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus

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

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

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

III.3. Zda Bůh je svou bytností čili přirozeností.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh a jeho bytnost čili přirozenost není totéž. Neboť nic není v sobě samém. Ale praví se, že bytnost čili přirozenost Boží, což jest Božství, jest v Bohu. Tedy se zdá, že Bůh není totéž co jeho bytnost čili přirozenost.

Mimo to účinek se připodobňuje své příčině, poněvadž každý činitel činí sobě podobné. Ale ve stvořených věcech není svébytí totéž, co jejich přirozenost, neboť není totéž člověk a jeho člověčenství. Tedy ani Bůh není totéž, co jeho Božství.

Avšak proti, o Bohu se praví, že je život a nejenom že je živý, jak je patrno Jan 14.: "Já jsem cesta, pravda a život." Ale jako se má život k živému, tak Božství k Bohu. Tedy Bůh jest Božství samo.

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh je totéž, co jeho bytnost čili přirozenost. Aby se tomu porozumělo, musí se věděti, že ve věcech, složených ze hmoty a tvaru, se musí nutně lišiti přirozenost čili bytnost a svébytí. Neboť bytnost čili přirozenost obsahuje v sobě toliko to, co spadá do výměru druhu; jako člověčenství obsahuje v sobě toliko to, co spadá do výměru člověka; jím totiž člověk jest člověkem a to znamená člověčenství, totiž to, čím člověk jest člověkem. Avšak jednotlivá hmota s případky ji jednotlivícími nespadá do výměru druhu; neboť do výměru člověka nespadají toto maso a tyto kosti, nebo bělost a černost nebo něco takového. Tedy toto maso a tyto kosti a případky, vyznačující tuto hmotu, nejsou zahrnuty v člověčenství. A přece v tom, co je člověk, jsou zahrnuty; tudíž to, co je člověk, má v sobě něco, čeho nemá člověčenství. A proto není zcela totéž, člověk a člověčenství, nýbrž člověčenství se označuje jako tvarová část člověka, poněvadž prvky určující se mají tvarově ke hmotě jednotlivící.

V těch tedy, která nejsou složena ze hmoty a tvaru, v nichž zjednotlivění není ze hmoty jednotlivé, to jest z této hmoty, nýbrž tvary samy sebou jsou zjednotlivěny, tvary

autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est. Est igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et forma.

I q. 3 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod anima attribuitur Deo per similitudinem actus. Quod enim volumus aliquid nobis, ex anima nostra est, unde illud dicitur esse placitum animae Dei, quod est placitum voluntati ipsius.

I q. 3 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ira et huiusmodi attribuuntur Deo secundum similitudinem effectus, quia enim proprium est irati punire, ira eius punitio metaphorice vocatur.

I q. 3 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod formae quae sunt receptibiles in materia individuantur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans, forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio, et huiusmodi forma est Deus. Unde non sequitur quod habeat materiam.

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

I q. 3 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia vel natura. Nihil enim est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quae est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

I q. 3 a. 3 arg. 2

Praeterea, effectus assimilatur suae causae, quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura, non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua deitas.

I q. 3 a. 3 s. c.

Contra, de Deo dicitur quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Ioan. XIV, *ego sum via, veritas et vita*. Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

I q. 3 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis, his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei, non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate. Et tamen in eo quod est homo, includuntur, unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas, sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter, respectu materiae individuantis.

In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma,

musí býti svébytí. Tedy v nich svébytí se neliší od přirozenosti. A tak, protože Bůh není složen ze hmoty a tvaru, jak bylo ukázáno, musí Bůh býti své Božství, svůj život a cokoliv jiného se takovým způsobem praví o Bohu.

K prvnímu se tedy musí říci, že o jednoduchých věcech nemůžeme mluviti, leč po způsobu složených, od nichž béřeme poznání. A proto mluvíce o Bohu, užíváme jmen konkrétních, abychom označili jeho svébytnost, poněvadž u nás jsou svébytná pouze složená. A užíváme jmen abstraktních, abychom označili jeho jednoduchost. Když tedy se praví, že v Bohu jest Božství nebo život nebo něco takového, musí se to přičítati různosti, která je v pojímání našeho rozumu, a ne nějaké různosti věci.

Ke druhému se musí říci, že účinky Boží ho napodobují nikoli dokonale, nýbrž podle své možnosti. A náleží to k nedostatku napodobování, že to, co jest jednoduché a jedno, nemůže býti znázorněno, leč mnohým. A tak se v nich přihází složenost, z níž pochází, že v nich svébytí není totéž co přirozenost.

III.4. Zda v Bohu je totéž bytnost a bytí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu není totéž bytnost a bytí. Neboť kdyby tak bylo, nic by se nepřidávalo nic Boží bytnosti. Ale bytnost, ke které se nic nepřidává, jest bytnost všeobecná, která se vypovídá o všech. Avšak to jest nesprávné, podle onoho Moudr.14: "Nesdělitelné jméno dali stromům a kamenům." Tedy bytí Boží není jeho bytnost.

Mimo to můžeme o Bohu věděti, zdali jest, jak bylo svrchu řečeno; ale nemůžeme věděti, co jest. Tedy není totéž bytí Boží a jeho bytnost čili podstata čili přirozenost.

Avšak proti jest, co praví Hilarius v 7. O Trojici: "Jsoucnost není v Bohu případkem, nýbrž svébytnou pravdou." Tedy to, co má v Bohu svébytnost, jest své bytí.

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

in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

I q. 3 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo, de Deo loquentes, utimur nominibus concretis, ut significemus eius subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita, et utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas vel vita, vel aliquid huiusmodi, esse in Deo, referendum est ad diversitatem quae est in acceptione intellectus nostri; et non ad aliquam diversitatem rei.

I q. 3 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod effectus Dei imitantur ipsum, non perfecte, sed secundum quod possunt. Et hoc ad defectum imitationis pertinet, quod id quod est simplex et unum, non potest repraesentari nisi per multa, et sic accidit in eis compositio, ex qua provenit quod in eis non est idem suppositum quod natura.

4. Utrum in Deo sit compositio essentiae, et esse.

I q. 3 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune quod de omnibus praedicatur, sequitur ergo quod Deus sit ens commune praedicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud Sap. XIV, *incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*. Ergo esse Dei non est eius essentia.

I q. 3 a. 4 arg. 2

Praeterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est eius, sive quidditas vel natura.

I q. 3 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Hilarius dicit in VII de Trin., *esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas*. Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

I q. 3 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia

a něco jiného jeho bytnost.

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

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

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

Ke druhému se musí říci, že bytí se říká dvojím způsobem: jedním způsobem značí uskutečnění bytí, jiným způsobem značí složení věty, které duše vynalezla, spojujíc výrok s podmětem. Béře-li se tedy bytí prvním způsobem, nemůžeme znáti bytí Boží, jako ani jeho bytnost, nýbrž pouze druhým způsobem. Víme totiž, že pravdivá je tato věta, kterou tvoříme o Bohu, když pravíme: Bůh jest. A víme to z jeho účinků, jak bylo svrchu řečeno.

III.5. Zda Bůh jest v nějakém rodu

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh jest v nějakém rodu. Neboť podstata je sama sebou svébytno. Ale to nejvíce náleží Bohu. Tedy Bůh jest v rodu podstaty.

Mimo to každá věc se měří něčím svého rodu, jako délky délkou a čísla číslem. Ale Bůh jest měřítkem všech podstat, jak jest patrné z Vykladače, 10 Metaf. Tedy Bůh jest v rodu podstaty.

Avšak proti, rod je podle rozumu dříve než to, co je v rodu obsaženo. Ale nic není dříve nežli Bůh, ani podle věci ani podle rozumu. Tedy Bůh není v žádném rodu.

Odpovídám: Musí se říci, že něco je v rodu dvojím způsobem. Jedním způsobem jednoduše a vlastně, jako druhy, které jsou obsaženy v rodu. Jiným způsobem z uvedení, jako prvky a postrádání; na příklad bod a

Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia.

Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

I q. 3 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquid cui non fit additio potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione eius quod sibi fiat additio, sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione eius est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum, secundo modo, esse sine additione, est esse commune.

I q. 3 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est.

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

I q. 3 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiae.

I q. 3 a. 5 arg. 2

Praeterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis; sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, X Metaphys. Ergo Deus est in genere substantiae.

I q. 3 a. 5 s. c.

Sed contra, genus est prius, secundum intellectum, eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius Deo, nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

I q. 3 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod aliquid est in genere dupliciter. Uno modo simpliciter et proprie; sicut species, quae sub genere continentur. Alio modo, per reductionem, sicut

jednotka se uvádějí na rod ličnosti jako prvky; slepota pak a každé postrádání se uvádějí na rod svého kladu. Ale žádným z těch způsobů není Bůh v rodu.

Je tedy nemůže býti druhem nějakého rodu, může se ukázati trojnásob. A to předně, poněvadž druh povstává z rodu a odlišnosti. To pak, od čeho se béře odlišnost, tvořící druh, vždycky se má k tomu, od čeho se béře rod, jako uskutečnění k možnosti. Neboť živočich se béře od přirozenosti smyslové jako ojedinělo. Tomu totiž se říká živočich, co má smyslovou přirozenost. Rozumové pak se béře od přirozenosti rozumové, protože rozumové jest, co má rozumovou přirozenost.

Rozumové pak se má ke smyslovému jako uskutečnění k možnosti. A podobně je to zřejmé u jiných. Tedy, protože v Bohu se nepřidává možnost k uskutečnění, jest nemožné, aby byl v nějakém rodu jako druh.

Za druhé, protože když Boží bytí jest jeho bytnost, jak bylo ukázáno, kdyby Bůh byl v nějakém rodu, jeho rodem muselo by býti jsoucno, neboť rod znamená bytnost věci, protože se jím označuje co věc jest. Ale Filosof ve 3. Metaf. ukazuje, že jsoucno nemůže býti ničemu rodem; neboť každý rod má odlišnosti, jež nejsou účastny bytnosti rodu. Avšak nemohla by se nalézti odlišnost, která by byla mimo jsoucno. poněvadž nejsoucno nemůže býti odlišností. Zbývá tedy, že Bůh není v rodu.

Za třetí, protože kterákoli jsou v jednom rodu, mají společné bytí čili bytnost rodu, jenž se o nich vypovídá podle bytnosti. Odlišují se však v bytí; neboť není totéž bytí člověka a koně, ani tohoto člověka a onoho koně. A tak ve všem, co jest v rodu, musí se lišiti bytí a co věc jest čili bytnost. V Bohu však nejsou odlišná, jak bylo ukázáno. Tedy jest jasné, že Bůh není v rodu jako druh.

Z toho jest patrné, že nemá rodu, ani odlišností, ani není výměru o něm, ani důkazu, leč z účinku; neboť výměr je z druhu a odlišnosti, prostředkem pak důkazu jest výměr.

Ze pak Bůh není v rodu z uvedení jako prvek, jest zřejmé z toho, že prvek, který se uvádí na nějaký rod, nesahá mimo tento rod, jako bod není prvkem, leč ličnosti souvislé a jednotka ličnosti rozdělené. Bůh však jest prvkem celého bytí, jak se níže ukáže. Tedy není obsažen v žádném rodu jako prvek.

K prvnímu se musí říci, že jméno podstaty neznamená jen bytí samo sebou poněvadž to, co jest bytí, nemůže býti rodem, jak bylo ukázáno. Ale znamená bytnost, které náleží býti tak, totiž sama sebou býti, což však není její bytnost. A tak jest patrné, že Bůh není v rodu podstaty.

Ke druhému se musí říci, že ona námitka má na zřeteli měřítko úměrné; neboť ono musí býti sourodé s měřeným. Avšak Bůh není měřítkem něčemu úměrným. Měřítkem všeho se však nazývá proto, že každá věc má tolik bytí, jak jest jemu blízko.

principia et privationes, sicut punctus et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; caecitas autem, et omnis privatio, reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere.

Quod enim non possit esse species alicuius generis, tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal enim sumitur a natura sensitiva per modum concretionis; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet, rationale vero sumitur a natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet.

Intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam.

Et similiter manifestum est in aliis. Unde, cum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species.

Secundo, quia, cum esse Dei sit eius essentia, ut ostensum est, si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus eius esset ens, nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur in eo quod quid est. Ostendit autem philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus alicuius, omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere.

Tertio, quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo quod quid est. Differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quaecumque sunt in genere, differant in eis esse et quod quid est, idest essentia. In Deo autem non differt, ut ostensum est. Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species.

Et ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias; neque est definitio ipsius; neque demonstratio, nisi per effectum, quia definitio est ex genere et differentia, demonstrationis autem medium est definitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud, sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretae. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur. Unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

I q. 3 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est. Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere substantiae.

I q. 3 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de mensura proportionata, hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

III.6. Zda v Bohu jsou nějaké případky

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu jsou nějaké případky. Neboť podstata ničemu není případkem, jak se praví v 1. Fys. Tedy co v jednom je případkem, nemůže ve druhém býti podstatou. Jako se dokazuje, že teplo není podstatný tvar ohně, poněvadž v jiných je případkem. Ale moudrost, moc a takové, jež u nás jsou případky, přičítají se Bohu. Tedy i v Bohu jsou případky.

Mimo to v každém rodu jest. jedno první. Ale jest mnoho rodů případků: Jestliže tedy první z těch rodů není v Bohu, bude mnoho prvních mimo Boha, což jest nevhodné.

Avšak proti, každý případek je v podmětu. Avšak Bůh nemůže býti podmětem, poněvadž jednoduchý tvar nemůže býti podmětem. jak praví Boetius ve knize O Troj. Tedy v Bohu nemůže býti případku.

Odpovídám: Musí se říci, že podle řečeného je zřejmě patrné, že v Bohu nemůže býti případku. A to předně, poněvadž podmět se má ku případku jako možnost k uskutečnění; neboť případkem jest podmět nějakým způsobem v uskutečnění. Býti však v možnosti jest u Boha naprosto vyloučeno, jak jest patrné z řečeného.

Za druhé, poněvadž Bůh jest své bytí, jak praví Boetius ve knize O Týd.: "Ačkoli to, co jest, může míti připojeno něco jiného, přece samo bytí nemůže míti nic připojeného." Jako co jest teplé, může míti něco jiného nežli teplo, jako bělost; ale teplo samo nemá nic mimo teplo.

Za třetí, co jest bytí samo sebou, je dříve nežli to, co je případově. Tedy poněvadž Bůh jest jednoduše první jsoucno, nemůže v něm býti nic případově. Ale ani v něm nemohou býti případky vlastní, jako schopnost smíchu je vlastní případek člověka. Neboť takové případky mají příčinu v prvcích podmětu. Ale v Bohu nic nemůže míti příčinu, ježto jest příčinou první. Zbývá tedy, že v Bohu není žádného případku.

K prvnímu se tedy musí říci, že moc a moudrost se nevypovídají jednoznačně o Bohu a o nás, jak níže bude patrné. Proto nenásleduje, že by v Bohu byly případky jako v nás.

Ke druhému se musí říci, že, ježto podstata je dříve nežli případky, prvky případků se uvádějí na prvky podstaty jako na prvnější. Ačkoli Bůh není první obsažené v rodu podstaty, nýbrž první mimo každý rod, vzhledem k celému bytí.

III.7. Zda Bůh jest naprosto jednoduchý

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není naprosto jednoduchý. Neboť to, co jest od Boha, napodobuje ho; tedy od prvního jsoucna jsou všechna jsoucna a od prvního dobra jsou všechna dobra. Ale ve věcech, které jsou od Boha, nic není naprosto jednoduché. Tedy Bůh není naprosto jednoduchý.

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

I q. 3 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint aliqua accidentia. Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur in I Physic. Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia, sicut probatur quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et huiusmodi, quae in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

I q. 3 a. 6 arg. 2

Praeterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum, quod est inconveniens.

I q. 3 a. 6 s. c.

Sed contra, omne accidens in subiecto est. Deus autem non potest esse subiectum, quia *forma simplex non potest esse subiectum*, ut dicit Boetius in Lib. de Trin. Ergo in Deo non potest esse accidens.

I q. 3 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, manifeste apparet quod in Deo accidens esse non potest. Primo quidem, quia subiectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum, subiectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu. Esse autem in potentia, omnino removetur a Deo, ut ex praedictis patet.

Secundo, quia Deus est suum esse, et, ut Boetius dicit in Lib. de Hebdomad., *licet id quod est, aliquid aliud possit habere adiunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adiunctum habere potest*, sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quam calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet praeter calorem.

Tertio, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde, cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis. Quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti, in Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

I q. 3 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus et sapientia non univoce dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit. Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo, sicut in nobis.

I q. 3 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiae sicut in priora. Quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiae, sed primum extra omne genus, respectu totius esse.

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

I q. 3 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino simplex. Ea enim quae sunt a Deo, imitantur ipsum, unde a primo ente sunt omnia entia, et a primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quae sunt a Deo, nihil est omnino simplex. Ergo Deus non est omnino simplex.

Mimo to Bohu se musí přičítati všechno, co jest lepší. Ale u nás lepší jsou složená než jednoduchá, jako smíšená tělesa lepší nežli živly a živly lepší než jejich části. tedy se nemá říkati, že Bůh jest naprosto jednoduchý.

Avšak proti jest, co Augustin praví 6. O Troj.: "Bůh jest vpravdě a nejvýš jednoduchý."

Odpovídám: Musí se říci, že mnohonásobně jest zřejmé, že Bůh jest naprosto jednoduchý. A to nejprve ze svrchu řečeného. Neboť ježto v Bohu není složení, ani ličných částí, protože není tělo, ani složení tvaru a hmoty, ani v něm není jiné přirozenost a svébytí, ani přirozenost a bytí, ani v něm není složení rodu a odlišnosti, ani podmětu a případku, je zřejmé, že Bůh není žádným způsobem složený, nýbrž naprosto jednoduchý. Za druhé proto, že každé složené jest pozdější svých složek a na nich závislé. Ale Bůh je první jsoucno, jak bylo svrchu ukázáno. Za třetí, protože každé složené má příčinu; neboť co jest o sobě různé, nesloučí se v jedno, leč skrze nějakou příčinu, je sjednocující. Avšak Bůh nemá příčiny, jak bylo svrchu ukázáno, jsa první příčina účinná. Za čtvrté proto, že v každém složeném musí býti možnost a uskutečnění, čehož v Bohu není; neboť buď z částí jedna jest uskutečněním druhé nebo aspoň všechny části jsou jako v možnosti vůči celku. Za páté, poněvadž každé složené jest něco, co se neshoduje s některou svou částí. A to u celků nepodobných částí jest zřejmé, neboť žádná část člověka není člověk, aniž některá část nohy jest noha. U celků pak podobných částí, ačkoli se říká o celku něco, co se říká o části, jako část vzduchu je vzduch a vody voda, přece se něco praví o celku, co se nehodí na žádnou část; je-li totiž celá voda dvouloketní, není i každá její část. Tak tedy v každém složeném jest něco, co není ono. Avšak ačkoli by se to mohlo říci o majícím tvar, že totiž má něco, co není ono, na příklad v bílém jest něco, co nepatří k pojmu bílého, přece ve tvaru samém není nic cizího. Tedy poněvadž Bůh je tvar sám, nebo spíše bytí samo, nemůže býti žádným způsobem složený. A toho důvodu se dotýká Hilarius 7. O Troj., řka: "Bůh, jenž jest síla, nesestává ze slabých, ani ten, jenž jest světlo, není sestaven z temných."

K prvnímu se tedy musí říci, že co jest od Boha, napodobuje ho jako účinky první příčinu. To však náleží k účinku, že jest nějakým způsobem složen, neboť aspoň bytí jeho jest jiné než bytnost, jak bude níže patrné.

Ke druhému se musí říci že u nás složená jsou lepší než jednoduchá, poněvadž dokonalost dobroty tvora nezáleží v jednom jednoduchém, nýbrž v mnohých. Avšak dokonalost dobroty Boží záleží v jednom jednoduchém, jak bude níže ukázáno.

III.8. Zda Bůh tvoří dožito s jinými.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh tvoří složito s jinými. Neboť praví Diviš 4. hl. Nebes Hierar.: "Bytí všech jest, jež jest nad bytí, Božství." Ale bytí všech tvoří složito

I q. 3 a. 7 arg. 2

Praeterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed, apud nos, composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mixta elementis, et elementa suis partibus. Ergo non est dicendum quod Deus sit omnino simplex.

I q. 3 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod Deus vere et summe simplex est.

I q. 3 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta. Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subiecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex. Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est. Tertio, quia omne compositum causam habet, quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, cum sit prima causa efficiens. Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius; vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius. Quinto, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium, manifestum est, nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquae aqua; aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium, non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi), tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius, VII de Trin., dicens, *Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur, neque qui lux est, ex obscuris coaptatur*.

I q. 3 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ea quae sunt a Deo, imitantur Deum sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est, ut infra patebit.

I q. 3 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturae non invenitur in uno simplici, sed in multis. Sed perfectio divinae bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur.

8. Utrum Deus veniat in compositionem cum aliis.

I q. 3 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius, IV

s jinými.

Mimo to Bůh jest tvar; neboť praví Augustin ve knize O Slovu Páně, že "Slovo Boží (což jest Bůh) jest jakýsi tvar netvořený". Ale tvar jest část složeného. Tedy Bůh jest částí nějakého složeného.

Mimo to věci, které jsou a žádným způsobem se neliší, jsou jedno. Ale Bůh a první hmota jsou a nikterak se neliší. Tedy jsou úplně totéž. Ale první hmota tvoří složito s jinými. Tedy i Bůh. Důkaz prostřední: Cokoli se liší, liší se nějakými odlišnostmi a tak musí býti složeno. Avšak Bůh a první hmota jsou naprosto jednoduché. Tedy se nikterak neliší.

Avšak proti jest, co praví Diviš 2. hl. O Bož. Jmén., že "ani se ho (totiž Boha) nelze dotýkati, ani nemá nic společného se směšováním s částmi."

Odpovídám: Musí se říci, že o tom byly tři bludy. Někteří totiž tvrdili, že Bůh je duší světa, jak jest patrno z Augustina v 7. knize O Měst. Bož., a na to se také uvede, co také někteří pravili, že Bůh jest duší prvního nebe. Jiní řekli, že Bůh jest tvarovým prvkem všech věcí. A to se udává jako domněnka Almariánů. Třetí blud byl Davida z Dinantu, jenž velmi hloupě tvrdil, že Bůh je první hmota. A toto všechno obsahuje zřejmou nepravdu: neboť ani není možné, aby Bůh nějakým způsobem tvořil složito s jinými, ani jako prvek tvarový, ani jako prvek hmotný.

A to předně, poněvadž jsme svrchu řekli, že Bůh je první příčina účinná. Ale účinná příčina nespadá v touž číselně s tvarem věci učiněné, nýbrž pouze v totéž druhem; člověk totiž plodí člověka. Ale hmota nespadá v totéž číselně s příčinou účinnou, ani v totéž druhem, protože toto jest v možnosti, ono pak v uskutečnění.

Za druhé proto, že když Bůh je první příčina účinná, náleží mu jednati prvotně a sám sebou. Co však tvoří složito s jiným, nejedná prvotně a samo sebou, nýbrž spíše složené; neboť nejedná ruka, nýbrž člověk rukou, oheň zahřívá teplem. Tedy Bůh nemůže býti částí něčeho složeného.

Za třetí proto, že žádná část složeného nemůže býti jednoduše první ve jsoucnech; ani také hmota a tvar, což jsou první části složených. Neboť hmota je v možnosti, možnost pak jest jednoduše pozdější než uskutečnění, jak jest patrné z řečeného. Tvar pak, jenž je částí složeného, je tvar přijatý; jako však to, co přijalo, jest pozdější než to, co jest bytností, tak i to, co se přijalo; jako oheň v ohnivých jest pozdější než to, co jest bytností. Bylo pak ukázáno, že Bůh je první jsoucno jednoduše.

K prvnímu se tedy musí říci, že o Božství se praví, že je všech účinností a jako vzor; ne však bytností.

cap. Cael. Hier., *esse omnium est, quae super esse est deitas*. Sed esse omnium intrat compositionem uniuscuiusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

I q. 3 a. 8 arg. 2

Praeterea, Deus est forma, dicit enim Augustinus, in libro de verbis domini, quod verbum Dei (quod est Deus) est forma quaedam non formata. Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicuius compositi.

I q. 3 a. 8 arg. 3

Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et materia prima sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediae, quaecumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita; sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia; ergo nullo modo differunt.

I q. 3 a. 8 s. c. 1

Sed contra est quod dicit Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod neque tactus est eius (scilicet Dei), *neque alia quaedam ad partes commiscendi communio*.

I q. 3 a. 8 s. c. 2

Praeterea, dicitur in libro de causis, quod *causa prima regit omnes res, praeterquam commisceatur eis*.

I q. 3 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in Lib. VII de civitate Dei, et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi caeli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum. Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim haec manifestam continent falsitatem, neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

Primo quidem, quia supra diximus Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie, homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie, quia hoc est in potentia, illud vero in actu.

Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum, non enim manus agit, sed homo per manum; et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicuius compositi.

Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma, quae sunt primae partes compositorum. Nam materia est in potentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet. Forma autem quae est pars compositi, est forma participata, sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem quod Deus est primum ens simpliciter.

I q. 3 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod deitas dicitur esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam.

Ke druhému se musí říci, že Slovo je tvar vzorný, ne však tvar, jenž je částí složeného.

Ke třetímu se musí říci, že jednoduchá se neliší nějakými jinými odlišnostmi, neboť to náleží složeným. Člověk totiž a kůň se liší rozumovostí a nerozumovostí jakožto odlišnostmi; ale ty odlišnosti se navzájem více neliší jinými odlišnostmi. Proto, kdyby se zdůrazňovalo slovo, neřekne se vlastně, že se liší, nýbrž, že jsou různé. Neboť podle Filosofa 3. Metaf.: "Různé se říká naprosto, ale odlišné se liší něčím." Tedy, kdyby se zdůrazňovalo slovo, první hmota a Bůh se neliší, nýbrž jsou navzájem různé. Tedy nenásleduje, že jsou totéž.

IV. O Boží dokonalosti.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Po úvaze o Boží jednoduchosti se má jednati o dokonalosti Boha. A protože vzhledem ke své dokonalosti se každá věc nazývá dobrou, nejprve se má jednati o dokonalosti Boží, za druhé o jeho dobrotě.

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda Bůh je dokonalý.

2. Zda jest všeobecně dokonalý, maje totiž v sobě dokonalosti všeho.

3. Zda se tvorové mohou nazývati Bohu podobnými.

IV.1. Zda Bůh je dokonalý.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že býti dokonalý nenáleží Bohu. Neboť dokonalé znamená docela vykonané. Ale Bohu nenáleží býti vykonán. Tedy ani býti dokonalý.

Mimo to Bůh jest původ věcí. Ale zdá se, že původy věcí jsou nedokonalé: semeno totiž jest původem živočichů a rostlin. Tedy Bůh jest nedokonalý.

Mimo to bylo dříve ukázáno, že přirozenost Boží jest bytí samo. Ale bytí samo zdá se velmi nedokonalé, protože jest nejvšeobecnější a přijímající všechny přídavky. Tedy Bůh jest nedokonalý.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 5: "Buďte dokonalí, jako váš nebeský Otec je dokonalý."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak Filosof vypravuje 12. Metaf., někteří staří filosofové, totiž pythagorejci a Speusippus, nepřiznávali nejlepší a nejdokonalejší prvnímu původu. Příčinou toho jest; že staří filosofové brali zřetel pouze ke hmotnému původu, první pak hmotný původ jest nejvíce nedokonalý. Protože totiž hmota jako taková je v možnosti, první původ hmotný musí býti nejvíce v možnosti, a tak nejvíce nedokonalý.

Avšak Bůh se klade za první původ nikoli hmotný, nýbrž v rodu příčiny účinné a ten musí býti nejdokonalejší. Neboť jako hmota jako taková je v možnosti; tak činitel jako takový jest v uskutečnění. Tedy první původ činný musí býti nejvíce v uskutečnění a v důsledku toho nejvíce

I q. 3 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum est forma exemplaris, non autem forma quae est pars compositi.

I q. 3 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis, hoc enim compositorum est. Homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis, quae quidem differentiae non differunt amplius ab invicem aliis differentiis. Unde, si fiat vis in verbo, non proprie dicuntur differre, sed diversa esse, nam, secundum philosophum X Metaphys., diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt. Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa seipsis. Unde non sequitur quod sint idem.

4. De perfectione Dei.

Prooemium

I q. 4 pr.

Post considerationem divinae simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina; secundo de eius bonitate.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, utrum Deus sit perfectus.

Secundo, utrum Deus sit universaliter perfectus omnium in se perfectiones habens.

Tertio, utrum creaturae similes Deo dici possint.

1. Utrum Deus sit perfectus.

I q. 4 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

I q. 4 a. 1 arg. 2

Praeterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta, semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

I q. 4 a. 1 arg. 3

Praeterea, ostensum est supra quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

I q. 4 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matt. V, *estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est*.

I q. 4 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus narrat in XII Metaphys., quidam antiqui philosophi, scilicet Pythagorici et Speusippus, non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cuius ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum, primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, inquantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia; et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, inquantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, inquantum

dokonalý. Neboť něco se nazývá dokonalým podle toho, jak jest v uskutečnění, neboť dokonalým se jmenuje to, čemu nic nechybí ke způsobu jeho dokonalosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Řehoř: "Trhaně, jak dovedeme, hlásáme vznešenost Boží, neboť, co není vykonané, nemůže se vlastně nazývati dokonalým." Avšak protože z toho, co se koná, tehdy se něco nazývá dokonalým, když z možnosti je přivedeno k uskutečnění, přejímá se toto jméno dokonalého na označení každého toho, čemu nic nechybí ke stavu uskutečnění, ať to má nazpůsob dokonalosti nebo ne.

Ke druhému se musí říci, že hmotný původ, který se u nás shledává nedokonalým, nemůže býti jednoduše první, nýbrž před ním jest jiný, dokonalý. Neboť semeno, ač jest původem živočicha, zplozeného ze semena, přece má před sebou živočicha nebo rostlinu, od které se odděluje. Neboť před tím, co jest v možnosti, musí býti něco v uskutečnění, ježto jsoucno v možnosti se nepřivádí do uskutečnění leč nějakým jsoucnem v uskutečnění.

Ke třetímu se musí říci, že bytí samo je ze všech nejdokonalejší, neboť ke všemu se má jako uskutečnění. Neboť nic nemá uskutečněnosti, leč pokud jest, a tak bytí samo jest uskutečněností všech věcí i také samých tvarů. Tedy k ostatním se nemá jako přijímající k přijatému, nýbrž spíše jako přijaté k přijímajícímu. Když totiž řeknu bytí člověka nebo koně nebo čehokoli jiného, samo bytí se považuje za tvarové a přijaté, ne však za to, čemu náleží býti.

IV.2. Zda v Bohu jsou dokonalosti všech věcí

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu nejsou dokonalosti všech věcí. Neboť Běh jest jednoduchý, jak bylo ukázáno. Ale dokonalosti věcí jsou mnohé a různé. Tedy v Bohu nejsou všechny dokonalosti věcí.

Mimo to protivy nemohou býti v témže. Ale dokonalosti věcí jsou protivné, neboť každý druh nabývá své dokonalosti svou druhovou odlišností; odlišnosti pak, jimiž se dělí rod a tvoří druhy, jsou protivné. Když tedy protivy nemohou býti zároveň v témže, zdá se, že ne všechny dokonalosti věcí jsou v Bohu.

Mimo to živé jest dokonalejší než jsoucno a moudrý nežli živý; tedy i žíti jest dokonalejší nežli býti a býti moudrý nežli žíti. Ale bytnost Boží je samo bytí. Tedy nemá v sobě dokonalosti života a moudrosti a jiných takových dokonalostí.

Avšak proti jest, co praví Diviš 5. hl. O Bož. Jmén., že "Bůh v jednom předem má všechno jsoucí".

Odpovídám: Musí se říci, že v Bohu jsou dokonalosti všech věcí. Proto se praví, že jest všeobecně dokonalý, poněvadž mu nechybí žádná ušlechtilost, která by byla v jakémkoli rodu, jak praví Vykladač k 5. Metaf. To pak se

huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.

I q. 4 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Gregorius, *balbutiendo ut possumus, excelsa Dei resonamus, quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest*. Sed quia in his quae fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum; transumitur hoc nomen perfectum ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum factionis, sive non.

I q. 4 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed praeceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal vel plantam unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid actu, cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.

I q. 4 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

2. Utrum Deus universaliter sit perfectus, omnium in se perfectionem habens.

I q. 4 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est. Sed perfectiones rerum sunt multae et diversae. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

I q. 4 a. 2 arg. 2

Praeterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositae, unaquaeque enim species perficitur per suam differentiam specificam; differentiae autem quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositae. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

I q. 4 a. 2 arg. 3

Praeterea, vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens, ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitae et sapientiae, et alias huiusmodi perfectiones.

I q. 4 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. V de Div. Nom., quod Deus in uno existentia omnia praehabet.

I q. 4 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo

může viděti z dvojího.

A to předně z toho, že cokoli jest dokonalého v účinku, musí se shledati v příčině účinné, buď týmž rázem, je-li činitel jednoznačný, jako člověk plodí člověka, nebo vyšším způsobem, je-li činitel stejnoznačný, jako ve slunci jest podobnost toho, co se rodí silou slunce. Jest pak zřejmé, že účinek jest napřed v síle příčiny činné; ale býti napřed v síle příčiny činné není býti napřed nedokonalejším způsobem, nýbrž dokonalejším, třebaže býti napřed v možnosti příčiny hmotné jest býti napřed nedokonalejším způsobem, ježto hmota jako taková jest nedokonalá, činitel však jako takový je dokonalý. Když tedy Bůh je první účinná příčina věcí, musí dokonalosti všech věcí býti napřed v Bohu vyšším způsobem. A toho důvodu se dotýká Diviš hl. 5. O Bož. Jmén. řka o Bohu, že "ne sice toto jest a zase není, nýbrž všechno jest jakožto všeho příčina".

Za druhé pak z toho, co svrchu bylo ukázáno, že Bůh jest bytí, samo sebou mající svébytnost; z čehož plyne, že musí míti celou dokonalost bytí. Jest pak zřejmé, že kdyby něco teplého nemělo celé dokonalosti teploty, je to proto, že teplota se nesděluje dokonalým způsobem. Kdyby však teplota měla sama sebou svébytnost, nemohlo by jí nic chyběti ze síly teploty. Tedy, když Bůh jest bytí, samo sebou mající svébytnost, nemůže mu chyběti nic z dokonalosti bytí. Dokonalosti pak všech patří k dokonalosti bytí; podle toho totiž něco jest dokonalé, že má nějakým způsobem bytí. A tohoto důvodu se dotýká Diviš 5. hl. O Bož. Jmén. řka, že Bůh "jest nikoli nějak jsoucí, nýbrž jednoduše a neomezeně celé bytí v sobě předem má" a potom dodává, že "on jest bytí svébytným".

K prvnímu se tedy musí říci, že jako slunce, jak praví Diviš 5. hl. O Bož. Jmén. "Má v sobě předem stejně mnohé a odlišné podstaty a jakosti smyslových, samo jedno jsouc a jednotně svítíc, mnohem více ve příčině všeho musí býti všechno předem ve přirozeném sjednocení." A tak co je různé a sobě protivné, v Bohu je předem jako jedno, bez úhony jeho jednoduchosti.

A tím jest patrná odpověď na druhé.

Ke třetímu se musí říci, jak v téže hlavě Diviš praví, že jako bytí je dokonalejší nežli život a život než moudrost, má-li se na zřeteli, jak se liší v rozumu, přece živé jest dokonalejší než pouhé jsoucno, neboť živé je také jsoucno a moudrý je živý a jsoucí. Ačkoli tedy jsoucno neobsahuje v sobě živé i moudré, poněvadž není třeba, aby co má podíl na bytí, mělo jej v každém způsobu bytí, přece samo bytí obsahuje v sobě život a moudrost, neboť žádná dokonalost bytí nesmí chyběti tomu, co je samo bytí svébytné.

genere, ut dicit Commentator in V Metaphys. Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primo quidem, per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit, agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente, praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis, sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia, inquantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, inquantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens de Deo quod *non hoc quidem est, hoc autem non est, sed omnia est, ut omnium causa*.

Secundo vero, ex hoc quod supra ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens quod *Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripte totum in seipso uniformiter esse praeaccipit*, et postea subdit quod *ipse est esse subsistentibus*.

I q. 4 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, *sicut sol*, ut dicit Dionysius, cap. V de Div. Nom., *sensibilium substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter praeaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem*. Et sic, quae sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo praeexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

I q. 4 a. 2 ad 2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

I q. 4 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in eodem capite idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

IV.3. Zda nějaký tvor může býti podobný Bohu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že žádný tvor nemůže býti podobný Bohu. Neboť se praví žal. 85.: "Není ti podobný mezi bohy, Pane." Ale mezi tvory vznešenější jsou ti, kteří se nazývají bohy z účasti. Tedy mnohem méně jiní tvorové mohou býti Bohu podobni.

Mimo to podobnost jest jakési přirovnání. Není totiž přirovnání těch, jež jsou v různých rodech, tedy ani podobnosti; neboť neříkáme, že sladkost jest podobná bělosti. Ale žádný tvor není téhož rodu s Bohem, poněvadž Bůh není v rodu, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy žádný tvor není podobný Bohu.

Mimo to podobným se nazývá, co se shoduje ve tvaru. Ale nic se s Bohem neshoduje ve tvaru, neboť žádné věci bytnost není samo bytí, leč toliko Boha. Tedy žádný tvor nemůže býti podobný Bohu.

Mimo to u podobných jest podobnost vzájemná, neboť podobné jest podobnému podobné. Jestliže tedy nějaký tvor jest podobný Bohu, také Bůh bude podoben nějakému tvoru. Což je proti tomu, co se praví Isai. 40: "Komu jsi učinil Boha podobným?"

Avšak proti jest, co se praví Gen. I: "Učiňme člověka ke svému obrazu a podobě," a 1. Jan: "Až se zjeví, budeme jemu podobni."

Odpovídám: Musí se říci, ježto podobnost se pozoruje podle shodnosti ve tvaru, že jest mnohonásobná podobnost podle mnohých způsobů podílu na tvaru. Některé věci se totiž nazývají podobnými, majíce podíl na témž tvaru podle téhož obsahu a podle téhož způsobu. A ty se nazývají nejen podobnými, nýbrž stejnými v podobnosti, jako dvě stejně bílá se nazývají podobnými v bělosti; a to jest nejdokonalejší podobnost. Jiným způsobem se nazývají podobnými věci, které mají podíl na tvaru podle téhož obsahu, ale nikoli podle téhož způsobu, nýbrž podle více a méně; jako méně bílé se nazývá podobným více bílému, což jest podobnost nedokonalá. Třetím způsobem se něco nazývá podobným druhému, poněvadž mají podíl na tvaru, ale ne podle téhož obsahu, jak je patrné u činitelů jednoznačných. Poněvadž totiž každý činitel činí sobě podobné jako činitel, každá pak věc je činna podle svého tvaru, musí býti v účinku podobnost tvaru činitelovu. Tedy, je-li činitel obsažen v témže druhu se svým účinkem, mezi činitelem a učiněným bude podobnost ve tvaru podle téhož obsahu druhu, jako člověk plodí člověka. Není-li však činitel obsažen v témže druhu, bude podobnost ne podle téhož obsahu druhu; jako, co se rodí ze síly slunce, blíží se sice nějaké podobnosti se sluncem, ne však aby mělo tvar slunce podle podobnosti druhu.

Tedy, je-li nějaký činitel, který není obsažen v rodu, jeho účinky ještě více zdaleka se budou blížiti k podobnosti s činitelem. Ale ne tak, že by měly podíl na podobnosti tvaru činitelovu podle téhož obsahu, rodu nebo druhu, nýbrž podle nějaké obdoby, jako samo bytí jest společné všem. A tím způsobem, co jest od Boha, jest mu podobno, pokud jest jsoucno, jakožto prvnímu a všeobecnému původu celého bytí.

3. Utrum creaturae possint esse Deo similes.

I q. 4 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in Psalmo, *non est similis tui in diis, domine*. Sed inter omnes creaturas, excellentiores sunt quae dicuntur dii participative. Multo ergo minus aliae creaturae possunt dici Deo similes.

I q. 4 a. 3 arg. 2

Praeterea, similitudo est comparatio quaedam. Non est autem comparatio eorum quae sunt diversorum generum; ergo nec similitudo, non enim dicimus quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est eiusdem generis cum Deo, cum Deus non sit in genere, ut supra ostensum est. Ergo nulla creatura est similis Deo.

I q. 4 a. 3 arg. 3

Praeterea, similia dicuntur quae conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma, nullius enim rei essentia est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

I q. 4 a. 3 arg. 4

Praeterea, in similibus est mutua similitudo, nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturae. Quod est contra id quod dicitur Isaiae XL, *cui similem fecistis Deum?*

I q. 4 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; et I Ioann. III, *cum apparuerit, similes ei erimus*.

I q. 4 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis.

Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participent similitudinem formae agentis secundum eandem

K prvnímu se tedy musí říci, jak praví Diviš 9. hl. O Bož. Jmén., když svaté Písmo praví, že není ničeho Bohu podobného, "není proti podobnosti jemu. Neboť tytéž věci jsou podobny Bohu i nepodobny; podobny totiž, pokud ho napodobují, jak jest napodobován ten, jehož nelze dokonale napodobiti; nepodobny pak, pokud nedosahují své příčiny", nejen podle síly nebo chabosti, jako méně bílé nedosahuje více bílého, nýbrž proto, že není shodnosti ani podle druhu ani podle rodu.

Ke druhému se musí říci, že Bůh se má ke tvorům ne jako věci různých rodů, nýbrž jako to, co jest mimo jakýkoli rod a původ všech rodů.

Ke třetímu se musí říci, že se nemluví o podobnosti tvora Bohu pro podíl na tvaru podle téhož obsahu rodu a druhu, nýbrž jen podle obdoby, pokud totiž Bůh jest jsoucno svou bytností, a jiné jen z účasti.

Ke čtvrtému se musí říci, že ačkoli se nějakým způsobem připouští, že tvor jest podoben Bohu, přece žádným způsobem nelze připustiti, že Bůh jest podoben tvoru; neboť, jak praví Diviš 9. hl. O Bož. Jmén. "U těch, které jsou jednoho řádu, přijímá se vzájemná podobnost, ne však ve příčině a učiněném." Pravíme totiž, že obraz jest podoben člověku a ne naopak. A podobně se může říci nějakým způsobem, že tvor jest podoben Bohu, ne však, že Bůh jest podoben tvoru.

V. O dobru povšechně.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest otázka o dobru a nejprve o dobru povšechně, za druhé o dobrotě Boží.

O prvním je šest otázek:

1. Zda dobro a jsoucno jsou věcně totéž.
2. Za předpokladu, že se liší jen v rozumu, co je dříve podle rozumu, zda dobro nebo jsoucno.
3. Za předpokladu, že jsoucno je dříve, zda každé jsoucno je dobro.
4. Na kterou příčinu se uvádí ráz dobra.
5. Zda ráz dobra záleží ve způsobu, druhu a řádu.
6. O dělení dobra na čestné, užitečné a radostné.

V.1.Zda dobro se věcně liší od jsoucna.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že dobro se liší věcně od jsoucna. Neboť praví Boetius ve knize O Týd.: "Zřím ve věcech, že jiné jest, že jsou dobré, jiné, že jsou." Tedy dobro a jsoucno se liší věcně.

rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

I q. 4 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Dionysius cap. IX de Div. Nom., cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, *non est contrarium assimilationi ad ipsum. Eadem enim sunt similia Deo, et dissimilia, similia quidem secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari qui non perfecte imitabilis est dissimilia vero, secundum quod deficiunt a sua causa*; non solum secundum intensionem et remissionem, sicut minus album deficit a magis albo; sed quia non est convenientia nec secundum speciem nec secundum genus.

I q. 4 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum, sed sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum.

I q. 4 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

I q. 4 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae, quia, ut dicit Dionysius cap. IX de Div. Nom., *in his quae unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato*, dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso. Et similiter dici potest aliquo modo quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturae.

5. De bono in communi.

Prooemium

I q. 5 pr.

Deinde quaeritur de bono, et primo de bono in communi; secundo de bonitate Dei.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, utrum bonum et ens sint idem secundum rem.

Secundo, supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum vel ens.

Tertio, supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum.

Quarto, ad quam causam ratio boni reducatur.

Quinto, utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine.

Sexto, quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile.

1. Utrum bonum, et ens sit idem secundum rem.

I q. 5 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius, in libro de Hebdom., *intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt*. Ergo bonum et ens differunt

Mimo to nic není samo sobě tvarem. Ale praví se, že dobro je z toho, že jest jsoucnu tvarem, jak máme ve Výkl. knihy O Příčinách. Tedy dobro se liší věcně od jsoucna.

Mimo to dobro připouští více a méně. Jsoucno však nepřipouští více a méně. Tedy dobro věcně se liší od jsoucna.

Avšak proti jest, co Augustin praví ve knize O křest. Nauce, že "tím, že jsme, dobří jsme.

Odpovídám: Musí se říci, že dobro a jsoucno jsou věcně totéž a liší se pouze v rozumu. Což jest patrné takto. Ráz dobra totiž záleží v tom, že je žádoucí; proto Filosof v I. Etic. praví, že dobro jest, "po čem všechno touží". Jest pak zřejmé, že každá věc je žádoucí, pokud jest dokonalá, neboť všechno touží po své dokonalosti. Každá věc však jest potud dokonalá, pokud jest v uskutečnění; tedy jest zřejmé, že potud jest něco dobré, pokud jest jsoucnem, neboť bytí jest uskutečněním každé věci, jak jest patrné ze svrchu řečeného. Tedy jest zřejmé, že dobro a jsoucno věcně jsou totéž; ale dobro jeví ráz žádoucího, kteréhož jsoucno nejeví.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli dobro a jsoucno jsou totéž věcně, protože však se liší v rozumu, nenazývá se něco týmž způsobem jsoucnem jednoduše a dobrem jednoduše. Neboť, ježto jsoucno vlastně znamená býti v uskutečnění, uskutečnění pak vlastně má vztah k možnosti, podle toho se něco nazývá jednoduše jsoucnem, jak se prvně odlišuje od toho, co jest pouze v možnosti. To pak jest podstatné bytí každé věci; tedy skrze své podstatné bytí se každá věc nazývá jsoucnem jednoduše. Ale skrze přidaná uskutečnění se něco nazývá bytím z části, jako býti bílý znamená bytí z části. Neboť býti bílý neodstraňuje býti v možnosti jednoduše, poněvadž přichází do věci napřed jsoucí v uskutečnění. Ale dobro jeví ráz dokonalého, co je žádoucí a v důsledku toho jeví ráz posledního. Tedy to, co má poslední dokonalost, nazývá se dokonalým jednoduše. Co pak nemá své poslední dokonalosti, kterou má míti, ačkoli má nějakou dokonalost, pokud jest v uskutečnění, přece se nenazývá dokonalým jednoduše, ani dobrým jednoduše, nýbrž z části. Tak tedy podle prvního bytí, jež jest podstatné, nazývá se něco jsoucnem jednoduše a dobrem z části, totiž pokud jest jsoucnem; avšak podle posledního uskutečnění se nazývá něco jsoucnem z části a dobrem jednoduše. Tak tedy, co Boetius praví, že "ve věcech jiné jest, že jsou dobré a jiné, že jsou", musí se chápati o býti dobrým a o bytí jednoduše, poněvadž podle prvního uskutečnění jest něco jsoucnem jednoduše a podle posledního dobrem jednoduše. A přece podle prvního uskutečnění jest nějak dobrem a podle posledního uskutečnění jest nějak jsoucnem.

Ke druhému se musí říci, že dobro se jmenuje skrze spojení s tvarem, pokud se béře jednoduše podle posledního uskutečnění.

secundum rem.

I q. 5 a. 1 arg. 2

Praeterea, nihil informatur seipso. Sed bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in commento libri de causis. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

I q. 5 a. 1 arg. 3

Praeterea, bonum suscipit magis et minus. Esse autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

I q. 5 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de doctrina Christiana, quod *inquantum sumus, boni sumus*.

I q. 5 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod *bonum est quod omnia appetunt*. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

I q. 5 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest inquantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, quod *in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt*, referendum est ad esse bonum et ad esse simpliciter, quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

I q. 5 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter, secundum ultimum actum.

A podobně se musí říci ke třetímu, že dobro se jmenuje podle více nebo méně, podle uskutečnění přišedšího, na příklad podle vědění nebo ctnosti.

V.2. Zda dobro je podle rozumu dříve než jsoucno.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dobro podle rozumu je dříve než jsoucno. Neboť pořad jmen jest podle pořadu věcí, jmény označených. Ale Diviš mezi jinými jmény Božími klade dobro před jsoucno, jak jest patrné ve 3. hl. O Bož. Jmén. Tedy dobro podle rozumu je dříve než jsoucno.

Mimo to podle rozumu je dříve to, co se vztahuje na více. Ale dobro se vztahuje na více než jsoucno, neboť, jak praví Diviš 5. hl. O Bož. Jmén.: "Dobro se vztahuje na jsoucí a nejsoucí, jsoucno však pouze na jsoucí." Tedy dobro je dříve podle rozumu než jsoucno.

Mimo to, co je všeobecnější, je dříve podle rozumu. Ale zdá se, že dobro je všeobecnější než jsoucno, poněvadž dobro má ráz žádoucího; ale něčím žádoucím jest také nebytí; neboť se praví Mat. 26 o Jidášovi: "Dobré mu bylo, kdyby se byl nenarodil" atd. Tedy dobro jest podle rozumu dříve než jsoucno.

Mimo to nejen jsoucno je žádoucí, nýbrž také život a moudrost a mnoho jiných; a tak se zdá, že bytí jest něčím ojedinělým žádoucím, a dobro všeobecným. Dobro tedy jest podle rozumu jednoduše dříve než jsoucno.

Avšak proti jest, co se praví v knize O příčinách, že "první z věcí stvořených jest bytí".

Odpovídám: Musí se říci, že jsoucno podle rozumu je dříve nežli dobro. Věc totiž, označená jménem, je to, co rozum chápe o věci a označuje slovem. Tedy to je dříve podle rozumu, co dříve se ocitá v pojmu rozumu. První však, co se ocitá v pojmu rozumu, jest jsoucno; neboť potud jest každá věc poznatelná, pokud jest v uskutečnění, jak se praví v 9. Metaf. Tedy jsoucno jest vlastním předmětem rozumu, a tak jest první věcí, která může býti pojata rozumem, jak zvuk jest první, co může býti pojato sluchem. Tak tedy podle rozumu dříve jest jsoucno než dobro.

K prvnímu se tedy musí říci, že Diviš učí o Božích jménech, pokud znamenají v Bohu ráz příčiny; neboť jmenujeme Boha, jak on praví, ze tvorů, jako příčinu z účinků. Ale dobro, poněvadž má ráz žádoucího, znamená ráz příčiny účelné, jejíž příčinnost je první, poněvadž jednající nejedná, leč pro cíl, a činitelem jest hmota pohybována ke tvaru; proto se praví, že cíl je příčina příčin. A tak ve příčinnosti dobro je dříve než jsoucno, jako cíl nežli tvar. A z toho důvodu mezi jmény, označujícími Boží příčinnost, se klade dobro dříve než jsoucno. A opět, protože podle platoniků, kteří

I q. 5 a. 1 ad 3

Et similiter dicendum ad tertium, quod bonum dicitur secundum magis et minus, secundum actum supervenientem; puta secundum scientiam vel virtutem.

2. Utrum, supposito quod differant ratione tantum, sit prius secundum rationem bonum, vel ens.

I q. 5 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius, inter alia nomina Dei, prius ponit bonum quam ens, ut patet, in III cap. de Div. Nom. Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

I q. 5 a. 2 arg. 2

Praeterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens, quia, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom., *bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum*. Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

I q. 5 a. 2 arg. 3

Praeterea, quod est universalius, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur universalius esse quam ens, quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim, Matth. XXVI, de Iuda, *bonum erat ei, si natus non fuisset* et cetera. Ergo bonum est prius quam ens, secundum rationem.

I q. 5 a. 2 arg. 4

Praeterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia, et multa huiusmodi, et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile, et bonum, universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

I q. 5 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur in libro de causis, quod *prima rerum creatarum est esse*.

I q. 5 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem, illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

I q. 5 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causae, nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione, inter

nerozlišujíce hmoty od postrádání, pravili, že hmota jest nejsoucno, na více se vztahuje podíl na dobru nežli podíl na jsoucnu. neboť první hmota má podíl na dobru, poněvadž po něm touží; nic však netouží leč po podobném sobě; nemá však podílu na jsoucnu, poněvadž se pokládá za nejsoucno. A proto praví Diviš, že "dobro se vztahuje na nejsoucí".

Z toho jest patrné řešení ke druhému. buď se musí říci, že dobro se vztahuje na jsoucí a nejsoucí, ne podle výroku, nýbrž podle příčinnosti; takže nejsoucím nerozumíme jednoduše to, co není, nýbrž to, co jest v možnosti, a ne v uskutečnění; neboť dobro má ráz cíle, v němž spočívá nejen, co jest v uskutečnění, nýbrž se k němu pohybují věci, které v uskutečnění nejsou, ale toliko v možnosti. Jsoucno však znamená jen ráz příčiny tvarové nebo tkvící nebo vzorné; a jeho příčinnost se vztahuje pouze na to, co jest v uskutečnění.

Ke třetímu se musí říci, že nebytí samo sebou není žádoucí, nýbrž nahodile; pokud totiž je žádoucí. odstranění nějakého zla kteréžto zlo se odstraní nebytím. Odstranění pak zla není žádoucí, leč pokud zlo zbavuje nějakého bytí. Tedy bytí je to, co samo sebou je žádoucí; nebytí však pouze nahodile, pokud se touží po nějakém bytí, jehož postrádání člověk nesnese. A tak také nebytí se nahodile nazývá dobrem.

Ke čtvrtému se musí říci, že život a vědění a jiné takové jsou žádoucí, pokud jsou v uskutečnění; tedy ve všem se touží po nějakém bytí. A tak nic není žádoucí, leč jsoucno a v důsledku toho nic není dobro, leč jsoucno.

V.3.Zda každé jsoucno je dobro.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ne každé jsoucno je dobro. Neboť dobro ke jsoucnu přidává, jak je patrné z řečeného. Ale to, co přidává něco ke jsoucnu, omezuje je, jako podstata, ličnost, jakost a taková. Tedy dobro omezuje jsoucno. Tedy ne každé jsoucno je dobro.

Mimo to žádné zlo není dobro: Isai. 5: "Běda, kteří nazývají zlo dobrem." Ale některé jsoucno se nazývá zlem. Tedy ne každé jsoucno je dobro.

Mimo to dobro má ráz žádoucího. Ale první hmota nezná rázu žádoucího, nýbrž pouze toužícího. Tedy první hmota nemá rázu dobra. Tedy ne každé jsoucno je dobro.

Mimo to praví Filosof ve 3. Metaf., že v matematických není dobra. Ale matematická jsou nějaká jsoucna, jinak by nebylo o nich vědy. Tedy ne každé jsoucno je dobro.

nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum quia, secundum Platonicos, qui, materiam a privatione non distinguentes, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum (nihil autem appetit nisi simile sibi), non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius quod *bonum extenditur ad non existentia*.

I q. 5 a. 2 ad 2

Unde patet solutio ad secundum. Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum praedicationem, sed secundum causalitatem, ut per non existentia intelligamus, non ea simpliciter quae penitus non sunt, sed ea quae sunt in potentia et non in actu, quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quae sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quae in actu non sunt sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis vel exemplaris, cuius causalitas non se extendit nisi ad ea quae sunt in actu.

I q. 5 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, inquantum scilicet ablatio alicuius mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse. Ablatio vero mali non est appetibilis, nisi inquantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse, non esse vero per accidens tantum, inquantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari. Et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

I q. 5 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod vita et scientia, et alia huiusmodi, sic appetuntur ut sunt in actu, unde in omnibus appetitur quoddam esse. Et sic nihil est appetibile nisi ens, et per consequens nihil est bonum nisi ens.

3. Utrum, supposito quod ens sit prius, omne ens sit bonum.

I q. 5 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet. Ea vero quae addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia huiusmodi. Ergo bonum contrahit ens. Non igitur omne ens est bonum.

I q. 5 a. 3 arg. 2

Praeterea, nullum malum est bonum, Isaiae V, *vae qui dicitis malum bonum, et bonum malum*. Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

I q. 5 a. 3 arg. 3

Praeterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

I q. 5 a. 3 arg. 4

Praeterea, philosophus dicit, in III Metaphys., quod in mathematicis non est bonum. Sed mathematica sunt quaedam entia, alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Avšak proti, každé jsoucno, které není Bůh, jest Boží tvor. Ale "každý tvor Boží je dobrý," jak se praví Tim. hl. 4. Bůh pak jest nejvíce dobrý. Tedy každé jsoucno je dobro.

Odpovídám: Musí se říci, že každé jsoucno, pokud jest jsoucno, je dobro. Neboť každé jsoucno, pokud jest jsoucno, jest v uskutečnění a nějak dokonalé; poněvadž každé uskutečnění jest nějaká dokonalost. Dokonalé však má ráz žádoucího a dobra, jak jest patrné z řečeného. Tedy následuje, že každé jsoucno jako takové je dobro.

K prvnímu se tedy musí říci, že podstata, ličnost a jakost a vše, co je v nich obsaženo, omezují jsoucno, poutajíce je k nějaké bytnosti nebo přirozenosti. Tak však dobro nepřidává nic ke jsoucnu, nýbrž toliko ráz žádoucího a dokonalosti, což mu náleží, ať jest v jakékoli přirozenosti. Tedy dobro neomezuje jsoucna.

Ke druhému se musí říci že žádné jsoucno se nenazývá zlem jako jsoucno, nýbrž pokud postrádá nějakého bytí; jako člověk se nazývá zlým, pokud postrádá bytí ctnosti, a oko se nazývá zlým, pokud postrádá bystrosti zraku.

Ke třetímu se musí říci, že první hmota, jako není jsoucnem, leč v možnosti, tak ani dobrem, leč v možnosti. Ačkoli, podle platoniků, by se mohlo říci, že první hmota jest nejsoucnem pro připojené postrádání. Ale přece má nějaký podíl na dobru, totiž vztah a způsobilost k dobru. A proto jí nezáleží býti žádoucí, nýbrž toužiti.

Ke čtvrtému se musí říci, že matematická nemají podle bytí svébytnosti oddělené, poněvadž kdyby měla svébytnost, bylo by v nich dobro, totiž samo jejich bytí. Jsou však matematická oddělena pouze podle rozumu, pokud jsou odloučena od pohybu a hmoty; a tak také jsou odloučena od rázu cíle, jenž má ráz pohybujícího. Není však nevhodné, že v nějakém jsoucnu není rázu dobra. když ráz jsoucna je dříve nežli ráz dobra, jak svrchu bylo řečeno.

V.4.Zda dohro má ráz příčiny účelné.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že dobro nemá rázu příčiny účelné, nýbrž spíše jiných. Neboť jak praví Diviš 4. O Bož. Jmén.: "Dobro se chválí jako krásno." Ale krásno má ráz příčiny tvarové. Tedy dobro má ráz příčiny tvarové.

Rovněž dobro jest rozlévající své bytí, jak je patrné ze slov Divišových, jimiž praví, že "dobro je, z čeho všechno má svébytnost a jest". Ale býti rozlévajícím má ráz příčiny účinné. Tedy dobro má ráz příčiny účinné.

Mimo to praví Augustin ve knize O křesť. Nauce, že "ježto Bůh je dobrý, jsme". Ale z Boha jsme jako z příčiny účinné. Tedy dobro znamená ráz příčiny účinné.

I q. 5 a. 3 s. c.

Sed contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur I ad Tim., IV cap., Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

I q. 5 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, inquantum huiusmodi, bonum esse.

I q. 5 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens.

I q. 5 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod nullum ens dicitur malum inquantum est ens, sed inquantum caret quodam esse, sicut homo dicitur malus inquantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus inquantum caret acumine visus.

I q. 5 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet, secundum Platonicos, dici possit quod materia prima est non ens, propter privationem adiunctam. Sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum. Et ideo non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

I q. 5 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod mathematica non subsistunt separata secundum esse, quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum. Sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia, et sic abstrahuntur a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni, cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est.

4. Ad quam causam ratio boni reducatur.

I q. 5 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum non habeat rationem causae finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., *bonum laudatur ut pulchrum*. Sed pulchrum importat rationem causae formalis. Ergo bonum habet rationem causae formalis.

I q. 5 a. 4 arg. 2

Praeterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, quibus dicit quod *bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt*. Sed esse diffusivum importat rationem causae efficientis. Ergo bonum habet rationem causae efficientis.

I q. 5 a. 4 arg. 3

Praeterea, dicit Augustinus in I de Doctr. Christ., quod *quia Deus bonus est, nos sumus*. Sed ex Deo sumus sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causae

Avšak proti jest, co Filosof praví ve 2. Fys., že "to, pro něž jest, jest jako účel a dobro jiných". Tedy dobro má ráz příčiny účelné.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto dobro jest, po čem všechno touží, to pak má ráz účelu, je zřejmé, že dobro má ráz účelu. Přece však ráz dobra předpokládá ráz příčiny účinné a ráz příčiny tvarové. Vidíme totiž, že, co jest první vzhledem k příčinnosti, jest poslední v učiněném; neboť oheň dříve ohřeje, než uvede tvar ohně, ačkoli teplo v ohni následuje z podstatného tvaru. Vzhledem k příčinnosti se však dříve shledává dobro a účel, jenž uvádí v pohyb činícího, na druhém místě úkon činícího, uvádějící v pohyb ke tvaru; na třetím místě přichází tvar. Proto vzhledem k učiněnému musí býti naopak, že první je tvar, skrze který jest jsoucno, na druhém místě v něm přichází v úvahu síla účinná, podle jeho dokonalosti v bytí, poněvadž cokoli jest dokonalé tehdy, když může učiniti podobné sobě, jak praví Filosof ve 4. Meteor.; na třetím místě následuje ráz dobra, skrze které se ve jsoucnu zakládá dokonalost.

K prvnímu se tedy musí říci, že krásno a dobro v podmětu jsou sice totéž, poněvadž stojí na téže věci, totiž na tvaru, a proto dobro se chválí jako krásno. Ale v rozumu se liší. Neboť dobro se vlastně vztahuje na touhu; jest totiž dobro, po čem všechno touží. A proto má ráz účelu, neboť touha jest jako nějaký pohyb k věci. Krásno však se vztahuje ke schopnosti poznávací; krásným totiž se jmenuje to, co spatřeno se líbí. Tedy krásno záleží v náležité úměrnosti, protože smysly těší věci náležitě úměrné jako jim podobné, neboť i smysl jest jakýsi rozum, i každá poznávací schopnost. A protože poznávání se děje připodobněním, podobnost pak se vztahuje na tvar, krásno náleží vlastně k rázu příčiny tvarové.

Ke druhému se musí říci, že dobro se nazývá rozlévajícím své bytí tím způsobem, jakým se praví, že účel pohybuje.

Ke třetímu se musí říci, že každý mající vůli se nazývá dobrým, pokud má dobrou vůli, poněvadž vůlí užíváme všeho, co v nás jest. Proto se nenazývá dobrým člověk, jenž má dobrý rozum, nýbrž jenž má dobrou vůli. Neboť vůle má vztah k účelu jako k vlastnímu předmětu, a tak když se praví, "protože Bůh je dobrý, jsme", patří to k příčině účelné.

V.5.Zda ráz dobra záleží ve způsobu, druhu a řádu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že ráz dobra nezáleží ve způsobu, druhu a řádu: neboť dobro a jsoucno se v rozumu liší, jak bylo svrchu řečeno. Ale zdá se, že způsob, druh a řád patří k rázu jsoucna, poněvadž se praví Moudr.11: "Všechno jsi spořádal v počtu, váze a míře", na kteréžto tři se uvádějí způsob, druh a řád; poněvadž, jak praví Augustin ke Gen. Slovně: "Míra každé věci určuje způsob, a počet každé věci dává druh, a váha každou věc táhne ke klidu a stálosti." Tedy ráz dobra nezáleží ve způsobu, druhu a řádu.

efficientis.

I q. 5 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Physic., quod *illud cuius causa est, est sicut finis et bonum aliorum*. Bonum ergo habet rationem causae finalis.

I q. 5 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causae formalis. Videmus enim quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato, ignis enim primo calefacit quam formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem, primum invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; secundo, actio efficientis, movens ad formam; tertio advenit forma. Unde e converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundo consideratur in ea virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse (quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit philosophus in IV Meteor.); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

I q. 5 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

I q. 5 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere.

I q. 5 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod quilibet habens voluntatem, dicitur bonus inquantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium, et sic, quod dicitur, quia Deus est bonus, sumus, refertur ad causam finalem.

5. Utrum ratio boni consistat in modo, speciae, et ordinie.

I q. 5 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ratio boni non consistat in modo, specie et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est. Sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur, quia, sicut dicitur Sap. XI, *omnia in numero, pondere et mensura disposuisti*, ad quae tria reducuntur species, modus et ordo, quia, ut dicit Augustinus, IV super Gen. ad litteram, *mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem et*

Mimo to sám způsob, druh a řád jsou nějaká dobra. Jestliže tedy ráz dobra záleží ve způsobu, řádu a druhu, musí také způsob míti způsob, druh a řád; a podobně druh i řád. Tedy by se postupovalo do nekonečna.

Mimo to zlo jest postrádání způsobu, druhu a řádu. Ale zlo neodstraňuje zcela dobra. Tedy ráz dobra nezáleží ve způsobu, druhu a řádu.

Mimo to, v čem záleží ráz dobra, nemůže býti nazváno zlým. Ale říká se zlý způsob, zlý druh, zlý řád. Tedy ráz dobra nezáleží ve způsobu, druhu a řádu.

Mimo to způsob, druh a řád jsou působeny váhou, počtem a mírou, jak jest patrné z uvedených slov Augustinových. Ale ne každé dobro má počet, váhu a míru; neboť praví Ambrož k Hexameron, že "povahou světla jest, že nebylo stvořeno v počtu, ne ve váze, ne v míře". Nezáleží tedy ráz dobra ve způsobu, druhu a řádu.

Avšak proti jest, co praví Augustin ve knize O povaze Dobra: "Tyto tři: způsob, druh a řád jsou ve věcech učiněných jako všeobecná dobra; a tak, kde toto trojí jest veliké, jsou veliká dobra, kde malé, malá dobra jsou. kde nejsou, žádného dobra není." Což by nebylo, kdyby v nich nezáležel ráz dobra. Tedy ráz dobra záleží ve způsobu, druhu a řádu.

Odpovídám: Musí se říci, že se něco nazývá dobrým, pokud jest dokonalé, neboť tak je žádoucí, jak bylo svrchu řečeno. Dokonalým však se nazývá, čemu nic nechybí podle způsobu jeho dokonalosti. Když tedy každá věc je to, co jest podle svého tvaru, tvar pak něco předpokládá a něco z něho nutně následuje, aby něco bylo dokonalé a dobré, musí míti tvar i to, co se k němu napřed vyžaduje, i to, co z něho následuje. Ke tvaru pak se napřed vyžaduje, aby proň byl., vymezeny a přiměřeny prvky buď hmotné nebo účinné, což se naznačuje způsobem; proto se praví, že míra určuje způsob. Sám tvar pak jest naznačen druhem, poněvadž tvarem jest všechno postaveno do druhu; a proto se praví, že počet dává druh, poněvadž výměry, označující druh, jsou jako čísla, podle Filosofa v 8. Metaf.; neboť jako v číslech jednotka přidaná nebo odečtená mění druh čísla, tak ve výměrech odlišnost přidaná nebo odňatá. Ze tvaru pak následuje sklon k cíli, buď k činnosti nebo k něčemu takovému; protože každá věc, pokud jest v uskutečnění, jest činná a směřuje k tomu, co se jí hodí podle jejího tvaru. A to náleží k váze a řádu. Tedy ráz dobra, pokud záleží v dokonalosti, záleží také ve způsobu, druhu a řádu.

K prvnímu se tedy musí říci, že tyto tři nenásledují

stabilitatem trahit. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

I q. 5 a. 5 arg. 2

Praeterea, ipse modus, species et ordo bona quaedam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quod modus habeat modum, speciem et ordinem, et similiter species et ordo. Ergo procederetur in infinitum.

I q. 5 a. 5 arg. 3

Praeterea, malum est privatio modi et speciei et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

I q. 5 a. 5 arg. 4

Praeterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

I q. 5 a. 5 arg. 5

Praeterea, modus, species et ordo ex pondere, numero et mensura causantur, ut ex auctoritate Augustini inducta patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram, dicit enim Ambrosius, in Hexaemeron, quod *lucis natura est, ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit*. Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

I q. 5 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de natura boni, *haec tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, et ita, haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est*. Quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

I q. 5 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum, sic enim est appetibile, ut supra dictum est. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quae praeexiguntur ad eam, et ea quae consequuntur ad ipsam. Praeexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per modum, unde dicitur quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur. Et propter hoc dicitur quod numerus speciem praebet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum philosophum in VIII Metaphys.; sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, inquantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine.

I q. 5 a. 5 ad 1

jsoucno, leč pokud jest dokonalé; a podle toho jest dobro.

Ke druhému se musí říci, že způsob, druh a řád tím způsobem se nazývají dobry, jakým i jsoucny; ne jako by samy měly jaksi svébytnost, nýbrž proto, že jimi jiné věci jsou i jsoucny i dobry. Není tedy třeba, aby také ony měly něco jiného, čím by byly dobry. Neboť ne tak se nazývají dobry, jako by samy přesně jinými byly dobry, nýbrž proto, že přesně jimi něco jest dobrem; jako bělost se nenazývá jsoucnem, jako by sama byla skrze něco, nýbrž proto, že sama jest něco z části, totiž bílé.

Ke třetímu se musí říci, že každé bytí jest podle nějakého tvaru, tedy podle každého bytí věci následuje z něho způsob, druh a řád; jako člověk má způsob, druh a řád, pokud jest člověkem, a pokud jest bílý, má podobně způsob, druh a řád; a pokud je ctnostný a pokud je vědoucí a podle všeho, co se o něm vypovídá. Zlo pak zbavuje nějakého bytí, jako slepota zbavuje bytí zraku; tedy neodstraňuje veškeren způsob, druh a řád, nýbrž pouze způsob, druh a řád, který následuje z bytí zraku.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Augustin O povaze Dobra, "každý způsob jako způsob dobrý jest (podobně se může říci o druhu a řádu); ale zlý způsob nebo zlý druh nebo zlý řád buď proto se tak nazývají, že jsou menší, než měly býti, nebo proto, že nejsou přiměřeny těm věcem, kterým mají býti přiměřeny; tak že proto se nazývají zlými, že jsou cizí a nevhodné".

K pátému se musí říci, že o přirozenosti světla se praví, že jest bez počtu, míry a váhy, ne jednoduše, nýbrž u přirovnání s tělesnými, poněvadž síla světla se šíří na všechno tělesné, pokud jest činná jakost prvního vlivného tělesa, totiž nebe.

V.6. Zda se dobro vhodně dělí na čestné, užitečné a radostné

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že dobro se nevhodně dělí na čestné, užitečné a radostné. Neboť dobro. jak praví Filosof v 1. Etic., se děli na deset všeobecných tříd. Ale čestné, užitečné a radostné mohou býti v jedné všeobecné třídě. Tedy se na ně dobro dělí nevhodně.

Mimo to každé dělení se děje na protivy. Ale tyto tři se nezdají protivnými; neboť čestné je také radostné, nic nečestného není užitečným, což by však muselo býti, kdyby se dělení dálo na protivy, takže by čestné a užitečné byly protivy; jak také Tullius praví v knize O Povinnostech. Tedy zmíněné dělení není vhodné.

Mimo to, kde jedno pro druhé, tam jen jedno. Ale užitečno není dobrem, leč pro radostno a čestno. Tedy se nemá užitečno oddělovati proti radostnu a čestnu.

Ad primum ergo dicendum quod ista tria non consequuntur ens, nisi inquantum est perfectum, et secundum hoc est bonum.

I q. 5 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia, non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt et entia et bona. Unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona. Non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona; sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens quia ipsa aliquo sit, sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

I q. 5 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod quodlibet esse est secundum formam aliquam, unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modus, species et ordo, sicut homo habet speciem, modum et ordinem, inquantum est homo; et similiter inquantum est albus, habet similiter modum, speciem et ordinem; et inquantum est virtuosus, et inquantum est sciens, et secundum omnia quae de ipso dicuntur. Malum autem privat quodam esse, sicut caecitas privat esse visus, unde non tollit omnem modum, speciem et ordinem; sed solum modum, speciem et ordinem quae consequuntur esse visus.

I q. 5 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro de natura boni, *omnis modus, inquantum modus, bonus est* (et sic potest dici de specie et ordine), *sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur quia minora sunt quam esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt; ut ideo dicantur mala, quia sunt aliena et incongrua*.

I q. 5 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod natura lucis dicitur esse sine numero et pondere et mensura, non simpliciter, sed per comparationem ad corporalia, quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, inquantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet caeli.

6. Utrum bonum dividatur convenientur per honestum, utile et delectabile.

I q. 5 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. Bonum enim, sicut dicit philosophus in I Ethic., dividitur per decem praedicamenta. Honestum autem, utile et delectabile inveniri possunt in uno praedicamento. Ergo non convenienter per haec dividitur bonum.

I q. 5 a. 6 arg. 2

Praeterea, omnis divisio fit per opposita. Sed haec tria non videntur esse opposita, nam honesta sunt delectabilia, nullumque inhonestum est utile (quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile), ut etiam dicit Tullius, in libro de officiis. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

I q. 5 a. 6 arg. 3

Praeterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum nisi propter delectabile vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

Avšak proti jest, že Ambrož v kn. I. O Povin. užívá tohoto rozdělení dobra.

Odpovídám: Musí se říci, že toto rozdělení se zdánlivě týká jen dobra lidského. Jestliže však hlouběji a všeobecněji uvážíme ráz dobra, shledá se, že toto rozdělení je vlastní dobru jako dobru. Neboť dobro jest něco, pokud je žádoucí a pokud jest koncem pohybu touhy. Zakončení pak tohoto pohybu se může bráti z pozorování pohybu přírodního tělesa. Pohyb pak přírodního tělesa se sice končí jednoduše u posledního, z části však také u prostředního, přes které se jde k poslednímu, jež zakončuje pohyb; a nazývá se nějakým koncem pohybu, co zakončuje některou část pohybu. Co však jest posledním koncem pohybu, může se bráti dvojmo: buď sama věc, ke které se směřuje, totiž místo nebo tvar; nebo spočinutí ve věci Tak tedy v pohybu touhy to, co je žádoucí a zakončuje pohyb touhy z části, jako prostřední, přes něž se směřuje k jinému, nazývá se užitečným. To pak, po čem se touží jako po posledním, zcela zakončujícím pohyb touhy, jako nějaká věc, ke které touha sama sebou směřuje, nazývá se čestným, poněvadž čestným se jmenuje to, co o sobě se žádá. To pak, co zakončuje pohyb touhy jako spočinutí ve věci žádané, jest radost.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobro, pokud je tentýž podmět se jsoucnem, dělí se na deset všeobecných tříd; ale podle jeho vlastního rázu náleží mu toto dělení.

Ke druhému se musí říci, že toto dělení není jako různých věcí, nýbrž jako různých stránek. Ty pak věci se nazývají radostnými vlastně, které nemají žádné jiné stránky žádoucnosti, leč radost, poněvadž někdy jsou i škodlivé i nečestné. Užitečnými pak se nazývají ty věci, které v sobě nemají, proč by se po nich toužilo, nýbrž se po nich touží, jen pokud vedou ke druhému, jako užití hořkého léku. Čestnými pak se nazývají věci, které samy v sobě mají, proč se po nich touží.

Ke třetímu se musí říci, že dobro se na tyto tři nedělí jako jednoznačno, které by stejně o nich platilo, nýbrž jako obdobno, jež se vypovídá podle dříve a později. Dříve totiž se vypovídá o čestném, na druhém místě o radostném, na třetím o užitečném.

VI. O dobrotě Boží.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest otázka o dobrotě Boží.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda Bohu náleží býti dobrým.
2. Zda Bůh jest nejvyšší dobro.
3. Zda on jediný je dobrým svou bytností.
4. Zda všechno je dobré dobrotou Boží.

VI.1. Zda Bohu náleží býti dobrým.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že býti dobrým

I q. 5 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius, in libro de officiis, utitur ista divisione boni.

I q. 5 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod haec divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, inquantum est appetibile, et terminus motus appetitus. Cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum; secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, et dicitur aliquis terminus motus, inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter, vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio.

I q. 5 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum, inquantum est idem subiecto cum ente, dividitur per decem praedicamenta, sed secundum propriam rationem, competit sibi ista divisio.

I q. 5 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod haec divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur; sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae. Honesta vero dicuntur, quae in seipsis habent unde desiderentur.

I q. 5 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum non dividitur in ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum, sed sicut analogum, quod praedicatur secundum prius et posterius. Per prius enim praedicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili.

6. De bonitate Dei.

Prooemium

I q. 6 pr.

Deinde quaeritur de bonitate Dei.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum esse bonum conveniat Deo.

Secundo, utrum Deus sit summum bonum.

Tertio, utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam.

Quarto, utrum omnia sint bona bonitate divina.

1. Utrum esse bonum conveniat Deo.

I q. 6 a. 1 arg. 1

nenáleží Bohu. Neboť ráz dobra záleží ve způsobu, druhu a řádu. Zdá se však, že toto Bohu nenáleží, poněvadž Bůh jest nezměrný a není ničemu podřízen. Tedy býti dobrým nenáleží Bohu.

Mimo to dobro je to, po čem všechno touží. Ale po Bohu netouží všechno, poněvadž ho všechno nepoznává, po ničem pak se netouží, leč po poznaném. Tedy býti dobrým nenáleží Bohu.

Avšak proti jest, co se praví Nář. 3: "Dobrý jest Pán doufajícím v něho, duši hledající ho."

Odpovídám: Musí se říci, že býti dobrým zvláště Bohu náleží. Něco totiž jest dobré, pokud je žádoucí. A každá věc žádá dokonalost. Dokonalost pak a tvar účinku.jest nějaká podobnost s činitelem, neboť každý činitel činí sobě podobné. Proto sám činitel je žádoucí a obsahuje dobro; neboť to se z něho žádá, aby byl podíl na podobnosti s ním. Když tedy Bůh je první příčina účinná všeho, je zřejmé, že mu náleží ráz dobra a žádoucího. Proto Diviš v kn. O Bož. Jmén. přičítá dobro Bohu jako první příčině účinné, řka, že dobrým se nazývá Bůh, "jako z něhož všechno má svébytnost".

K prvnímu se tedy musí říci, že míti způsob, druh a řád patří k pojmu dobra stvořeného. Ale dobro v Bohu jest jako ve příčině, proto jemu náleží určovati jiným způsob, druh a řád. Tedy tyto tři jsou v Bohu jako ve příčině.

Ke druhému se musí říci, že všechno, toužíc po vlastních dokonalostech, touží po Bohu samém, pokud dokonalosti věcí jsou nějakými podobnostmi Božího bytí, jak jest patrné z řečeného. A tak z toužících po Bohu něco ho poznává jako takového, což je vlastní rozumovému tvoru. Něco však poznává některé podíly na jeho dobrotě, což také dosahuje až k poznávání smyslovému. Něco však má touhu přírodní bez poznání, od jiného vyššího poznávajícího majíc sklon ke svým cílům.

VI.2. Zda Bůh jest nejvyšší dobro.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není nejvyšší dobro. Neboť nejvyšší dobro přidává něco k dobru, jinak by bylo v každém dobru. Ale všechno, co je z přidání k něčemu, je složené. Tedy nejvyšší dobro je složené. Ale Bůh jest nejvýš jednoduchý, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy Bůh není nejvyšší dobro.

Mimo to dobro jest, po čem všechno touží, jak Filosof praví v I. Etic. Ale po čem všechno touží, není nic jiného než jedině Bůh, jenž je cílem všeho. Tedy nic jiného není dobré, nežli Bůh. Což se vidí také z toho, co se praví Mat.19: "Nikdo dobrý, leč jediný Bůh." Ale nejvyšší se jmenuje u přirovnání k jiným, jako se jmenuje nejvyšší teplo u přirovnání ke všem teplým. Tedy Bůh se nemůže

Ad primum sic proceditur. Videtur quod esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Haec autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

I q. 6 a. 1 arg. 2

Praeterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum, nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

I q. 6 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Thren. III, *bonus est dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum*.

I q. 6 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod bonum esse praecipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni, hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius, in libro de Div. Nom., attribuit bonum Deo sicut primae causae efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus, *sicut ex quo omnia subsistunt*.

I q. 6 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni causati. Sed bonum in Deo est sicut in causa, unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem. Unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

I q. 6 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse, ut ex dictis patet. Et sic eorum quae Deum appetunt, quaedam cognoscunt ipsum secundum seipsum, quod est proprium creaturae rationalis. Quaedam vero cognoscunt aliquas participationes suae bonitatis, quod etiam extenditur usque ad cognitionem sensibilem. Quaedam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

2. Utrum Deus sit summus bonum.

I q. 6 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum, alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summe simplex, ut supra ostensum est. Ergo Deus non est summum bonum.

I q. 6 a. 2 arg. 2

Praeterea, bonum est quod omnia appetunt, ut dicit philosophus. Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Matth. XIX, *nemo bonus nisi solus Deus*. Sed summum

nazývati nejvýš dobrým.

Mimo to nejvyšší naznačuje přirovnání. Ale co není v jednom rodu, nelze přirovnávati, jako se nevhodně praví, že sladkost jest větší nebo menší nežli čára. Když tedy Bůh není v témž rodu s jinými dobry, jak jest patrné ze svrchu řečeného, zdá se, že nemůže býti nazýván nejvyšším dobrem vzhledem k nim.

Avšak proti jest, co praví Augustin 1. O Troj., že Trojice Božích osob "jest nejvyšší dobro, které se zří nejočištěnějšími duchy".

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh jest nejvyšší dobro jednoduše a nejen v nějakém rodu nebo řádu věcí. Tak totiž se Bohu přičítá dobro, jak bylo řečeno, pokud všechny, žádané dokonalosti z něho plynou jako z příčiny. Neplynou však z něho jako z činitele jednoznačného, jak jest patrné ze svrchu řečeného, nýbrž jako z činitele, jenž se neshoduje se svými účinky ani obsahem druhu, ani obsahem rodu. Neboť podobnost se shledává stejnotvárně ve příčině jednoznačné; ale ve příčině stejnoznačné se shledává vyšším způsobem; jako vyšším způsobem jest ve slunci nežli v ohni. Tak tedy, když dobro jest v Bohu jako v první příčině všeho nejednoznačné, musí v něm býti nejvyšším způsobem. Proto se nazývá nejvyšším dobrem.

K prvnímu se tedy musí říci, že nejvyšší dobro přidává k dobru ne nějakou věc naprostou, nýbrž pouze vztah. Ale vztah, podle něhož se něco praví o Bohu ve vztahu ke tvorům, není věcně v Bohu, nýbrž ve tvorech, v Bohu pak jen podle rozumu; jako poznatelné má jméno ze vztahu k poznání, ne že by se vztahovalo k němu, nýbrž že poznání se vztahuje k němu. A tak není nutno, aby v nejvyšším dobru bylo nějaké složení, nýbrž aby ostatní byla méně než ono.

Ke druhému se musí říci, že, když se praví, že dobro je to, po čem všechno touží, nemá to smysl, jako by všechno toužilo po každém dobru, nýbrž že vše, po čem se touží, má ráz dobra. Co se pak praví, že "nikdo dobrý, leč jediný Bůh", rozumí se o dobru bytností, jak bude řečeno později.

Ke třetímu se musí říci, že nikterak nelze přirovnávati věci, které nejsou v témž rodu, jsou-li obsaženy v různých rodech. U Boha však se popírá, že jest v témž rodu s jinými dobry, ne že by sám byl v nějakém rodu jiném, nýbrž proto, že on jest mimo rod, a původem všech rodů. A takové přirovnání patří k nejvyššímu dobru.

VI.3. Zda býti dobrým bytností je Bohu vlastní.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že býti dobrým bytností není vlastní Bohu. Neboť jako jedno se zaměňuje se jsoucnem, tak také dobro, jak jsme měli svrchu. Ale každé

dicitur in comparatione aliorum; sicut summum calidum in comparatione ad omnia calida. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

I q. 6 a. 2 arg. 3

Praeterea, summum comparationem importat. Sed quae non sunt unius generis, non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur maior vel minor quam linea. Cum igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet, videtur quod Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

I q. 6 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, I de Trin., quod *Trinitas divinarum personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur*.

I q. 6 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, inquantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa. Non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter, in causa autem aequivoca invenitur excellentius, sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne. Sic ergo oportet quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum.

I q. 6 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod summum bonum addit super bonum, non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum. Relatio autem qua aliquid de Deo dicitur relative ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creatura; in Deo vero secundum rationem; sicut scibile relative dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quod in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quod alia deficiant ab ipso.

I q. 6 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur *bonum est quod omnia appetunt*, non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur, sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur, *nemo bonus nisi solus Deus*, intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur.

I q. 6 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea quae non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere; sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis. Et sic comparatur ad alia per excessum. Et huiusmodi comparationem importat summum bonum.

3. Utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam.

I q. 6 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim unum

jsoucno jest svou bytností, jak jest patrné z Filosofa vé 4. Metaf. Tedy každé jsoucno jest dobré svou bytností.

Mimo to jestliže dobré jest, po čem všechno touží, poněvadž bytí je touhou všech, bytí každé věci jest její dobro. Ale každá věc jest jsoucném svou bytností. Tedy každá věc jest dobrá svou bytností.

Mimo to každá věc jest dobrá skrze svou dobrotu. Jestliže tedy jest nějaká věc, která není dobrá svou bytností, nutně její dobrota nebude její bytnost. Tedy ona dobrota, poněvadž jest nějaké jsoucno, musí býti dobrá, a jestliže jinou dobrotou, opět by byla otázka o té dobrotě. buď tedy se musí postupovati do nekonečna, nebo dojíti k nějaké dobrotě, která není dobrá nějakou jinou dobrotou. Tedy z téhož důvodu se musí státi na prvním. Tedy každá věc jest dobrá svou bytností.

Avšak proti jest, co praví Boetius v knize O Týd., že všechno co není Bůh, jest dobrým z podílu. Tedy ne bytností.

Odpovídám: Musí se říci, že jedině Bůh jest dobrý svou bytností. Neboť každá věc se nazývá dobrou, pokud je dokonalá. Avšak dokonalost každé věci je trojí. A to první, pokud má své bytí. Druhá pak, pokud se jí přidávají nějaké případky, nutné k její dokonalé činnosti. Třetí pak dokonalost něčí jest tím, že něčeho jiného dosahuje jako cíle. Na příklad první dokonalost ohně záleží v bytí, které má svým podstatným tvarem; druhá pak dokonalost jeho záleží v teplotě, lehkosti, suchosti a takových; třetí pak jeho dokonalost jest, že spočívá na svém místě.

Ale tato trojí dokonalost žádnému tvoru nepřísluší podle jeho bytnosti, nýbrž jedinému Bohu, jehož jediného bytnost jest jeho bytí a jemuž nejsou přidány žádné případky, nýbrž co se o jiných vypovídá případově, jemu náleží z bytnosti, na příklad býti mocným, moudrým a takové, jak jest patrné z řečeného. On sám také k ničemu jinému nesměřuje jako k cíli, nýbrž sám jest posledním cílem všech věcí. Tedy jest zřejmé, že jediný Bůh má dokonalost každého způsobu podle své bytnosti. A proto on jediný jest dobrým svoubytností.

K prvnímu se tedy musí říci; že jedno neznamená ráz dokonalosti, nýbrž pouze nerozdělenosti; která každé věci náleží podle její bytnosti. Bytnosti pak jednoduchých jsou nerozděleny i uskutečněním i možností, složených pak jsou nerozděleny pouze podle uskutečnění. A proto každá věc musí býti jedna svou bytností, nikoli však dobrá, jak bylo ukázáno.

Ke druhému se musí říci, že, ačkoli každá věc jest dobrá, pokud má bytí, přece bytnost věci stvořené není bytí samo, a proto nenásleduje, že stvořená věc jest dobrá svou bytností.

convertitur cum ente, ita et bonum, ut supra habitum est. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per philosophum in IV Metaphys. Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

I q. 6 a. 3 arg. 2

Praeterea, si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cuiuslibet rei est eius bonum. Sed quaelibet res est ens per suam essentiam. Ergo quaelibet res est bona per suam essentiam.

I q. 6 a. 3 arg. 3

Praeterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quae non sit bona per suam essentiam, oportebit quod eius bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cum sit ens quoddam, oportet quod sit bona, et si quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quaeretur. Aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem quae non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quaelibet est bona per suam essentiam.

I q. 6 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quod alia omnia a Deo sunt bona per participationem. Non igitur per essentiam.

I q. 6 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem, secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et huiusmodi, tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit.

Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse; et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi, sicut ex dictis patet. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

I q. 6 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quae unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiae sunt indivisae et actu et potentia, compositorum vero essentiae sunt indivisae secundum actum tantum. Et ideo oportet quod quaelibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est.

I q. 6 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet unumquodque sit bonum inquantum habet esse, tamen essentia rei creatae non est ipsum esse, et ideo non sequitur quod res creata

Ke třetímu se musí říci, že dobrota věci stvořené není sama její bytnost, nýbrž něco přidaného; buď samo její bytí nebo nějaká přidaná dokonalost nebo směr k cíli. Sama pak přidaná dobrota bytí tak se nazývá dobrou jako i jsoucnem; nazývá se pak jsoucnem z toho důvodu, poněvadž skrze ni jest něco, ne že by ona byla skrze něco jiného. Proto z toho důvodu se nazývá dobrou, poněvadž skrze ni jest něco dobrým, ne že by sama měla nějakou jinou dobrotu, skrze kterou by byla dobrá.

VI.4. Zda všechno jest dobré dobrotou Boží.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že všechno je dobré dobrotou Boží. Neboť praví Augustin 8. O Troj.: "Dobro to a dobro ono, odstraň to a odstraň ono a viz samo dobro, můžeš-li; tak Boha uvidíš, ne jiným dobrem dobro, nýbrž dobro všeho dobra." Ale všechno je dobré svým dobrem. Tedy všechno jest dobré tím dobrem, jež jest Bůh.

Mimo to, jak praví Boetius ve kn. O Týd. všechno se nazývá dobrým, pokud má vztah k Bohu, a to k Boží dobrotě. Tedy všechno jest dobré Boží dobrotou.

Avšak proti jest, všechno jest dobré, pokud jest. Ale všechno se nenazývá jsoucnem skrze bytí Boží, nýbrž skrze své bytí vlastní. Tedy ne všechno jest dobré dobrotou Boží, nýbrž dobrotou vlastní.

Odpovídám: Musí se říci, že nic nebrání, aby v těch věcech, které znamenají vztah, něco dostávalo jméno od zevnějšího, jako se něco jmenuje umístěným od místa a změřeným od míry. Vzhledem pak k tomu, co se vypovídá naprosto, byly různé názory. Neboť Plato stanovil oddělené podoby všech věcí a že se po nich jedinci jmenují, jako by něco dostávali z oddělených podob, na příklad, že se Sokrates nazývá člověkem podle oddělené idey člověka. A jako stanovili oddělenou ideu člověka a koně, kterou nazývali člověkem o sobě a koněm o sobě, tak také stanovili oddělenou ideu jsoucna a jednoho, kterou nazývali jsoucnem o sobě a jedním o sobě; a od podílu na ní se každá věc nazývá jsoucnem nebo jedním. To pak, co jest o sobě dobro a o sobě jedno, pokládali za nejvyšší dobro. A poněvadž dobro se zaměňuje se jsoucnem, jakož i jedno, dobro o sobě nazývali Bohem, po němž se všechno nazývá dobrem z podílu. A ačkoli se tato domněnka zdá proti rozumu, pokud stanovila podoby věcí přírodních oddělené a samy sebou svébytné, jak Aristoteles mnohonásobně dokazuje, to jest přece naprosto pravda, že jest něco první, svou bytností jsoucno a dobro, jež nazýváme Bohem; jak jest patrné ze svrchu řečeného, se kterýmžto názorem také Aristoteles souhlasí.

Tedy každá věc může se nazývati dobrem a jsoucnem od prvního svou bytností jsoucna a dobra, pokud má na něm podíl po způsobu nějakého připodobnění, ač vzdáleně a slabě, jak jest patrné ze svrchu řečeného. Tak tedy všechno se nazývá dobrým od dobroty Boží, jako prvního původu vzorného, účinného a účelného veškeré dobroty. Ale nicméně všechno se nazývá dobrým ze tkvící v sobě podobnosti s Boží dobrotou, jež jest přesně jeho dobrotou, dávající mu jméno. A tak jest jedna dobrota všech i mnoho

sit bona per suam essentiam.

I q. 6 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonitas rei creatae non est ipsa eius essentia, sed aliquid superadditum; vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona sicut et ens, hac autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Unde hac ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, qua sit bona.

4. Utrum omnia sint bona bonitate divina.

I q. 6 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia sint bona bonitate divina. Dicit enim Augustinus, VII de Trin., *bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et tolle illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni*. Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono quod est Deus.

I q. 6 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., omnia dicuntur bona inquantum ordinantur ad Deum, et hoc ratione bonitatis divinae. Ergo omnia sunt bona bonitate divina.

I q. 6 a. 4 s. c.

Sed contra est quod omnia sunt bona inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria.

I q. 6 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet in his quae relationem important, aliquid ab extrinseco denominari; sicut aliquid denominatur locatum a loco, et mensuratum a mensura. Circa vero ea quae absolute dicuntur, diversa fuit opinio. Plato enim posuit omnium rerum species separatas; et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando; ut puta quod Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat per se hominem et per se equum, ita ponebat ideam entis et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens et per se unum, et eius participatione unumquodque dicitur ens vel unum. Hoc autem quod est per se bonum et per se unum, ponebat esse summum Deum, a quo omnia dicuntur bona per modum participationis. Et quamvis haec opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat; tamen hoc absolute verum est, quod est aliquod unum per essentiam suam bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles.

A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est

dobrot.

A tím jest patrna odpověď na námitky.

VII. O nekonečnosti Boží.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Po úvaze o Boží dokonalosti se má uvažovati o jeho nekonečnosti a o jeho jsoucnosti ve věcech. Přičítá se totiž Bohu, že jest všude a ve všech věcech, ježto ho nelze ohraničiti a jest nekonečný.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda Bůh jest nekonečný.
2. Zda mimo něj jest nekonečno podle bytnosti.
3. Zda něco může býti nekonečné podle velikosti.
4. Zda může býti ve věcech nekonečné podle množství.

VII.1. Zda Bůh jest nekonečný.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není nekonečný. Neboť všechno nekonečné jest nedokonalé, poněvadž má ráz části a hmoty, jak se praví ve 3. Fys. Ale Bůh jest nejdokonalejší. Tedy není nekonečný.

Mimo to podle Filosofa v I. Fys. konečno a nekonečno přísluší ličnosti. Ale v Bohu není ličnosti, poněvadž není tělo, jak svrchu bylo ukázáno. Tedy mu nenáleží býti nekonečným.

Mimo to, co tak je zde, že není jinde, jest konečné podle místa; tedy co tak je toto, že není jiné, jest konečné podle podstaty. Ale Bůh je toto a ne jiné, neboť není kámen ani dřevo. Tedy Bůh není nekonečný podle podstaty.

Avšak proti jest, co Damašský praví: "Bůh jest nekonečný a věčný a nelze ho ohraničiti."

Odpovídám: Musí se říci, že všichni staří filosofové přičítají nekonečno prvnímu původu, jak se praví ve 3. Fys. A to právem, vidouce, že věci do nekonečna plynou z prvního původu. Ale protože někteří pobloudili ohledně povahy prvního původu, důsledkem bylo, že pobloudili ohledně jeho nekonečnosti. Poněvadž totiž za první původ stanovili hmotu, důsledně prvnímu původu přičítali nekonečnost hmotnou, řkouce, že prvním původem věcí jest nějaké nekonečné těleso.

Je tedy třeba uvážiti, že nekonečným se něco nazývá proto, že není konečné. Končí se pak nějakým způsobem i hmota tvarem i tvar hmotou. Hmota totiž tvarem, pokud hmota, nežli přijme tvar, jest v možnosti ke mnohým tvarům, ale když přijme jeden, končí se jím. Tvar pak se končí hmotou, pokud tvar, o sobě vzatý, je společný mnohým, ale tím, že se přijímá ve hmotě, stává se tvarem výlučně této věci. Hmota pak se zdokonaluje tvarem, kterým se končí; a proto nekonečno, pokud se přičítá hmotě, má ráz nedokonalého, neboť jest jako hmota nemající tvaru.

bonitas una omnium; et etiam multae bonitates.

I q. 6 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

7.De infinitate Dei.

Prooemium

I q. 7 pr.

Post considerationem divinae perfectionis, considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus, attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus, inquantum est incircumscriptibilis et infinitus.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Deus sit infinitus.

Secundo, utrum aliquid praeter ipsum sit infinitum secundum essentiam.

Tertio, utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem.

Quarto, utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

1. Utrum Deus sit infinitus.

I q. 7 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis et materiae, ut dicitur in III Physic. Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

I q. 7 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum in I Physic., finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est. Ergo non competit sibi esse infinitum.

I q. 7 a. 1 arg. 3

Praeterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum, ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc, et non est aliud, non enim est lapis nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

I q. 7 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Damascenus, quod *Deus est infinitus et aeternus et incircumscriptibilis*.

I q. 7 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in III Physic., et hoc rationabiliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem; dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem

Avšak tvar se nezdokonaluje hmotou, nýbrž spíše se jí stahuje jeho rozsah. Tedy nekonečno vzhledem ke tvaru, neurčenému hmotou, má ráz dokonalého.

To však, co je ze všeho nejvíce tvarové, jest bytí, jak je patrné z dřívějšího. Když tedy bytí Boží není bytí přijaté v něčem, nýbrž on jest své bytí svébytné, jak bylo svrchu ukázáno, jest jasné, že Bůh jest nekonečný a dokonalý.

A z toho jest patrná odpověď na první.

Ke druhému se musí říci, že konec hmoty jest jako její tvar; známkou toho jest, že útvar, jenž záleží v ukončení ličnosti, jest nějaký tvar na ličnosti. Tedy nekonečno, které přísluší ličnosti, jest nekonečnem, jež se má se strany hmoty; a takové nekonečno se nepřičítá Bohu, jak bylo řečeno.

Ke třetímu se musí říci, že bytí Boží, jsouc sebou svébytné, v ničem nepřijaté, když se nazývá nekonečným, rozlišuje se tím ode všech jiných a jiná jsou od něho odloučena; jako kdyby byla svébytná bělost, tím, že by nebyla v jiném, odlišovala by se od veškeré bělosti, jsoucí v podmětu.

VII.2. Zda něco jiného než Bůh může býti nekonečným bytností.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že něco jiného nežli Bůh může býti nekonečným bytností. Neboť síla věci jest úměrná její bytnosti. Je-li tedy bytnost Boha nekonečná, musí jeho síla býti nekonečná. Tedy může vykonati účinek nekonečný, poněvadž velikost síly se pozná z účinku.

Mimo to, cokoli má nekonečnou sílu, má nekonečnou bytnost. Ale stvořený rozum má nekonečnou sílu, neboť vnímá všeobecno, jež se může rozšířiti na nekonečné jednotlivosti. Tedy každá stvořená rozumová podstata jest nekonečná.

Mimo to první hmota jest jiné nežli Bůh, jak bylo svrchu ukázáno. Ale první hmota jest nekonečná. Tedy něco jiného mimo Boha může býti nekonečné.

Avšak proti jest, že nekonečno nemůže býti z nějakého původu, jak se praví ve 3. Fys. Ale všechno, co jest mimo Boha, jest z Boha jako z prvního původu. Tedy nic není nekonečné, co jest mimo Boha.

Odpovídám: Musí se říci, že něco mimo Boha může býti nekonečné z části, ne však jednoduše. Mluvíme-li totiž o nekonečném, pokud náleží hmotě, jest zřejmé, že každé jsoucí v uskutečnění má nějaký tvar, a tak jeho hmota jest omezena tvarem. Ale poněvadž hmota, pokud jest pod jedním podstatným tvarem, zůstává v možnosti ke mnohým tvarům nahodilým, což znamená býti jednoduše konečným, může býti nazvána nekonečnou z části; jako

perficitur per formam per quam finitur, et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.

Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est; manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

I q. 7 a. 1 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

I q. 7 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius, cuius signum est, quod figura, quae consistit in terminatione quantitatis, est quaedam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiae, et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est.

I q. 7 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo, sicut, si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subiecto.

2. Utrum aliquid praeter ipsum sit infinitum secundum essentiam.

I q. 7 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquid aliud quam Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiae eius. Si igitur essentia Dei est infinita, oportet quod eius virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

I q. 7 a. 2 arg. 2

Praeterea, quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam, apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

I q. 7 a. 2 arg. 3

Praeterea, materia prima aliud est a Deo, ut supra ostensum est. Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud praeter Deum potest esse infinitum.

I q. 7 a. 2 s. c.

Sed contra est quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in III Physic. Omne autem quod est praeter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est praeter Deum, potest esse infinitum.

I q. 7 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod aliquid praeter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiae, manifestum est quod omne existens in actu, habet aliquam formam, et sic materia eius est terminata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub

dřevo jest konečné podle svého tvaru, ale přece jest nekonečné z části, pokud jest v možnosti k nekonečným útvarům a barvám.

Mluvíme-li však o nekonečnu, pokud náleží tvaru, tak jest zřejmé, že věci, jejichž tvary jsou ve hmotě, jsou jednoduše konečné a žádným způsobem nekonečné. Kdyby však byly nějaké stvořené tvary, nepřijaté ve hmotě, nýbrž samy sebou svébytné, jak se někteří domnívají o andělích, pak budou nekonečné z části, pokud tyto tvary nejsou zakončovány ani stahovány nějakou hmotou. Ale poněvadž stvořený tvar, takto svébytný, má bytí a není své bytí, jeho bytí musí býti přijato a staženo k omezené přirozenosti. Tedy nemůže býti nekonečné jednoduše.

K prvnímu se tedy musí říci, že je proti povaze skutečnosti, aby bytnost věci byla sama její bytí, poněvadž bytí svébytné není bytí stvořené: proto proti povaze skutečnosti jest, aby byla jednoduše nekonečná. Tedy jako Bůh, ačkoli má nekonečnou moc přece nemůže učiniti něco neučiněným, poněvadž by to byly protivy zároveň, tak nemůže učiniti něco jednoduše nekonečného.

Ke druhému se musí říci, že právě to, že síly rozumu rozsah jaksi sahá do nekonečna, pochází odtud, že rozum je tvar nikoli ve hmotě, nýbrž buď zcela oddělený, jako jsou podstaty andělů, nebo aspoň schopnost rozumová, jež není úkonem nějakého ústrojí, v rozumové duši s tělem spojené.

Ke třetímu se musí říci, že první hmota není ve přírodní skutečnosti sama sebou, protože není jsoucnem v uskutečnění, nýbrž toliko v možnosti; tedy je spíše něčím spolustvořeným nežli stvořeným. Nicméně však první hmota ani podle možnosti není nekonečná jednoduše, nýbrž z části, poněvadž její možnost se vztahuje pouze na tvary přírodní.

VII.3. Zda něco může býti nekonečným v uskutečnění podle velikosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že může něco býti v uskutečnění nekonečné podle velikosti. Neboť ve vědách matematických není nepravdy, poněvadž "v odlučujících není lži", jak se praví ve 2. Fys. Ale vědy matematické užívají nekonečna podle velikosti; nebo říká geometrie při svých důkazech "vezměme tuto nekonečnou čáru". Tedy není nemožné, aby něco bylo nekonečné podle velikosti.

Mimo to není nemožné, aby něčemu příslušelo, co není proti jeho pojmu. Ale býti nekonečným není proti pojmu velikosti, nýbrž se spíše zdá, že konečno a nekonečno jsou znaky ličnosti. Tedy není nemožné, aby nějaká velikost byla nekonečná.

Mimo to velikost jest dělitelná do nekonečna, neboť to jest výměr souvisla, že jest nekonečné dělitelné, jak jest patrné

una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid, utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas.

Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formae, sic manifestum est quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de Angelis opinantur, erunt quidem infinitae secundum quid, inquantum huiusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam, sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

I q. 7 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum, unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

I q. 7 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiae Angelorum; vel ad minus potentia intellectiva, quae non est actus alicuius organi, in anima intellectiva corpori coniuncta.

I q. 7 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod materia prima non existit in rerum natura per seipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum, unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima, etiam secundum potentiam, non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

3. Utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem.

I q. 7 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum, *quia abstrahentium non est mendacium*, ut dicitur in II Physic. Sed scientiae mathematicae utuntur infinito secundum magnitudinem, dicit enim geometra in suis demonstrationibus, sit linea talis infinita. Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

I q. 7 a. 3 arg. 2

Praeterea, id quod non est contra rationem alicuius, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis, sed magis finitum et infinitum videntur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

I q. 7 a. 3 arg. 3

ze 3. Fys. Ale protivám je vrozeno nastávati v témže. Když tedy protivou dělení je přidávání, a úbytku zvětšování, zdá se, že velikost může růsti do nekonečna. Tedy jest možné, aby byla nekonečná velikost.

Mimo to pohyb a čas mají ličnost a souvislost od velikosti, přes kterou pohyb přechází, jak se praví ve 4. Fys. Ale není proti pojmu času a pohybu, býti nekonečným, poněvadž každé nedělitelno, položeno do času a kruhovitého pohybu, jest začátkem a koncem. Tedy ani proti pojmu velikosti není, aby byla nekonečnou.

Avšak proti, každé těleso má povrch. Ale každé těleso, mající povrch, jest konečné, poněvadž povrch jest koncem tělesa. Tedy každé těleso jest konečné. A podobně se může říci o povrchu a čáře. Nic tedy není nekonečné podle velikosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jiné jest býti nekonečným podle své bytnosti, a podle velikosti. Neboť dejme tomu, že by bylo těleso nekonečné podle velikosti, na příklad oheň nebo vzduch; nebylo by ještě nekonečné podle bytnosti, poněvadž jeho bytnost by byla omezena tvarem na druh, a hmotou na něco ojedinělého. A proto když podle předešlého žádný tvor není nekonečný podle bytnosti, zbývá ještě zkoumati, zda něco nekonečného jest nekonečným podle velikosti.

Musí se tedy věděti, že těleso, což jest velikost úplná, béře se dvojmo: totiž matematicky, pokud se při něm béře zřetel pouze na ličnost, a přírodně, pokud se při něm béře zřetel na hmotu a tvar. Jest pak zřejmé o tělese přírodním, že nemůže býti nekonečné v uskutečnění. Neboť každé přírodní těleso má nějaký určitý podstatný tvar; protože pak z podstatného tvaru plynou případky, z určitého tvaru musí plynouti určité případky, mezi nimiž jest ličnost. Tedy každé přírodní těleso má určitou ličnost, i vzhledem k více i vzhledem k méně. Tedy jest nemožné, aby nějaké přírodní těleso bylo nekonečné. To jest také patrné z pohybu, poněvadž každé přírodní těleso má nějaký přirozený pohyb. Ale těleso nekonečné nemůže míti nějaký přirozený pohyb; ani přímý, poněvadž nic se přirozeně nepohybuje pohybem přímým, leč když jest mimo své místo, což se nemůže přihoditi tělesu nekonečnému; neboť by zaujímalo všechna místa, a tak bez rozdílu kterékoli místo by bylo místem jeho. A podobně ani podle pohybu kruhovitého. Poněvadž v pohybu kruhovitém jedna část se musí přenášeti na místo, na kterém byla část jiná; což nemůže býti u tělesa kruhovitého, kdyby se stanovilo nekonečné; poněvadž dvě čáry, tažené od středu, čím déle se táhnou od středu, tím více se od sebe vzdalují. Kdyby tedy těleso bylo nekonečné, čáry by byly nekonečně od sebe vzdáleny, a nikdy by jedna nemohla přijíti na místo druhé. Pro těleso pak matematické je týž důvod. Neboť, když si představíme matematické těleso, jsoucí v uskutečnění, musíme si je představovati v nějakém tvaru, poněvadž nic není v uskutečnění, leč skrze nějaký tvar. Tedy poněvadž tvar ličného jako takového jest útvar, bude nutné, aby mělo nějaký útvar. A tak bude konečné; neboť útvar jest, co jest obsáhnuto koncem nebo konci.

Praeterea, magnitudo divisibilis est in infinitum, sic enim definitur continuum, quod est in infinitum divisibile, ut patet in III Physic. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

I q. 7 a. 3 arg. 4

Praeterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem a magnitudine super quam transit motus, ut dicitur in IV Physic. Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita, cum unumquodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari, sit principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

I q. 7 a. 3 s. c.

Sed contra, omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

I q. 7 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo, habito ex praemissis quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem.

Sciendum est igitur quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur, scilicet mathematice, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam, cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet. Quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus eius. Et similiter etiam neque secundum motum circularem. Quia in motu circulari oportet quod una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset, quia duae lineae protractae a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineae distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius. De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua

K prvnímu se tedy musí říci, že geometrie nemusí mysliti, že by nějaká čára byla nekonečná v uskutečnění, nýbrž musí vzíti nějakou čáru v uskutečnění zakončenou, od níž by se mohlo ubrati, kolik je třeba; a tu nazývá čarou nekonečnou.

Ke druhému se musí říci, že, ačkoli nekonečné není proti pojmu velikosti povšechně, přece je proti pojmu kteréhokoli jejího druhu; totiž proti pojmu velikosti dvouloketní nebo tříloketní nebo kruhovité nebo trojúhelné a podobných. Nemůže však býti v rodu, co není v žádném druhu. Tedy není možné, aby byla nějaká velikost nekonečná, když žádný druh velikosti není nekonečný.

Ke třetímu se musí říci, že nekonečno, které přísluší ličnosti, se má se strany hmoty, jak bylo řečeno. Dělením pak celku se přistupuje ke hmotě, neboť části se mají se strany hmoty; přidáváním pak se přistupuje k celku, jenž se má se strany tvaru. A proto se neshledává nekonečno ve přidávání velikosti, ale jen v dělení.

Ke čtvrtému se musí říci, že pohyb a čas nejsou v uskutečnění jako celek, nýbrž postupně, proto mají s uskutečněním smíšenou možnost. Ale velikost je celá v uskutečnění. A proto nekonečno, které přísluší ličnosti a se má se strany hmoty, odporuje celistvosti velikosti, ne však celistvosti času nebo pohybu, neboť býti v možnosti přísluší hmotě.

VII.4. Zda může býti ve věcech nekonečné podle množství.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se býti možné, aby bylo množství nekonečné podle uskutečnění. Neboť není nemožné, aby, co jest v možnosti, bylo uvedeno do uskutečnění. Ale číslo jest množitelné do nekonečna. Tedy není nemožné, aby bylo množství nekonečné v uskutečnění.

Mimo to z každého druhu může býti nějaký jedinec v uskutečnění. Ale druhy útvarů jsou nekonečné. Tedy jest možné, aby byly útvary nekonečné v uskutečnění.

Mimo to, co si navzájem neodporuje, nepřekáží si navzájem. Ale když je dáno nějaké množství věcí, ještě se může vzíti mnoho jiných, které jim neodporují. Tedy není nemožné, aby opět nějaké věci byly s nimi a tak do nekonečna. Tedy jest možné, aby byla nekonečná v uskutečnění.

Avšak proti jest, co se praví Moudr.11: "Všechno jsi uspořádal ve váze, počtu a míře."

Odpovídám: Musí se říci, že o tom byla dvojí domněnka.

forma, quia nihil est actu nisi per suam formam. Unde, cum forma quanti, inquantum huiusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum, est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur.

I q. 7 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu, sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, a qua possit subtrahi quantum necesse est, et hanc nominat lineam infinitam.

I q. 7 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cuiuslibet speciei eius, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitae vel tricubitae, sive circularis vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse quod in nulla specie est. Unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

I q. 7 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est, se tenet ex parte materiae. Per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiae, per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formae. Et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

I q. 7 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successive, unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiae, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus, esse enim in potentia convenit materiae.

4. Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

I q. 7 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile id quod est in potentia reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

I q. 7 a. 4 arg. 2

Praeterea, cuiuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figurae sunt infinitae. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

I q. 7 a. 4 arg. 3

Praeterea, ea quae non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed, posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa quae eis non opponuntur, ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum. Ergo possibile est esse infinita in actu.

I q. 7 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. XI, *omnia in pondere, numero et mensura disposuisti*.

I q. 7 a. 4 co.

Někteří totiž, jako Avicenna a Algazel, pravili, že nemožné je množství v uskutečnění nekonečné samo sebou, ale že není nemožné množství nekonečné nahodile. Řekne se totiž množství nekonečné samo sebou, když se k něčemu vyžaduje, aby bylo nekonečné množství. A to nemůže býti, poněvadž tak by něco muselo býti závislé na nekonečných, pročež takové tvoření by se nikdy nedokonalo, poněvadž nelze projíti nekonečnými. lekne se pak množství nekonečné nahodile, když se k něčemu nevyžaduje nekonečnost množství, ale stane se, že je to tak. A to se také může objasniti na práci řemeslníkově, k níž se vyžaduje nějaké množství jí samou, totiž aby bylo umění v duši a pohybující ruka a kladivo. A kdyby se tyto množily do nekonečna, nikdy by nebylo řemeslné dílo dokonáno, poněvadž by záviselo na nekonečných příčinách. Ale množství kladiv, které nastane z toho, že se jedno rozbije, jest množství nahodile, neboť jest nahodilé, že se pracuje mnoha kladivy, a nezáleží na tom, zdali se pracuje jedním nebo dvěma nebo více nebo nekonečnými, kdyby se pracovalo po nekonečnou dobu. Stanovili tedy, že takovým způsobem jest možné množství v uskutečnění nekonečné nahodile.

Avšak to jest nemožné. Neboť každé množství musí býti v nějakém druhu množství. Ale druhy množství jsou podle druhů čísel. Ale žádný druh čísla není nekonečný, neboť každé číslo jest množství, odměřené jednotkou. Proto jest nemožné, aby bylo množství nekonečné v uskutečnění, ať samo sebou nebo nahodile. Rovněž každé množství, jsoucí v přírodě, je stvořené; a všechno stvořené jest obsaženo v nějakém záměru tvůrce, neboť činitel nic nedělá naplano. Tedy všechno stvořené musí býti obsaženo v nějakém počtu. Tedy jest nemožné, aby bylo množství v uskutečnění nekonečné i nahodile.

Avšak jest možné, aby bylo množství nekonečné v možnosti. Poněvadž vzrůst množství následuje z dělení velikosti: neboť čím více se dělí, tím větší počet věcí povstává. Tedy jako nekonečno se shledává v možnosti při dělení souvisla, poněvadž se postupuje ke hmotě, jak bylo svrchu ukázáno, z téhož důvodu i nekonečno se shledává v možnosti při přidávání množství.

K prvnímu se tedy musí říci, že, cokoli jest v možnosti, uvádí se do uskutečnění podle způsobu svého bytí; neboť den se neuvádí do uskutečnění, aby byl celý zároveň, nýbrž postupně. A podobně nekonečné množství se neuvádí do uskutečnění, aby bylo celé zároveň, nýbrž postupně, neboť po jednom množství se může bráti jiné množství do nekonečna.

K druhému se musí říci, že druhy útvarů mají nekonečnost z nekonečnosti čísla; neboť jsou druhy útvarů trojúhelných, čtyřúhelných a tak dále. Tedy jako nekonečné množství sčetné se neuvádí do uskutečnění, aby bylo celé zároveň, tak ani množství útvarů.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli, když jsou některé věci dány, není proti nim, aby byly dány jiné, přece jest proti každému druhu množství, aby bylo dáno nekonečné. Tedy není možné, aby bylo nějaké množství v uskutečnění nekonečné.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna et Algazel, dixerunt quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse, non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse, quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis; unde eius generatio nunquam compleretur, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quaedam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus. Et si haec in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum quae accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens, accidit enim quod multis martellis operetur; et nihil differt utrum uno vel duobus vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum, posuerunt quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Sed hoc est impossibile. Quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens. Item, multitudo in rerum natura existens est creata, et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens.

Sed esse multitudinem infinitam in potentia, possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis, quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde, sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est; eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

I q. 7 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod unumquodque quod est in potentia, reducitur in actum secundum modum sui esse, dies enim non reducitur in actum ut sit tota simul, sed successive. Et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum ut sit totum simul, sed successive, quia post quamlibet multitudinem, potest sumi alia multitudo in infinitum.

I q. 7 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri, sunt enim species figurarum, trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde, sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

I q. 7 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet, quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum; tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

VIII. O jsoucnosti Boha ve věcech

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Poněvadž pak se zdá, že nekonečnému přísluší, aby bylo všude a ve všem, má se uvažovati, zda to přísluší Bohu.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda Bůh jest ve všech věcech.
2. Zda Bůh je všude.
3. Zda Bůh je všude bytností, mocí a přítomností.
4. Zda býti všude je vlastní Bohu.

VIII.1. Zda Bůh jest ve všech věcech.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není ve všech věcech. Neboť co jest nade vším, není ve všem. Ale Bůh jest nade vším, podle onoho Gal. 112: "Vyvýšený nade všemi národy Pán" atd. Tedy Bůh není ve všech věcech.

Mimo to, co jest v něčem, jest jím obsáhnuto. Ale Bůh není obsáhnut věcmi, nýbrž spíše věci obsahuje. Tedy Bůh není ve všech věcech, nýbrž spíše věci jsou v něm. Proto Augustin praví ve kn. Osmdesátitří Otáz., že "v něm spíše jest všechno než on někde".

Mimo to, čím nějaký činitel jest mocnější, tím více jeho činnost jde do dálky. Ale Bůh jest nejmocnější činitel. Tedy jeho činnost může dosáhnouti k těm věcem, které jsou od něho vzdáleny, a není třeba, aby byl ve všech.

Mimo to ďáblové jsou nějaké věci. A přece Bůh není v ďáblech; neboť "není společenství světla s temnotami", jak se praví 2. Kor. 6. Tedy Bůh není ve všech věcech.

Avšak proti, kdekoli něco pracuje, tam jest. Ale Bůh pracuje ve všem podle onoho Isai. 26: "Všechny naše skutky vykonal jsi v nás, Pane." Tedy Bůh jest ve všech věcech.

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh jest ve všech věcech, ne jako část bytnosti nebo jako případek, nýbrž jako činitel jest u toho, nač působí. Neboť každý činitel musí býti spojen s tím nač bezprostředně působí, a dotýkati se toho svou silou. Proto v 7. Fys. se dokazuje, že pohybující a pohybované musí býti zároveň. Když pak Bůh jest samo bytí svou bytností, bytí stvořené musí býti jeho vlastním účinkem, jako rozohňovati jest vlastním účinkem ohně. Tento pak účinek působí Bůh ve věcech, nejen když prvně začínají býti, nýbrž dokud jsou v bytí zachovávány; jako světlo ve vzduchu jest působeno sluncem, dokud zůstává vzduch osvětlen. Dokud tedy věc má bytí, dotud musí Bůh býti přítomen u ní podle způsobu, jakým má bytí. Bytí pak je to, co jest čemukoli více vnitřní a co jest ve všem hlouběji, protože je tvarem všemu, co jest ve věci, jak je patrné ze svrchu řečeného. Tedy Bůh musí býti ve všech věcech a vnitřně.

8. De existentia Dei in rebus.

Prooemium

I q. 8 pr.

Quia vero infinito convenire videtur quod ubique et in omnibus sit, considerandum est utrum hoc Deo conveniat.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Deus sit in omnibus rebus.

Secundo, utrum Deus sit ubique.

Tertio, utrum Deus sit ubique per essentiam et potentiam et praesentiam.

Quarto, utrum esse ubique sit proprium Dei.

1. Utrum Deus sit in omnibus rebus.

I q. 8 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud Psalmi, *excelsus super omnes gentes dominus,* et cetera. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

I q. 8 a. 1 arg. 2

Praeterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur a rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus, in libro octoginta trium quaest., dicit quod *in ipso potius sunt omnia, quam ipse alicubi*.

I q. 8 a. 1 arg. 3

Praeterea, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam quae ab ipso distant, nec oportet quod sit in omnibus.

I q. 8 a. 1 arg. 4

Praeterea, Daemones res aliquae sunt. Nec tamen Deus est in Daemonibus, non enim est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Cor. VI. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

I q. 8 a. 1 s. c.

Sed contra, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isaiae XXVI, *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine*. Ergo Deus est in omnibus rebus.

I q. 8 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in VII Physic. probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus,

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh jest nade všemi vznešeností své přirozenosti, a přece jest ve všech jako tvůrce bytí všech, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že, ačkoli o tělesných věcech se praví, že jsou v něčem, jako v obsahujícím je, přece duchové věci obsahují to, v čem jsou, jako duše obsahuje tělo. Tedy Bůh jest ve věcech jako obsahující věci. Ale v jakémsi podobenství s tělesnými se praví, že všechno jest v Bohu, pokud jest jím obsáhnuto.

K třetímu se musí říci, že činnost žádného, jakkoli silného činitele nepostupuje k něčemu vzdálenému, leč pokud na ně působí skrze prostřední. To pak přísluší největší síle Boha, že ve všem působí bezprostředně. Neboť nic není od něho vzdáleno, aby nemělo Boha v sobě. Ale věci se nazývají vzdálenými od Boha pro nepodobnost přirozenosti nebo milosti, jakož i on jest nade všemi vznešeností své přirozenosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že v ďáblech se rozumí i přirozenost, která jest od Boha, i znetvoření vinou, které není od něho. A proto nelze prostě připustiti, že by Bůh byl v ďáblech, nýbrž s tím dodatkem: pokud jsou nějaké věci. Ale naprosto se musí říci, že Bůh jest ve věcech, které znamenají přirozenost neznetvořenou.

VIII.2. Zda Bůh je všude.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není všude. Neboť býti všude znamená býti na každém místě. Ale býti na každém místě nepřísluší Bohu, jemuž nepřísluší býti na místě, neboť netělesná, jak praví Boetius ve kn. O Týd., nejsou na místě. Tedy Bůh není všude.

Mimo to, jak se má čas k postupným, tak se má místo k trvalým. Ale jedno nedělitelno úkonu nebo pohybu nemůže býti v různých časech. Tedy ani jedno nedělitelno v rodu věcí trvalých nemůže býti na více místech. Ale bytí Boží není postupné nýbrž trvalé. Tedy Bůh nemůže býti na více místech. Tedy není všude.

Mimo to, co jest celé někde, z toho nic není mimo to místo. Ale Bůh, je-li na nějakém místě, je tam celý, neboť nemá částí. Tedy nic z něho není mimo místo. Tedy Bůh není všude.

Avšak proti jest, co se praví Jerem. 23: "Nebe i zem já naplňuji."

Odpovídám: Musí se říci, že, poněvadž místo jest nějaká věc, může se dvojím způsobem mysliti, že něco jest na místě: buď po způsobu jiných věcí, to jest, jako se praví, že něco jest v jiných věcech jakýmkoli způsobem, jako případky místa jsou na místě; nebo způsobem místu vlastním, jako umístěná jsou na místě. Obojím pak způsobem Bůh jest nějak na každém místě, což jest býti všude. A to předně, jako jest ve všech věcech jakožto dávající jim bytí a sílu a činnost; neboť tak jest na každém

et intime.

I q. 8 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae, et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut supra dictum est.

I q. 8 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res. Tamen, per quandam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso.

I q. 8 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae, sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae.

I q. 8 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod in Daemonibus intelligitur et natura, quae est a Deo, et deformitas culpae, quae non est ab ipso. Et ideo non est absolute concedendum quod Deus sit in Daemonibus, sed cum hac additione, inquantum sunt res quaedam. In rebus autem quae nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

2. Utrum Deus sit ubique.

I q. 8 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco, nam incorporalia, ut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., non sunt in loco. Ergo Deus non est ubique.

I q. 8 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus, non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium, potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis. Et ita non est ubique.

I q. 8 a. 2 arg. 3

Praeterea, quod est totum alicubi, nihil eius est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi, non enim habet partes. Ergo nihil eius est extra locum illum. Ergo Deus non est ubique.

I q. 8 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ierem. XXIII, *caelum et terram ego impleo*.

I q. 8 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, cum locus sit res quaedam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter, vel per modum aliarum rerum, idest sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo, secundum aliquid, Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem, sicut est

místě jakožto dávající mu bytí a sílu umísťovací. Rovněž umístěná jsou na místě, pokud vyplňují místo, i Bůh vyplňuje každé místo. Ne jako těleso; neboť se praví, že těleso vyplňuje místo, pokud nestrpí spolu jiného tělesa. Ale tím, že Bůh jest na nějakém místě, není vyloučeno, aby tam byly jiné věci; právě tím vyplňuje všechna místa, že dává bytí všem umístěným, která vyplňují všechna místa.

K prvnímu se tedy musí říci, že netělesné věci nejsou na místě dotekem ličnosti rozměrové, jako tělesa, nýbrž dotekem síly.

K druhému se musí říci, že je dvojí nedělitelno. Jedno, které je zakončením souvisla, jako bod v trvalých a okamžik v postupných. A takové nedělitelno v trvalých, poněvadž má určitou polohu, nemůže býti v různých částech místa nebo na více místech. A podobně nedělitelno úkonu nebo pohybu, poněvadž má určitý pořad v pohybu nebo úkonu, nemůže býti v různých částech času. Jiné pak nedělitelno jest, které jest mimo veškerý rod souvisla; a tím způsobem podstaty netělesné, jako Bůh, duše a podstaty oddělené, se nazývají nedělitelnými. Tedy takové nedělitelno se nespojuje se souvislem jako něco jeho, nýbrž pokud se ho dotýká svou silou. Tedy jako jeho síla se může rozšířiti na jedno nebo na mnohá, na velké nebo na malé, podle toho jest na jednom nebo na více místech a na místě malém nebo velikém.

K třetímu se musí říci, že se říká celek vzhledem k částem. Jest pak dvojí část: totiž část bytnosti, jako tvar a hmota se jmenují částmi složeného a rod a odlišnost částmi druhu; a jest také část ličnosti, na kterou se totiž dělí nějaká ličnost. Co tedy jest na nějakém místě celé celostí ličnosti, nemůže býti mimo ono místo, poněvadž ličnost umístěného jest úměrná ličnosti místa, pročež není celost ličnosti, není-li celosti místa. Ale celost bytnosti není úměrná celosti místa. Proto není třeba, aby, co je v něčem celostí bytnosti, nebylo žádným způsobem mimo ně. Jako je to patrné i ve tvarech případkových, které mají ličnost podle případku; neboť bělost je celá na každé části povrchu, béře-li se celost bytnosti, protože podle celého rázu svého druhu se shledává na každé části povrchu. Béře-li se však celost podle ličnosti, kterou má případkově, tak není celá na každé části povrchu. Ale v netělesných podstatách není celosti, ani z nich samých ani případkově, nýbrž jen podle dokonalého rázu bytnosti. Proto jako duše je celá v každé části těla, tak Bůh je celý ve všech a v jednotlivých.

VIII.3. Zda Bůh je všude bytností, přítomností a mocí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se špatně označují způsoby jsoucnosti Boha ve věcech, když se praví, že Bůh jest ve věcech bytností, přítomností a mocí. Neboť není skrze bytnost ve věcech, poněvadž nenáleží k bytnosti nějaké věci. Tedy se nemá říkati, že Bůh jest ve věcech bytností, přítomností a mocí.

in omnibus rebus, ut dans eis esse et virtutem et operationem, sic enim est in omni loco, ut dans ei esse et virtutem locativam. Item, locata sunt in loco inquantum replent locum, et Deus omnem locum replet. Non sicut corpus, corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi, imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca.

I q. 8 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivae, sicut corpora, sed per contactum virtutis.

I q. 8 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod indivisibile est duplex. Unum quod est terminus continui, ut punctus in permanentibus, et momentum in successivis. Et huiusmodi indivisibile, in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis, et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui, et hoc modo substantiae incorporeae, ut Deus, Angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid eius, sed inquantum contingit illud sua virtute. Unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo vel magno.

I q. 8 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiae, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci, unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quae secundum accidens quantitatem habent, albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiae, quia secundum perfectam rationem suae speciei invenitur in qualibet parte superficiei, si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis.

3. Utrum Deus sit ubique per essentiam, praesentiam, et potentiam.

I q. 8 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod male assignentur modi existendi Deum in rebus, cum dicitur quod Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam. Id enim per essentiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus, non enim est de essentia alicuius rei. Ergo non

Mimo to býti přítomen při nějaké věci jest nechyběti jí. Ale že Bůh jest bytností ve všech, jest, že žádné věci nechybí. Tedy, že Bůh jest ve všem bytností a přítomností, je totéž. Bylo tedy zbytečné říkati, že Bůh jest ve věcech přítomností, bytností a mocí.

Mimo to jako Bůh jest původ všech věcí svou mocí, tak věděním a vůlí. Ale neříká se, že Bůh jest ve věcech věděním a vůlí. Tedy ani mocí.

Mimo to jako milost jest nějaká dokonalost, přidaná podstatě věci, tak jsou mnohé jiné přidané dokonalosti. Jestliže se tedy praví, že Bůh je zvláštním způsobem v některých skrze milost, zdá se, že podle každé dokonalosti by se měl bráti zvláštní způsob jsoucnosti Boží ve věcech.

Avšak proti jest, co Řehoř praví k Velepís., že "Bůh obecným způsobem jest ve všech věcech přítomností, mocí a podstatou; ale říká se, že přátelským způsobem jest v některých skrze milost".

Odpovídám: Musí se říci, že se dvojím způsobem Bůh nazývá přítomným v nějaké věci. Jedním způsobem po způsobu příčiny činné a tak jest ve všech věcech od něho stvořených. Jiným způsobem jako předmět činnosti jest v činícím, což je vlastní činnostem duše, jako poznané jest v poznávajícím a vytoužené v toužícím. Tedy tímto druhým způsobem jest Bůh zvláštním způsobem v rozumovém tvoru, který ho poznává a miluje v uskutečnění nebo v pohotovosti. A poněvadž rozumový tvor to má z milosti, jak bude níže patrné, praví se, že tímto způsobem jest ve svatých skrze milost.

Jakým pak způsobem jest v jiných věcech, od něho stvořených, musí se viděti z toho, co se praví, že jest v lidských věcech. Praví se totiž, že král je skrze svou moc v celém svém království, ač není všude přítomen. Praví se také, že něco je svou přítomností ve všem, co jest mu na očích; jako všechno, co jest v nějakém domě, jmenuje se přítomným někomu, ačkoliv on podle své podstaty není v každé části domu. Praví se pak, že něco podle své podstaty nebo bytnosti jest na místě, na němž jest jeho podstata.

Byli tedy někteří, totiž manichejští, kteří pravili, že Boží moci jsou podrobené duchové a netělesné věci, viditelné pak a tělesné věci měli za podrobené vládě protivné moci. Proti těm se tedy musí říci, že Bůh je všude svou mocí. - Byli pak jiní, kteří, ač věřili, že všechno jest podrobeno Boží moci, přece nerozšiřovali Boží prozřetelnost až k těmto nízkým tělům, jejichž jménem se praví Job. 22: "Kolem stěžejí země prochází a nevšímá si našich věcí." A proti těm se muselo říci, že Bůh jest ve všem svou přítomností. - Byli zase jiní, kteří, ačkoli pravili, že všechno patří k Boží prozřetelnosti, přece stanovili, že není všechno od Boha bezprostředně stvořeno, nýbrž že bezprostředně stvořil první tvory a oni stvořili ostatní. Avšak proti tomu se musí říci, že jest ve všem bytností. Tak tedy jest ve všem mocí, poněvadž všechno jest jeho moci podrobeno. Jest ve všem přítomností, protože

debet dici quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

I q. 8 a. 3 arg. 2

Praeterea, hoc est esse praesentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et praesentiam. Superfluum ergo fuit dicere quod Deus sit in rebus per essentiam, praesentiam et potentiam.

I q. 8 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

I q. 8 a. 3 arg. 4

Praeterea, sicut gratia est quaedam perfectio superaddita substantiae rei, ita multae sunt aliae perfectiones superadditae. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quod secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

I q. 8 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, super Cant. Cantic., quod *Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia, tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam*.

I q. 8 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo, per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno suo per suam potentiam, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quae in prospectu ipsius sunt; sicut omnia quae sunt in aliqua domo, dicuntur esse praesentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam, dicitur aliquid esse in loco in quo eius substantia habetur.

Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichaei, qui dixerunt divinae potestati subiecta spiritualia esse et incorporalia, visibilia vero et corporalia subiecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam. Fuerunt vero alii, qui licet crederent omnia esse subiecta divinae potentiae, tamen providentiam divinam usque ad haec inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Iob XXII, *circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat*. Et contra hos oportuit dicere quod sit in omnibus per suam praesentiam. Fuerunt vero alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediate esse a Deo creata, sed quod immediate creavit primas creaturas, et illae

všechno nezahaleno a otevřeno jest jeho očím. Jest ve všem bytností, poněvadž při všem jest příčinou bytí, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že se o Bohu praví, že jest ve všem bytností, nikoli věcí, jako by byl z jejich bytnosti, nýbrž svou bytností, poněvadž při všem je svou podstatou jako příčina jsoucnosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že něco může býti nazváno přítomným něčemu, pokud jest jeho pohledem dosažitelné, jak bylo řečeno. A proto se musel stanoviti dvojí způsob, totiž bytností a přítomností.

K třetímu se musí říci, že v povaze vědění a vůle jest, aby věděné bylo ve vědoucím a chtěné ve chtějícím. Proto podle vědění a vůle jsou spíše věci v Bohu nežli Bůh ve věcech. Ale v povaze moci jest, aby byla původem působení na jiné, takže vzhledem k moci činitel jest v poměru a styku se zevnější věcí. A tak se může říci, že činitel jest mocí v jiném.

Ke čtvrtému se musí říci, že mimo milost žádná jiná dokonalost přidaná podstatě nepůsobí, že Bůh jest v někom jako předmět poznaný a milovaný. A proto jedině milost působí zvláštní způsob jsoucnosti Boží ve věcech. Jest ještě jiný, zvláštní způsob jsoucnosti Boží v člověku skrze sjednocení, o němž se bude jednati na svém místě.

VIII.4. Zda je vlastní Bohu býti všude.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že býti všude není vlastní Bohu. Neboť všeobecno podle Filosofa je všude a vždycky; a také první hmota, jsouc ve všech tělesech, je všude. Ale Bůh není žádné z obou, jak jest patrné z předešlého. Tedy býti všude není Bohu vlastní.

Mimo to počet jest ve spočtených. Ale celý vesmír jest postaven na nějakém počtu, jak jest patrno z Moudr. 9. Tedy jest nějaký počet, který je v celém vesmíru, a tak všude.

Mimo to celý vesmír jest nějaké těleso dokonalé, jak se praví I. Nebe a Světa. Ale celý vesmír je všude, poněvadž mimo něj není žádného místa. Není tedy jen Bůh všude.

Mimo to, kdyby nějaké těleso bylo nekonečné, žádné místo by nebylo mimo ně. Tedy by bylo všude. A tak býti v"sude se nezdá Bohu vlastní.

Mimo to duše, jak praví Augustin v 6. O Troj. jest "celá v celém těle a celá v každé jeho části". Kdyby tedy nebyl na světě, leč jeden živočich, jeho duše by byla všude. A tak býti všude není Bohu vlastní.

creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam. Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

I q. 8 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est.

I q. 8 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquid potest dici praesens alicui, inquantum subiacet eius conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est. Et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam, et praesentiam.

I q. 8 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod de ratione scientiae et voluntatis est, quod scitum sit in sciente, et volitum in volente, unde secundum scientiam et voluntatem, magis res sunt in Deo, quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiae est, quod sit principium agendi in aliud, unde secundum potentiam agens comparatur et applicatur rei exteriori. Et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

I q. 8 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod nulla alia perfectio superaddita substantiae, facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia, et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur.

4. Utrum esse ubique sit proprium Dei.

I q. 8 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim, secundum philosophum, est ubique et semper, materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex praemissis patet. Ergo esse ubique non est proprium Dei.

I q. 8 a. 4 arg. 2

Praeterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap. XI. Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo, et ita ubique.

I q. 8 a. 4 arg. 3

Praeterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in I caeli et mundi. Sed totum universum est ubique, quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

I q. 8 a. 4 arg. 4

Praeterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique. Et sic, esse ubique non videtur proprium Dei.

I q. 8 a. 4 arg. 5

Praeterea, anima, ut dicit Augustinus, in VI de Trin., *est tota in toto corpore, et tota in qualibet eius parte*. Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima eius

Rovněž Augustin praví v listu Volusiánovi: "Duše, kde vidí, tam cítí; a kde cítí, tam žije; a kde žije, tam jest." Ale duše vidí jaksi všude, poněvadž postupně vidí také celé nebe. Tedy duše je všude.

Avšak proti jest, co Ambrož praví ve knize O Duchu svatém: "Kdo se odváží tvorem nazvati Ducha svatého, jenž ve všech a všude a vždycky jest; což zajisté jest Božství vlastní?"

Odpovídám: Musí se říci, že býti všude prvotně a sám sebou jest Bohu vlastní. Pravím pak, že to je všude prvotně, co ve svém celku je všude. Kdyby totiž něco bylo všude, jsouc na různých místech podle různých částí, nebylo by všude prvotně, poněvadž, co něčemu přísluší vzhledem k jeho části, nepřísluší mu prvotně; jako je-li člověk bílý vzhledem k zubu, bělost nepřísluší prvotně člověku, nýbrž zubu. Pravím pak, že to jest všude samo sebou, jemuž býti všude nepřísluší nahodile, když se něco předpokládá; poněvadž tak by prosné zrno bylo všude, kdyby nebylo žádného jiného tělesa. Tedy býti všude samo sebou, přísluší tomu, co je takové, že vždycky je všude, ať se předpokládá cokoliv. A to Bohu přísluší vlastně. Neboť ať se předpokládá kolikkoli míst, i kdyby se předpokládala nekonečná mimo ona, která jsou, Bůh by musel býti na všech, poněvadž nic by nemohlo býti, leč skrze něj. Tak tedy býti všude přísluší Bohu prvotně a samo sebou a jest jemu vlastní, neboť kolikkoli míst by se předpokládalo, na každém by musel býti Bůh, ne částí, nýbrž sám sebou.

K prvnímu se tedy musí říci, že všeobecno a první hmota jsou sice všude, ale ne podle téhož bytí.

K druhému se musí říci, že počet, poněvadž jest případek, není na místě sám sebou, nýbrž nahodile. Ani není celý v každém spočteném, nýbrž podle části. A tak nenásleduje, že je prvotně a sám sebou všude.

Ke třetímu se musí říci, že celé těleso vesmíru je všude, ale ne prvotně; poněvadž není celé na každém místě, nýbrž podle svých částí. A také ne samo sebou, poněvadž, kdyby se předpokládala jiná místa, nebylo by na nich.

Ke čtvrtému se musí říci, že, kdyby těleso bylo nekonečné, bylo by všude, ale podle svých částí.

K pátému se musí říci, že, kdyby byl jen jediný živočich, jeho duše by byla sice všude prvotně, ale nahodile.

K šestému se musí říci, že se může rozuměti dvojmo, když se řekne, že duše někde vidí. Jedním způsobem, že toto příslovce "někde" určuje úkon vidění se strany předmětu. A tak je pravda, že vidouc nebe, vidí na nebi a z téhož důvodu na nebi cítí. Nenásleduje však, že na nebi žije nebo jest; neboť žíti a býti neznačí úkon, přecházející na zevnější předmět. Jiným způsobem Ize rozuměti, pokud příslovce určuje úkon vidoucího, vycházející od vidoucího.

esset ubique. Et sic, esse ubique non est proprium Dei.

I q. 8 a. 4 arg. 6

Praeterea, ut Augustinus dicit in epistola ad Volusianum, *anima ubi videt, ibi sentit; et ubi sentit, ibi vivit; et ubi vivit, ibi est*. Sed anima videt quasi ubique, quia successive videt etiam totum caelum. Ergo anima est ubique.

I q. 8 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, *quis audeat creaturam dicere spiritum sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est; quod utique divinitatis est proprium?*

I q. 8 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod esse ubique primo et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique, secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique, quia quod convenit alicui ratione partis suae, non convenit ei primo; sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam, quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique. Et hoc proprie convenit Deo. Quia quotcumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinita praeter ista quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se convenit Deo, et est proprium eius, quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

I q. 8 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

I q. 8 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod numerus, cum sit accidens, non est per se sed per accidens, in loco. Nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem. Et sic non sequitur quod sit primo et per se ubique.

I q. 8 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod totum corpus universi est ubique, sed non primo, quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se, quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

I q. 8 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, si esset corpus infinitum, esset ubique; sed secundum suas partes.

I q. 8 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod, si esset unum solum animal, anima eius esset ubique primo quidem, sed per accidens.

I q. 8 a. 4 ad 6

Ad sextum dicendum quod, cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod hoc adverbium alicubi determinat actum videndi ex parte obiecti. Et sic verum est quod, dum caelum videt, in caelo videt, et eadem ratione in caelo sentit. Non tamen sequitur quod in caelo vivat vel sit, quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius obiectum.

A tak je pravda, že duše, kde vidí a cítí, tam jest a žije, podle tohoto způsobu mluvení. A tak nenásleduje, že jest všude.

IX. O neproměnnosti Boží.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Přichází na řadu pojednati o neproměnnosti Boží a o věčnosti, jež následuje z neproměnnosti. O neproměnnosti pak jsou dvě otázky: I. Zda Bůh jest naprosto neměnný. 2. Zda jest vlastní Bohu býti neproměnným.

IX.1. Zda jest Bůh naprosto neproměnný.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není naprosto neproměnný. Neboť cokoli sebe sama pohybuje, jest nějakým způsobem měnné. Ale, jak praví Augustin 8. o Gen. Slov.: "Duch tvůrce pohybuje sebe, ale ne v čase ani v místě." Tedy Bůh jest nějakým působem proměnný.

Mimo to Moudr. 7 se praví o moudrosti, že "jest pohyblivější než vše pohyblivé". Ale Bůh jest moudrost sama. Tedy jest pohnutelný.

Mimo to blížiti se a vzdalovati je znamením pohybu. Ale to se praví o Bohu v Písmech, Jak. 4: "Přibližte se k Bohu a přiblíží se k vám." Tedy Bůh jest proměnný.

Avšak proti jest, co se praví Malach. 3: "Já Bůh a neměním se."

Odpovídám: Musí se říci, že z předešlého se dokáže, že Bůh jest naprosto neproměnný. A to nejprve, poněvadž svrchu bylo ukázáno, že jest nějaké první jsoucno, které nazýváme Bohem; a že takové první jsoucno musí býti čiré uskutečnění, bez příměsku nějaké možnosti, poněvadž možnost jest jednoduše pozdější než uskutečnění. Všechno pak, co se jakýmkoli způsobem mění, jest nějakým způsobem v možnosti. Z čehož jest patrné, že jest nemožné, aby se Bůh nějakým způsobem měnil.

Za druhé, poněvadž všechno, co se pohybuje, z části zůstává a z části pomíjí; jako co se mění z bělosti do černě, zůstává co do podstaty. A tak v každém tom, co se pohybuje, pozoruje se nějaké složení. Ale bylo svrchu ukázáno, že v Bohu není žádného složení, nýbrž že jest naprosto jednoduchý. Tedy jest zřejmé, že Bůh se nemůže pohnouti.

Za třetí poněvadž všechno, co se pohybuje, svým pohybem něčeho nabývá a dosahuje k tomu, k čemu dříve nedosahovalo. Ale Bůh, ježto jest nekonečný a obsahuje v sobě veškeru plnost dokonalosti celého bytí, nemůže ničeho nabýti ani se rozšířiti k něčemu, k čemu dříve nedosahoval. Tedy žádným způsobem mu nepřísluší pohyb. A odtud pochází, že někteří ze starých, pravdou samou jaksi donuceni, stanovili, že první původ jest nepohnutelný.

Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit a vidente. Et sic verum est quod anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit, secundum istum modum loquendi. Et ita non sequitur quod sit ubique.

9. De immutatabilitate Dei.

Prooemium

I q. 9 pr.

Consequenter considerandum est de immutabilitate et aeternitate divina, quae immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem vero quaeruntur duo.

Primo, utrum Deus sit omnino immutabilis.

Secundo, utrum esse immutabile sit proprium Dei.

1. Utrum Deus sit omnino immutabilis.

I q. 9 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quidquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus, VIII super Genesim ad litteram, *spiritus creator movet se nec per tempus nec per locum*. Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

I q. 9 a. 1 arg. 2

Praeterea, Sap. VII dicitur de sapientia quod est *mobilior omnibus mobilibus*. Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

I q. 9 a. 1 arg. 3

Praeterea, appropinquari et elongari motum significant. Huiusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura, Iac. IV, *appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*. Ergo Deus est mutabilis.

I q. 9 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Malach. III, *ego Deus, et non mutor*.

I q. 9 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus, et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin tam mluví podle způsobu, jakým Plato říkal, že první pohybující pohybuje sebe sama, každou činnost nazývaje pohybem; podle čehož i samo rozumění a chtění a milování se jmenují jakýmisi po= hyby. Protože tedy Bůh sebe sama poznává a miluje, podle toho říkali, že Bůh sebe pohybuje; ne však, pokud pohyb a změna přísluší jsoucímu v možnosti, jak nyní mluvíme o změně a pohybu.

K druhému se musí říci, že moudrost se nazývá pohyblivou podle podobnosti, pokud skrze svou podobu se rozlévá až na konec věcí. Neboť nemůže býti nic, co by nepocházelo od Boží moudrosti, jako od prvního původu účinného a tvarového; jakož také plody umění pocházejí od moudrosti umělcovy. Tak tedy, pokud podobnost Boží moudrosti jde postupně od nejvyšších, která mají největší podíl na podobnosti s ní, až k nejnižším ve věcech, která mají menší podíl, mluví se o jakémsi postupu a pohybu Boží moudrosti do věcí; jako kdybychom řekli, že slunce postupuje až na zem, pokud paprsky jeho světla přicházejí až na zem. A tím způsobem vykládá Diviš hl.1. Nebes. Hier., řka, že "veškerý postup božské velebnosti přichází k nám od Otce světel, jsoucího v pohybu".

Ke třetímu se musí říci, že se to v Písmech o Bohu praví přeneseně. Neboť jako se praví, že slunce vchází do domu a vychází, pokud jeho paprsek dosahuje k domu, tak se praví, že se Bůh k nám blíží nebo odchází od nás, pokud přijímáme vliv jeho dobroty nebo se nám ho nedostává.

IX.2. Zda jest vlastní Bohu býti neproměnným.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že býti neproměnným není vlastní Bohu. Neboť praví Filosof ve 2. Metaf., že hmota jest ve všem tom, co se pohybuje. Ale jsou některé stvořené podstaty, jako andělé a duše, které nemají hmoty, jak se někteří domnívají. Tedy býti neproměnným není vlastní Bohu.

Mimo to všechno, co se pohybuje, pohybuje se pro nějaký cíl; co tedy již došlo k poslednímu cíli, nepohybuje se. Ale někteří tvorové již došli k poslednímu cíli, jako všichni blažení. Tedy někteří tvorové jsou nepohnutelní.

Mimo to všechno proměnné jest měnivé. Ale tvary jsou neměnivé; neboť se praví ve kn. Šesti zásad, že "tvar záleží v neměnivé a jednoduché bytnosti. Tedy není jedinému Bohu vlastní býti neproměnným.

Avšak proti jest, co praví Augustin ve kn. O Povaze Dobra: "Jediný Bůh jest neproměnný; co však učinil, poněvadž z ničeho jest, proměnné jest."

Odpovídám: Musí se říci, že jediný Bůh jest vůbec neproměnný, každý pak tvor jest nějakým způsobem

primum principium esse immobile.

I q. 9 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum; secundum quod etiam ipsum intelligere et velle et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum, secundum hoc dixerunt quod Deus movet seipsum, non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

I q. 9 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum. Nihil enim esse potest, quod non procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali; prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Sic igitur inquantum similitudo divinae sapientiae gradatim procedit a supremis, quae magis participant de eius similitudine, usque ad infima rerum, quae minus participant dicitur esse quidam processus et motus divinae sapientiae in res, sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, inquantum radius luminis eius usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius, cap. I Cael. Hier., dicens quod *omnis processus divinae manifestationis venit ad nos a patre luminum moto*.

I q. 9 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod huiusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphorice. Sicut enim dicitur sol intrare domum vel exire, inquantum radius eius pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos vel recedere a nobis, inquantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

2. Utrum esse immutabile sit proprium Dei.

I q. 9 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim philosophus, in II Metaphys., quod materia est in omni eo quod movetur. Sed substantiae quaedam creatae, sicut Angeli et animae, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

I q. 9 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem, quod ergo iam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quaedam creaturae iam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliquae creaturae sunt immobiles.

I q. 9 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formae sunt invariabiles, dicitur enim in libro sex principiorum, quod *forma est simplici et invariabili essentia consistens*. Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

I q. 9 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de natura boni, *solus Deus immutabilis est; quae autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt*.

I q. 9 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod solus Deus est omnino

proměnný. Musí se totiž věděti, že něco může býti nazváno proměnným dvojmo: jedním způsobem pro možnost, která jest v něm; jiným způsobem pro možnost, která je ve druhém Neboť všichni tvorové, než byli, 'nebyli možní skrze nějakou možnost stvořenou, poněvadž nic stvořeného není věčné, nýbrž jedině skrze možnost Boží, protože Bůh je mohl přivésti k bytí. Jako pak na vůli Boha závisí, že přivedl věci k bytí, tak také na vůli Boha závisí, že je v bytí udržuje; neboť jich v bytí neudržuje jinak, nežli stále jim dávaje bytí; tedy kdyby jim odňal svou činnost, všechno by se vrátilo v nic, jak jest patrné z Augustina o Gen. Slov. Tedy jako v možnosti tvůrcově bylo, aby věci byly, než byly samy v sobě, tak je v možnosti tvůrcově, když jsou samy v sobě, aby nebyly. Tak tedy pro možnost, která jest ve druhém, totiž v Bohu, jsou proměnné, pokud jím z ničeho mohly býti přivedeny k bytí a z bytí mohou býti uvedeny do nebytí.

Když pak se něco nazve proměnným pro možnost, v něm jsoucí, tak také nějakým způsobem každý tvor jest proměnný. Neboť je ve tvoru dvojí možnost, totiž činná a trpná. Možnost pak jmenuji trpnou, když podle ní něco může dosáhnouti své dokonalosti buď bytím nebo dosažením cíle. Když se tedy proměnnost věci béře podle možnosti bytí, tak není proměnnost ve všem, nýbrž jen v těch, u nichž to, co jest v nich možné, jest slučitelné s nebytím. Proto u nižších těles jest proměnnost i podle podstatného bytí, poněvadž jejich hmota vždycky může býti při ztrátě jejich podstatného tvaru, i co do bytí případkového, když podmět strpí s sebou ztrátu případku; jako tento podmět "člověk" strpí spolu nebílé, a proto se může měniti z bílého na nebílé. Je-li však takový případek, který následuje z podstatných prvků podmětu, ztráta toho případku nemůže býti s podmětem; tedy podmět se nemůže měniti v tom případku, jako sníh se nemůže státi černým. Ale u těles nebeských hmota nestrpí spolu ztráty tvar u, poněvadž tvar dokonává veškeru možnost hmoty; a proto nejsou proměnná ve svém podstatném bytí, nýbrž v bytí místním, poněvadž podmět strpí spolu ztrátu toho neb onoho místa. Podstaty pak netělesné, poněvadž jsou samy tvary svébytné, které však se mají k jejich bytí jako možnost k uskutečnění, nestrpí spolu ztrátu tohoto uskutečnění, protože bytí následuje z tvaru a nic nehyne, leč tím, že ztrácí tvar. Tedy ve tvaru samém není možnosti k nebytí, a proto takové podstaty jsou neproměnné a neměnivé v bytí. A to jest, co praví Diviš 4. hl. O Bož. Jmén., že "podstaty rozumové čisté jsou od zrození a veškeré měnivosti, jakožto netělesné a nehmotné". Ale přece v nich zůstává dvojí proměnnost. Jedna, pokud jsou v možnosti k cíli, a tak jest v nich proměnnost podle volby z dobra na zlo, jak Damašský praví. Jiná podle místa, pokud svou konečnou silou mohou dosáhnouti nějakých míst, kterých dříve nedosahovaly; což se nemůže říci o Bohu, jenž svou nekonečností všechno vyplňuje, jak bylo svrchu řečeno.

Tak tedy v každém tvoru jest možnost změny, buď podle bytí podstatného, jako tělesa porušitelná; nebo podle bytí místního, jako tělesa nebeská; nebo podle směru k cíli a užití síly na různé, jako u andělů. A všeobecně všichni tvorové vesměs jsou proměnní podle možnosti tvůrcovy, v jehož moci jest jejich bytí a nebytí. Tedy, poněvadž Bůh není proměnný žádným z těchto způsobů, jest jemu naprosto vlastní býti neproměnným.

immutabilis, omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter, uno modo, per potentiam quae in ipso est; alio modo, per potentiam quae in altero est. Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibiles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet quod res in esse conservat, non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum, IV super Gen. ad Litt. Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quae est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, inquantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa et passiva. Dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem, vel in essendo vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formae substantialis ipsorum, et quantum ad esse accidentale, si subiectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subiectum, homo, compatitur secum non album, et ideo potest mutari de albo in non album. Si vero sit tale accidens quod consequatur principia essentialia subiecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subiecto, unde subiectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus vero caelestibus, materia non compatitur secum privationem formae, quia forma perficit totam potentialitatem materiae, et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale; sed secundum esse locale, quia subiectum compatitur secum privationem huius loci vel illius. Substantiae vero incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem huius actus, quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse, et ideo huiusmodi substantiae sunt immutabiles et invariabiles secundum esse. Et hoc est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *substantiae intellectuales creatae mundae sunt a generatione et ab omni variatione, sicut incorporales et immateriales*. Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundum quod sunt in potentia ad finem, et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus dicit. Alia secundum locum, inquantum virtute sua finita possunt attingere quaedam loca quae prius non attingebant, quod de Deo dici non potest, qui sua infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est.

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem, vel

K prvnímu se tedy musí říci, že ta námitka vychází z toho, co jest proměnné podle bytí podstatného nebo případkového. Neboť o takovém pohybu mluvili filosofové.

K druhému se musí říci, že dobří andělé mimo neproměnnost bytí, která jim náleží podle přirozenosti, mají z Boží moci neproměnnost volby; ale zůstává v nich proměnnost podle místa.

K třetímu se musí říci, že tvary se nazývají neměnivými, poněvadž nemohou býti podmětem změny; jsou však podrobeny změně, pokud se mění podle nich podmět. Je tedy patrné, že, pokud jsou, přeměňují se; neboť se nenazývají jsoucny, jako by byly podmětem bytí, nýbrž poněvadž jimi něco jest.

X. O Boží věčnosti.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest otázka o Boží věčnosti.

A o tom je šest otázek:

1. Co je věčnost.
2. Zda jest Bůh věčný.
3. Zda jest Bohu vlastní býti věčným.
4. Zda se věčnost liší od času.
5. O rozdílu dověkosti a času.
6. Zda jest jen jedna dověkost, jako jeden čas a jedna věčnost.

X.1. Zda jest vhodný výměr věčnosti, že jest nekončící, celé zároveň a dokonalé držení života.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není vhodný výměr věčnosti, který stanoví Boetius 5. O Útěše, řka, že "věčnost jest nekončící, celé zároveň a dokonalé držení života". Neboť nekončící je slovo záporné. Ale zápor není, leč z pojmu těch věcí, které jsou pomíjející, což nepřísluší věčnosti. Tedy ve výměru věčnosti se nemá klásti "nekončící".

Mimo to věčnost značí nějaké trvání. Ale trvání spíše přihlíží k bytí nežli k životu, Tedy se ve výměru věčnosti nemá klásti život, nýbrž spíše bytí.

Mimo to celým se nazývá to, co má části. Ale to nenáleží věčnosti, poněvadž jest jednoduchá. Tedy se nevhodně praví "cele".

secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora caelestia, vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in Angelis. Et universaliter omnes creaturae communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cuius potestate est esse et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium eius est omnino immutabilem esse.

I q. 9 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale vel accidentale, de tali enim motu philosophi tractaverunt.

I q. 9 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angeli boni, supra immutabilitatem essendi, quae competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute, tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

I q. 9 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod formae dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subiectum variationis, subiiciuntur tamen variationi, inquantum subiectum secundum eas variatur. Unde patet quod secundum quod sunt, sic variantur, non enim dicuntur entia quasi sint subiectum essendi, sed quia eis aliquid est.

10. De aeternitate Dei.

Prooemium

I q. 10 pr.

Deinde quaeritur de aeternitate.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, quid sit aeternitas.

Secundo, utrum Deus sit aeternus.

Tertio, utrum esse aeternum sit proprium Dei.

Quarto, utrum aeternitas differat a tempore.

Quinto, de differentia aevi et temporis.

Sexto, utrum sit unum aevum tantum, sicut est unum tempus et una aeternitas.

1. Quid sit aeternitas.

I q. 10 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio aeternitatis, quam Boetius ponit V de consolatione, dicens quod *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Interminabile enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quae sunt deficientia, quod aeternitati non competit. Ergo in definitione aeternitatis non debet poni interminabile.

I q. 10 a. 1 arg. 2

Praeterea, aeternitas durationem quandam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione aeternitatis vita, sed magis esse.

I q. 10 a. 1 arg. 3

Praeterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem aeternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur tota.

Mimo to nemůže býti zároveň více dní ani dob. Ale mluví se množně o dnech a dobách ve věčnosti, neboť se praví Mich. 5: "Východ jeho od počátku, ode dnů věčnosti," a Římanům 14: "Podle zjevení tajemství, smlčeného časům věčným." Tedy věčnost není celá zároveň.

Mimo to celé a dokonalé je totéž. Je-li tedy celé, zbytečně se přidává, že je dokonalé.

Mimo to drženi nepatří k trvání. Ale věčnost jest nějaké trvání. Tedy věčnost není držení.

Odpovídám: Musí se říci, že jako k poznání jednoduchých musíme přijíti skrze složená, tak k poznání věčnosti musíme přijíti skrze čas, jenž není nic jiného, nežli počet pohybu podle dřívějšího a pozdějšího. Poněvadž totiž v každém pohybu jest postup a jedna část po druhé, z toho, že počítáme při pohybu dřívější a pozdější, vnímáme čas, jenž není nic jiného nežli počet dřívějšího a pozdějšího při pohybu. Ale v tom, co nemá pohybu a vždy jest týmž způsobem, nelze bráti dřívější a pozdější Jako tedy pojem času záleží v počítání dřívějšího a pozdějšího při pohybu, tak ve vnímání stejnotvárnosti toho, co jest naprosto mimo pohyb, záleží pojem věčnosti.

Rovněž, praví se, že to jest měřeno časem, co má začátek a konec v čase, jak se praví ve 4. Fys.; a to proto, že ve všem, co se pohybuje, béře se nějaký začátek a nějaký konec. Co však jest naprosto neproměnné, jako nemůže míti postup, tak ani začátek nebo konec.

Tak tedy se věčnost poznává z dvojího: předně z toho. že to, co jest ve věčnosti, jest nekončící, to jest, nemá začátku ani konce (poněvadž konec se říká obojímu). Za druhé z toho, že věčnost sama nemá postupu, jsouc celá zároveň.

K prvnímu se tedy musí říci, že jednoduchá se obyčejně určují záporem, jako bod jest, "čeho není části". Což není proto, že by zápor byl z jejich bytnosti; nýbrž proto, že náš rozum, jenž nejprve vidí složená, nemůže přijíti k poznání jednoduchých, leč skrze odstranění složení.

K druhému se musí říci, že, co jest opravdu věčné, nejen jest jsoucno, nýbrž i živé; a žití samo se jaksi rozšiřuje na činnost, ne však bytí. Postup pak trvání zdá se býti spíše pojat podle činnosti nežli podle bytí; tedy i čas jest počet pohybu.

K třetímu se musí říci, že věčnost se nazývá celou, ne že má části, nýbrž pokud jí nic nechybí.

Ke čtvrtému se musí říci, že jako Bůh, ačkoli jest netělesný, jmenuje se v Písmech přeneseně jmény věcí tělesných, tak jmény časovými, postupnými věčnost, jsouc celá zároveň.

I q. 10 a. 1 arg. 4

Praeterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in aeternitate pluraliter dicuntur dies et tempora, dicitur enim Micheae V, *egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis*; et ad Rom., XVI cap., *secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti*. Ergo aeternitas non est tota simul.

I q. 10 a. 1 arg. 5

Praeterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quod sit tota, superflue additur quod sit perfecta.

I q. 10 a. 1 arg. 6

Praeterea, possessio ad durationem non pertinet. Aeternitas autem quaedam duratio est. Ergo aeternitas non est possessio.

I q. 10 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis.

Item, ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, ut dicitur in IV Physic., et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens.

I q. 10 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est cuius pars non est. Quod non ideo est, quod negatio sit de essentia eorum, sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis.

I q. 10 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens, et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse, unde et tempus est numerus motus.

I q. 10 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod aeternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed inquantum nihil ei deest.

I q. 10 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic aeternitas, tota simul existens,

K pátému se musí říci, že při času se má uvážiti dvojí; totiž čas sám, jenž jest postupný; a časové nyní, jež jest nedokonalé. Praví tedy celé zároveň, aby odstranil čas; a dokonalé, aby vyloučil časové nyní.

K šestému se musí říci, že, co se drží, má se pevně a klidně. Tedy na označení neproměnnosti a nepomíjejícnosti věčnosti užil jména držení.

X.2.Zda jest Bůh věčný.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není věčný, neboť nic učiněného se nemůže říci o Bohu. Ale věčnost jest něco učiněného. Neboť praví Boetius, že "plynoucí nyní činí čas, stojící nyní činí věčnost"; a Augustin praví ve kn. Osmdesátitří Otáz., že "Bůh jest původce věčnosti". Tedy Bůh není věčný.

Mimo to, co je před věčností a po věčnosti, není měřené věčností. Ale Bůh je před věčností, jak se praví ve knize O Příčinách; a po věčnosti, neboť se praví Exod. 15, že "Pán bude panovati po věčnost a dále". Tedy býti věčný nepřísluší Bohu.

Mimo to věčnost jest nějaká míra. Ale Bohu nepřísluší býti měřen. Tedy mu nepřísluší býti věčný.

Mimo to ve věčnosti není přítomného, minulého nebo budoucího, poněvadž je celá zároveň, jak bylo řečeno. Ale o Bohu se užívá v Písmech sloves času přítomného, minulého nebo budoucího. Tedy Bůh není věčný.

Avšak proti jest, co praví Athanasius: "Věčný Otec, věčný Syn, věčný Duch svatý."

Odpovídám: Musí se říci, že pojem věčnosti následuje z neproměnnosti, jako pojem času následuje z pohybu, jak jest patrné z řečeného. Když tedy Bůh jest nejvíce neproměnný, jemu nejvíce přísluší býti věčný. A nejenom jest věčný, nýbrž svá věčnost, kdežto žádná jiná věc není své trvání, poněvadž není své bytí. Bůh však jest své bytí stejnotvárné. Tedy jako je svá bytnost, tak je svá věčnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že o "stojícím nyní" se praví, že činí věčnost, podle našeho vnímání. Jako totiž v nás vzniká vjem času tím, že vnímáme plynutí tohoto nyní, tak vzniká v nás vjem věčnosti, když vnímáme stojící nyní. Co pak Augustin praví, že "Bůh jest původce věčnosti", rozumí se o věčnosti sdělené; neboť tím způsobem dává Bůh některým podíl na své věčnosti jako na své neproměnnosti.

A z toho jest patrná odpověď na druhé. Neboť se praví, že nominibus temporalibus successivis.

I q. 10 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul, ad removendum tempus, et perfecta, ad excludendum nunc temporis.

I q. 10 a. 1 ad 6

Ad sextum dicendum quod illud quod possidetur, firmiter et quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine possessionis.

2. Utrum Deus sit aeternus.

I q. 10 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit aeternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed aeternitas est aliquid factum, dicit enim Boetius quod *nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem*; et Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., quod Deus est auctor aeternitatis. Ergo Deus non est aeternus.

I q. 10 a. 2 arg. 2

Praeterea, quod est ante aeternitatem et post aeternitatem, non mensuratur aeternitate. Sed Deus est ante aeternitatem, ut dicitur in libro de causis, et post aeternitatem; dicitur enim Exod. XV, quod *dominus regnabit in aeternum et ultra*. Ergo esse aeternum non convenit Deo.

I q. 10 a. 2 arg. 3

Praeterea, aeternitas mensura quaedam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse aeternum.

I q. 10 a. 2 arg. 4

Praeterea, in aeternitate non est praesens, praeteritum vel futurum cum sit tota simul, ut dictum est. Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba praesentis temporis, praeteriti vel futuri. Ergo Deus non est aeternus.

I q. 10 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Athanasius, *aeternus pater, aeternus filius, aeternus spiritus sanctus*.

I q. 10 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas, cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme, unde, sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas.

I q. 10 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nunc stans dicitur facere aeternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio aeternitatis, inquantum apprehendimus nunc stans. Quod autem dicit Augustinus, quod *Deus est auctor aeternitatis*, intelligitur de aeternitate participata, eo enim modo communicat Deus suam aeternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

I q. 10 a. 2 ad 2

Bůh jest přec věčností, pokud se jí dostává nehmotným tvorům. Proto se také tamtéž praví, že "rozumovost se rovná věčnosti". Když pak se praví v Exodu: "Pán bude kralovati po věčnost a dále", musí se věděti, že věčné se tam béře za věk, jak má jiný překlad. Tak tedy se praví, že Bůh vládne za věčnost, že trvá déle nežli jakýkoli věk, to jest déle nežli jakékoli dané trvání; neboť věk není nic jiného nežli doba každé věci, jak se praví ve kn. O Nebi. Nebo se praví, že vládne za věčnost, poněvadž i kdyby něco bylo vždycky (jako pohyb nebe podle některých filosofů), přece Bůh vládne dále, poněvadž jeho kralování je celé zároveň.

Ke třetímu se musí říci, že věčnost není jiné než Bůh sám. Proto se nenazývá Bůh věčným, jako by byl nějakým způsobem odměřen, nýbrž smysl míry se tam béře toliko podle našeho vnímání.

Ke čtvrtému se musí říci, že se sloves různých časů užívá o Bohu, poněvadž jeho věčnost obsahuje všechny časy; nikoli tak, že by sám se měnil přítomným, minulým a budoucím.

X.3. Zda jest vlastní Bohu býti věčným.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že býti věčným není vlastní jen Bohu. Neboť se praví Daniel 12, že "kteří ke spravedlnosti vychovávají mnohé, budou jako hvězdy po ustavičné věčnosti". Ale nebylo by více věčností, kdyby jediný Bůh byl věčný. Tedy není věčný jediný Bůh.

Mimo to Mat. 25 se praví: "Jděte, zlořečení, do ohně věčného." Tedy není věčný jediný Bůh.

Mimo to každé nutné jest věčné. Ale jsou mnohá nutná, jako všechny zásady důkazů a všechny věty samozřejmé. Tedy není věčný jediný Bůh.

Avšak proti jest, co Jeronym praví Marcelle: "Bůh jest jediný, jenž nemá počátku." Ale cokoli má počátek, není věčné. Tedy jediný Bůh jest věčný.

Odpovídám: Musí se říci, že věčnost vpravdě a vlastně jest v Bohu jediném. Neboť věčnost následuje z neproměnnosti, jak jest patrné z řečeného; jen Bůh však jest naprosto neproměnný, jak bylo svrchu ukázáno. Pokud však některé věci od něho dostávají neproměnnost, potud některé věci mají podíl na jeho věčnosti.

Některé věci tedy mají od Boha neproměnnost tak, že nikdy nepřestávají býti a podle toho se praví Kaz. I o zemi, že "stojí na věky". V Písmech se také některé věci nazývají věčnými pro své dlouhé trvání, ačkoli jsou pomíjející; jako v žalmu 75 se jmenují "věčné hory" a Deuteron. 33. se také mluví o "jablkách věčných pahorků". Některé pak věci mají větší podíl na rázu věčnosti, protože mají neproměnnost buď podle bytí nebo ještě podle činnosti; jako andělé a blažení, kteří požívají Slova; poněvadž

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante aeternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur, quod *intelligentia parificatur aeternitati*. Quod autem dicitur in Exodo, *dominus regnabit in aeternum et ultra* sciendum quod aeternum accipitur ibi pro saeculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra aeternum, quia durat ultra quodcumque saeculum, idest ultra quamcumque durationem datam, nihil est enim aliud saeculum quam periodus cuiuslibet rei, ut dicitur in libro I de caelo. Vel dicitur etiam ultra aeternum regnare, quia, si etiam aliquid aliud semper esset (ut motus caeli secundum quosdam philosophos), tamen Deus ultra regnat, inquantum eius regnum est totum simul.

I q. 10 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod aeternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus aeternus, quasi sit aliquo modo mensuratus, sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram tantum.

I q. 10 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, inquantum eius aeternitas omnia tempora includit, non quod ipse varietur per praesens, praeteritum et futurum.

3. Utrum esse aeternum sit proprium Dei.

I q. 10 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod esse aeternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Danielis XII, quod *qui ad iustitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellae in perpetuas aeternitates*. Non autem essent plures aeternitates, si solus Deus esset aeternus. Non igitur solus Deus est aeternus.

I q. 10 a. 3 arg. 2

Praeterea, Matth. XXV dicitur, *ite, maledicti, in ignem aeternum*. Non igitur solus Deus est aeternus.

I q. 10 a. 3 arg. 3

Praeterea, omne necessarium est aeternum. Sed multa sunt necessaria; sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativae. Ergo non solus Deus est aeternus.

I q. 10 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Hieronymus, ad Marcellam, *Deus solus est qui exordium non habet*. Quidquid autem exordium habet, non est aeternum. Solus ergo Deus est aeternus.

I q. 10 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod aeternitas vere et proprie in solo Deo est. Quia aeternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet. Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius aeternitatem participant.

Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt, et secundum hoc dicitur Eccle. I de terra, quod in aeternum stat. Quaedam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint, sicut in Psalmo dicuntur montes aeterni; et Deuter. XXXIII etiam dicitur, de pomis collium aeternorum. Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, inquantum

vzhledem k onomu patření na Slovo nejsou ve svatých "měnivé myšlenky", jak praví Augustin 15. O Trojici. Proto se také praví, že vidoucí Boha mají život věčný, podle onoho Jan. 17: "To jest život věčný, aby poznali atd."

K prvnímu se tedy musí říci, že se mluví o mnohých věčnostech, pokud je mnoho majících věčnost z patření na Boha.

K druhému se musí říci, že pekelný oheň se nazývá věčným pouze proto, že nemá konce. Ale v jejich trestech je změna podle onoho Job. 24: "Do přílišného tepla přijdou ze sněhových vod." Tedy v pekle není pravé věčnosti, nýbrž spíše čas; proto ono žal. 80: "Jejich čas bude na věky."

K třetímu se musí říci, že nutno znamená nějaký způsob pravdy. Pravdivo pak podle Filosofa 5. Metaf. je v rozumu. Tedy podle toho pravdiva a nutna jsou věčná, poněvadž jsou ve věčném rozumu, což jest jen Boží rozum. Proto nenásleduje, že něco mimo Boha jest věčné.

X.4. Zda se věčnost liší od času.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že věčnost není jiné nežli čas. Neboť jest nemožné, aby byly zároveň dvě míry trvání, není-li jedna částí druhé; neboť nejsou zároveň dva dni nebo dvě hodiny; ale den a hodina jsou zároveň, poněvadž hodina je částí dne. Ale věčnost a čas jsou zároveň a obojí nějakým způsobem znamená míru trvání. Poněvadž tedy věčnost není částí času, ježto věčnost přesahuje čas a obsahuje jej, zdá se, že čas je částí věčnosti a není jiné než věčnost.

Mimo to podle Filosofa ve 4. Fys. časové nyní zůstává totéž v celém času. Ale zdá se, že pojem věčnosti tvoří to, že je totéž nedělitelné po celý průběh času. Tedy věčnost jest časové nyní. Ale časové nyní není podle podstaty jiné nežli čas. Tedy věčnost není podle podstaty jiné nežli čas.

Mimo to, jako míra prvního pohybu jest mírou všech pohybů, jak se praví ve 4. Fys., tak se zdá, že míra prvního bytí jest mírou veškerého bytí. Ale bytí věcí pomíjejících se měří časem. Tedy čas jest buď věčností, nebo částí věčnosti.

Avšak proti jest, že věčnost je celá zároveň; ale v času je dřívější a pozdější. Tedy čas a věčnost nejsou totéž.

Odpovídám: Musí se říci, že čas a věčnost zřejmě nejsou totéž. Ale důvod této různosti někteří označovali v tom, že

habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut Angeli et beati, qui verbo fruuntur, quia quantum ad illam visionem verbi, non sunt in sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Augustinus, XV de Trin. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam aeternam, secundum illud Ioann. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant* et cetera.

I q. 10 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur multae aeternitates, secundum quod sunt multi participantes aeternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

I q. 10 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ignis Inferni dicitur aeternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in poenis eorum transmutatio, secundum illud Iob XXIV, *ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium*. Unde in Inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus; secundum illud Psalmi, *erit tempus eorum in saecula*.

I q. 10 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod necessarium significat quendam modum veritatis. Verum autem, secundum philosophum, VI Metaphys., est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit aeternum.

4. Utrum aeternitas differat ab aevo, et tempore.

I q. 10 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aeternitas non sit aliud a tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius, non enim sunt simul duo dies vel duae horae; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed aeternitas et tempus sunt simul, quorum utrumque mensuram quandam durationis importat. Cum igitur aeternitas non sit pars temporis, quia aeternitas excedit tempus et includit ipsum; videtur quod tempus sit pars aeternitatis, et non aliud ab aeternitate.

I q. 10 a. 4 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum in IV Physic., nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem aeternitatis, quod sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo aeternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam a tempore. Ergo aeternitas non est aliud secundum substantiam a tempore.

I q. 10 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur in IV Physic., ita videtur quod mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed aeternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo aeternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est aeternitas, vel aliquid aeternitatis.

I q. 10 a. 4 s. c.

Sed contra est quod aeternitas est tota simul, in tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et aeternitas non sunt idem.

I q. 10 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod manifestum est tempus et

věčnost nemá začátku ani konce, kdežto čas má začátek i konec. Ale tato odlišnost jest nahodilá a ne z nich samých. Neboť připustí-li se, že čas byl vždycky a bude vždycky, podle tvrzení těch, kteří stanoví věčný pohyb nebe, přece v tom zůstane odlišnost mezi věčností a časem, jak praví Boetius ve kn. O Útěše, že věčnost jest celá zároveň, což nepřísluší času; poněvadž věčnost jest mírou bytí trvalého, ale čas jest mírou pohybu.

Béře-li se však zmíněná odlišnost se zřetelem k měřeným a nikoli vzhledem k mírám, má pak jiný ráz; neboť jenom to jest měřeno časem, co má začátek a konec v času, jak se praví ve 4. Fys. Tedy kdyby pohyb nebe trval vždycky, čas by ho neměřil v celém jeho trvání, ježto nekonečné není měřitelné, nýbrž by měřil každý oběh, který má začátek a konec v času.

Ale může míti jiný ráz se strany těchto měřených, béře-li se začátek a konec v možnosti. Neboť i kdyby se připustilo, že čas trvá vždycky, přece jest možné v času označiti začátek a konec, vezmou-li se některé jeho části, jako mluvíme o začátku a konci dne a roku; což se nestává u věčnosti.

Ale tyto odlišnosti následují z té odlišnosti, která je z věci samé a prvotně, že totiž věčnost je celá zároveň, ne však čas.

K prvnímu se tedy musí říci že onen důvod by platil, kdyby čas a věčnost byly míry jednoho rodu; čehož nesprávnost jest patrná z těch věcí, jichž mírou je čas a věčnost.

K druhému se musí říci, že časové nyní je v celém času totéž podmětně, ale různé podle rozumu; protože jako čas odpovídá pohybu, tak časové nyní odpovídá pohybovanému; ale pohybované jest podmětně totéž po celý průběh času, ale různé v rozumu, pokud je zde a tam. A tento jeho přechod jest pohyb. Podobně plynutí toho nyní, pokud rozum si myslí jeho přecházení, je čas. Ale věčnost zůstává táž i podmětně i podle rozumu. Tedy věčnost není totéž co časové nyní.

K třetímu se musí říci, že jako věčnost je vlastní mírou bytí, tak čas je vlastní mírou pohybu. Tedy podle toho, jak nějaké bytí se vzdaluje od trvalosti bytí a jest podrobeno přeměnám, vzdaluje se věčnosti a jest podrobeno času. Tedy bytí věcí pomíjejících, poněvadž podléhá přeměnám, není měřeno věčností, nýbrž časem. Neboť čas neměří jenom, co se přeměňuje v uskutečnění, nýbrž co jest proměnlivé. Tedy měří nejen pohyb, nýbrž i klid, jenž náleží tomu, co má vrozený pohyb a nepohybuje se.

X.5.O rozdílu dověkosti a času.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že dověkost není jiné nežli čas. Neboť praví Augustin 8. o Gen. Slov., že "Bůh pohybuje duchového tvora skrze čas". Ale dověkost se považuje za míru duchové podstaty. Tedy čas se neliší od aeternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum caeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius in libro de Consolat., ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit, quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus.

Si tamen praedicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliquam rationem, quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in IV Physic. Unde si motus caeli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile; sed mensuraret quamlibet circulationem, quae habet principium et finem in tempore. Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia. Quia etiam dato quod tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei vel anni, quod non contingit in aeternitate.

Sed tamen istae differentiae consequuntur eam quae est per se et primo, differentiam, per hoc quod aeternitas est tota simul, non autem tempus.

I q. 10 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si tempus et aeternitas essent mensurae unius generis, quod patet esse falsum, ex his quorum est tempus et aeternitas mensura.

I q. 10 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod nunc temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod, sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili; mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, inquantum est hic et ibi. Et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Aeternitas autem manet eadem et subiecto et ratione. Unde aeternitas non est idem quod nunc temporis.

I q. 10 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut aeternitas est propria mensura ipsius esse, ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab aeternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quae est eius quod natum est moveri, et non movetur.

5. Utrum aevum sit aliud a tempore.

I q. 10 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aevum non sit aliud a tempore. Dicit enim Augustinus, VIII super Gen. ad Litt., quod *Deus movet creaturam spiritualem per*

dověkosti.

Mimo to k pojmu času patří, aby měl dřívější a pozdější; k pojmu pak věčnosti patří, aby byla celá zároveň, jak bylo řečeno. Ale dověkost není věčnost; neboť se praví Sir. 1, že věčná moudrost je "před dověkostí". Tedy není celá zároveň, ale má dřívější a pozdější, a tak jest čas.

Mimo to, kdyby v dověkosti nebylo dřívějšího a pozdějšího následovalo by, že u dověkých se neliší, že jsou nebo byla nebo budou. Poněvadž tedy jest nemožné, že dověkých nebylo, následuje, že jest nemožné, že jich nebude. Což jest nesprávné, poněvadž Bůh je může uvésti v nic.

Mimo to, poněvadž poslední trvání dověkých jest nekonečné se strany potom, kdyby dověkost byla celá zároveň, následuje, že něco stvořeného by bylo nekonečné v uskutečnění, což jest nemožné. Tedy se dověkost neliší od času.

Avšak proti jest, co praví Boetius: "Jenž kážeš času jíti od dověkosti."

Odpovídám: Musí se říci, že dověkost se liší od času i od věčnosti, jsouc uprostřed mezi nimi. Ale rozdíl mezi nimi někteří tak označují, říkajíce, že věčnost nemá začátku, ani konce, dověkost má začátek, ne však konec, čas pak má začátek i konec. Ale tento rozdíl jest. nahodilý, jak bylo svrchu řečeno; poněvadž i kdyby dověká bývala vždycky a vždycky měla bytí, jak někteří stanoví, nebo i kdyby někdy zanikla, což by Bůh mohl učiniti, ještě by se dověkost lišila od věčnosti a času.

Jiní pak rozdíl mezi tímto trojím označují v tom, že věčnost nemá dřívějšího a pozdějšího; čas pak má dřívější a pozdější s obnovováním a stárnutím; dověkost má dřívější a pozdější bez obnovování a stárnutí. Ale toto tvrzení obsahuje protivy. Což je jasně patrné, vztahuje-li se obnovování a stárnutí k míře samé. Ježto totiž dříve a později v trvání nemohou býti zároveň, má-li dověkost dříve a později, když dřívější část dověkosti odejde, musí znova přijíti pozdější, a tak bude v dověkosti obnovování, jako jest v čase. Vztahují-li se pak k měřeným, ještě následuje nevhodnost. Neboť časná věc proto stárne v čase, poněvadž má bytí přeměnné; a z přeměnnosti měřeného je dřívější a pozdější v míře, jak jest patrné ze 4. Fys. Jestliže tedy dověké samo nemůže stárnouti, ani se obnovovati, bude to proto, že jeho bytí jest nepřeměnné. Tedy její míra nebude míti dřívějšího a pozdějšího.

Tedy se musí říci, že, poněvadž věčnost jest mírou bytí trvalého, jak se něco vzdaluje od trvalosti bytí, tak se vzdaluje od věčnosti. Některé pak věci tak se vzdalují od trvalosti bytí, že jejich bytí jest podrobeno přeměně nebo v přeměně záleží; a takové se měří časem jako každý pohyb a také bytí všech pomíjejících. Jiné věci zase méně se vzdalují od trvalosti bytí, poněvadž jejich bytí ani nezáleží v přeměně ani není podrobeno přeměně; má však přeměnu připojenu buď v uskutečnění nebo v možnosti. Jak jest patrné u těles nebeských, jejichž podstatné bytí jest nepřeměnné; ale bytí nepřeměnné mají s přeměnností podle místa. A podobně jest patrné o andělích, že mají bytí nepřeměnné s přeměnností podle volby, pokud přísluší jejich přirozenosti; a s přeměnností rozumových poznatků *tempus*. Sed aevum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab aevo.

I q. 10 a. 5 arg. 2

Praeterea, de ratione temporis est quod habeat prius et posterius, de ratione vero aeternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est. Sed aevum non est aeternitas, dicitur enim Eccli. I, quod sapientia aeterna est ante aevum. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius, et ita est tempus.

I q. 10 a. 5 arg. 3

Praeterea, si in aevo non est prius et posterius, sequitur quod in aeviternis non differat esse vel fuisse vel futurum esse. Cum igitur sit impossibile aeviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse. Quod falsum est, cum Deus possit ea reducere in nihilum.

I q. 10 a. 5 arg. 4

Praeterea, cum duratio aeviternorum sit infinita ex parte post, si aevum sit totum simul, sequitur quod aliquod creatum sit infinitum in actu, quod est impossibile. Non igitur aevum differt a tempore.

I q. 10 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicit Boetius, *qui tempus ab aevo ire iubes*.

I q. 10 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa. Sed horum differentiam aliqui sic assignant, dicentes quod aeternitas principio et fine caret; aevum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed haec differentia est per accidens, sicut supra dictum est, quia si etiam semper aeviterna fuissent et semper futura essent, ut aliqui ponunt; vel etiam si quandoque deficerent, quod Deo possibile esset, adhuc aevum distingueretur ab aeternitate et tempore.

Alii vero assignant differentiam inter haec tria, per hoc quod aeternitas non habet prius et posterius; tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione; aevum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione. Sed haec positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possint esse simul, si aevum habet prius et posterius, oportet quod, priore parte aevi recedente, posterior de novo adveniat, et sic erit innovatio in ipso aevo, sicut in tempore. Si vero referantur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati, est prius et posterius in mensura, ut patet ex IV Physic. Si igitur ipsum aeviternum non sit inveterabile nec innovabile, hoc erit quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius et posterius.

Est ergo dicendum quod, cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et huiusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in

a citů a míst svým způsobem. A proto takové se měří dověkostí, která jest uprostřed mezi věčností a časem. Ale bytí, které se měří věčností, ani není proměnné ani připojené k proměnnosti. Tak tedy čas má dřívější a pozdější; dověkost však nemá v sobě dřívějšího a pozdějšího, ale mohou býti s ní spojeny; věčnost pak nemá dřívějšího ani pozdějšího, ani jich spolu nestrpí.

K prvnímu se tedy musí říci, že duchoví tvorové vzhledem k citům a poznatkům, v nichž.jest postupnost, měří se časem. Proto také Augustin tamtéž praví, že pohybovati se skrze čas jest pohybovati se skrze city. Co do svého přirozeného bytí pak se měří dověkostí. Ale co do patření slávy mají účast na věčnosti.

K druhému se musí říci, že dověkost je celá zároveň; není však věčností, protože strpí spolu dřívější a pozdější.

K třetímu se musí říci, že není rozdílu minula a budoucna v samém bytí andělově, vzatém o sobě, nýbrž pouze co do připojených změn. Ale když pravíme, že anděl jest nebo byl nebo bude, liší se podle pojmu našeho rozumu, jenž bytí andělovo béře v poměru k různým částem času. A když praví že anděl jest nebo byl, předpokládá něco, s čím jeho opak není možný, ani vzhledem k moci Boží; ale když praví, že bude, ještě nic nepředpokládá. Tedy poněvadž bytí a nebytí anděla jest podrobeno Boží moci, samo o sobě jest možné, aby Bůh učinil, že bytí andělovo nebude; ale nemůže učiniti, aby zároveň nebyl, když jest, nebo že nebyl, když byl.

Ke čtvrtému se musí říci, že trvání dověkosti jest nekonečné, poněvadž ho čas nezakončuje. Není pak nevhodné, aby něco stvořeného tak bylo nekonečné, že není zakončeno něčím jiným.

X.6.Zda jest jen jedna dověkost.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že není jen jedna dověkost. Neboť v podvržených Esdrových se praví: "Velebnost a moc dověkostí jest u tebe, Pane."

Mimo to různých rodů jsou různé míry. Ale některá dověká jsou v rodu těl, totiž tělesa nebeská; některá pak jsou podstaty duchové, totiž andělé. Není tedy jen jedna dověkost.

transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis, tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu vel in potentia. Sicut patet in corporibus caelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum. Et similiter patet de Angelis, quod habent esse intransmutabile cum transmutabilitate secundum electionem, quantum ad eorum naturam pertinet; et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum, et locorum suo modo. Et ideo huiusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius, aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt, aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

I q. 10 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod creaturae spirituales, quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem dicit quod per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur aevo. Sed quantum ad visionem gloriae, participant aeternitatem.

I q. 10 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod aevum est totum simul, non tamen est aeternitas, quia compatitur secum prius et posterius.

I q. 10 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod in ipso esse Angeli in se considerato, non est differentia praeteriti et futuri, sed solum secundum adiunctas mutationes. Sed quod dicimus Angelum esse vel fuisse vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse Angeli per comparationem ad diversas partes temporis. Et cum dicit Angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo eius oppositum non subditur divinae potentiae, cum vero dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde, cum esse et non esse Angeli subsit divinae potentiae, absolute considerando, potest Deus facere quod esse Angeli non sit futurum, tamen non potest facere quod non sit dum est, vel quod non fuerit postquam fuit.

I q. 10 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod duratio aevi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

6. Utrum sit tantum unum aevum, sicut est unum tempus, et una aeternitas.

I q. 10 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non sit tantum unum aevum. Dicitur enim in apocryphis Esdrae, *maiestas et potestas aevorum est apud te, domine*.

I q. 10 a. 6 arg. 2

Praeterea, diversorum generum diversae sunt mensurae. Sed quaedam aeviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora caelestia, quaedam vero sunt spirituales substantiae, scilicet Angeli. Non ergo est unum aevum tantum.

Mimo to, poněvadž dověkost jest jméno trvání, co má jednu dověkost, má jedno trvání. Ale ne všechna dověká mají jedno trvání; neboť některá začínají býti po jiných, jak jest nejvíce patrno u lidských duší. Tedy není jen jedna dověkost.

Mimo to se zdá, že nemá jedné míry trvání, co není navzájem závislé; neboť se zdá, že proto jest jeden čas časných, že všech pohybů jaksi příčinou jest první pohyb, jenž napřed jest měřen časem. Ale dověká nezávisí navzájem na sobě, poněvadž jeden anděl není příčinou druhého. Tedy není jen jedna dověkost.

Avšak proti, dověkost jest jednodušší nežli čas a bližší věčnosti. Ale čas jest jen jeden. Tedy tím spíše dověkost.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom byla dvojí domněnka. Neboť někteří praví, že jest jen jedna dověkost, někteří však, že mnohé. Ale co z toho jest správnější, musí se viděti z příčiny jednoty času; neboť k poznání duchových přicházíme skrze tělesná.

Praví pak jedni, že jest jeden čas všech časných, protože jest jeden počet všech počítaných, neboť čas jest počet, podle Filosofa 4. Fys. Ale to nedostačí: poněvadž čas není počet jako odloučený od počítaných, nýbrž jako jsoucí v počítaném, neboť jinak by nebylo souvislé; neboť deset loktů plátna má souvislost nikoli z počtu, nýbrž z počítaného. A počet, jsoucí v počítaném, není jeden všech, ale různých různý. Proto jiní příčinu jednoty času označují z jednoty věčnosti, která jest původem veškerého trvání. A tak všechna trvání jsou jedno, uváží-li jejich původ; jsou však mnohá, uváží-li se různost těch, která nabývají trvání z vlivu prvního původu. Jiní zase označují příčinu jednoty času z jednoty první hmoty, která je první podmět pohybu, jehož mírou je čas. Ale obojí označení se zdá nedostatečné, poněvadž věci, které jsou jedno původem nebo podmětem, a zvláště vzdáleným, nejsou jedno jednoduše, nýbrž z části.

Tedy důvodem jednoty času jest jednota prvního pohybu, podle něhož, ježto jest nejjednodušší, se měří všechny ostatní, jak se praví v 10. Metaf. Tak tedy čas se má k onomu pohybu nejen jako míra k měřenému, nýbrž také jako případek k podmětu, a tak od něho dostává jednotu. K jiným však pohybům se má jen jako míra k měřenému. Proto se nemnoží s množstvím jich, poněvadž jednou oddělenou mírou může býti měřeno mnoho.

Když to tedy máme, musíme věděti, že o duchových podstatách byla dvojí domněnka. Neboť někteří pravili, že všechny vyšly od Boha v jakési stejnosti, jak řekl Origenes; nebo také mnohé z nich, jak někteří tvrdili. Jiní však pravili, že všechny duchové podstaty vyšly z Boha v jakémsi stupňování a pořadu. A to se zdá názor Divišův, jenž praví hl.10. Nebes. Hier., že v duchových podstatách jsou první, prostřední a poslední, také v jednom řádu andělů. Tedy podle první domněnky se musí říci, že jest více dověkostí, poněvadž jest více prvních dověkých stejných. A podle druhé domněnky se musí říci, že jest jen jedna dověkost, neboť, ježto každá věc se měří nejjednodušším svého rodu, jak se praví v 10. Metafys., bytí všech dověkých se musí měřiti jednodušším bytím

I q. 10 a. 6 arg. 3

Praeterea, cum aevum sit nomen durationis, quorum est unum aevum, est una duratio. Sed non omnium aeviternorum est una duratio, quia quaedam post alia esse incipiunt, ut maxime patet in animabus humanis. Non est ergo unum aevum tantum.

I q. 10 a. 6 arg. 4

Praeterea, ea quae non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis, propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur. Sed aeviterna non dependent ab invicem, quia unus Angelus non est causa alterius. Non ergo est unum aevum tantum.

I q. 10 a. 6 s. c.

Sed contra, aevum est simplicius tempore, et propinquius se habens ad aeternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multo magis aevum.

I q. 10 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio, quidam enim dicunt quod est unum aevum tantum; quidam quod multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis, in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quod est unus numerus omnium numeratorum, cum tempus sit numerus, secundum philosophum. Sed hoc non sufficit, quia tempus non est numerus ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens, alioquin non esset continuus; quia decem ulnae panni continuitatem habent, non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate aeternitatis, quae est principium omnis durationis. Et sic, omnes durationes sunt unum, si consideretur earum principium, sunt vero multae, si consideretur diversitas eorum quae recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii vero assignant causam unitatis temporis ex parte materiae primae, quae est primum subiectum motus, cuius mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur, quia ea quae sunt unum principio vel subiecto, et maxime remoto, non sunt unum simpliciter sed secundum quid.

Est ergo ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X Metaphys. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura separata multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum quod de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod omnes processerunt a Deo in quadam aequalitate, ut Origenes dixit; vel etiam multae earum, ut quidam posuerunt. Alii vero dixerunt quod omnes substantiae spirituales processerunt a Deo quodam gradu et ordine et hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit, cap. X Cael. Hier., quod inter substantias spirituales sunt primae, mediae et ultimae, etiam in uno ordine Angelorum. Secundum igitur primam opinionem, necesse est dicere

prvního dověkého, jež tím jest jednodušší, čím dřívější. A protože druhá domněnka je pravdivější, jak se níže ukáže, připouštíme pro nynějšek, že jest jenom jedna dověkost.

K prvnímu se tedy musí říci, že dověkost se někdy béře za věk, což je doba trvání nějaké věci; a tak se mluví o mnohých dověkostech jako o množství věků.

K druhému se musí říci, že, ačkoli nebeská tělesa a duchové věci se liší v rodu přirozenosti, přece se shodují v tom, že mají bytí nepřeměnné. A tak se měří dověkostí.

K třetímu se musí říci, že ani všechna časná se nezačínají zároveň, a přece všech jest jeden čas, z prvního, jež se měří časem. A tak všechno dověké má jednu dověkost prvního, ačkoli nezačínají všechna zároveň.

Ke čtvrtému se musí říci, že k tomu, aby se některé věci měřily něčím jedním, se nevyžaduje, aby to jedno bylo příčinou všech jich, nýbrž aby bylo jednodušší.

XI. O jednotě Boží.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Po předešlém se má uvažovati o Boží jednotě.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda jedno přidává něco ke jsoucnu.
2. Zda jedno a mnohé si odporují.
3. Zda Bůh jest jeden.
4. Zda jest nejvíce jeden.

XI.1. Zda jedno přidává něco ke jsoucnu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že jedno přidává něco ke jsoucnu. Neboť všechno, co je v nějakém určitém rodu, přidává ke jsoucnu, jež prochází všemi rody. Ale jedno jest v určitém rodu; neboť jest původem počtu, jenž je druh ličnosti. Tedy jedno přidává něco ke jsoucnu.

Mimo to, nač se dělí něco společného, přidává k němu. Ale jsoucno jest rozděleno na jedno a mnohá. Tedy jedno přidává něco ke jsoucnu.

Mimo to, jestliže jedno nepřidává ke jsoucnu, říci jedno nebo jsoucno je totéž. Ale je směšné říci, že jsoucno jest jsoucno. Tedy by bylo směšné říci jedno jsoucno, což jest nesprávné. Přidává tedy jedno ke jsoucnu.

Avšak proti jest, co praví Diviš posl. hl. O Bož. Jmén.: "Není jsoucího, jež by nemělo podílu na jednom." Což by

quod sunt plura aeva, secundum quod sunt plura aeviterna prima aequalia. Secundum autem secundam opinionem, oportet dicere quod sit unum aevum tantum, quia, cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in X Metaphys., oportet quod esse omnium aeviternorum mensuretur esse primi aeviterni, quod tanto est simplicius, quanto prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur, concedimus ad praesens unum esse aevum tantum.

I q. 10 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aevum aliquando accipitur pro saeculo, quod est periodus durationis alicuius rei, et sic dicuntur multa aeva, sicut multa saecula.

I q. 10 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet corpora caelestia et spiritualia differant in genere naturae, tamen conveniunt in hoc, quod habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur aevo.

I q. 10 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus, propter primum quod mensuratur tempore. Et sic omnia aeviterna habent unum aevum propter primum, etiam si non omnia simul incipiant.

I q. 10 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod ad hoc quod aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum sit causa omnium eorum; sed quod sit simplicius.

11. De unitate Divina.

Prooemium

I q. 11 pr.

Post praemissa, considerandum est de divina unitate.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum unum addat aliquid supra ens.

Secundo, utrum opponantur unum et multa.

Tertio, utrum Deus sit unus.

Quarto, utrum sit maxime unus.

1. Utrum unum addat aliquid supra ens.

I q. 11 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato, est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

I q. 11 a. 1 arg. 2

Praeterea, quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

I q. 11 a. 1 arg. 3

Praeterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum et ens. Sed nugatorie dicitur ens ens. Ergo nugatio esset dicere ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

I q. 11 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Dionysius, ult. cap. de Div.

nebylo, kdyby jedno přidávalo ke jsoucnu. Tedy jedno není z přidání ke jsoucnu.

Odpovídám: Musí se říci, že jedno nepřidává ke jsoucnu nějakou věc, nýbrž popření rozdělení; neboť jedno neznačí nic jiného než jsoucno nerozdělené. A tak je z toho patrné, že jedno se zaměňuje se jsoucnem. Neboť každé jsoucno jest buď jednoduché nebo složené. Co však jest jednoduché, jest nerozdělené i v uskutečnění i v možnosti. Co pak jest složené, nemá bytí, dokud jeho části jsou rozděleny, nýbrž až je utvoří a složí. Je tedy zřejmé, že bytí každé věci záleží nerozdělení. A z toho jest, že jako každá věc chrání své bytí, tak chrání svou jednotu.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří, považujíce za totéž jedno, které se zaměňuje se jsoucnem a které jest původem počtu, rozdělili se na různá tvrzení. Pythagoras totiž a Plato, vidouce, že jedno, které se zaměňuje se jsoucnem, nepřidává nějaké věci ke jsoucnu, nýbrž značí podstatu jsoucna jako nerozdělenou, domnívali se, že jest tak i u jednoho, jež jest původem počtu. A protože počet je složen z jednotek, věřili, že čísla jsou podstatami všech věcí. Naopak Avicenna, uvažuje, že jedno, jež jest původem počtu, přidává nějakou věc k podstatě jsoucna, neboť jinak by počet, složený z jednotek, nebyl druhem ličnosti, věřil, že jedno, jež se zaměňuje se jsoucnem, přidává nějakou věc k podstatě jsoucna, jako bělost k člověku. To však je zřejmě nesprávné, poněvadž každá věc jest jedna skrze svou podstatu. Neboť kdyby skrze něco jiného každá věc byla jedna, poněvadž to zase jest jedno, kdyby opět bylo jedno skrze něco jiného, šlo by se do nekonečna. Proto se musí zůstati při prvním. Tak tedy se musí říci, že jedno, jež se zaměňuje se jsoucnem, nepřidává nějaké věci ke jsoucnu; ale jedno, jež jest původem počtu, přidává něco ke jsoucnu, patříc do rodu ličnosti.

Ke druhému se musí říci, že nic nebrání, aby, co jest jedním způsobem rozděleno, jiným způsobem bylo nerozděleno; jako co jest rozděleno počtem, jest nerozděleno podle druhu; a tak se stává, že něco jest jedním způsobem jedno, jiným způsobem mnohé. kdyby však bylo nerozděleno jednoduše, buď že jest nerozděleno v tom, co náleží k bytnosti věci, ač jest rozděleno v tom, co jest mimo bytnost věci, jako co jest jedno podmětně, jest mnohé co do případků, nebo že jest nerozděleno v uskutečnění a rozděleno v množství, jako co jest jedno podle celku, ale mnohé podle částí: to bude jedno jednoduše a mnohé z části. Kdyby však obráceně něco bylo nerozděleno z části a rozděleno jednoduše, totiž proto, že jest rozděleno podle bytnosti a nerozděleno v rozumu nebo co do původu nebo příčiny: to bude mnohé jednoduše a jedno z části; jako co jest mnohé počtem a jedno druhem nebo jedno původem. Tak tedy jsoucno se dělí na jedno a mnohá, totiž jest jedno jednoduše a mnohé z části. Neboť ani sama mnohá nejsou obsažena ve jsoucnu, leč pokud nějakým způsobem jsou obsažena v jednom. Tak praví Diviš v posl. hl. O Bož. Jmén., že "není množství, jež by nemělo podílu na jednom; ale co jest mnohé částmi, jest jedno celkem; a co jest případky

Nom., *nihil est existentium non participans uno*, quod non esset, si unum adderet supra ens quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

I q. 11 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

I q. 11 a. 1 ad 1

Ad primum igitur dicendum quod quidam, putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato, videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiae omnium rerum. E contrario autem Avicenna, considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam supra substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est, quia quaelibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quaelibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens.

I q. 11 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem, et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subiecto et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes, huiusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam, erit multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quae sunt multa numero et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, ult. cap. de Div. Nom., quod *non est multitudo non participans uno,*

mnohé, jest podmětem jedno, a co jest mnohé počtem, jest jedno druhem, a co je mnohé druhem, jest jedno rodem, a co jest mnohé vycházeními, jest jedno původem".

K třetímu se musí říci že není směšné říci, že jsoucno jest jedno, poněvadž jedno ke jsoucnu přidává něco v rozumu.

XI.2. Zda jedno a mnoho si odporují.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jedno a mnoho si neodporuji. Neboť z odporujících si nikdy se nevypovídá jedno o druhém. Ale každé množství jest nějakým způsobem jedno, jak jest patrné z řečeného. Tedy jedno neodporuje množství.

Mimo to z odporujících si nikdy jedno netvoří druhé. Ale jedno tvoří množství. Tedy neodporuje množství.

Mimo to jedno jednomu neodporuje. Ale mnohu odporuje málo. Tedy mu neodporuje jedno.

Mimo to, jestliže jedno odporuje množství, odporuje mu jako nerozdělené rozdělenému; a tak mu odporuje jako pohotovosti postrádání. Ale to se zdá nevhodné, poněvadž by následovalo, že jedno jest pozdější než množství a že jest jím určováno, kdežto množství jest určováno jedním. Tedy bude ve výměru kruh, což jest nevhodné. Tedy jedno a mnohé si neodporují.

Avšak proti, ta si odporují, jejichž pojmy si odporují. Ale pojem jednoho záleží v nedělitelnosti, pojem však množství obsahuje rozdělení. Tedy jedno a mnoho si odporují.

Odpovídám: Musí se říci, že jedno odporuje mnohému, ale různě. Neboť jedno, jež jest původem počtu, odporuje množství; jež jest počet, jako míra měřenému; neboť jedno značí první míru a číslo jest množství, měřené jedním, jak jest patrné z 10. Metaf. Ale jedno, které se zaměňuje se jsoucnem, odporuje množství po způsobu postrádání, jako rozdělenému nerozdělené.

K prvnímu se tedy musí říci, že žádné postrádání neničí úplně bytí, poněvadž postrádání je zápor v podmětu podle Filosofa. Ale přece každé postrádání ubírá nějaké bytí. A proto ve jsoucnu, poněvadž jest společné, se stává, že postrádání jsoucna má základ ve jsoucnu: což se nestává v postrádaných u tvarů duchových, jako zraku nebo bělosti nebo něčeho takového. A jako jest u jsoucna, tak jest u jednoho dobra, jež se zaměňují se jsoucnem; neboť postrádání dobra má základ v nějakém dobru a podobně odstranění jednoty má základ v nějakém jednom. A tím se stává, že množství jest nějaké jedno a zlo jest nějaké dobro a nejsoucno jest nějaké jsoucno. Přece však se nevypovídá odporující o odporujícím; poněvadž jedno jest jednoduše a druhé z části. Neboť co z části jest jsoucno, jako v možnosti, jest nejsoucno jednoduše, totiž v uskutečnění;

sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio.

I q. 11 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ideo non est nugatio cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

2. Utrum unum, et multa opponantur.

I q. 11 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unum et multa non opponantur. Nullum enim oppositum praedicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex praedictis patet. Ergo unum non opponitur multitudini.

I q. 11 a. 2 arg. 2

Praeterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

I q. 11 a. 2 arg. 3

Praeterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

I q. 11 a. 2 arg. 4

Praeterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, et sic opponetur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens, quia sequeretur quod unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam; cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione, quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

I q. 11 a. 2 s. c.

Sed contra, quorum rationes sunt oppositae, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio vero multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

I q. 11 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quae est numerus, ut mensura mensurato, unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X Metaphys. Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

I q. 11 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subiecto, secundum philosophum. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suae communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente, quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus vel albedinis, vel alicuius huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quae convertuntur cum ente, nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum praedicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim

nebo co jest jednoduše jsoucno v rodu podstaty, jest nejsoucno z části, vzhledem k nějakému jsoucnu nahodilému. Tedy podobně co je dobro z části, je zlo jednoduše, nebo naopak.

Ke druhému se musí říci, že celek je dvojí: jeden stejnorodý, jenž se skládá z částí podobných; jiný pak různorodý, jenž je složen z částí nepodobných. V každém pak celku stejnorodém celek sestává z částí, majících tvar celku, jako každá část vody jest voda; a takové je složení souvislého z jeho částí. Ale v každém celku různorodém každá část postrádá tvaru celku; neboť žádná část domu není dům, ani nějaká část člověka není člověk. A takový celek jest množství. Pokud tedy jeho část nemá tvaru množství, skládá se množství z jednotek, jako dům z ne domů; ne že by jednotky tvořily množství tím, co mají z povahy nerozdělenosti, v čemž odporují množství, nýbrž tím, co mají z bytnosti, jakož i části domu tvoří dům tím, že jsou nějaká tělesa, nikoli tím, že jsou ne domy.

Ke třetímu se musí říci, že mnoho se rozumí dvojmo: jedním způsobem naprosto a tak odporuje jednomu Jiným způsobem, pokud znamená nějaký nadbytek, a tak odporuje málu. Proto prvním způsobem dvě jsou mnoho, ne však druhým.

Ke čtvrtému se musí říci, že jedno odporuje mnohým po způsobu postrádání, pokud v pojmu mnohých jest, aby byla rozdělena. Tudíž rozdělení musí býti dříve než jednotka, ne jednoduše, nýbrž podle způsobu našeho vnímání. Neboť vnímáme jednoduchá skrze složená; proto určujeme bod jako něco, čeho není části, nebo jako počátek čáry. Ale množství, i podle rozumu, následuje z jednoho, poněvadž rozdělená si nemyslíme jako množství, leč tím, že obojímu z rozdělených přičítáme jednotku. Proto se jedno klade do výměru množství, ne však množství do výměru jednotky. Ale rozdělení přichází do rozumu ze samého popření jsoucna. Takže nejdříve se v rozumu ocitá jsoucno; jako druhé, že toto jsoucno není ono jsoucno, a tak jako druhé vnímáme rozdělení; jako třetí jedno; jako čtvrté množství.

XI.3. Zda Bůh jest jeden.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není jeden. Neboť se praví I. Kor. 8: "Jsou zajisté mnozí bohové a mnozí páni."

Mimo to jedno, jež jest původem počtu, nemůže se vypovídati o Bohu, poněvadž se o Bohu nevypovídá žádná ličnost. Podobně ani jedno, jež se zaměňuje se jsoucnem, neboť znamená postrádání každé postrádání nedokonalost, jež Bohu nenáleží. Tedy se nemá říkati, že Bůh jest jeden.

Avšak proti jest, co se praví Deut. 6: "Slyš, Israeli, Pán

secundum quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, idest actu, vel quod est ens simpliciter in genere substantiae, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter; vel e converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid; et e converso.

I q. 11 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est totum, quoddam homogeneum, quod componitur ex similibus partibus; quoddam vero heterogeneum, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo, totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quaelibet pars aquae est aqua, et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneo, quaelibet pars caret forma totius, nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. Inquantum ergo pars eius non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus, non quod unitates constituant multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini; sed secundum hoc quod habent de entitate, sicut et partes domus constituunt domum per hoc quod sunt quaedam corpora, non per hoc quod sunt non domus.

I q. 11 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod multum accipitur dupliciter. Uno modo, absolute, et sic opponitur uni. Alio modo, secundum quod importat excessum quendam, et sic opponitur pauco. Unde primo modo duo sunt multa; non autem secundo.

I q. 11 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod unum opponitur privative multis, inquantum in ratione multorum est quod sint divisa. Unde oportet quod divisio sit prius unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita, unde definimus punctum, cuius pars non est, vel principium lineae. Sed multitudo, etiam secundum rationem, consequenter se habet ad unum, quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quod utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.

3. Utrum Deus sit unus.

I q. 11 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit unus. Dicitur enim I ad Cor. VIII, *siquidem sunt dii multi et domini multi*.

I q. 11 a. 3 arg. 2

Praeterea, unum quod est principium numeri, non potest praedicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo praedicetur. Similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quae Deo non competit. Non est igitur dicendum quod Deus sit unus.

I q. 11 a. 3 s. c.

Bůh tvůj jeden jest."

Odpovídám: Musí se říci, že se z trojího dokazuje, že Bůh jest jeden. A to nejprve z jeho jednoduchosti. Neboť jest zřejmé, že, to, čím něco ojedinělého jest toto něco, žádným způsobem není mnohým sdělitelné. To sice, čím Sokrates jest člověkem, může býti mnohým sděleno; ale to, čím jest tímto člověkem, nemůže se sděliti, leč jen jednomu. Kdyby tedy Sokrates tím byl člověkem, čím jest tímto člověkem, jako by nemohlo býti více Sokratů, tak by nemohlo býti více lidí. To však přísluší Bohu; neboť Bůh jest svá přirozenost, jak svrchu bylo ukázáno. Tedy týmž jest Bůh a tento Bůh. Není tedy možné, aby bylo více Bohů.

Za druhé pak z nekonečnosti jeho dokonalosti. Neboť svrchu bylo ukázáno, že Bůh v sobě obsahuje celou dokonalost bytí. Kdyby tedy bylo víc Bohů, museli by se lišiti. Něco tedy by příslušelo jednomu, co by nepříslušelo druhému. A kdyby to bylo, bylo by v něm postrádání a nebyl by dokonalý jednoduše. Je tedy nemožné, aby bylo více Bohů. Proto také staří filosofové, samou pravdou jaksi donuceni, stanovíce nekonečný původ, stanovili jen jeden původ.

Za třetí z jednoty světa. Neboť všechno, co jest, shledává se zařízeno na sebe navzájem, ježto některá některým slouží. To však je různé, nespojilo by se do jednoho řádu, kdyby nebylo řízeno od nějakého jednoho. Neboť mnohé se lépe uvede do jednoho řádu skrze jedno než skrze mnohá, poněvadž samo sebou jedno má jednu příčinu, a mnohá nejsou příčinou jednoho, leč nahodile, pokud totiž nějakým způsobem jsou jedno. Když tedy to, co je první, jest nejdokonalejší a samo sebou, ne nahodile, první, uvádějící všechno do jednoho řádu, musí býti jen jedno. A to jest Bůh.

K prvnímu se tedy musí říci, že se mluví o mnohých bozích podle omylu některých, kteří uctívali mnohé bohy, domnívajíce se, oběžnice a jiné hvězdy nebo i jednotlivé části světa že jsou bohové. Proto dodává: "Nám pak jeden Bůh atd."

K druhému se musí říci, že jedno, dokud jest počátkem počtu se o Bohu nevypovídá, nýbrž toliko o těch, která mají byti ve hmotě. Neboť jedno, jež je počátkem počtu, je z druhu matematických, jež mají bytí ve hmotě, ale podle rozumu jsou od hmoty odloučena. Jedno však, jež se zaměňuje se jsoucnem, je něco metafysického, jež podle bytí není závislé na hmotě. A, ač v Bohu není nějakého postrádání, přece podle způsobu našeho vnímání, není od nás poznáván, leč způsobem postrádání a odstraňování. A tak nic nebrání, aby se o Bohu vypovídalo podle postrádání, jako že je netělesný, nekonečný. A podobně se o Bohu říká, že jest jeden.

XI.4. Zda Bůh jest nejvíce jeden.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není nejvíce jeden. Neboť jedno se říká podle postrádání rozdělení. Ale postrádání nepřijímá více nebo méně. Tedy se neříká, že Bůh jest více jeden nežli jiná, která jsou jedno.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *audi, Israel, dominus Deus tuus unus est*.

I q. 11 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex eius simplicitate. Manifestum est enim quod illud unde aliquod singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest, sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo, nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

Secundo vero, ex infinitate eius perfectionis. Ostensum est enim supra quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus, si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio, ab unitate mundi. Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa, quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus.

I q. 11 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur dii multi secundum errorem quorundam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit, *nobis autem unus Deus,* et cetera.

I q. 11 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod unum secundum quod est principium numeri, non praedicatur de Deo; sed solum de his quae habent esse in materia. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum; quae habent esse in materia, sed sunt secundum rationem a materia abstracta. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet a materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen, secundum modum apprehensionis nostrae, non cognoscitur a nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privative dicta de Deo praedicari; sicut quod est incorporeus, infinitus. Et similiter de Deo dicitur quod sit unus.

4. Utrum Deus sit maxime unus.

I q. 11 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit maxime unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quae sunt unum.

Mimo to, nic se nezdá více nedělitelné než to, co je nedělitelné v uskutečnění a možnosti, jako je bod a jednotka. Ale potud se něco nazývá více jedním, pokud jest nedělitelné. Tedy Bůh není více jedno než jednotka a bod.

Mimo to, co je bytností dobro, jest nejvíce dobro. Tedy, co je svou bytností jedno, jest nejvíce jedno. Ale každé jsoucno jest jedno svou bytností, jak je patrné z Filosofa ve IV. Metaf. Tedy každé jsoucno jest nejvíce jedno. Bůh tudíž není více jedno nežli jiná jsoucna.

Avšak proti jest, co praví Bernard, že "mezi všemi, která se nazývají jedno, vrchol drží jednota božské Trojice".

Odpovídám: Musí se říci, že ježto jedno jest jsoucno nerozdělené, k tomu, aby něco bylo jedno nejvíce, je třeba, aby bylo nejvíce jsoucnem a nejvíce nerozděleným. Obojí pak přísluší Bohu. Neboť jest nejvíce jsoucnem, pokud nemá jsoucno vymezené nějakou přirozeností, k níž by přistupovalo, nýbrž jest samo jsoucno svébytné, všemi způsoby bez vymezení. Je také nejvíce nerozdělené, pokud se nedělí ani v uskutečnění ani v možnosti podle žádného způsobu dělení, ježto je všemi způsoby jednoduchý, jak bylo svrchu ukázáno. Proto jest jasné, že Bůh jest nejvíce jeden.

K prvnímu se tedy musí říci, že ač postrádání o sobě nepřijímá více a méně, přece, pokud jeho protiklad přijímá více a méně, také se říká, že postrádající jsou více a méně. Pokud tedy něco jest více rozdělené nebo dělitelné, nebo méně nebo žádným způsobem, potud se říká, že něco jest více a méně nebo nejvíce jedno.

K druhému se musí říci, že bod a jednotka, jež je počátkem počtu, nejsou nejvíce jsoucna, ježto nemají bytí, leč v nějakém podmětu. Proto žádné z nich není nejvíce jedno. Neboť jako podmět není nejvíce jedno pro různost případku a podmětu, tak ani případek.

K třetímu se musí říci, že, ač každé jsoucno jest jedno skrze svou podstatu, přece se podstata každého nemá stejně k jednotě, protože podstata některých je složená z mnohých, některých pak ne.

XII. Jak jest Bůh od tvarů poznáván.

Předmluva

Dělí se na třináct článků.

Poněvadž jsme dosud uvažovali, jak jest Bůh o sobě, zbývá uvažovati, jak jest v našem poznání, to jest, jak je poznáván od tvorů.

O tom je třináct otázek:

1. Zda nějaký stvořený rozum může Boha viděti v jeho bytnosti.

I q. 11 a. 4 arg. 2

Praeterea, nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu et potentia, cuiusmodi est punctus et unitas. Sed intantum dicitur aliquid magis unum, inquantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctus.

I q. 11 a. 4 arg. 3

Praeterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum, ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per philosophum in IV Metaphys. Ergo omne ens est maxime unum. Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

I q. 11 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit Bernardus, quod *inter omnia quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinae Trinitatis*.

I q. 11 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus.

I q. 11 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis et minus vel maxime unum.

I q. 11 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod punctus et unitas quae est principium numeri, non sunt maxime entia, cum non habeant esse nisi in subiecto aliquo. Unde neutrum eorum est maxime unum. Sicut enim subiectum non est maxime unum, propter diversitatem accidentis et subiecti, ita nec accidens.

I q. 11 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet aequaliter substantia cuiuslibet ad causandam unitatem, quia substantia quorundam est ex multis composita, quorundam vero non.

12. De cognitione, et visione Dei.

Prooemium

I q. 12 pr.

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, idest quomodo cognoscatur a creaturis.

Et circa hoc quaeruntur tredecim.

Primo, utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei.

2. Zda Boží bytnost jest viděna rozumem skrze nějakou stvořenou podobu.

3. Zda Boží bytnost lze viděti okem tělesným.

4. Zda nějaká stvořená podstata má dosti přirozených sil, aby viděla Boží bytnost.

5. Zda přirozený rozum potřebuje stvořeného světla, aby viděl Boží bytnost.

6. Zda z vidoucích Boží bytnost jeden vidí dokonaleji nežIi druhý.

7. Zda nějaký stvořený rozum může Boží bytnost vystihnouti.

8. Zda stvořený rozum, vida Boží bytnost, vše v ní poznává.

9. Zda poznává skrze nějaké podoby to, co tam poznává.

10. Zda poznává zároveň vše, co vidí v Bohu.

11. Zda ve stavu tohoto života může nějaký člověk viděti Boží bytnost.

12. Zda v tomto životě můžeme poznávati Boha přirozeným rozumem.

13. Zda v tomto životě mimo poznávání Boha přirozeným rozumem jest nějaké poznávání Boha skrze milost.

XII.1. Zda nějaký stvořený rozum může viděti Boha v jeho bytnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že žádný stvořený rozum nemůže viděti Boha v jeho bytnosti. Neboť Zlatoústý K Janovi, vykládaje, co se praví, Jan 1: "Boha nikdo nikdy neviděl", praví toto: "Samu bytnost Boží nejen proroci neviděli, nýbrž ani andělé, ani archandělé; neboť jak, co je stvořené přirozenosti, může viděti, co jest nestvořené?" Také Diviš v I. hlavě O Bož. Jmén., mluvě o Bohu, praví: "Jeho nedosáhne ani smysl, ani obrazivost, ani domněnka, ani rozum, ani vědění."

Mimo to každé nekonečné jako takové jest neznámé. Ale Bůh jest nekonečný, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy sám sebou jest neznámý.

Mimo to stvořený rozum nemůže poznávati, leč jsoucí; neboť první, co spadá do vjemu rozumu, jest jsoucno. Ale Bůh není jsoucí, nýbrž nad jsoucím, jak praví Diviš. Tedy není poznatelný, nýbrž jest nad všechen rozum.

Mimo to musí býti nějaká úměrnost poznávajícího s poznaným, poněvadž poznané jest dokonalostí poznávajícího. Ale stvořený rozum nikterak není úměrný Bohu, poněvadž jsou nekonečně od sebe vzdáleni. Tedy stvořený rozum nemůže viděti Boží bytnost.

Avšak proti jest, co se praví, Jan 3: "Budeme ho viděti, jak jest."

Odpovídám: Musí se říci, ježto něco jest poznatelné, pokud jest v uskutečnění, že Bůh, jenž jest čiré uskutečnění bez jakéhokoliv příměsku možnosti, sám o

Secundo, utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam.

Tertio, utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri.

Quarto, utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam.

Quinto, utrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato.

Sexto, utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat.

Septimo, utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam.

Octavo, utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat.

Nono, utrum ea quae ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat.

Decimo, utrum simul cognoscat omnia quae in Deo videt.

Undecimo, utrum in statu huius vitae possit aliquis homo essentiam Dei videre.

Duodecimo, utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere.

Tertiodecimo, utrum, supra cognitionem naturalis rationis, sit in praesenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

1. Utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei.

I q. 12 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim, super Ioannem, exponens illud quod dicitur Ioan. I, *Deum nemo vidit unquam*, sic dicit, *ipsum quod est Deus, non solum prophetae, sed nec Angeli viderunt nec Archangeli, quod enim creabilis est naturae, qualiter videre poterit quod increabile est?* Dionysius etiam, I cap. de Div. Nom., loquens de Deo, dicit, *neque sensus est eius, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia*.

I q. 12 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne infinitum, inquantum huiusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est. Ergo secundum se est ignotus.

I q. 12 a. 1 arg. 3

Praeterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium, primum enim quod cadit in apprehensione intellectus, est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia. Ut dicit Dionysius. Ergo non est intelligibilis; sed est supra omnem intellectum.

I q. 12 a. 1 arg. 4

Praeterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

I q. 12 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. III, *videbimus eum sicuti est*.

I q. 12 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus, qui est

sobě jest nejvíce poznatelný. Ale co jest samo o sobě nejvíce poznatelné, některému rozumu není poznatelné, poněvadž předmět poznání přesahuje rozum; jako na slunce, jež jest nejvíce viditelné, nemůže hleděti netopýr pro nadmíru světla. To pak majíce na mysli, někteří tvrdili, že žádný stvořený rozum nemůže viděti Boží bytnost.

Avšak nevhodně se to praví. Neboť, ježto poslední blaženost člověka záleží v jeho nejvyšší činnosti, což jest činnost rozumu, kdyby stvořený rozum nikdy nemohl viděti Boží bytnosti, buď nikdy nedosáhne blaženosti nebo jeho blaženost bude tvořiti něco jiného nežli Bůh. Což se neshoduje s věrou. Neboť v tom jest poslední dokonalost rozumového tvora, co jest původem jeho bytí: neboť tak jest něco dokonalé, jak je blízké svému původu. Podobně také se to neshoduje s rozumem. Je totiž v člověku vrozená touha poznati příčinu, když patří na účinek, a z toho v lidech povstává podiv. Kdyby tedy rozum tvora rozumového nemohl dojíti k první příčině věcí, touha přírody by zůstávala bezúčelná. Proto se musí prostě připustiti, že blažení vidí Boží bytnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že oba doklady mluví o vidění vystižném. Proto Diviš hned před uvedenými slovy praví: "Všem jest vůbec nevystižný a ani smysl atd." A Zlatoústý brzo po uvedených slovech dodává: "Viděním tu rozumí úplně jisté patření na Otce a vystižení takové, jaké má Otec o Synu."

Ke druhému se musí říci, že nekonečno, které je ve hmotě nezdokonalené tvarem, je samo o sobě neznámé, poněvadž všechno poznání je skrze tvar. Ale nekonečno, které je při tvaru, neomezeném hmotou, je samo o sobě nejvíce známo. Ale tak Bůh jest nekonečný, a ne prvním způsobem, jak jest patrné ze svrchu řečeného.

Ke třetímu se musí říci, že Bůh se nazývá nejsoucím ne tak, jako by nikterak nebyl jsoucí, nýbrž proto, že jest nade vše jsoucí, poněvadž je své bytí. Tedy z toho neplyne, že by žádným způsobem nemohl býti poznáván, nýbrž že přesahuje každé poznání, což znamená, že není vystižen.

Ke čtvrtému se musí říci, že úměrností se rozumí dvojí. Jedním způsobem určitý poměr jedné ličnosti ke druhé; podle toho dvojnásobné, trojnásobné a rovné jsou druhy ličnosti. Jiným způsobem se úměrností rozumí kterýkoli poměr jednoho ke druhému. A tak může býti úměrnost tvora k Bohu, pokud se má k němu jako účinek k příčině nebo možnost k uskutečnění. A podle toho stvořený rozum může býti úměrný poznávání Boha.

XII.2. Zda Boží bytnost je stvořeným rozumem viděna skrze nějakou podobu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Boží bytnost je

actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis. Hoc igitur attendentes, quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quia est ei principium essendi, intantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant.

I q. 12 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde praemittit Dionysius immediate ante verba proposita, dicens, *omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et nec sensus est*, et cetera. Et Chrysostomus parum post verba praedicta subdit, *visionem hic dicit certissimam patris considerationem et comprehensionem, tantam quantam pater habet de filio*.

I q. 12 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod infinitum quod se tenet ex parte materiae non perfectae per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formae non limitatae per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet.

I q. 12 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat, quod est ipsum non comprehendi.

I q. 12 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

2. Utrum essentia Dei videatur ab intellectu creato secundum aliquam speciem creatam.

I q. 12 a. 2 arg. 1

stvořeným rozumem viděna skrze nějakou podobu. Neboť se praví I. Jan 3: "Víme, že, až se objeví, budeme mu podobni a budeme ho viděti tak, jak jest."

Mimo to praví Augustin 9. O Troj.: "Když Boha poznáváme, tvoří se v nás nějaká podoba Boha."

Mimo to rozum v uskutečnění jest myslitelné v uskutečnění, jako smysl v uskutečnění je smyslové v uskutečnění. Ale to není, leč pokud smysl jest upraven podobou věci smyslové a. rozum podobou věci rozuměné. Tedy je-li Bůh viděn rozumem stvořeným v uskutečnění, musí býti viděn skrze nějakou podobu.

Avšak proti jest, co praví Augustin 15. O Troj., že, když Apoštol praví: "Vidíme nyní jako v zrcadle a v hádance", jménem zrcadla a hádanky se mohou rozuměti Apoštolem naznačované kterékoliv podoby, jež jsou vhodné k poznávání Boha. Ale viděti Boha v bytnosti není vidění hádankové nebo zrcadlové, nýbrž jest rozdílné od něho. Tedy Boží bytnost není viděna skrze podoby.

Odpovídám: Musí se říci, že k vidění jak smyslovému, tak rozumovému, se vyžaduje dvojí, totiž mohutnost vidoucí a spojení věci viděné se zrakem: neboť vidění v uskutečnění se neděje leč tím, že viděná věc jest nějak ve vidoucím. A to při tělesných věcech jest patrné, že viděná věc nemůže býti ve vidoucím svou bytností, nýbrž skrze svou podobu: jako podoba kamene jest v oku a skrze ni se děje vidění v uskutečnění, nikoli však podstatou kamene samou. Kdyby však byla jedna a táž věc, která by byla původem vidoucí mohutnosti a která by byla věcí viděnou, musel by vidoucí od té věci míti i mohutnost vidoucí i tvar, skrze který by viděl.

Je pak zřejmé, že Bůh jest původce i mohutnosti rozumové i může býti rozumem viděn. A poněvadž tvorova rozumová mohutnost není Boží bytností, zbývá, že jest nějakou částečnou podobou toho, jenž jest první rozum. Proto také rozumová mohutnost tvorova se nazývá jakýmsi světlem rozumovým, ježto vyšla z prvního světla: ať se to rozumí o přirozené mohutnosti nebo o nějaké dokonalosti, přidané milostí nebo slávou. K vidění Boha se tedy vyžaduje se strany vidoucí mohutnosti nějaká podoba Boha, skrze niž by totiž rozum byl schopen viděti Boha.

Avšak se strany věci viděné, která se musí nějak spojiti s vidoucím, bytost Boží nemůže býti viděna skrze žádnou stvořenou podobu. A to předně, poněvadž, jak praví Diviš I. hl. O Bož. Jmén.: Skrze podoby nižšího řádu nelze nikterak poznati vyšší: jako skrze podobu tělesa nelze poznati bytnost věci netělesné. Tedy tím méně lze viděti bytnost Boží skrze jakoukoli stvořenou podobu. Za druhé proto, že bytnost Boha je samo jeho bytí, jak bylo svrchu ukázáno. což nemůže býti u žádného tvaru stvořeného. Tedy žádný stvořený tvar nemůže býti podobou, znázorňující vidoucímu bytnost Boží. Za třetí proto, že bytnost Boží jest věc neomezená, vynikajícím způsobem v sobě obsahující, cokoli stvořeným rozumem může se naznačiti nebo poznati. A to žádným způsobem nemůže býti vyjádřeno nějakou stvořenou podobou, poněvadž každý stvořený tvar jest omezen v určitém rozsahu bud moudrosti, nebo síly, nebo bytí, nebo něčeho takového.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim I Ioan. III, *scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est*.

I q. 12 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, IX de Trin., *cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis*.

I q. 12 a. 2 arg. 3

Praeterea, intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu. Hoc autem non est nisi inquantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectae. Ergo, si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

I q. 12 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XV de Trin., quod cum apostolus dicit *videmus nunc per speculum et in aenigmate, speculi et aenigmatis nomine, quaecumque similitudines ab ipso significatae intelligi possunt, quae accommodatae sunt ad intelligendum Deum*. Sed videre Deum per essentiam non est visio aenigmatica vel specularis, sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

I q. 12 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ad visionem, tam sensibilem quam intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visae cum visu, non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus, apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem, sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res, quae esset principium visivae virtutis, et quae esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.

Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participata similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum.

Sed ex parte visae rei, quam necesse est aliquo modo uniri videnti per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primo quidem, quia, sicut dicit Dionysius, I cap. de Div. Nom., per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Secundo, quia essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra ostensum est, quod nulli formae creatae competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam. Tertio, quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem

Tedy říci, že Bůh jest viděn skrze podobu, je říci, že Boží bytnost není viděna, což je bludné.

Tedy se musí říci, že k vidění Boha se vyžaduje nějaká podoba se strany vidoucí mohutnosti, totiž světlo božské slávy, posilující rozum k vidění Boha. O něm se praví v Žal. 35: "Ve tvém světle budeme viděti světlo." Avšak bytnost Boží nemůže býti viděna skrze nějakou podobu stvořenou, která by vyjadřovala Boží bytnost, jak jest o sobě.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen doklad mluví o podobě, která je z účasti na světle slávy.

Ke druhému se musí říci, že tam mluví Augustin o poznání Boha, které jest na cestě.

Ke třetímu se musí říci, že Boží bytnost jest bytí samo. Tedy jako jiné rozumové tvary, které nejsou své bytí, spojují se s rozumem skrze nějaké bytí, kterým utvářejí rozum a uvádějí jej do uskutečnění, tak Boží bytnost se jednotí se stvořeným rozumem jako poznané v uskutečnění, sama sebou uvádějíc rozum do uskutečnění.

XII.3. Zda bytnost Boží lze viděti očima tělesnýma.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že bytnost Boží lze viděti očima tělesnýma. Neboť se praví Job. 19: "Ve svém těle budu viděti Boha", atd. a 42: "Sluchem ucha jsem tě slyšel, nyní pak tě vidí mé oko."

Mimo to praví Augustin O Městě Bož.: "Síla pak jejich (totiž oslavených) očí bude velmi mocná, ne že by bystřeji viděli, jako se vypravuje, že vidí někteří hadi a orli (neboť ani sebevětší bystrostí zraku vynikajíce, nemohou ona zvířata viděti nic jiného nežli tělo), nýbrž že budou viděti také netělesné věci." Ale kdokoli může viděti netělesné věci, může býti pozdvižen k vidění Boha. Tedy oko oslavené může viděti Boha.

Mimo to Bůh může býti od člověka viděn viděním obrazným: praví se totiž Isai. 6: "Viděl jsem Pána sedícího na trůnu" atd. Ale vidění obrazné má původ ve smyslu: neboť obrazivost je pohyb, učiněný smyslem v uskutečnění, jak se praví ve třetí O Duši. Tedy Bůh může býti viděn smyslovým viděním.

Avšak proti jest, co praví Augustin ve knize O Vidění Boha Paulině: "Boha nikdo nikdy neviděl, ani v tomto životě, jak sám jest, ani v životě andělů, jako tato viditelná, na něž se patří tělesným viděním."

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné viděti Boha smyslem zraku nebo kterýmkoliv jiným smyslem nebo mohutností smyslové části. Neboť každá taková mohutnost jest úkon tělesného ústrojí, jak se níže řekne. Ale úkon jest úměrný tomu, jehož jest úkonem. Proto žádná taková

creatam repraesentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri, quod est erroneum.

Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo, *in lumine tuo videbimus lumen*. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet ut in se est.

I q. 12 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de similitudine quae est per participationem luminis gloriae.

I q. 12 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quae habetur in via.

I q. 12 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod divina essentia est ipsum esse. Unde, sicut aliae formae intelligibiles quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

3. Utrum essentia Dei possit videri oculo corporeo.

I q. 12 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim Iob XIX, *in carne mea videbo Deum,* etc.; et XLII, *auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te*.

I q. 12 a. 3 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, ultimo de civitate Dei, cap. XXIX, *vis itaque praepollentior oculorum erit illorum* (scilicet glorificatorum), *non ut acutius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilae (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora), sed ut videant et incorporalia*. Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

I q. 12 a. 3 arg. 3

Praeterea, Deus potest videri ab homine visione imaginaria, dicitur enim Isaiae VI, *vidi dominum sedentem super solium,* et cetera. Sed visio imaginaria a sensu originem habet, *phantasia enim est motus factus a sensu secundum actum*, ut dicitur in III de anima. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

I q. 12 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de videndo Deum ad Paulinam, *Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicut ipse est; vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur*.

I q. 12 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu aut potentia sensitivae partis. Omnis enim potentia huiusmodi est

mohutnost nemůže sahati dále než k tělesným věcem. Avšak Bůh jest netělesný, jak bylo svrchu ukázáno. Proto nemůže býti viděn ani smyslem, ani obrazivostí, nýbrž jen rozumem.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se praví: "Ve svém těle budu viděti Boha Spasitele svého", nemyslí se, že bude Bůh viděn okem těla, nýbrž, že, maje své tělo, po vzkříšení bude viděti Boha. Podobně, co se praví: "Nyní oko mé tě vidí", myslí se o oku ducha: jako Efes.1 praví Apoštol: "Dej vám ducha moudrosti v poznání ho, osvícené oči srdce vašeho."

Ke druhému se musí říci, že Augustin ta slova mluví přemítavě a podmínečně. Což je patrné z toho, co praví před tím: "Budou tedy míti úplně jinou sílu (totiž oči oslavené), bude-li jimi viděna netělesná přirozenost." Ale pak to vyslovuje určitě: "Jest velmi víře podobné, že tehdy budeme viděti tělesa vesmíru nového nebe a nové země, vidouce s nejjasnější zřetelností Boha všude přítomného a všechna tělesa řídícího; ne jako nyní neviditelná Boží vidíme rozumem skrze to, co bylo učiněno; nýbrž, jako jakmile pohlédneme na lidi, mezi nimiž živí a životní pohyby konajíce žijeme, nikoli věříme, že žijí, nýbrž vidíme." Z toho je patrná jeho myšlenka, že oslavené oči budou viděti Boha takovým způsobem, jako nyní naše oči vidí něčí život. Avšak život se nevidí tělesným okem jako vlastní předmět vidění, nýbrž jako vedlejší předmět smyslu, který totiž není poznáván smyslem, nýbrž zároveň se smyslem jinou poznávací mohutností. Že pak zároveň při vidění tělesných věcí se rozumem z nich poznává Boží přítomnost, děje se ze dvou příčin, totiž z pronikavosti rozumu a z vyzařování božské jasnosti v obnovených tělesech.

Ke třetímu se musí říci, že v obrazném vidění se nevidí sama Boží bytnost, nýbrž v obrazivosti se tvoří nějaký tvar, představující Boha nějakým způsobem podoby, jako v božských Písmech se božské věci metaforicky popisují věcmi smyslovými.

XII.4. Zda nějaký stvořený rozum svou přirozeností může viděti Boží bytnost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nějaký stvořený rozum svou přirozeností může viděti Boží bytnost. Neboť praví Diviš, 4. hl. O Bož. Jmén., že anděl jest "zrcadlo čisté, nejjasnější, vnímající celou, smí-li se říci, krásu Boha". Ale každá věc jest viděna, když se vidí její zrcadlení. Když tedy anděl svou přirozeností vidí sebe, zdá se, že svou přirozeností vidí také Boží bytnost.

Mimo to, co jest nejvíce viditelné, stává se méně viditelným z nedostatku našeho zraku, buď tělesného nebo rozumového. Ale rozum andělův netrpí žádným nedostatkem. Když tedy Bůh o sobě jest nejvíce přiměřený rozumu, zdá se, že jest nejvíce přiměřený rozumu

actus corporalis organi, ut infra dicetur. Actus autem proportionatur ei cuius est actus. Unde nulla huiusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est. Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

I q. 12 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur *in carne mea videbo Deum, salvatorem meum*, non intelligitur quod oculo carnis sit Deum visurus, sed quod in carne existens, post resurrectionem, visurus sit Deum. Similiter quod dicitur, *nunc oculus meus videt te*, intelligitur de oculo mentis, sicut Ephes. I dicit apostolus, *det vobis spiritum sapientiae in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri*.

I q. 12 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod praemittitur, longe itaque potentiae alterius erunt (scilicet oculi glorificati), si per eos videbitur incorporea illa natura. Sed postmodum hoc determinat, dicens, *valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora caeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exerentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus*. Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens, quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim, visis corporibus, divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicacitate intellectus; et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis.

I q. 12 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repraesentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphorice describuntur.

4. Utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam.

I q. 12 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius, cap. IV de Div. Nom., quod Angelus est speculum purum, clarissimum, *suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei*. Sed unumquodque videtur dum videtur eius speculum. Cum igitur Angelus per sua naturalia intelligat seipsum, videtur quod etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

I q. 12 a. 4 arg. 2

Praeterea, illud quod est maxime visibile, fit minus visibile nobis propter defectum nostri visus, vel corporalis vel intellectualis. Sed intellectus Angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit

andělovu. Jestliže tedy svou přirozeností může poznávati jiné věci přiměřené rozumu, tím více Boha.

Mimo to tělesný smysl se nemůže povznésti, aby jako rozum poznával podstatu netělesnou, protože jest nad jeho přirozenost. Jestliže tedy viděti Boha v podstatě jest nad přirozenost kteréhokoli stvořeného rozumu, zdá se, že žádný stvořený rozum nemůže dospěti k vidění Boží bytnosti, což jest bludné, jak je patrné ze svrchu řečeného. Zdá se tedy, že stvořenému rozumu je přirozené viděti Boží bytnost.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 6: "Milost Boží život věčný." Ale život věčný záleží v patření na Boží bytnost podle onoho Jan.17: "To jest věčný život, aby poznali tebe, jednoho pravého Boha" atd. Tedy vidění Boží bytnosti se stvořenému rozumu dostává z milosti a ne z přirozenosti.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné, aby nějaký stvořený rozum viděl svou přirozeností Boží bytnost. Neboť poznávání povstává z toho, že poznané jest v poznávajícím. Ale poznané jest v poznávajícím podle rázu poznávajícího. Tedy poznání jakéhokoli poznávajícího jest podle rázu jeho přirozenosti. Jestliže tedy ráz bytí nějaké poznávané věci přesahuje ráz přirozenosti poznávajícího, poznání té věci musí býti nad přirozenost onoho poznávajícího.

Je pak mnohonásobný způsob bytí věcí. Jsou totiž některé, jejichž přirozenost nemá bytí, leč v této zjednotlivěné hmotě: a takové jsou všechny tělesné věci. Jsou zase jiné, jejichž přirozenosti bytují samy sebou, ne v nějaké hmotě, ale přece nejsou své bytí, nýbrž jsou mající bytí: a takové jsou podstaty netělesné, jež nazýváme anděly. Ale způsob bytí, vlastní jedinému Bohu, jest, že jest své bytí svébytné.

Co tedy nemá bytí, leč ve hmotě zjednotlivěné, to poznávati jest v naší přirozenosti: protože naše duše, skrze kterou poznáváme, jest tvarem nějaké hmoty. Ale má dvě poznávací mohutnosti. Jedna, jež jest úkonem nějakého tělesného ústrojí. A v její přirozenosti jest poznávati věci, pokud jsou ve hmotě zjednotlivěné: proto smysl nepoznává leč jednotlivosti. Jiná pak její poznávací mohutnost jest rozum, jenž není úkonem nějakého tělesného ústrojí. Tedy jest v naší přirozenosti rozumem poznávati přirozenosti, které sice nemají bytí leč v zjednotlivěné hmotě, ne však pokud jsou ve hmotě zjednotlivěné, nýbrž pokud jsou od ní odloučeny úvahou rozumu. Tedy rozumem můžeme poznávati tyto věci jako všeobecna, což jest nad schopnost smyslu. V přirozenosti andělského rozumu pak jest poznávati přirozenosti, které nejsou ve hmotě. Což jest nad přirozenou schopnost rozumu lidské duše ve stavu tohoto života, v němž je spojena s tělem.

Zbývá tedy, že poznávati samo bytí svébytné je v přirozenosti jediného rozumu Božího, a že jest nad přirozenou schopnost jakéhokoli rozumu stvořeného. Poněvadž žádný tvor není své bytí, nýbrž má bytí přijaté. Nemůže tedy stvořený rozum viděti Boha v bytnosti, leč když Bůh skrze svou milost se spojí se stvořeným rozumem jako věc jemu přiměřená.

maxime intelligibilis, videtur quod ab Angelo sit maxime intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multo magis Deum.

I q. 12 a. 4 arg. 3

Praeterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra eius naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cuiuslibet intellectus creati, videtur quod nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit, quod est erroneum, ut ex supradictis patet. Videtur ergo quod intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

I q. 12 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna*. Sed vita aeterna consistit in visione divinae essentiae, secundum illud Ioan. XVII, *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum,* et cetera. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

I q. 12 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis.

Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali, et huiusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes, et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas Angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens.

Ea igitur quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quae est actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva eius est intellectus, qui non est actus alicuius organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes. Quod est supra naturalem facultatem intellectus animae humanae, secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur.

Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam

K prvnímu se tedy musí říci, že v přirozenosti andělově je takový způsob poznávati Boha, aby totiž ho poznával skrze jeho podobu, odrážející se v andělu. Ale poznávati Boha skrze nějakou stvořenou podobu, není poznávati bytnost Boží, jak bylo svrchu ukázáno. Nenásleduje tedy, že by anděl svou přirozeností mohl poznávati Boží bytnost.

Ke druhému se musí říci, že andělův rozum nemá nedostatku, béře-li se nedostatek jako omezení, že by totiž postrádal toho, co má míti. Béře-li se však záporně, tak každá přirozenost se shledává nedostatečnou v poměru k Bohu, pročež nemá oné velikosti, která se shledává u Boha.

Ke třetímu se musí říci, že smysl zraku, poněvadž jest naprosto hmotný, žádným způsobem se nemůže povznésti k něčemu nehmotnému. Avšak rozum náš nebo andělský, protože svou přirozeností jest poněkud povýšen nad hmotu, může býti milostí povznesen nad svou přirozenost k něčemu vyššímu. A známkou toho jest, že zrak nikterak nemůže poznávati ve stavu odloučenosti, co poznává ve stavu ojedinělosti: žádným totiž způsobem nemůže poznávati přirozenost než jako tuto. Avšak náš rozum může poznávati ve stavu odloučenosti, co poznává ve stavu ojedinělosti. Neboť ač poznává věci, mající tvar ve hmotě, přece rozlučuje složité na obojí a hledí na tvar sám. A podobně rozum andělův, ač jest v jeho přirozenosti poznávati bytí ojedinělé v nějaké přirozenosti, přece může v myšlení odděliti samo bytí, poznávaje, že něco jiného jest ono a něco jiného jeho bytí. A proto, ježto stvořený rozum svou přirozeností jest určen vnímati tvar ojedinělý a bytí ojedinělé ve stavu odloučenosti skrze jakési rozlučování, může skrze milost býti povznesen k poznávání podstaty oddělené, svébytné a bytí odděleného, svébytného.

XII.5. Zda stvořený rozum k vidění Boží bytnosti potřebuje nějakého stvořeného světla.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že stvořený rozum k vidění Boží bytnosti nepotřebuje nějakého stvořeného světla. Neboť co ve věcech smyslových samo sebou má světlo, nepotřebuje jiného světla, aby bylo viděno: tedy ani v rozumových. Ale Bůh je světlo rozumové. Tedy není viděn nějakým stvořeným světlem.

Mimo to, když Bůh jest viděn skrze prostředek, není viděn skrze svou bytnost. Ale když jest viděn skrze nějaké stvořené světlo, jest viděn skrze prostředek. Tedy není viděn skrze svou bytnost.

Mimo to nic nebrání, aby nějakému tvoru bylo přirozené, co je stvořené. Jestliže tedy bytnost Boží jest viděna skrze nějaké stvořené světlo, toto světlo může býti přirozené nějakému tvoru. A ten tvor nebude potřebovati nějakého jiného světla k vidění Boha: což jest nemožné. Není tedy nutné, aby každý tvor k vidění Boží bytnosti potřeboval přidaného světla.

videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso.

I q. 12 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iste modus cognoscendi Deum, est Angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem eius in ipso Angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam, non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est. Unde non sequitur quod Angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

I q. 12 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus Angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privative, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si vero accipiatur negative, sic quaelibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quae invenitur in Deo.

I q. 12 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit, nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est suum esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione, per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

5. Utrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat lumine creato.

I q. 12 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget ut videatur, ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

I q. 12 a. 5 arg. 2

Praeterea, cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

I q. 12 a. 5 arg. 3

Praeterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturae esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturae. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum, quod est impossibile. Non est ergo necessarium quod omnis

Avšak proti jest, co se praví v Žal. 35: "Ve tvém světle budeme viděti světlo."

Odpovídám: Musí se říci, že, cokoliv jest povzneseno k něčemu, co přesahuje jeho přirozenost, musí býti upraveno nějakou schopností, která jest nad jeho přirozenost; jako má-li vzduch přijmouti tvar ohně, musí býti upraven nějakým uzpůsobením k takovému tvaru. Když pak nějaký stvořený rozum vidí Boha v bytnosti, sama Boží bytnost se stává tvarem pro poznání rozumové. Proto mu musí býti přidáno nějaké nadpřirozené uzpůsobení k tomu, aby byl povznesen na takovou výšku. Poněvadž tedy přirozená síla stvořeného rozumu nestačí na vidění Boží bytnosti, jak bylo ukázáno, musí mu z Boží milosti vzrůsti síla rozumová. A toto zvětšení rozumové síly nazýváme osvícením rozumu; jakož i sama věc, rozumu přiměřená, se nazývá světlem nebo jasnem. To je světlo, o kterém se praví Zjev. 21: že "jasnost Boží ji osvítí", totiž společnost blažených, vidoucích Boha. A podle toho světla se stávají bohotvarnými, to jest Bohu podobnými, podle onoho I. Jan. 3: "Až se objeví, budeme mu podobni a budeme ho viděti, jak jest."

K prvnímu se tedy musí říci, že k vidění Boha je třeba stvořeného světla, ne že by se tím světlem bytnost Boží stávala poznatelnou rozumem, jsouc sama sebou rozumem poznatelná: nýbrž k tomu, aby rozum se stal schopným poznávati takovým způsobem, jako mohutnost se stává schopnější práce skrze zběhlost. A jako tělesného světla je třeba při zevnějším zraku, poněvadž činí prostředí průhledným v uskutečnění, aby barvou mohl býti uveden v pohyb.

Ke druhému se musí říci, že se k vidění Boží bytnosti nevyžaduje toto světlo jako podoba, v níž by Bůh byl viděn, nýbrž jako nějaké zdokonalení rozumu, posilující jej k vidění Boha. A proto se musí říci, že není prostředkem, ve kterém by Bůh byl viděn, nýbrž jímž jest viděn. A to neruší bezprostředního vidění Boha.

Ke třetímu se musí říci, že uzpůsobení ke tvaru ohně nemůže býti přirozené, leč majícímu tvar ohně. Proto světlo slávy nemůže býti přirozené tvoru, leč by tvor byl Boží přirozeností, což jest nemožné. Neboť tímto světlem se rozumový tvor stává bohotvárným, jak bylo řečeno.

XII.6. Zda z vidoucích Boží bytnost jeden vidí dokonaleji než jiný.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že z vidoucích Boží bytnost jeden nevidí dokonaleji než jiný. Neboť se praví I. Jan 3: "Budeme ho viděti, jak jest." Ale on jest jedním způsobem. Tedy jedním způsobem bude viděn od všech. Nikoli tedy dokonaleji a méně dokonale.

Mimo to praví Augustin ve knize Osmdesátitří Ot.: že "jednu věc nemůže jeden rozumem poznati více než druhý". Ale všichni vidoucí Boha v bytnosti poznávají

creatura ad videndum Dei essentiam lumen superadditum requirat.

I q. 12 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo, *in lumine tuo videbimus lumen*.

I q. 12 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam, sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. XXI, *quod claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, idest Deo similes; secundum illud I Ioan. III, *cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est*.

I q. 12 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quae secundum se intelligibilis est, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum, sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri a colore.

I q. 12 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quaedam intellectus, confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quod non est medium in quo Deus videatur, sed sub quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

I q. 12 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est.

6. Utrum videntiam Dei essentiam unus alio perfectius videat.

I q. 12 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod videntium essentiam Dei unus alio perfectius non videat. Dicitur enim I Ioan. III, *videbimus eum sicuti est*. Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectius et minus perfecte.

I q. 12 a. 6 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium qq., quod unam rem non potest unus alio plus intelligere. Sed

rozumem Boží bytnost: neboť rozumem jest Bůh viděn, ne smyslem, jak bylo svrchu řečeno. Tedy z vidoucích Boží bytnost jeden nevidí jasněji než jiný.

Mimo to, že něco jest dokonaleji viděno nežli druhé, může povstati ze dvojího: buď se strany předmětu viditelného nebo se strany zrakové mohutnosti vidoucího. Se strany pak předmětu tím, že předmět jest dokonaleji přijat ve vidoucím, totiž skrze dokonalejší podobu. Což při této otázce nemá místa: neboť rozumu vidoucímu jeho podstatu není Bůh přítomen skrze nějakou podobu, nýbrž skrze svou bytnost. Zbývá tedy, že je to z odlišnosti mohutnosti rozumové, jestliže ho jeden vidí dokonaleji než jiný. A tak následuje, že ho jasněji vidí, kdo má vyšší přirozenou mohutnost rozumovou. Což jest nevhodné, poněvadž se lidem slibuje v blaženosti rovnost s anděly.

Avšak proti jest, že věčný život záleží ve vidění Boha, podle onoho Jan.17: "To je život věčný, aby poznali tebe, pravého Boha." Tedy, jestliže všichni vidí Boží bytnost stejně, budou si ve věčném životě všichni rovni. Čehož opak praví Apoštol I. Kor.15: "Hvězda se od hvězdy liší jasností."

Odpovídám: Musí se říci, že z vidoucích Boha v bytnosti jeden ho bude viděti dokonaleji než jiný. Což sice nebude skrze nějakou podobu Boha, dokonalejší v jednom nežli v jiném, poněvadž ono vid.ění nebude skrze nějakou podobu, jak bylo ukázáno. Ale bude to tím, že rozum jednoho bude míti k vidění Boha větší sílu nebo schopnost než druhého. Schopnost pak viděti Boha nepřísluší stvořenému rozumu z jeho přirozenosti, nýbrž skrze světlo slávy, jež činí rozum jaksi bohotvárným, jak je patrné ze svrchu řečeného. Proto rozum, mající větší podíl na světle slávy, bude dokonaleji viděti Boha. Větší pak podíl na světle slávy bude míti, kdo má více lásky: poněvadž kde je větší láska, tam je větší touha. A touha jaksi činí toužícího vhodným a připraveným k přijetí vytouženého. Proto kdo bude míti více lásky, bude dokonaleji viděti Boha a bude blaženější.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se praví: "Budeme ho viděti, jak jest", příslovce "jak" určuje způsob vidění se strany věci viděné, takže je smysl: budeme viděti, že je tak, jak jest, poněvadž budeme viděti jeho bytí, jež jest jeho bytnost Ale neurčuje způsob vidění se strany vidoucího, aby byl smysl, že způsob vidění bude tak dokonalý, jak v Bohu způsob bytí jest dokonalý.

Z toho je patrná odpověď na druhé. Neboť když se řekne, že jednu věc jeden nepoznává rozumem lépe než jiný, je to pravda, vztahuje-li se to na způsob věci rozuměné: neboť kdokoli rozumí, že věc jest jinak, nežli jest, nerozumí podle pravdy. Ne však, vztahuje-li se to na způsob rozumění: neboť rozumění jednoho jest dokonalejší nežli rozumění druhého.

Ke třetímu se musí říci, že různost vidění Boha nebude se strany předmětu, poněvadž tentýž předmět bude předložen všem, totiž Boží bytnost: ani z různosti podílu na předmětu

omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam, intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra habitum est. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clarius videt.

I q. 12 a. 6 arg. 3

Praeterea, quod aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest, vel ex parte obiecti visibilis; vel ex parte potentiae visivae videntis. Ex parte autem obiecti, per hoc quod obiectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinem. Quod in proposito locum non habet, Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per eius essentiam praesens est intellectui essentiam eius videnti. Relinquitur ergo quod, si unus alio perfectius eum videat, quod hoc sit secundum differentiam potentiae intellectivae. Et ita sequitur quod cuius potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod est inconveniens, cum hominibus promittatur in beatitudine aequalitas Angelorum.

I q. 12 a. 6 s. c.

Sed contra est quod vita aeterna in visione Dei consistit, secundum illud Ioan. XVII, *haec est vita aeterna,* et cetera. Ergo, si omnes aequaliter Dei essentiam vident, in vita aeterna omnes erunt aequales. Cuius contrarium dicit apostolus, I Cor. XV, *stella differt a stella in claritate*.

I q. 12 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est. Sed hoc erit per hoc, quod intellectus unius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit, ut ex superioribus patet. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate, quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beatior erit.

I q. 12 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur videbimus eum sicuti est, hoc adverbium sicuti determinat modum visionis ex parte rei visae ut sit sensus, videbimus eum ita esse sicuti est, quia ipsum esse eius videbimus, quod est eius essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis, ut sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

I q. 12 a. 6 ad 2

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cum enim dicitur quod rem unam unus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem si referatur ad modum rei intellectae, quia quicumque intelligit rem esse aliter quam sit, non vere intelligit. Non autem si referatur ad modum intelligendi, quia intelligere unius est perfectius quam intelligere alterius.

I q. 12 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod diversitas videndi non erit ex

skrze různé podoby; nýbrž bude z různé schopnosti rozumu, ne sice přirozené, nýbrž oslavené, jak bylo řečeno.

XII.7. Zda vidoucí Boha v bytnosti ho vystihují.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že vidoucí Boha v bytnosti ho vystihují. Neboť praví Apoštol Fil. 3: "Usiluji, abych již stihnul." Ale neusiloval marně, neboť sám praví I. Kor. 9: "Tak běžím ne jako na nejisto." Tedy on vystihl; a právě tak jiní, které k tomu vyzývá, řka: "Tak běžte, abyste stihli."

Mimo to, jak praví Augustin ve knize O Vidění Boha Paulině: "To jest vystiženo, co je tak celé viděno, že nic z něho vidoucímu není skryto." Ale jestliže Bůh jest viděn v bytnosti, celý je viděn a nic není vidoucímu skryto, ježto Bůh jest jednoduchý. Tedy od kohokoliv jest Bůh viděn v bytnosti, jest vystižen.

Kdyby se řeklo, že je viděn cele a nikoli zcela, proti: zcela značí buď způsob vidoucího nebo věci viděné. Ale kdo vidí Boha v bytnosti, vidí ho zcela, označuje-li se způsob věci viděné: neboť ho vidí jak jest, jak bylo řečeno. Podobně vidí ho zcela, označuje-li se způsob vidoucího: neboť rozum bude viděti Boží bytnost celou svou silou. Tedy kdokoli vidí Boha v bytnosti, bude ho viděti zcela. Tedy ho vystihne.

Avšak proti jest, co se praví Jerem. 32: "Nejsilnější, veliký a mocný, který sluješ Pán Zástupů, veliký v radě, nedostižný v myšlení." Tedy nemůže býti vystižen.

Odpovídám: Musí se říci, že Boha vystihnouti jest nemožné kterémukoli stvořenému rozumu: myslí pak Boha jakkoli dosáhnouti, veliká je blaženost, jak praví Augustin.

K pochopení toho se musí věděti, že to se jmenuje vystiženým, co je poznáno dokonale. Dokonale pak jest poznáno, z čeho je tolik poznáno, kolik je v něm poznatelno. Tedy kdyby se něco drželo domněnkou, nabytou z nějakého pravděpodobného důvodu, co jest poznatelné z důkazu věděním, nevystihuje se. Na příklad kdyby někdo z důkazu věděl, že trojúhelník má tři úhly rovné dvěma pravým, vystihl by to. Kdyby však někdo měl o tom pravděpodobnou domněnku, protože moudří nebo mnozí tak praví, nevystihl by to, poněvadž nedosáhl onoho dokonalého způsobu poznání, jímž je to poznatelné.

Avšak žádný stvořený rozum nemůže dosáhnouti onoho dokonalého způsobu poznání Boží bytnosti, jakým je poznatelná. Což se ukáže takto: Každá věc totiž je poznatelná, pokud jest jsoucnem v uskutečnění. Tedy Bůh, jehož bytí je nekonečné, jak bylo svrchu ukázáno, jest nekonečně poznatelný. Avšak žádný stvořený rozum nemůže Boha nekonečně poznávati. Neboť stvořený rozum potud poznává Boží bytnost dokonaleji nebo méně dokonale, pokud jest zalit větším nebo menším světlem slávy. Ježto tedy stvořené světlo slávy, přijaté v jakémkoli stvořeném rozumu, nemůže býti nekonečné, je nemožné,

parte obiecti, quia idem obiectum omnibus praesentabitur, scilicet Dei essentia, nec ex diversa participatione obiecti per differentes similitudines, sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est.

7. Utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam.

I q. 12 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam ipsum comprehendant. Dicit enim apostolus, Philipp. III, *sequor autem si quo modo comprehendam*. Non autem frustra sequebatur, dicit enim ipse, I Cor. IX, *sic curro, non quasi in incertum*. Ergo ipse comprehendit, et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat, dicens, *sic currite, ut comprehendatis*.

I q. 12 a. 7 arg. 2

Praeterea, ut dicit Augustinus in libro de videndo Deum ad Paulinam, *illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil eius lateat videntem*. Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil eius latet videntem; cum Deus sit simplex. Ergo a quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

I q. 12 a. 7 arg. 3

Si dicatur quod videtur totus, sed non totaliter, contra, totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visae. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visae, quia videt eum sicuti est, ut dictum est. Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

I q. 12 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ierem. XXXII, *fortissime, magne, potens, dominus exercituum nomen tibi; magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu*. Ergo comprehendi non potest.

I q. 12 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato, *attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo*, ut dicit Augustinus.

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur. Puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud, si vero aliquis eius opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est.

Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est. Quod sic patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cuius esse est infinitum, ut supra ostensum est, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus

aby nějaký stvořený rozum poznával Boha nekonečně. Tedy jest nemožné, aby Boha vystihl.

K prvnímu se tedy musí říci, že stihnutí se rozumí dvojmo: jedním způsobem přesně a vlastně, když něco jest uzavřeno v stihnuvším. A tak Bůh nikterak nemůže býti stihnut ani rozumem ani ničím jiným: neboť jsa nekonečný, nemůže býti uzavřen v něčem konečném, aby něco konečného pojalo ho nekonečně, jak sám jest nekonečný. A o tom stihnutí je nyní otázka. Jiným způsobem se stihnutí béře volněji, pokud stihnutí je protějškem sledování; neboť kdo dosáhl někoho, když ho již drží, praví se, že ho stihl. A tak Bůh jest stihnut od blažených, podle onoho Velepísně 3: "Zadržela jsem ho a nepustím." A tak jsou míněny doklady z Apoštola o stihnutí. A toho způsobu vystihnutí jest jeden ze tří darů blažených, odpovídající naději jako vidění víře a požívání lásce. Neboť my ne všechno, co vidíme, již držíme a máme: poněvadž vidíme někdy věci vzdálené nebo které nejsou v naší moci. A také nepožíváme všeho, co máme, buď že nemáme z toho radost nebo že to není poslední cíl naší touhy, aby naši touhu naplnilo a ukojilo. Ale toto trojí mají blažení v Bohu, poněvadž ho vidí, a vidouce, drží ho přítomného, majíce možnost stále ho viděti; a držíce, požívají ho jako posledního cíle, ukojujícího touhu.

Ke druhému se musí říci, že Bůh se nazývá nevystihlým nikoli proto, že by něco z něho nebylo viděno, nýbrž proto, že není tak dokonale viděn, jak je viditelný. Jako nějaká věta se poznává z nějakého pravděpodobného důvodu a nic v ní není, co by nebylo poznáno, ani podmět, ani výrok, ani spojení, avšak celá není poznávána tak, jak je poznatelná. Proto Augustin, určuje vystihnutí, praví, že ;,ve vidění se vystihuje celek, jenž je tak viděn, že nic z něho není vidoucímu skryto, nebo jehož hranice lze přehlédnouti". Tehdy totiž něčí hranice jsou patrné, když se dojde na konec ve způsobu poznávání té věci.

Ke třetímu se musí říci, že zcela značí způsob předmětu; ne sice tak, že by celý způsob předmětu nespadal do poznání, nýbrž proto, že způsob předmětu není způsob poznávajícího. Kdo tedy vidí Boha v bytnosti, vidí v něm to, že jest nekonečně jsoucí a nekonečně poznatelný, avšak tento nekonečný způsob nenáleží jemu, aby totiž sám nekonečně poznával; jako někdo může pravděpodobně věděti, že nějaká věta je dokazatelná, ač sám důkazu jí nezná.

XII.8. Zda vidoucí Boha v bytnosti vidí v něm všechno.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že vidoucí Boha v bytnosti vidí v něm všechno. Neboť praví Řehoř ve 4. Rozmluv: "Co jest, co by neviděli, kteří vidí vidoucího všechno" Ale Bůh jest vidoucí všechno. Tedy kdo vidí

creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum maiori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum, in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat.

I q. 12 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu nec aliquo alio, quia, cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinite est. Et sic de comprehensione nunc quaeritur. Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis, secundum illud Cant. III, *tenui eum, nec dimittam*. Et sic intelliguntur auctoritates apostoli de comprehensione. Et hoc modo comprehensio est una de tribus dotibus animae, quae respondet spei; sicut visio fidei, et fruitio caritati. Non enim, apud nos, omne quod videtur, iam tenetur vel habetur, quia videntur interdum distantia, vel quae non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quae habemus, fruimur, vel quia non delectamur in eis; vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed haec tria habent beati in Deo, quia et vident ipsum; et videndo, tenent sibi praesentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes, fruuntur sicut ultimo fine desiderium implente.

I q. 12 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit quod non videatur, sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est. Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec praedicatum, nec compositio, sed tota non ita perfecte cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus, definiendo comprehensionem, dicit quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem; aut cuius fines circumspici possunt*, tunc enim fines alicuius circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

I q. 12 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod totaliter dicit modum obiecti, non quidem ita quod totus modus obiecti non cadat sub cognitione; sed quia modus obiecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinite existit, et infinite cognoscibilis est, sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinite cognoscat, sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat.

8. Utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsa cognoscat.

I q. 12 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius, in IV Dialog. *quid est quod non videant, qui*

Boha, vidí vše.

Rovněž, kdokoli vidí zrcadlo, vidí, co se v zrcadle odráží: Ale cokoli se děje nebo může díti, odráží se v Bohu jako v nějakém zrcadle, neboť on všechno poznává v sobě. Tedy kdokoli vidí Boha, vidí všechno, co jest a co může býti učiněno.

Mimo to, kdo rozumem poznává, co jest větší, může poznávati i nejmenší, jak se praví ve 3. O Duši. Ale všechno, co Bůh činí nebo může činiti, jest menší než jeho bytnost. Tedy kdokoli rozumem poznává Boha, může poznati všechno, co Bůh činí nebo může učiniti.

Mimo to rozumový tvor od přirozenosti touží poznati všechno. Kdyby tedy, vida Boha, neviděl všechno, nebyla by ukojena jeho přirozená touha, a tak vida Boha, nebude šťasten. Což jest nevhodné. Tedy vida Boha ví všechno.

Avšak proti jest, že andělé vidí Boha v bytnosti, a přece nevědí všechno. Neboť nižší andělé jsou vyššími očišťováni od nevědomosti, jak praví Diviš 7 O Neb. Hier. Také neznají nahodile budoucích a myšlenek srdcí, neboť to přísluší jedinému Bohu. Tedy nevidí všechno, kdokoli vidí Boží bytnost.

Odpovídám: Musí se říci, že stvořený rozum, vida Boží bytnost, nevidí v ní všechno, co Bůh činí nebo může činiti. Je totiž jasné, že tak jest něco viděno v Bohu, jak v něm jest. Ale všechno ostatní jest v Bohu, jako účinky jsou v síle své příčiny. Tak tedy je všechno viděno v Bohu jako účinky ve své příčině. Ale jest jasné, že čím dokonaleji jest viděna nějaká příčina, tím více jejích účinků je v ní viděti. Neboť kdo má hluboký rozum, jakmile je mu předložena jedna důkazová zásada, ihned z ní nabývá poznání mnohých důsledků: což se nestane tomu, kdo je slabšího rozumu, nýbrž jemu se musí vysvětliti jednotlivosti. Tedy ten rozum může ve příčině poznati všechny účinky příčiny a povahy účinků, jenž příčinu zcela vystihuje. Avšak žádný stvořený rozum nemůže Boha zcela vystihnouti, jak bylo ukázáno. Tedy žádný stvořený rozum, vida Boha, nemůže poznati všechno, co Bůh činí nebo může činiti, neboť to by znamenalo vystihnouti jeho sílu. Ale z toho, co Bůh činí nebo může činiti, tím více nějaký rozum poznává, čím dokonaleji Boha vidí.

K prvnímu se tedy musí říci, že Řehoř mluví o dostatečnosti předmětu, totiž Boha, jenž sám sebou dostatečně obsahuje a ukazuje všechno. Ale nenásleduje, že, kdokoli vidí Boha, všechno poznává, poněvadž ho dokonale nevystihuje.

Ke druhému se musí říci, že vidoucí zrcadlo nemusí nutně viděti všechno v zrcadle, leč by svým zrakem zrcadlo vystihl.

videntem omnia vident? Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

I q. 12 a. 8 arg. 2

Item, quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resplendent. Sed omnia quaecumque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo, ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quae sunt et quae fieri possunt.

I q. 12 a. 8 arg. 3

Praeterea, qui intelligit id quod est maius, potest intelligere minima, ut dicitur III de anima. Sed omnia quae Deus facit vel facere potest, sunt minus quam eius essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quae Deus facit vel facere potest.

I q. 12 a. 8 arg. 4

Praeterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur eius naturale desiderium, et ita, videndo Deum non erit beata. Quod est inconveniens. Videndo igitur Deum, omnia scit.

I q. 12 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. Inferiores enim Angeli purgantur a superioribus a nescientia, ut dicit Dionysius, VII cap. Cael. Hier. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium, hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

I q. 12 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod intellectus creatus, videndo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia quae facit Deus vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo, secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur alia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit, quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causae effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est. Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quae Deus facit vel potest facere, hoc enim esset comprehendere eius virtutem. Sed horum quae Deus facit vel facere potest, tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt.

I q. 12 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam obiecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quod unusquisque videns Deum omnia cognoscat, quia non perfecte comprehendit ipsum.

I q. 12 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod videns speculum, non est necessarium quod omnia in speculo videat, nisi speculum

Ke třetímu se musí říci, že, ačkoli více jest viděti Boha nežli vše ostatní, přece více je tak viděti Boha, že se v něm všechno poznává, než viděti ho tak, že se v něm nepoznává všechno, nýbrž méně nebo více se v něm poznává. Neboť již bylo ukázáno, že množství toho, co se v Bohu vidí, sleduje způsob, jak jest viděn způsobem dokonalejším nebo méně dokonalým.

Ke čtvrtému se musí říci, že přirozená touha rozumového tvora se týká všeho, co patří k dokonalosti rozumu, což jsou druhy a rody věcí a jejich povahy, jež bude v Bohu viděti každý vidoucí Boží bytnost. Avšak poznávati jiné podrobnosti a myšlenky a činy jejich nepatří k dokonalosti stvořeného rozumu a také k tomu jeho přirozená touha nesměřuje; ani poznávati, co nyní není, ale může býti od Boha učiněno. Ale kdyby byl viděn jen Bůh, jenž je pramen a původ celého bytí a pravdy, tak by naplnil přirozenou touhu věděti, že by se nic jiného nehledalo a člověk by byl blažen. Proto praví Augustin 5 Vyzn.: "Nešťastný člověk, jenž to všechno (totiž tvory) zná, ale tebe nezná; blažen však, kdo tě zná, byť i toho neznal. Kdo však zná tebe i ono, není blaženější z onoho, nýbrž z tebe jediného je blažen."

XII.9. Zda to, co vidoucí bytnost Boží vidí v Bohu, jest viděno skrze nějaké podoby.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že, co od vidoucích Boží bytnost je v Bohu viděno, je viděno skrze nějaké podoby Neboť každé poznání je skrze připodobnění poznávajícího poznanému. Neboť tak rozum v uskutečnění se stává rozuměným v uskutečnění a smysl v uskutečnění pocítěným v uskutečnění, když jsou utvářeny jeho podobou jako zřítelnice podobou barvy. Jestliže tedy rozum vidoucího Boha v bytnosti poznává v Bohu nějaké tvory, musí býti utvářen jejich podobami.

Mimo to, co jsme dříve viděli, držíme v paměti. Ale Pavel, uviděv ve vytržení bytnost Boží, jak praví Augustin 12 Ke Gen. Slov., jakmile přestal viděti bytnost Boží, vzpomínal si na mnohé, co v onom vytržení viděl; proto sám praví, že "slyšel tajná slova, která nesmí člověk mluviti". Tedy se musí říci, že zůstaly v jeho rozumu některé podoby toho, nač si vzpomínal. A z téhož důvodu, když přítomnou viděl Boží bytnost, měl nějaké podoby nebo obrazy věcí, které v ní viděl.

Avšak proti jest, že skrze jednu podobu se vidí zrcadlo a co se v zrcadle ukazuje. Ale vše je viděti v Bohu jako v nějakém zrcadle rozumovém. Tedy když sám Bůh není viděn skrze nějakou podobu, nýbrž skrze svou bytnost, ani to, co je v něm viděno, není viděno skrze nějaké podoby nebo obrazy.

Odpovídám: Musí se říci, že vidoucí Boha v jeho bytnosti, co vidí v Boží bytnosti, nevidí skrze nějaké podoby; nýbrž skrze Boží bytnost samu, sjednocenou s jejich rozumem. Neboť tak se cokoli poznává, když jeho podoba je v poznávajícím. Ale to se stává dvojmo: Poněvadž totiž

visu suo comprehendat.

I q. 12 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet maius sit videre Deum quam omnia alia, tamen maius est videre sic Deum quod omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum quod non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Iam enim ostensum est quod multitudo cognitorum in Deo, consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum vel minus perfectum.

I q. 12 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus; et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum, quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit, nec iterum cognoscere illa quae nondum sunt, sed fieri a Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis, ita repleret naturale desiderium sciendi, quod nihil aliud quaereretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus, V Confess., infelix homo qui scit omnia illa (scilicet creaturas), *te autem nescit, beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui vero te et illa novit, non propter illa beatior est, sed propter te solum beatus*.

9. Utrum ea, quae ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat.

I q. 12 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ea quae videntur in Deo, a videntibus divinam essentiam per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum, sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et sensus in actu sensibile in actu, inquantum eius similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum similitudinibus informetur.

I q. 12 a. 9 arg. 2

Praeterea, ea quae prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus, videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus XII super Gen. ad litteram, postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quae in illo raptu viderat, unde ipse dicit quod *audivit arcana verba, quae non licet homini loqui*, II Cor. XII. Ergo oportet dicere quod aliquae similitudines eorum quae recordatus est, in eius intellectu remanserint. Et eadem ratione, quando praesentialiter videbat Dei essentiam, eorum quae in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

I q. 12 a. 9 s. c.

Sed contra est quod per unam speciem videtur speculum, et ea quae in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo, si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam; nec ea quae in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

I q. 12 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod videntes Deum per essentiam, ea quae in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque,

cokoli je podobné jednomu a témuž, sobě navzájem jest podobné, poznávací síla může býti dvojmo připodobněna nějakému poznatelnému. Jedním způsobem v sobě, když přímo jest utvářena jeho podobou; a tu se to poznává v sobě. Jiným způsobem, když jest utvářena podobou něčeho, co jest podobné. A tu se neříká, že se věc poznává v sobě samé, nýbrž v sobě podobném. Neboť i jiné je poznání, jímž jest nějaký člověk poznáván v sobě samém, a jiné, jímž jest poznáván ve svém obrazu. Tak tedy poznávati věci skrze jejich podoby, jsoucí v poznávajícím, jest poznávati je v nich samých nebo ve vlastních přirozenostech; ale poznávati je z podob jejich, které jsou předem v Bohu, jest viděti je v Bohu. A toto dvojí poznání se liší. Tedy podle onoho poznání, jímž od vidoucích Boha v bytnosti jsou věci poznávány v Bohu, nejsou viděny skrze nějaké jiné podoby, nýbrž skrze jednu Boží bytnost, přítomnou rozumu, skrze niž jest i Bůh viděn.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozum vidoucího Boha se připodobňuje věcem, které jsou v Bohu viděny, když se sjednotí s Boží bytností, v níž předem jsou podoby všech věcí.

Ke druhému se musí říci, že jsou některé poznávací mohutnosti, které z podob dříve pojatých mohou tvořiti jiné. Jako obrazivost ze dříve pojatých obrazů hory a zlata, tvoří obraz zlaté hory; a rozum ze dříve pojatých, podob rodu a odlišnosti, tvoří pojem druhu. A podobně z podoby obrazu můžeme v sobě utvořiti obraz toho, jenž je zobrazen. A tak Pavel nebo kdokoli jiný, vidoucí Boha z vidění Boží bytnosti, může v sobě utvářeti podoby věcí, které jsou viděny v Boží bytnosti, a ty zůstaly v Pavlovi, i když přestal viděti Boží bytnost. Ale toto vidění, kterým jsou věci viděny skrze takové obrazy tak pojaté, jest jiné než vidění, kterým věci jsou viděny v Bohu.

XII.10. Zda vidoucí Boha v bytnosti vidí všechno zároveň, co v něm vidí.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že vidoucí Boha v bytnosti, nevidí všechno zároveň, co v něm vidí. Neboť podle Filosofa lze věděti mnohé, ale rozuměti jednomu. Ale co se vidí v Bohu, je předmětem rozumu, neboť Bůh jest viděn rozumem. Tedy vidoucí Boha nevidí v Bohu mnohé zároveň.

Mimo to praví Augustin 8 Ke Gen. Slov., že "Bůh duchovému tvoru dává pohyb skrze čas", to jest skrze rozum a cítění. Ale tvor duchový jest anděl, jenž vidí mnohé. Tedy vidoucí Boha poznávají a rozněcují se postupně, neboť čas znamená postupnost.

Avšak proti jest, co praví Augustin posl. O Troj.: "Naše myšlenky nebudou těkavé, od jednoho ke druhému odcházejíce a přicházejíce, nýbrž veškero své poznání budeme viděti jedním pohledem."

secundum quod similitudo eius est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quaecumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo, secundum se, quando directe eius similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo, secundum quod informatur specie alicuius quod est ei simile, et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio qua cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia qua cognoscitur in sua imagine. Sic ergo, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis, sed cognoscere eas prout earum similitudines praeexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hae duae cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem qua res cognoscuntur a videntibus Deum per essentiam in ipso Deo, non videntur per aliquas similitudines alias; sed per solam essentiam divinam intellectui praesentem, per quam et Deus videtur.

I q. 12 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intellectus videntis Deum assimilatur rebus quae videntur in Deo, inquantum unitur essentiae divinae, in qua rerum omnium similitudines praeexistunt.

I q. 12 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquae potentiae cognoscitivae sunt, quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei, et intellectus ex praeconceptis speciebus generis et differentiae, format rationem speciei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem eius cuius est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns Deum, ex ipsa visione essentiae divinae potest formare in se similitudines rerum quae in essentia divina videntur, quae remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio, qua videntur res per huiusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo.

10. Utrum simul cognoscat omnia, quae in Deo videt.

I q. 12 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod videntes Deum per essentiam non simul videant omnia quae in ipso vident. Quia, secundum philosophum, contingit multa scire, intelligere vero unum. Sed ea quae videntur in Deo, intelliguntur, intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit a videntibus Deum simul multa videri in Deo.

I q. 12 a. 10 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, VIII super Gen. ad litteram, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*, hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritualis est Angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum, successive intelligunt et afficiuntur, tempus enim successionem importat.

I q. 12 a. 10 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, ultimo de Trin., *non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus*.

Odpovídám: Musí se říci, že, co je viděno ve Slově, je viděno nikoli postupně, nýbrž zároveň. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že proto nemůžeme rozumem mnohé poznávati zároveň, poněvadž poznáváme mnohé skrze různé obrazy, a rozum nemůže býti v uskutečnění utvářen zároveň různými obrazy, aby skrze ně rozuměl, jako také jedno těleso nemůže zároveň býti utvářeno do různých útvarů. Proto se stává, že se rozumem poznává zároveň, co může býti poznáno v jednom obrazu; jako různé části nějakého celku, jestliže jsou poznávány svými obrazy, jsou poznávány postupně a no zároveň; jestliže se však všechny poznávají v jednom obrazu celku, jsou poznávány zároveň. Bylo pak ukázáno, že, co jest viděno v Bohu, není viděno jednotlivě skrze své podoby, nýbrž všechno skrze jednu Boží bytnost. Tedy jest viděno zároveň a ne postupně.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozumem poznáváme jen jedno tehdy, když poznáváme jedním obrazem. Avšak mnohé, poznávané v jednom obrazu, jest poznáváno zároveň; jako ve druhu člověka rozumíme živočicha a rozumového a ve druhu domu stěnu a střechu.

Ke druhému se musí říci, že andělé nepoznávají všechno zároveň co do přirozeného poznávání, jímž poznávají věci skrze odlišné obrazy sobě vrozené, a tak jejich rozum jest pohybován v čase. Ale vidouce věci v Bohu, vidí je zároveň.

XII.11. Zda někdo v tomto životě může viděti Boha v bytnosti.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že někdo v tomto životě může viděti Boha v bytnosti. Neboť praví Jakub, Genes. 32: "Viděl jsem Boha tváří v tvář." Ale viděti tváří v tvář jest viděti v bytnosti, jak jest patrné z toho, co se praví I. Kor. 13: "Vidíme nyní skrze zrcadlo a v hádance, potom však tváří v tvář." Tedy v tomto životě může býti Bůh viděn v bytnosti.

Mimo to Numer.18. praví Pán o Mojžíšovi: "Ústy k ústům mu budu mluviti a zřejmě, a ne v hádankách vidí Boha." Ale to jest viděti Boha v bytnosti. Tedy ve stavu tohoto života může někdo viděti Boha v bytnosti.

Mimo to, v čem poznáváme všechno ostatní a podle čeho soudíme o jiných, jest nám známo v sobě. Ale i nyní všechno poznáváme v Bohu. Neboť praví Augustin 12 Vyzn.: "Jestliže oba vidíme, že je pravda, co pravíš, také oba vidíme, že jest pravda, co pravím: Kde, prosím, to budeme viděti Ani já v tobě ani ty ve mně, nýbrž oba v samé neproměnné pravdě, která jest nad našimi duchy." Ve knize pak O Pravém Náboženství praví, že o všem soudíme podle božské pravdy. A 12 O Troj. praví, že "rozumu náleží o tomto tělesném souditi podle netělesných a věčných pojmů; a kdyby tyto nebyly nad ducha, ovšem by nebyly neproměnné". Tedy i v tomto životě můžeme viděti samého Boha.

I q. 12 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod ea quae videntur in verbo, non successive, sed simul videntur. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unus simul actu informari ad intelligendum per eas, sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod, quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur, sicut diversae partes alicuius totius, si singulae propriis speciebus intelligantur, successive intelliguntur, et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelliguntur. Ostensum est autem quod ea quae videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul, et non successive videntur.

I q. 12 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sic unum tantum intelligimus, inquantum una specie intelligimus. Sed multa una specie intellecta simul intelliguntur, sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum.

I q. 12 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angeli, quantum ad cognitionem naturalem qua cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt, et sic moventur, secundum intelligentiam, per tempus. Sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

11. Utrum in statu hujus vitae aliquis homo possit essentiam Dei videre.

I q. 12 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Iacob, Gen. XXXII, *vidi Deum facie ad faciem*. Sed videre facie ad faciem, est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur I Cor. XIII, *videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

I q. 12 a. 11 arg. 2

Praeterea, Num. XII dicit dominus de Moyse, *ore ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras, videt Deum*. Sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo aliquis in statu huius vitae potest Deum per essentiam videre.

I q. 12 a. 11 arg. 3

Praeterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis iudicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim Augustinus, XII Conf., *si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate*. Idem etiam, in libro de vera religione, dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus. Et XII de Trin. dicit quod *rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent*. Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

Mimo to, podle Augustina 12 Ke Gen. Slov., rozumovým viděním jest viděno to, co jest v duši svou bytností. Ale rozumové vidění jest o předmětech rozumu, nikoli skrze nějaké podoby, nýbrž skrze jejich bytnosti, jak se tamtéž také praví. Tedy, poněvadž Bůh je svou bytností v naší duši, jest od nás viděn ve své bytnosti.

Avšak proti jest, co se praví Exod. 33: "Neuvidí mne člověk a bude žíti. Gloss.: "Dokud se zde smrtelně žije, může býti Bůh viděn skrze nějaké obrazy, ale nemůže býti viděn skrze bytnost své přirozenosti."

Odpovídám: Musí se říci, že od pouhého člověka nemůže býti Bůh viděn v bytnosti, leč by byl odloučen od tohoto smrtelného života. A důvod toho jest, že, jak bylo svrchu řečeno, způsob poznávání sleduje způsob přirozenosti poznávající bytosti. A dokud žijeme v tomto životě, naše duše má bytí v tělesné hmotě, pročež přirozeně nepoznává leč to, co má tvar ve hmotě nebo co skrze ni může býti poznáno. Je pak zřejmé, že Boží bytnost nemůže býti poznávána skrze přirozenosti věcí hmotných; neboť bylo svrchu ukázáno, že poznání Boha skrze jakoukoli stvořenou podobu není vidění jeho bytnosti. Proto duši člověka, žijícího v tomto životě, jest nemožno viděti Boží bytnost. A známkou toho jest, že, čím více se naše duše odlučuje od tělesného, tím se stává schopnější odloučených předmětů rozumu. Proto ve snech a zbavení smyslů těla více se vnímají božská zjevení a předpovídání budoucnosti. Tedy dokud duše užívá tohoto smrtelného života, není možno, aby se povznesla až k nejvyššímu z myslitelných, což jest Boží bytnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle Diviše, 4. hl. O Neb. Hier., tak se v Písmech míní, že někdo viděl Boha, že byly utvořeny nějaké útvary buď smyslové nebo obrazné, nějakou podobností představující něco božského. Co tedy praví Jakub: "Viděl jsem Boha tváří v tvář", musí se rozuměti nikoliv o samé Boží bytnosti, nýbrž o útvaru, jímž byl Bůh znázorněn. A to také náleží k jisté velikosti proroctví, že jest viděn mluvící Bůh, byť v obrazném vidění, jak se níže objasní, až budeme mluviti o stupních proroctví. Nebo to Jakub praví, aby naznačil jistou velikost rozumového nazírání nad obyčejný stav.

Ke druhému se musí říci, že jako Bůh zázračně něco koná nadpřirozeně v tělesných věcech, tak také nadpřirozeně a mimo obyčejný řád až k vidění své bytnosti pozdvihl mysli některých žijících v tomto těle a neužívajících smyslů těla, jak praví Augustin 12 Ke Gen. Slovně a ve knize O Vidění Boha o Mojžíšovi, jenž byl učitelem Židů, a o Pavlovi, jenž byl učitelem národů. A o tom se bude úplněji jednati, až bude řeč o uchvácení.

Ke třetímu se musí říci, že se mluví o našem vidění všeho v Bohu a souzení o všem, když skrze podíl na jeho světle všechno poznáváme a posuzujeme; neboť i samo přirozené

I q. 12 a. 11 arg. 4

Praeterea, secundum Augustinum, XII super Gen. ad Litt., visione intellectuali videntur ea quae sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo, cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur a nobis.

I q. 12 a. 11 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXXIII, *non videbit me homo et vivet*. Glossa, *quandiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest; sed per ipsam naturae suae speciem non potest*.

I q. 12 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra, quandiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali, unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra quod cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam, non est visio essentiae ipsius. Unde impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis, essentiam Dei videre. Et huius signum est, quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis, magis divinae revelationes percipiuntur, et praevisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest quandiu hac mortali vita utitur.

I q. 12 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Dionysium, IV cap. Cael. Hier., sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, inquantum formatae sunt aliquae figurae, vel sensibiles vel imaginariae, secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repraesentantes. Quod ergo dicit Iacob, vidi Deum facie ad faciem, referendum est, non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repraesentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quandam prophetiae eminentiam pertinet, ut videatur persona Dei loquentis, licet imaginaria visione, ut infra patebit, cum de gradibus prophetiae loquemur. Vel hoc dicit Iacob ad designandam quandam eminentiam intelligibilis contemplationis, supra communem statum.

I q. 12 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam et supernaturaliter, et praeter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suae essentiae elevavit; ut dicit Augustinus, XII super Genes. ad Litt., et in libro de videndo Deum de Moyse, qui fuit magister Iudaeorum, et Paulo, qui fuit magister gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu agemus.

I q. 12 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus iudicare, inquantum per

světlo rozumu jest jakýsi podíl na Božím světle; tak se praví, že ve slunci, to jest skrze světlo slunce, vidíme a posuzujeme všechny předměty smyslů. Proto praví Augustin 1. Samomluv: "Nelze viděti obsahy oborů, leč jsou-li ozářeny nějakým jako svým sluncem", totiž Bohem. Jako tedy k vidění něčeho smyslově není třeba, aby byla viděna podstata slunce, tak k vidění něčeho rozumově není třeba, aby byla viděna bytnost Boha.

Ke čtvrtému se musí říci, že vidění rozumové se týká toho, co je v duši svou bytností, jako myslitelná v rozumu. Ale tak jest Bůh v duši blažených, ne však v duši naší, nýbrž bytností, přítomností a mocí.

XII.12. Zda v tomto životě můžeme Boha poznávati přirozeným rozumem.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že v tomto životě nemůžeme Boha poznávati přirozeným rozumem. Neboť praví Boetius v knize O Útěše, že: "Rozum nechápe jednoduchého tvaru." Ale Bůh je tvar nejvíce jednoduchý, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy přirozený rozum nemůže dojíti k poznání jeho.

Mimo to duše přirozeným rozumem nic nevnímá bez obrazivosti, jak se praví ve třetí O Duši. Ale Bůh, poněvadž jest netělesný, nemůže býti vyjádřen naší obrazivostí. Tedy nemůže býti od nás poznáván přirozeným rozumem.

Mimo to poznávání, které je skrze přirozený rozum, je společné dobrým i zlým, jako je společná i přirozenost. Ale poznání Boha přísluší toliko dobrým, neboť praví Augustin I. O Troj., že "ostří lidské mysli se nedotkne tak vznešeného světla, leč je-li očištěno spravedlností víry". Tedy Bůh nemůže býti poznáván přirozeným rozumem.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 1: "Co známé jest Bohu, jest jim jasné", to jest, co je přirozeným rozumem poznatelné o Bohu.

Odpovídám: Musí se říci, že naše přirozené poznání má počátek ve smyslu; proto naše poznání může dosáhnouti tam, kam může býti vedeno předměty smyslů. Ale z předmětů smyslů nemůže náš rozum dojíti až tam, aby viděl Boží bytnost, poněvadž smysloví tvorové jsou účinky, které se nerovnají Boží moci. Proto z poznání smyslových nemůže býti poznána celá Boží moc, a v důsledku ani nemůže býti viděna jeho bytnost. Ale poněvadž účinky jsou závislé na příčině, můžeme z nich býti přivedeni k tomu, abychom poznali o Bohu, že jest, a abychom o něm poznali to, co musí míti jakožto první příčina všeho, převyšující všechny své účinky., Proto o něm poznáváme jeho poměr ke tvorům, že totiž je příčinou všech; a odlišnost tvorů od něho, že totiž on není nic z toho, co jest od něho činěno, a že se to o něm nepopírá pro jeho nedostatečnost, nýbrž proto, že je převyšuje.

participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus, nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimus videre et iudicare in sole, idest per lumen solis. Unde dicit Augustinus, I Soliloquiorum, *disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet Deo*. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quod videatur essentia Dei.

I q. 12 a. 11 ad 4

Ad quartum dicendum quod visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per suam essentiam sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra; sed per praesentiam, essentiam, et potentiam.

12. Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.

I q. 12 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possimus. Dicit enim Boetius, in libro de Consol., quod *ratio non capit simplicem formam*. Deus autem maxime est simplex forma, ut supra ostensum est. Ergo ad eius cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

I q. 12 a. 12 arg. 2

Praeterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in III de anima. Sed Dei, cum sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest a nobis cognitione naturali.

I q. 12 a. 12 arg. 3

Praeterea, cognitio quae est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis, dicit enim Augustinus, I de Trin., quod *mentis humanae acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur*. Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

I q. 12 a. 12 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. I, *quod notum est Dei, manifestum est in illis*, idest, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

I q. 12 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non

K prvnímu se tedy musí říci, že rozum nemůže dosáhnouti jednoduchého tvaru, aby o něm věděl, co jest, ale může o něm poznati, zdali jest.

Ke druhému se musí říci, že Bůh jest poznáván přirozeným rozumem skrze obrazivost, vyjadřující jeho účinek.

Ke třetímu se musí říci, že poznání Boha v bytnosti přísluší jen dobrým, poněvadž je skrze milost; ale poznání, které je přirozeným rozumem, může příslušeti dobrým i zlým. Proto Augustin praví v knize Oprav: "Neschvaluji, co jsem řekl v modlitbě: Bože, jenž jsi chtěl, aby jen čistí viděli pravdu neboť se může odpověděti, že i mnozí nečistí vědí mnoho pravdy", totiž skrze přirozený rozum.

XII.13. Zda poznání Boha skrze milost je vyšší, nežli to, které je skrze přirozený rozum.

Při třinácté se postupuje takto: Zdá se, že poznání Boha skrze milost není vyšší nežli to, které je skrze přirozený rozum. Neboť praví Diviš 1. kn. O Mystické Theologii, že, kdo jest velmi dobře s Bohem spojen v tomto životě, je s ním spojen jako s naprosto neznámým. Což praví také o Mojžíšovi, jenž přece dostal jakési vynikající poznání z milosti. Ale také přirozeným rozumem nastává spojení s Bohem, nevědoucí, co jest. Tedy skrze milost není Bůh od nás poznáván úplněji nežli skrze přirozený rozum.

Mimo to přirozeným rozumem nemůžeme dojíti k poznání božského, leč skrze obrazivost, a nejinak také v poznávání z milosti. Neboť praví Diviš 1. hl. Neb. Hier., že "božský paprsek nám nemůže jinak svítiti, leč obalen rozmanitostí závojů". Tedy z milosti nepoznáváme Boha úplněji nežli skrze přirozený rozum.

Mimo to náš rozum se drží Boha skrze milost víry. Ale zdá se, že víra není poznávání. Neboť praví Řehoř v Hom. 26., že to, co není viděno, "má víru, nikoli poznání". Tedy skrze milost se nám nepřidává nějaké vyšší poznání.

Avšak proti jest, co praví Apoštol I. Kor. 2: "Nám Bůh zjevil svým duchem", totiž ono, co "nikdo z knížat tohoto světa nepoznal", to jest "z filosofů", jak vykládá Glossa.

Odpovídám: Musí se říci, že skrze milost máme dokonalejší poznání o Bohu nežli skrze přirozený rozum. Což je patrné takto. Poznání totiž, které máme z přirozeného rozumu, vyžaduje dvojího: a to podoby obrazivosti, přijaté ze smyslů a přirozeného světla rozumového, jehož silou z nich odlučujeme rozumové pojmy.

removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.

I q. 12 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea quid est, potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est.

I q. 12 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

I q. 12 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis, sed cognitio eius quae est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus, in libro Retractationum, *non approbo quod in oratione dixi, Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti, responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera*, scilicet per rationem naturalem.

13. Utrum supra cognitionem naturalem in praesenti vita, aliqua cognitio Dei habeatur per gratiam.

I q. 12 a. 13 arg. 1

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei, quam ea quae habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius, in libro de mystica theologia, quod ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto, quod etiam de Moyse dicit, qui tamen excellentiam quandam obtinuit in gratiae cognitione. Sed coniungi Deo ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur a nobis Deus, quam per rationem naturalem.

I q. 12 a. 13 arg. 2

Praeterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata, sic etiam nec secundum cognitionem gratiae. Dicit enim Dionysius, I cap. de Cael. Hier., quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quam per rationem naturalem.

I q. 12 a. 13 arg. 3

Praeterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhaeret. Fides autem non videtur esse cognitio, dicit enim Gregorius, in Homil., quod ea quae non videntur fidem habent, et non agnitionem. Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

I q. 12 a. 13 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, I Cor. II, *nobis revelavit Deus per spiritum suum*, illa scilicet quae nemo principum huius saeculi novit, idest philosophorum, ut exponit Glossa.

I q. 12 a. 13 co.

Respondeo dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur a nobis, quam per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet, phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab

A v obojím jest lidské poznání podporováno zjevením z milosti. Neboť i přirozené světlo rozumu se podporuje vlitím světla z milosti. A někdy také jsou od Boha tvořeny podoby v obrazivosti, vyjadřující věci božské lépe než ony, které máme z věcí smyslových, jak je patrné v prorockých viděních. A někdy také jsou od Boha tvořeny nějaké věci smyslové nebo i zvuky na vyjádření něčeho božského, jako při křtu byl viděn Duch svatý v podobě holubice a slyšen byl hlas Otcův: "Toto jest můj milý syn."

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli zjevením z milosti o Bohu nepoznáváme v tomto životě, co jest, a tak se s ním spojujeme jako s neznámým, přece ho úplněji poznáváme, pokud se nám ukazují jeho účinky četnější a vyšší a pokud ze zjevení mu něco přičítáme, k čemu přirozený rozum nedospěje, jako že Bůh jest trojjediný.

Ke druhému se musí říci, že z podob obrazivosti, buď smyslem přijatých podle přirozeného řádu nebo vlivem Božím vytvořených v obrazivosti, nastává tím vyšší poznání rozumové, čím je v člověku silnější světlo rozumové. A tak skrze zjevení se nabývá z podob obrazivosti úplnějšího poznání z vlití Božího světla.

Ke třetímu se musí říci, že víra jest jakési poznání, poněvadž věrou je rozum obrácen k něčemu poznatelnému. Ale toto obrácení k jednomu nepochází z vidění věřícího, nýbrž z vidění toho, jemuž se věří. A tak, poněvadž chybí vidění, nemá rázu dokonalého poznání, jaké jest ve vědě, neboť věda obrací rozum k jednomu skrze vidění a pochopení prvních zásad.

XIII. O jménech Božích.

Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Po úvaze o tom, co náleží k poznávání Boha, má se přejíti k úvaze o Božích jménech, neboť každá věc dostává jméno podle toho, jak ji poznáváme.

O tom tedy je dvanáct otázek:

1. Zda Bůh může býti od nás pojmenován.

2. Zda nějaká jména, Bohu daná, se o něm vypovídají podstatně.

3. Zda nějaká jména, Bohu daná, se o něm vypovídají vlastně nebo všechna se mu dávají metaforicky.

4. Zda všechna jména, Bohu daná, jsou souznačná.

5. Zda všechna jména se o Bohu i o tvorech vypovídají jednoznačně nebo stejnojmenně.

6. Jestliže se vypovídají obdobně, zda se vypovídají vlastně o Bohu nebo o tvorech.

7. Zda se nějaká jména vypovídají o Bohu od času.

8. Zda toto jméno Bůh jest jméno přirozenosti nebo činnosti.

9. Zda jest jméno sdělitelné.

10. Zda se béře jednoznačně nebo stejnojmenně, značíc

eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, iuvatur humana cognitio per revelationem gratiae. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea quae naturaliter a sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquae res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in Baptismo visus est spiritus sanctus in specie columbae, et vox patris audita est, *hic est filius meus dilectus*.

I q. 12 a. 13 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur; et inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

I q. 12 a. 13 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex phantasmatibus, vel a sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis.

I q. 12 a. 13 ad 3

Ad tertium dicendum quod fides cognitio quaedam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius cui creditur. Et sic, inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis quae est in scientia, nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

13. De nominibus Dei.

Prooemium

I q. 13 pr.

Consideratis his quae ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum, unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quaeruntur duodecim.

Primo, utrum Deus sit nominabilis a nobis.

Secundo, utrum aliqua nomina dicta de Deo, praedicentur de ipso substantialiter.

Tertio, utrum aliqua nomina dicta de Deo, proprie dicantur de ipso; an omnia attribuantur ei metaphorice.

Quarto, utrum multa nomina dicta de Deo, sint synonyma.

Quinto, utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoce, vel aequivoce.

Sexto, supposito quod dicantur analogice, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis.

Septimo, utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. Octavo, utrum hoc nomen Deus sit nomen naturae, vel operationis.

Nono, utrum hoc nomen Deus sit nomen communicabile.

Decimo, utrum accipiatur univoce vel aequivoce,

Boha podle přirozenosti nebo podle sdělení a činnosti.

11. Zda toto jméno "Jenž jest" je nejvlastnější jméno Boží.

12. Zda o Bohu lze tvořiti kladné věty.

XIII.1. Zda Bohu přísluší nějaké jméno.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Bohu nepřísluší žádné jméno. Neboť praví Diviš, že "není ani jeho jména ani domněnky o něm". A Přísl. se praví 30: "Jaké jest jméno jeho neb jeho syna, zdali víš?"

Mimo to každé jméno buď jest abstraktní nebo konkrétní. Ale jméno, označující konkrétně, nepřísluší Bohu, poněvadž jest jednoduchý; ani jméno, označující abstraktně, poněvadž neoznačuje něco dokonalého svébytného. Tedy se o Bohu nemůže vypovídati žádné jméno.

Mimo to jména označují podstatu s jakostí, slovesa pak a příčestí označují podle času, zájmena pak ukazují nebo označují vztah. Ale nic z toho nepřísluší Bohu, poněvadž je bez jakosti a bez všech případků a bez času a není předmětem smyslu, aby se naň mohlo ukázati, ani nemůže býti označován vztažně, poněvadž vztažné je vzpomínka na něco dříve řečeného, buď na jména nebo příčestí nebo zájména ukazovací. Tedy žádným způsobem nemůžeme Bohu dáti jméno.

Avšak proti jest, co se praví Exod. 15: "Jako muž bojovník, Všemohoucí jest jeho jméno."

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa na začátku Periher. "slova značí poznatky rozumu a poznatky rozumu jsou podoby věcí". A tak je patrné, že slova mají označovati věci skrze pojem rozumu. Tedy jak může něco od nás býti rozumem poznáno, tak od nás může býti pojmenováno. Bylo pak svrchu ukázáno, že v tomto životě nemůže Bůh od nás býti viděn ve své bytnosti, ale jest od nás poznáván ze tvorů k dle poměru původu a podle vznešenosti a příčinnosti. "Tak tedy může od nás býti pojmenován ze tvorů, ne však tak, že by jméno, označující ho, vyjadřovalo Boží bytnost jak je o sobě", jako toto jméno člověk svým významem vyjadřuje bytnost člověka jak jest o sobě; neboť značí jeho výměr, objasňující jeho bytnost; neboť obsah jménem označený jest výměr, jak se praví ve 4. Metaf.

K prvnímu se tedy musí říci, že z toho důvodu se praví, že Bůh nemá jména nebo jest nad pojmenování, poněvadž jeho bytnost je nad to, co o Bohu rozumem poznáváme a slovem označujeme.

Ke druhému se musí říci, že, ježto přicházíme k poznání Boha ze tvorů a také ho podle nich jmenujeme, jména, jež dáváme Bohu, značí tím způsobem, který přísluší tvorům hmotným, jichž poznání jest v naší přirozenosti, jak bylo svrchu řečeno. A poněvadž v těchto tvorech co jest

secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem.

Undecimo, utrum hoc nomen qui est sit maxime proprium nomen Dei.

Duodecimo, utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo.

1. Utrum Deus sit nominabilis a nobis.

I q. 13 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius, I cap. de Div. Nom., quod neque nomen eius est, neque opinio. Et Prov. XXX dicitur, *quod nomen eius, et quod nomen filii eius, si nosti?*

I q. 13 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto, non competunt Deo, cum simplex sit, neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

I q. 13 a. 1 arg. 3

Praeterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione vel relatione. Quorum nihil competit Deo, quia sine qualitate est et sine omni accidente, et sine tempore; et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relative significari, cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari a nobis.

I q. 13 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. XV, *dominus quasi vir pugnator, omnipotens nomen eius*.

I q. 13 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen homo exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est, significat enim eius definitionem, declarantem eius essentiam; ratio enim quam significat nomen, est definitio.

I q. 13 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel esse supra nominationem, quia essentia eius est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.

I q. 13 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus, nomina quae Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum

dokonalé a svébytné, je složené, tvar pak v nich není svébytno úplné nýbrž spíše čím něco jest, plyne z toho, že všechna jména, od nás daná na označení svébytna úplného, označují konkrétně, jak přísluší složeným; která však se dávají na označení jednoduchých tvarů, značí něco ne jako svébytno, nýbrž jako čím něco jest; jako bělost značí, čím něco jest bílé. Protože tedy Bůh jest i jednoduchý i svébytný, dáváme mu jména abstraktní, abychom naznačili jeho jednoduchost, a jména konkrétní na označení jeho svébytnosti a jeho dokonalosti, ač obojí jména nevystihují jeho způsobu, jako náš rozum v tomto životě ho nepoznává, jak jest.

Ke třetímu se musí říci, že značiti podstatu s jakostí jest značiti svébytí s určitou přirozeností nebo s určitým tvarem, ve kterých bytuje. Tedy jako se o Bohu něco vypovídá konkrétně, aby se označila jeho svébytnost a dokonalost, jak již bylo řečeno, tak se o něm vypovídají jména, značící podstatu s jakostí. Slovesa však a příčestí, značící čas, vypovídají se o něm proto, že věčnost obsahuje veškerý čas; neboť jako jednoduché a svébytné nemůžeme vnímati a označiti, leč po způsobu složených, tak jednoduchou věčnost nemůžeme rozumem poznati a slovem vyjádřiti, leč po způsobu věcí časných, a to pro přirozený směr našeho rozumu k věcem složeným a časným. Zájmena pak ukazovací se o Bohu vypovídají, pokud ukazují na to, co se rozumem poznává, ne na to, co se vnímá smyslem, neboť jak jest od nás rozumem poznáván, tak může býti naň ukazováno. A tak, jakým způsobem jména a příčestí a zájmena ukazovací se o Bohu vypovídají, tak může býti označován zájmeny nebo jmény vztažnými.

XIII.2. Zda se nějaká jména o Bohu vypovídají podstatně.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že žádné jméno se o Bohu nevypovídá podstatně. Neboť praví Damašský v knize O Pravé Víře: "Cokoli se o Bohu vypovídá, musí ukázati nikoli co jest v podstatě, nýbrž co není nebo nějaký poměr nebo něco z toho, co sleduje přirozenost nebo činnost."

Mimo to praví Diviš v knize O Bož. Jmén.: "U všech svatých theologů najdeš hymnus, jenž poučuje a velebě, rozlišuje Boží jména podle blažených vycházení v Boží vládě", a smysl jest, že jména, kterých svatí učitelé užívají ke chvále Boží, rozlišují se podle vycházení Boha samého. Ale co značí vycházení nějaké věci, neoznačuje nic patřícího k její bytnosti. Tedy jména, dávaná Bohu, nevypovídají se o něm podstatně.

Mimo to, tak jest od nás něco jmenováno, jak je poznáváno. Ale v tomto životě není Bůh od nás poznáván ve své podstatě. Tedy také žádné jméno, od nás dávané, se nevypovídá o Bohu podle jeho podstaty.

cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est. Et quia in huiusmodi creaturis, ea quae sunt perfecta et subsistentia sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est, inde est quod omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout competit compositis; quae autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei et nomina abstracta, ad significandam simplicitatem eius; et nomina concreta, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant a modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

I q. 13 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretione, ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut iam dictum est, ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba vero et participia consignificantia tempus dicuntur de ipso, ex eo quod aeternitas includit omne tempus, sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum, ita simplicem aeternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur, secundum enim quod a nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic, secundum illum modum quo nomina et participia et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc et pronominibus relativis significari potest.

2. Utrum aliqua nomina dicta de Deo praedicentur de ipso substantialiter.

I q. 13 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus, *oportet singulum eorum quae de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quandam, aut aliquid eorum quae assequuntur naturam vel operationem*.

I q. 13 a. 2 arg. 2

Praeterea, dicit Dionysius, I cap. de Div. Nom., *omnem sanctorum theologorum hymnum invenies, ad bonos thearchiae processus, manifestative et laudative Dei nominationes dividentem*, et est sensus, quod nomina quae in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicuius rei, nihil significat ad eius essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo, non dicuntur de ipso substantialiter.

I q. 13 a. 2 arg. 3

Praeterea, secundum hoc nominatur aliquid a nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus a nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum a nobis, dicitur de Deo

Avšak proti jest, co praví Augustin v 6. O Troj.: "Bohu to jest býti, co býti mocný nebo býti moudrý a co ještě řekneš o oné jednoduchosti, čím se označuje jeho podstata." Tedy všechna taková jména značí Boží podstatu.

Odpovídám: Musí se říci, že o jménech, která se o Bohu vypovídají záporně nebo která značí jeho vztah ke tvoru, jest jasné, že nikterak neznačí jeho podstatu, nýbrž popření něčeho o něm, nebo jeho vztah k jinému, či spíše někoho k němu.

Ale někteří měli mnohé názory o jménech, která se vypovídají naprosto a kladně a o Bohu, jako dobrý, moudrý a taková. Někteří totiž pravili, že všechna tato jména, ačkoli se o Bohu vypovídají kladně, přece spíše byla určena na popření něčeho v Bohu nežli na tvrzení něčeho o něm. Proto praví, že když řekneme, že Bůh je živý, označujeme, že Bůh není takovým způsobem, jako věci neživé a podobně se rozumí při jiných. A to učil Rabbi Moyses. - Jiní pak praví, že tato jména byla dána na označení jeho poměru ke tvorstvu; jako když řekneme: Bůh jé dobrý, je smysl: Bůh jest příčinou dobra ve věcech. A týž smysl jest v jiných.

Ale to obojí se zdá nevhodné pro trojí. A to předně poněvadž podle žádného z těchto tvrzení nelze určiti důvod, proč některá jména se o Bohu spíše vypovídají než jiná. Neboť tak je příčinou těl, jako je příčinou dober; proto když se řekne, Bůh je dobrý, jestliže se neoznačuje nic jiného, nežli že je příčinou dober, bude se moci podobně říci, že Bůh je tělo, poněvadž je příčinou těl. Rovněž tím, že je tělo, popírá se, že jest jsoucno toliko v možnosti, jako první hmota. Za druhé poněvadž by následovalo, že všechna jména, řečená o Bohu, by se o něm vypovídala podružně, jako zdravé se podružně vypovídá o léku, ježto značí pouze to, že je příčinou zdraví v živočichu, jenž prvotně se nazývá zdravým. Za třetí, poněvadž je to proti úmyslu mluvícího o Bohu. Neboť když jmenují Boha živým, chtějí říci něco jiného, nežli že je příčinou našeho života nebo že se liší od neživých těles.

A proto se musí říci jinak, že taková jména značí sice Boží podstatu a vypovídají se o Bohu podstatně, ale znázorňují ho nedostatečně. Což je patrné takto: Jméno totiž tak značí Boha, jak ho náš rozum poznává. Ale náš rozum, poněvadž poznává Boha z tvorů, poznává ho tak, jako ho tvorové znázorňují. Bylo pak svrchu ukázáno, že Bůh v sobě napřed má všechny dokonalosti tvorů, jakožto jednoduše a všeobecně dokonalý. Proto kterýkoli tvor potud ho znázorňuje a jest mu podobný, pokud má nějakou dokonalost; ne však tak, že by ho znázorňoval jako něco téhož druhu nebo rodu, nýbrž jako převyšující původ, jehož tvaru účinky nedosahují, s nímž však účinky mají částečnou podobnost, jako tvary těles nižších znázorňují sílu slunce. A to bylo vyloženo svrchu, když se jednalo o Boží dokonalosti. Tak tedy zmíněná jména označují podstatu, ale nedokonale, jako tvorové ji nedokonale znázorňují. Když se tedy řekne, že Bůh je dobrý, není smysl, Bůh je příčinou dobra, nebo Bůh není zlý, nýbrž je smysl, že to, co nazýváme dobrotou ve tvorech, je napřed v Bohu, a to podle vyššího způsobu. Tedy z toho nenásleduje, že Bohu přísluší býti dobrým, poněvadž působí dobrotu, nýbrž spíše obráceně, poněvadž je dobrý, rozlévá dobrotu do věcí, podle onoho Augustinova O

secundum suam substantiam.

I q. 13 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VI de Trin., *Deo hoc est esse, quod fortem esse vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, quo eius substantia significatur*. Ergo omnia nomina huiusmodi significant divinam substantiam.

I q. 13 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod de nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum.

Sed de nominibus quae absolute et affirmative de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et huiusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimatae, et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses. Alii vero dicunt quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creata, ut, cum dicimus Deus est bonus, sit sensus, Deus est causa bonitatis in rebus. Et eadem ratio est in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens, propter tria. Primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio quare quaedam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum, unde, si nihil aliud significatur, cum dicitur Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum. Item, per hoc quod dicitur quod est corpus, removetur quod non sit ens in potentia tantum, sicut materia prima. Secundo, quia sequeretur quod omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso, sicut sanum per posterius dicitur de medicina, eo quod significat hoc tantum quod sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitae nostrae, vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura intantum eum repraesentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formae corporum inferiorum repraesentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, cum de perfectione divina

Křesťanské Nauce: "Poněvadž je dobrý, jsme."

K prvnímu se tedy musí říci, že Damašský proto praví, že tato jména neoznačují, co jest Bůh, poněvadž žádné z těch jmen nevyjadřuje dokonale, co jest; ale každé ho označuje nedokonale, jakož i tvorové ho nedokonale znázorňují.

Ke druhému se musí říci, že ve významu jména někdy jiné je to, od čeho se dává jméno na označení, a to, k čeho označení se jméno dává; jako toto jméno kámen se dává od toho, že raní nohu,1 ale nedává se na označení toho, aby znamenalo ranící nohu, nýbrž na označení jistého druhu těles, neboť jinak všechno ranící nohu by bylo kamenem. Tak tedy se musí říci, že taková Boží jména se sice dávají od vycházení Božství; neboť jako podle různých vycházení dokonalostí tvorové znázorňují Boha, třebaže nedokonale, tak náš rozum poznává a jmenuje Boha podle každého vycházení. Avšak tato jména nedává na označení vycházení samých, jako když se řekne: Bůh je živý, že by byl smysl: od Boha vychází život, nýbrž na označení samého původu věcí, vzhledem k tomu, že život je v něm napřed, ačkoli vyšším způsobem nežli se poznává nebo označuje.

Ke třetímu se musí říci, že v tomto životě nemůžeme poznati Boží bytnost, jak jest o sobě, nýbrž poznáváme ji, jak je znázorněna v dokonalostech tvorů. A tak ji značí jména, od nás dávaná.

1. La-pis laedit pedem, chybné vysvětlování latinského názvu kamene.

XIII.3. Zda se nějaké jméno vypovídá o Bohu vlastně.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že žádné jméno se o Bohu nevypovídá vlastně. Neboť všechna jména, která o Bohu vypovídáme, jsou vzata od tvorů, jak bylo řečeno. Ale jména tvorů se o Bohu vypovídají metaforicky, jako když se řekne Bůh jest kámen nebo lev nebo něco takového. Tedy o Bohu řečená jména se vypovídají metaforicky.

Mimo to žádné jméno se nevypovídá vlastně o někom, o němž se správněji popírá nežli vypovídá. Ale všechna tato jména: dobrý, moudrý a podobná, správněji se o Bohu popírají, než se o něm vypovídají, jak jest patrné z Diviše 2. hl. Neb. Hier. Tedy žádné z těch jmen se o Bohu nevypovídá vlastně.

Mimo to jména těles se o Bohu nevypovídají, leč metaforicky, poněvadž je netělesný. Ale všechna taková

agebatur. Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum inquantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini, de Doct. Christ., *inquantum bonus est, sumus*.

I q. 13 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus ideo dicit quod haec nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte, sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant.

I q. 13 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in significatione nominum, aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur, sicut hoc nomen lapis imponitur ab eo quod laedit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quod significet laedens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum; alioquin omne laedens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quod huiusmodi divina nomina imponuntur quidem a processibus deitatis, sicut enim secundum diversos processus perfectionum, creaturae Deum repraesentant, licet imperfecte; ita intellectus noster, secundum unumquemque processum, Deum cognoscit et nominat. Sed tamen haec nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut, cum dicitur Deus est vivens, sit sensus, ab eo procedit vita, sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo praeexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.

I q. 13 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina a nobis imposita eam significant.

3. Utrum aliqua nomina dicta de Deo propriae dicantur de ipso, an vero omnia ei attribuantur metaphoricae.

I q. 13 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie. Omnia enim nomina quae de Deo dicimus, sunt a creaturis accepta, ut dictum est. Sed nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo, sicut cum dicitur Deus est lapis, vel leo, vel aliquid huiusmodi. Ergo omnia nomina dicta de Deo, dicuntur metaphorice.

I q. 13 a. 3 arg. 2

Praeterea, nullum nomen proprie dicitur de aliquo, a quo verius removetur quam de eo praedicetur. Sed omnia huiusmodi nomina, bonus sapiens, et similia, verius removentur a Deo quam de eo praedicentur, ut patet per Dionysium, II cap. Cael. Hier. Ergo nullum istorum nominum proprie dicitur de Deo.

I q. 13 a. 3 arg. 3

jména obsahují nějaké tělesné vlastnosti, neboť označují podle času a podle složení a podle jiného takového, což jsou vlastnosti těles. Tedy všechna taková jména se o Bohu vypovídají metaforicky.

Avšak proti jest, co Ambrož praví v knize 2. O Trojici: "Jsou některá jména, jež zřejmě ukazují něco vlastního Božství, a některá vyjadřují jasnou pravdu božské velebnosti, jiná pak jsou, která přeneseně a z podobnosti se vypovídají o Bohu." Tedy ne všechna jména se o Bohu vypovídají metaforicky, nýbrž některá se vypovídají vlastně.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, poznáváme Boha z dokonalostí, vycházejících od něho do tvorů, a že ty dokonalosti jsou v Bohu vyšším způsobem nežli ve tvorech. Náš pak rozum je vnímá takovým způsobem, jak jsou ve tvorech a jak vnímá, tak označuje jmény. Ale ve jménech, která dáváme Bohu, je si třeba všímati dvojího: totiž označených dokonalostí, jako dobroty, života a takových, a způsobu označování. Vzhledem pak k tomu, co taková jména označují, přísluší Bohu vlastně, a více vlastně nežli tvorům a vypovídají se o něm prvotně. Ale vzhledem ke způsobu označování se nevypovídají o Bohu vlastně, neboť mají onen způsob označování, který přísluší tvorům.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony dokonalosti, vycházející z Boha do tvorů, některá jména označují tím způsobem, že ve významu jména jest obsažen nedokonale způsob, jímž tvor má podíl na Boží dokonalosti, jako kámen znamená něco jsoucí hmotně; a tato jména se nemohou dávati Bohu, leč metaforicky. Avšak některá jména označují samy dokonalosti naprostě, aniž by v jejich významu byl obsažen nějaký způsob podílu, jako jsoucno, dobro, živé a taková, a ta se o Bohu vypovídají vlastně.

Ke druhému se musí říci, že Diviš proto praví, že taková jména se o Bohu popírají, poněvadž to, co se jménem označuje, nepřísluší Bohu tím způsobem, kterým jméno označuje, nýbrž způsobem vyšším. Proto Diviš tamtéž praví, že Bůh jest nad všechnu podstatu a život.

Ke třetímu se musí říci, že tato jména, která se o Bohu vypovídají vlastně, obsahují tělesné vlastnosti ne v samém významu jména, nýbrž ve způsobu označování. Ona pak, která se o Bohu vypovídají metaforicky, obsahují tělesnou vlastnost v samém svém významu.

XIII.4. Zda jména, o Bohu vypovídaná, jsou jména souznačná.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že ta jména, o Bohu vypovídaná, jsou souznačná. Neboť souznačnými se nazývají ta jména, která znamenají úplně totéž. Ale ta o Bohu vypovídaná jména znamenají úplně totéž, protože

Praeterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice, cum sit incorporeus. Sed omnia huiusmodi nomina implicant quasdam corporales conditiones, significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis huiusmodi, quae sunt conditiones corporum. Ergo omnia huiusmodi nomina dicuntur de Deo metaphorice.

I q. 13 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Ambrosius, in Lib. II de fide, *sunt quaedam nomina, quae evidenter proprietatem divinitatis ostendunt; et quaedam quae perspicuam divinae maiestatis exprimunt veritatem; alia vero sunt, quae translative per similitudinem de Deo dicuntur*. Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie.

I q. 13 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis, et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo, habent enim modum significandi qui creaturis competit.

I q. 13 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quaedam nomina significant huiusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur, sicut lapis significat aliquid materialiter ens, et huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum vivens, et huiusmodi, et talia proprie dicuntur de Deo.

I q. 13 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ideo huiusmodi nomina dicit Dionysius negari a Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei, quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius quod Deus est super omnem substantiam et vitam.

I q. 13 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ista nomina quae proprie dicuntur de Deo important conditiones corporales, non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea vero quae metaphorice de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

4. Utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma.

I q. 13 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ista nomina dicta de Deo, sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur, quae omnino idem significant. Sed ista

dobrota Boží jest jeho bytnost, a podobně moudrost. Tedy ta jména jsou úplně souznačná.

Kdyby se řeklo, že ta jména znamenají jedno, ale podle různých hledisek, proti: Plané je hledisko, jemuž ve věci nic neodpovídá; jestliže tedy tato hlediska jsou mnohá a věc jest jedna, zdá se, že ta hlediska jsou planá.

Mimo to, co jest jedno věcně a v rozumu, jest více jedno, než co jest jedno věcně a mnohé v rozumu. Ale Bůh jest nejvíce jeden. Tedy se zdá, že není jeden věcně a mnohý v rozumu. A tak jména, vypovídaná o Bohu, neoznačují různá hlediska, a tak jsou souznačná.

Avšak proti, jména souznačná k sobě přidaná jsou pošetilost, jako kdyby se řeklo šat oblek. Jestliže tedy všechna jména, o Bohu vypovídaná, jsou souznačná, nemohlo by se vhodně říci dobrý Bůh a něco takového, kdežto jest napsáno Jerem. 32: "Nejsilnější, veliký, mocný, Pán Zástupů jméno tvoje."

Odpovídám: Musí se říci, že tato jména, o Bohu vypovídaná, nejsou souznačná. A to by bylo snadno viděti, kdyby se řeklo, že tato jména byla určena na popírání nebo označování poměru příčiny ke tvorům, neboť tak by byl; různý obsah těchto jmen podle různosti popíraného, nebo podle označených různých účinků.

Avšak podle řečeného, že tato jména označují Boží podstatu, ač nedokonale, také jest podle předešlého zřetelně patrné, že mají různý obsah. Neboť obsah, který jméno označuje, jest pojem rozumu o věci jménem označené. Ale náš rozum, poněvadž poznává Boha ze tvorů, aby poznal Boha, tvoří pojmy přiměřené dokonalostem, vycházejícím z Boha do tvorů. Kteréžto dokonalosti jsou napřed v Bohu v jednotě a jednoduše, ve tvorech však jsou přijímány rozděleně a mnohonásobně. Jako tedy různým dokonalostem tvorů odpovídá jeden jednoduchý původ, znázorněný různými dokonalostmi tvorů rozličně a mnohonásobně, tak rozličným a mnohonásobným pojmům našeho rozumu odpovídá jedno úplně jednoduché, nedokonale Poznané z těchto pojmů. A proto všechna jména, Bohu dávaná ačkoliv označují jednu věc, přece nejsou souznačná, poněvadž ji označují s mnohých a rozličných stránek.

A tak jest patrná odpověď na první: Neboť ta jména se nazývají souznačná, která označují jedno s jedné stránky. Která označují různé stránky jedné věci, neznačí jedno prvotně a o sobě, poněvadž jméno neoznačuje věc, leč skrze pojem rozumu, jak bylo řečeno.

Ke druhému se musí říci, že různá hlediska těchto jmen nejsou nadarmo a planá, poněvadž každému z nich odpovídá nějaké jednoduché jedno, jimi všemi mnohonásobně a nedokonale znázorněné.

nomina dicta de Deo, omnino idem significant in Deo, quia bonitas Dei est eius essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

I q. 13 a. 4 arg. 2

Si dicatur quod ista nomina significant idem secundum rem, sed secundum rationes diversas, contra, ratio cui non respondet aliquid in re, est vana; si ergo istae rationes sunt multae, et res est una, videtur quod rationes istae sint vanae.

I q. 13 a. 4 arg. 3

Praeterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quam quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maxime unus. Ergo videtur quod non sit unus re et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas, et ita sunt synonyma.

I q. 13 a. 4 s. c.

Sed contra, omnia synonyma, sibi invicem adiuncta, nugationem adducunt, sicut si dicatur vestis indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid huiusmodi; cum tamen scriptum sit Ierem. XXXII, *fortissime, magne, potens, dominus exercituum nomen tibi*.

I q. 13 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod huiusmodi nomina dicta de Deo, non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quod huiusmodi nomina sunt inducta ad removendum, vel ad designandum habitudinem causae respectu creaturarum, sic enim essent diversae rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos.

Sed secundum quod dictum est huiusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfecte, etiam plane apparet, secundum praemissa, quod habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

I q. 13 a. 4 ad 1

Et sic patet solutio ad primum, quia nomina synonyma dicuntur, quae significant unum secundum unam rationem. Quae enim significant rationes diversas unius rei, non primo et per se unum significant, quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est.

I q. 13 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod rationes plures horum nominum non sunt cassae et vanae, quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia huiusmodi

Ke třetímu se musí říci, že to právě patří k dokonalé jednotě Boha, že v něm jednoduše a v jednotě je, co je v jiných mnohonásobně a rozděleně. A tak se stává, že jest věcně jeden a množný podle rozumu, poněvadž náš rozum ho tak mnohonásobně vnímá, jak mnohonásobně ho věci znázorňují.

XIII.5. Zda, co se vypovídá o Bohu a tvorech, vypovídá se o nich jednoznačně.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že co se vypovídá o Bohu a tvorech, jednoznačně se o nich vypovídá. Neboť každé stejnojmenné se uvádí na jednoznačné jako množství na jednotku. Neboť jestliže toto jméno pes stejnojmenně platí o štěkavém a mořském, musí platiti také o některých jednoznačně, totiž o všech štěkavých, neboť jinak by byl postup do nekonečna. Shledávají se pak někteří činitelé jednoznační, kteří jménem a výměrem se shodují se svými účinky, jako člověk rodí člověka; jiní zase činitelé stejnojmenní, jako slunce působí teplo, ačkoli samo není teplé, leč stejnojmenně. Zdá se tedy, že první činitel, na něhož se uvádějí všichni činitelé, je činitel jednoznačný. A tak co se praví o Bohu a tvorech, vypovídá se jednoznačně.

Mimo to podle stejnojmenných není nijaké podobnosti. Tedy, poněvadž tvor jest nějak podoben Bohu, podle onoho Gen. 1: "Učiňme člověka k obrazu a podobě naší", zdá se, že se něco jednoznačně vypovídá o Bohu a o tvorech.

Mimo to měřítko je sourodé měřenému, jak se praví v XI. Metaf. Ale Bůh je první měřítko veškerého jsoucna, jak se tamtéž praví. Tedy Bůh je sourodý tvorům. A tak se něco jednoznačně vypovídá o Bohu a o tvorech.

Avšak proti, cokoli se vypovídá o některých podle téhož jména, ale ne podle téhož obsahu, vypovídá se o nich stejnojmenně. Ale žádné jméno nepřísluší Bohu podle toho obsahu, podle kterého se vypovídá o tvoru; neboť moudrost je ve tvorech jakostí, ne však v Bohu. Ale změna rodu mění obsah, poněvadž je částí výměru. A týž důvod jest u jiných. Tedy cokoli se říká o Bohu a tvorech, vypovídá se stejnojmenně.

Mimo to Bůh jest více vzdálen od tvorů nežli kteříkoli tvorové od sebe. Ale o některých tvorech se nic nemůže vypovídati jednoznačně pro vzdálenost jich; jako u těch, kteří se shodují v nějakém rodu. Tedy tím méně se něco vypovídá jednoznačně o Bohu a tvorech, nýbrž všechno se vypovídá stejnojmenně.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné, aby se něco o Bohu a tvorech vypovídalo jednoznačné. Neboť každý účinek, nerovnající se síle účinné příčiny, přijímá podobu činitelovu ne týmž způsobem, nýbrž neúplně, takže co jest v účincích rozdělené a mnohonásobné, ve příčině jest jednoduché a týmž způsobem; jako slunce z jedné síly

multipliciter et imperfecte repraesentatum.

I q. 13 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit quod est unus re et plures secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repraesentant.

5. Utrum aliqua nomina dicantur de Deo, et creaturis univoce, vel aequivoce.

I q. 13 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur. Omne enim aequivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen canis aequivoce dicitur de latrabili et marino, oportet quod de aliquibus univoce dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus, aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quaedam agentia univoca, quae conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem; quaedam vero agentia aequivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi aequivoce. Videtur igitur quod primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita, quae de Deo et creaturis dicuntur, univoce praedicantur.

I q. 13 a. 5 arg. 2

Praeterea, secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturae ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Genes. I, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, videtur quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur.

I q. 13 a. 5 arg. 3

Praeterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in X Metaphys. Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest.

I q. 13 a. 5 s. c. 1

Sed contra, quidquid praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eandem rationem, praedicatur de eis aequivoce. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura, nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis. Et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, aequivoce dicitur.

I q. 13 a. 5 s. c. 2

Praeterea, Deus plus distat a creaturis, quam quaecumque creaturae ab invicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum, contingit quod nihil univoce de eis praedicari potest; sicut de his quae non conveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo et creaturis aliquid univoce praedicatur, sed omnia praedicantur aequivoce.

I q. 13 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter, ita ut quod divisim et multipliciter est in

působí v těchto nižších věcech mnohotvárné a rozličné tvary. Týmž způsobem, jak bylo svrchu řečeno, jsou napřed v Bohu jednoznačně všechny dokonalosti věcí, které jsou ve stvořených věcech rozděleně a mnohonásobně. Tak tedy, když se o tvoru vypovídá nějaké jméno, patřící k dokonalosti, označuje tu dokonalost jako od jiných rozdílnou a se zřetelem k rozdílnosti; na příklad, když se o člověku vypovídá toto jméno moudrý, označujeme nějakou dokonalost rozdílnou od bytnosti člověka i od jeho moci i od jeho bytí a ode všech takových. Avšak když toto jméno vypovídáme o Bohu, nechceme označiti něco rozdílného od jeho bytnosti nebo síly nebo bytí. A tak, když se toto jméno moudrý vypovídá o člověku, jakýmsi způsobem omezuje a vystihuje věc označenou; ne však, když se vypovídá o Bohu, nýbrž označenou věc nechává nevystihnutou a přesahující význam jména. Z toho je patrné, že se toto jméno moudrý nevypovídá týmž způsobem o Bohu a člověku. A týž důvod jest u jiných. Tedy žádné jméno se o Bohu a tvorech nevypovídá jednoznačně.

Ale také ne čiře stejnojmenně, jak říkali někteří. Neboť podle toho by se o Bohu nemohlo nic poznati ani dokázati ze tvorů, ale vždycky by v tom byl klam stejnojmennosti. A to jest jednak proti filosofům, kteří o Bohu mnohé přesně dokazují, jednak také proti Apoštolovi, řkoucímu Řím. 1: "Neviditelná Boží vidí se poznána skrze to, co jest učiněno." Musí se tedy říci, že taková jména se o Bohu a tvorech vypovídají podle obdoby, to jest poměrnosti.

A to se u jmen stává dvojmo: buď že mnohé má poměrnost s jedním, jako zdravé se říká o léku a moči, pokud obojí má poměrnost a vztah ke zdraví živočichovu, jehož toto je známkou, ono pak příčinou; nebo z toho, že jedno má poměrnost s druhým, jako zdravé se říká o léku a živočichu, pokud lék jest příčinou zdraví, jež je v živočichu. A tím způsobem se o Bohu a tvorech něco vypovídá obdobně, a ne čiře stejnojmenně, ani jednoznačně. Neboť Boha nemůžeme jmenovati, leč ze tvorů, jak bylo svrchu řečeno. A tak tím, že se vypovídá o Bohu a tvorech, vypovídá se, pokud jest nějaký vztah tvora k Bohu jako k původu a příčině, v níž napřed vyšším způsobem jsou všechny dokonalosti věcí. A tak tento způsob společenství jest uprostřed mezi čirou stejnojmenností a prostou jednoznačností. Neboť u toho, co se vypovídá obdobně, není ani jeden způsob jako u jednoznačných, ani úplně různý jako u stejnojmenných, nýbrž jméno, jež se tu vypovídá mnohonásobně, označuje rozličné poměrnosti k nějakému jednomu jako zdravé, vypovídané o moči, označuje známku zdraví, vypovídané pak o léku označuje příčinu téhož zdraví.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli při vypovídání se musí stejnojmenná uváděti na jednoznačná, při úkonech zase činitel nejednoznačný nutně předchází činitele jednoznačného. Neboť činitel nejednoznačný jest všeobecnou příčinou celého druhu, jako slunce je příčinou rození všech lidí. Avšak činitel jednoznačný není všeobecnou činnou příčinou celého druhu (jinak by byl příčinou sama sebe, poněvadž jest obsažen ve druhu), nýbrž je příčinou částečnou vzhledem k tomuto ojedinělému, jemuž dává podíl na druhu. Tedy všeobecná

effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis, puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur.

Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra apostolum dicentem, Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem.

Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum; sicut sanum, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis.

I q. 13 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet in praedicationibus oporteat aequivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei (alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur), sed est causa

příčina celého druhu není činitelem jednoznačným. Ale všeobecná příčina je před příčinou částečnou. Tento pak všeobecný činitel, ač není jednoznačný, není přece úplně stejnojmenný, neboť by nečinil sobě podobné; nýbrž může býti nazván činitelem obdobným, jako při vypovídání veškera jednoznačná se uvádějí na jedno první, nikoli jednoznačné, nýbrž obdobné, což jest jsoucno.

K druhému se musí říci, že podobnost tvora s Bohem je nedokonalá, poněvadž také neznázorňuje ani totéž podle rodu, jak bylo svrchu řečeno.

K třetímu se musí říci, že Bůh není měřítko úměrné měřeným. Tedy Bůh a tvorové nemusí býti obsaženi v jednom rodu.

To pak co je proti, dokazuje, že tato jména se o Bohu a tvorech nevypovídají jednoznačně, ne však, že stejnojmenně.

XIII.6. Zda se jména prvotně vypovídají o Bohu, nikoliv o tvorech.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že jména se vypovídají prvotně o tvorech, nikoliv o Bohu. Neboť jak něco poznáme, tak to jmenujeme, ježto podle Filosofa ve knize 1. Perih. "Jména jsou značkami pojmů rozumu." Ale prvotně poznáváme tvora, nikoli Boha; tedy jména, od nás dávaná, prvotně přísluší tvorům.

Mimo to podle Diviše ve knize O Bož. Jmén.: "Boha jmenujeme podle tvorů." Ale jména, se tvorů na Boha přenesená, prvotně se vypovídají o tvorech, nikoliv o Bohu; jako lev, kámen a taková. Tedy všechna jména se prvotně vypovídají o tvorech, nikoliv o Bohu.

Mimo to všechna jména, která se vypovídají společně o Bohu a tvorech, vypovídají se o Bohu jako o příčině všeho, jak praví Diviš ve knize O Myst. Theol. Ale co se o něčem vypovídá jakožto o příčině, vypovídá se o něm druhotně, neboť prvotně se zdravým nazývá živočich, nikoli lék, jenž je příčinou zdraví. Tedy taková jména se prvotně vypovídají o tvorech, nikoliv o Bohu.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 3: "Skláním kolena před Otcem Pána našeho Ježíše Krista, od něhož se jmenuje veškero otectví na nebi i na zemi." A totéž se zdá platiti o jiném, co se vypovídá o Bohu a tvorech. Tedy taková jména se prvotně vypovídají o Bohu, nikoliv o tvorech.

Odpovídám: Musí se říci že u všech jmen, která se vypovídají obdobně, je nutné, aby se všechna vypovídala se zřetelem k jednomu, a proto ono jedno musí býti ve výměru všech. A poněvadž obsah, jménem označovaný, jest výměr, jak se praví ve 4. Metaf., je nutné, aby se ono jméno prvotně vypovídalo o tom, co jest ve výměru jiných, a druhotně o jiných, podle pořadu, jak jsou onomu prvnímu

particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum, sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum, non univocum, sed analogicum, quod est ens.

I q. 13 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod similitudo creaturae ad Deum est imperfecta, quia etiam nec idem secundum genus repraesentat, ut supra dictum est.

I q. 13 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quod Deus et creaturae sub uno genere contineantur.

I q. 13 a. 5 ad 4

Ea vero quae sunt in contrarium, concludunt quod non univoce huiusmodi nomina de Deo et creaturis praedicentur, non autem quod aequivoce.

6. Utrum, supposito quod dicantur analogicae, dicantur per prius de Deo, vel de creaturis.

I q. 13 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim quod cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus; cum nomina, secundum philosophum, sint signa intellectuum. Sed per prius cognoscimus creaturam quam Deum. Ergo nomina a nobis imposita, per prius conveniunt creaturis quam Deo.

I q. 13 a. 6 arg. 2

Praeterea, secundum Dionysium, in libro de Div. Nom., Deum ex creaturis nominamus. Sed nomina a creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quam de Deo; sicut leo, lapis, et huiusmodi. Ergo omnia nomina quae de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quam de Deo dicuntur.

I q. 13 a. 6 arg. 3

Praeterea, omnia nomina quae communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur, per prius enim dicitur animal sanum quam medicina, quae est causa sanitatis. Ergo huiusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quam de Deo.

I q. 13 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ephes. III, *flecto genua mea ad patrem domini nostri Iesu, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur*. Et eadem ratio videtur de nominibus aliis quae de Deo et creaturis dicuntur. Ergo huiusmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

I q. 13 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys., necesse est quod illud nomen per prius dicatur

více nebo méně blízká; jako zdravé, jež se vypovídá o živočichu, jest ve výměru zdravého, jež se vypovídá o léku, jenž se nazývá zdravým, poněvadž působí zdraví v živočichu; a ve výměru zdravého, jež se vypovídá o moči, jež se nazývá zdravou, poněvadž je známkou zdraví živočichova.

Tak tedy všechna jména, která se o Bohu vypovídají metaforicky, prvotně se vypovídají o tvorech, nikoliv o Bohu, poněvadž vypovídána o Bohu,' neznamenají nic jiného než podobnost s takovými tvory. Jako smáti se, vypovídáno o louce, neznamená nic jiného, nežli že louka, když kvete, má podobně krásu, jako člověk, když se směje, podle podobnosti poměrnosti; tak jméno lev, vypovídáno o Bohu, nic jiného neznamená., nežli že Bůh podobně mocně koná svá díla jako lev svá. A tak je patrné, že, když jsou vypovídána o Bohu, nelze určiti jejich význam, leč něčím, co se vypovídá o tvorech.

U jiných pak jmen, která se o Bohu nevypovídají metaforicky, bylo by taktéž, kdyby se vypovídala o Bohu jen příčinně, jak někteří tvrdili. Neboť tak když se řekne: Bůh je dobrý, nebylo by to nic jiného, nežli: Bůh je příčinou stvořené dobroty, a tak toto jméno, vypovídáno o Bohu, obsahovalo by ve svém pojmu dobrotu tvora. Tedy dobro by se vypovídalo prvotně o tvoru, nikoliv o Bohu.

Avšak svrchu bylo ukázáno, že taková jména se vypovídají o. Bohu nejen jako o příčině, nýbrž také o bytnosti. Neboť když se praví, že Bůh je dobrý nebo moudrý, neoznačuje se jenom, že on je příčinou moudrosti nebo dobroty, nýbrž že ony jsou napřed v něm vyšším způsobem. Proto se podle toho musí říci, že vzhledem k věci, jménem označené prvotně se vypovídají o Bohu, ne o tvorech, poněvadž z Boha plynou tyto dokonalosti do tvorů. Ale vzhledem k dávání jmen prvotně jsou od nás dávána tvorům, které poznáváme dříve. Proto mají také způsob označování, který náleží tvorům, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že ta námitka platí vzhledem k dávání jmen.

Ke druhému se musí říci, že není týž důvod u jmen, která se o Bohu vypovídají metaforicky, a u jiných, jak bylo řečeno.

Ke třetímu se musí říci, že ona námitka by platila, kdyby taková jména se vypovídala o Bohu jen jako o příčině a ne o bytnosti, jako zdravé o léku.

XIII.7. Zda jména, která obsahují vztah ke tvorům, se vypovídají o Bohu od času.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že jména, která obsahují vztah ke tvorům, se o Bohu nevypovídají od času. Neboť všechna taková jména značí Boží podstatu, jak se obecně praví. Proto také Ambrož ve knize I. O Víře praví, že toto jméno Pán jest jméno moci, jež jest Boží podstata, a Tvůrce značí Boží činnost, jež jest jeho bytnost. Ale Boží podstata není časná, nýbrž věčná. Tedy taková jména se o Bohu nevypovídají od času, nýbrž od věčnosti.

de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus, sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quae dicitur sana inquantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urina, quae dicitur sana inquantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo, quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere, dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen leonis, dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus, quae non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim. Cum dicitur Deus est bonus, nihil aliud esset quam Deus est causa bonitatis creaturae, et sic hoc nomen bonum, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturae. Unde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo.

Sed supra ostensum est quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est.

I q. 13 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

I q. 13 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod non est eadem ratio de nominibus quae metaphorice de Deo dicuntur, et de aliis, ut dictum est.

I q. 13 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procederet, si huiusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur et non essentialiter, sicut sanum de medicina.

7. Utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore.

I q. 13 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nomina quae important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim huiusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius dicit quod hoc nomen dominus est nomen potestatis, quae est divina substantia, et creator significat Dei actionem, quae est eius essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed aeterna. Ergo

Mimo to, čeho se dostalo komukoliv od času, může býti nazváno učiněným, neboť co jest bílé od času, bylo bílým učiněno. Ale Bohu nenáleží býti učiněn. Tedy o Bohu se nic nevypovídá od času.

Mimo to, jestliže se nějaká jména vypovídají o Bohu od času proto, že obsahují vztahy ke tvorům, zdá se týž důvod u všech, která obsahují vztah ke tvorům. Ale některá jména, obsahující vztah ke tvorům, se vypovídají od věčnosti; neboť od věčnosti znal tvorstvo a miloval je, podle onoho Jerem. 31: "Ve věčné lásce jsem tě miloval." Tedy také jiná jména, která obsahují vztah ke tvorům, jako Pán, Tvůrce, se vypovídají o Bohu od věčnosti.

Mimo to taková jména znamenají vztah. Tedy onen vztah musí býti něco buď v Bohu, nebo jen ve tvoru. Ale není možné, aby byl jen ve tvoru, poněvadž tak by se Bůh jmenoval Pán od opačného vztahu, jenž jest ve tvorech, kdežto se nic nejmenuje podle svého opaku. Zbývá tedy, že vztah je také něco v Bohu. Ale v Bohu nic nemůže býti od času, ježto on jest nad časem. Tedy se zdá, že taková jména se o Bohu nevypovídají od času.

Mimo to něco se vypovídá vztažně podle vztahu: na příklad podle panování pán, a podle bělosti bílé. Jestliže tedy vztah panování není v Bohu věcně, nýbrž jenom podle rozumu, následuje, že Bůh není Pán skutečně, což je zřejmě nesprávné.

Mimo to u vztažných, která nejsou přirozeností zároveň, jedno může býti, aniž by bylo druhé, jako poznatelné, aniž by bylo poznáno, jak se praví v Praedic. Ale vztažná, jež se vypovídají o Bohu a tvorech, nejsou přirozeností zároveň. Tedy se může něco vypovídati o Bohu vztažně ke tvoru, i když tvora není. A tak tato jména Bůh a Tvůrce se vypovídají o Bohu od věčnosti a ne od času.

Avšak proti jest, co Augustin praví 5. O Troj., že tento vztažný název Pán náleží Bohu od času.

Odpovídám: Musí se říci, že některá jména, obsahující vztah ke tvoru, se vypovídají o Bohu od času a ne od věčnosti.

Aby to bylo zřejmé, musí se věděti, že někteří tvrdili, že vztah není věc přírody, nýbrž toliko rozumu. Ale že je to nesprávné, je patrné z toho, že samy věci mají přirozený vzájemný řád a vztah.

Avšak musí se věděti, že, poněvadž vztah vyžaduje konců, trojím způsobem se může míti k tomu, aby byl věcí přírody a rozumu. Neboť někdy je s obojí strany věcí rozumu, když totiž řád nebo poměr mezi některými nemůže býti leč ve vnímání rozumu, jako když řekneme totéž totožné s tímtéž. Neboť když rozum dvakrát vnímá nějaké jedno, béře je jako dvě a tak vnímá jaksi jeho poměr k sobě. A podobně

huiusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab aeterno.

I q. 13 a. 7 arg. 2

Praeterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum, quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil praedicatur ex tempore.

I q. 13 a. 7 arg. 3

Praeterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quae relationem ad creaturas important. Sed quaedam nomina importantia relationem ad creaturas, dicuntur de Deo ab aeterno, ab aeterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud Ierem. XXXI, *in caritate perpetua dilexi te*. Ergo et alia nomina quae important relationem ad creaturas, ut dominus et creator, dicuntur de Deo ab aeterno.

I q. 13 a. 7 arg. 4

Praeterea, huiusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum, quia sic Deus denominaretur dominus a relatione opposita, quae est in creaturis; nihil autem denominatur a suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est etiam aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod huiusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

I q. 13 a. 7 arg. 5

Praeterea, secundum relationem dicitur aliquid relative, puta secundum dominium dominus, sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem, sequitur quod Deus non sit realiter dominus, quod patet esse falsum.

I q. 13 a. 7 arg. 6

Praeterea, in relativis quae non sunt simul natura, unum potest esse, altero non existente, sicut scibile existit, non existente scientia, ut dicitur in praedicamentis. Sed relativa quae dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul natura. Ergo potest aliquid dici relative de Deo ad creaturam, etiam creatura non existente. Et sic huiusmodi nomina, dominus et creator, dicuntur de Deo ab aeterno, et non ex tempore.

I q. 13 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, V de Trin., quod haec relativa appellatio dominus Deo convenit ex tempore.

I q. 13 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod quaedam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab aeterno.

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quidam posuerunt relationem non esse rem naturae, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quod ipsae res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem.

Veruntamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habere potest ad hoc quod sit res naturae et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non

jest u všech vztahů, které jsou mezi jsoucnem a nejsoucnem, jež tvoří rozum, bera nejsoucno jako jeden konec. A totéž jest u všech vztahů, které plynou z úkonu rozumu, jako rod, druh a takové. Některé pak vztahy jsou věcmi přírody v obojím konci, když totiž mezi nějakými dvěma jest poměr z něčeho, co náleží oběma věcně, jak jest patrné u všech vztahů, které plynou z ličnosti, jako veliké a malé, dvojí a poloviční, a takové neboť ličnost jest na obou koncích. A podobně jest u vztahů, které plynou z činnosti a trpnosti, jako pohybující a pohybované, otec a syn, a podobné. Někdy pak vztah na jednom konci jest věcí přírody a na druhém pouze věcí rozumu. A to nastává, kdykoli dva konce nejsou jednoho řádu. Jako smysl a poznání se vztahují na smyslové a poznatelné, že, pokud jsou nějakými věcmi v přírodním bytí, jsou mimo řád bytí smyslového a rozumového; a proto ve vědě a smyslu je sice vztah věcný, pokud směřují k rozumovému a smyslovému poznání věcí; ale věci, vzaty samy o sobě, jsou mimo tento řád. Proto není v nich nijakého věcného vztahu k vědění a smyslu, nýbrž jen v rozumu, když je rozum vnímá jako konce vztahů vědění a smyslu. Proto praví Filosof v 5. Metaf., že se nevypovídají vztažně, jako by samy se vztahovaly k jiným, nýbrž, že jiná se vztahují k nim. A podobně pravé se nevypovídá o sloupu, leč když stojí živočichu po pravici: a proto takový vztah není věcně ve sloupu, nýbrž v živočichu.

Poněvadž tedy Bůh jest mimo veškerý řád tvorstva a všichni tvorové jsou jemu podřízeni, a ne obráceně, jest jasné, že tvorové se vztahují k Bohu věcně; avšak v Bohu není nijakého věcného vztahu jeho ke tvorům, nýbrž jen podle rozumu; poněvadž tvorové se vztahují k němu. A nic nepřekáží, aby se tato jména, obsahující vztah ke tvorstvu, vypovídala o Bohu od času; ne následkem nějaké změny v něm, nýbrž následkem změny ve tvorstvu. Jako sloup se živočichu ocitá po pravici, ač nenastala žádná změna v něm, nýbrž v přešedsím živočichu.

K prvnímu se tedy musí říci, že některá vztažná byla dána na označení vztažných poměrů samých, jako pán, sluha, otec, syn a taková; a tato se nazývají vztažná podle bytí. Některá pak byla dána na označení věcí, z nichž plynou nějaké poměry, jako hýbající a hýbaný, hlava a mající hlavu a jiná taková; a ta se nazývají vztažná podle vypovídání. Tak tedy se musí tato odlišnost uvážiti i u jmen Božích. Neboť některá označují sám poměr ke tvorstvu, jako Pán. A taková neoznačují Boží podstatu přímo, nýbrž nepřímo, předpokládajíce ji; jako panování předpokládá moc, jež jest Boží podstata. Některá pak označují přímo Boží bytnost a v důsledku znamenají poměr, jako Spasitel, Stvořitel a taková označují činnost Boží, jež jest jeho podstata. Obojí pak jména se o Bohu vypovídají od času vzhledem k poměru, který znamenají buď hlavně nebo v důsledku; nikoli však pokud znamenají bytnost bud přímo nebo nepřímo.

potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quae sunt inter ens et non ens; quas format ratio, inquantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quae consequuntur actum rationis, ut genus et species, et huiusmodi. Quaedam vero relationes sunt, quantum ad utrumque extremum, res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique. Sicut patet de omnibus relationibus quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et huiusmodi, nam quantitas est in utroque extremorum. Et simile est de relationibus quae consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, inquantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis, et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae, sunt extra ordinem huiusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum; sed secundum rationem tantum, inquantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde philosophus dicit, in V Metaphys., quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi inquantum ponitur animali ad dextram, unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, inquantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

I q. 13 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus, servus, pater et filius, et huiusmodi, et haec dicuntur relativa secundum esse. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia huiusmodi, quae dicuntur relativa secundum dici. Sic igitur et circa nomina divina haec differentia est consideranda. Nam quaedam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut dominus. Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, inquantum praesupponunt ipsam, sicut dominium praesupponit potestatem, quae est divina substantia. Quaedam vero significant directe essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut salvator, creator, et huiusmodi, significant actionem Dei, quae est

K druhému se musí říci, že jako vztahy, které se o Bohu vypovídají od času, nejsou v Bohu, leč podle rozumu, tak ani býti činěn nebo učiněn se nevypovídá o Bohu, leč podle rozumu, kdežto v něm není žádné změny; jako je toto: "Pane, útočištěm jsi se nám stal", žalm 89.

K třetímu se musí říci, že činnost rozumu a vůle je v činiteli. A proto jména, která označují vztahy, plynoucí z činnosti rozumu nebo vůle, se vypovídají o Bohu od věčnosti. Ta však, která plynou z činnosti, podle způsobu myšlení postupující k zevnějším účinkům, vypovídají se o Bohu od času, jako Spasitel, Stvořitel a taková.

Ke čtvrtému se musí říci, že vztahy, označené takovými jmény, jež se o Bohu vypovídají od času, jsou v Bohu pouze podle rozumu, opačné pak vztahy ve tvorech jsou věcně. A není nevhodné, aby Bůh byl jmenován podle vztahů věcně jsoucích ve věci, jestliže náš rozum spolu poznává opačné vztahy v Bohu. Takže se Bůh jmenuje vztažně ke tvoru, poněvadž tvor se vztahuje k němu, jak praví Filosof v 5. Metaf., že poznatelné se jmenuje vztažně, poněvadž poznání se k němu vztahuje.

K pátému se musí říci, že Bůh se vztahuje ke tvoru tím způsobem, jakým se tvor vztahuje k němu; poněvadž vztah podrobenosti jest ve tvoru věcně, následuje, že Bůh jest Pán nejen podle rozumu, nýbrž věcně. Neboť tím způsobem se nazývá Pánem, jakým jest mu tvor podroben.

K šestému se musí říci, že k poznání, zdali vztažná jsou zároveň přirozeností nebo ne, není třeba přihlížeti k řádu věcí, o nichž se vztažná vypovídají, nýbrž k významům vztažných samých. Neboť jestliže jedno ve svém pojmu obsahuje jiné a obráceně, tu jsou zároveň přirozeností: jako dvojí a poloviční otec a syn a podobná. Jestliže však jedno ve svém pojmu obsahuje druhé a nikoliv obráceně, tu nejsou zároveň přirozeností. A tím způsobem se má poznání a poznatelné. Neboť poznatelné se béře podle mohutnosti, poznání pak podle zběhlosti nebo úkonu. Tedy podle způsobu svého označování je dříve nežli poznání. Béře-li se však poznatelné podle úkonu, tu je zároveň s úkonem poznání, neboť poznané není nic, není-li poznání ho. Ač tedy Bůh je. dříve nežli tvorstvo, přece poněvadž ve významu Pána jest obsaženo, že má sluhu, a obráceně, dvě vztažná jsou zároveň přirozeností. Tedy Bůh nebyl Pánem dříve, nežli měl podrobeného tvora.

XIII.8. Zda toto jméno Bůh jest jméno přirozenosti.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že toto jméno Bůh není jméno přirozenosti. Neboť praví Damašský v I. knize O

eius essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important, vel principaliter vel consequenter, non autem quantum ad hoc quod significant essentiam, vel directe vel indirecte.

I q. 13 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut relationes quae de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem, ita nec fieri nec factum esse dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nulla mutatione circa ipsum existente, sicut est id, *domine refugium factus es nobis*.

I q. 13 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod operatio intellectus et voluntatis est in operante, et ideo nomina quae significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab aeterno. Quae vero consequuntur actiones procedentes, secundum modum intelligendi, ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut salvator, creator, et huiusmodi.

I q. 13 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod relationes significatae per huiusmodi nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum, oppositae autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quod a relationibus realiter existentibus in re, Deus denominetur, tamen secundum quod cointelliguntur per intellectum nostrum oppositae relationes in Deo. Ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut philosophus dicit, in V Metaphys., quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum.

I q. 13 a. 7 ad 5

Ad quintum dicendum quod, cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum; cum relatio subiectionis realiter sit in creatura, sequitur quod Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit dominus. Eo enim modo dicitur dominus, quo creatura ei subiecta est.

I q. 13 a. 7 ad 6

Ad sextum dicendum quod, ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliud et e converso, tunc sunt simul natura, sicut duplum et dimidium, pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non e converso, tunc non sunt simul natura. Et hoc modo se habent scientia et scibile. Nam scibile dicitur secundum potentiam, scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile, secundum modum suae significationis, praeexistit scientiae. Sed si accipiatur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientia secundum actum, nam scitum non est aliquid nisi sit eius scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, dominus et servus, sunt simul natura. Unde Deus non fuit dominus, antequam haberet creaturam sibi subiectam.

8. Utrum hoc nomen, Deus, sit, nomen naturae, vel operationis.

I q. 13 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen

Pravé Víře, že "Bůh se jmenuje od θέειν, což jest léčiti a ošetřovati všechno; nebo od αἴδειν, to jest hořeti (neboť náš Bůh jest oheň stravující veškero zlo); nebo od θεασθαι, což jest pozorovati všechno". Ale toto všechno patří k činnosti. Tedy toto jméno Bůh značí činnost a ne přirozenost.

Mimo to, tak jest něco od nás jmenováno, jak je poznáváno. Ale Boží přirozenost jest nám neznáma. Tedy toto jméno Bůh neznačí Boží přirozenost.

Avšak proti jest, co praví Ambrož v knize O Trojici, že Bůh jest jméno přirozenosti.

Odpovídám: Musí se říci, že není vždycky totéž, od čeho se dává jméno na označení a k označení čeho se jméno dává. Neboť jako podstatu věci poznáváme z vlastností nebo z její činnosti, tak podstatu věci jmenujeme někdy podle nějaké její činnosti nebo vlastnosti, jako podstatu kamene jmenujeme podle nějaké jeho činnosti, že raní nohu; ale nebylo dáno toto jméno na označení tohoto úkonu, nýbrž podstaty kamene. Jsou-li však některé věci, které jsou nám samy o sobě známé, jako teplo, mráz, bělost a takové, nemají jména od jiných. Proto u takových totéž jest význam jména a to, na označení čeho se jméno dává.

Protože tedy Bůh nám není znám ve své přirozenosti, nýbrž se nám stává známým ze svých skutků a účinků, můžeme mu z nich dávati jména, jak bylo svrchu řečeno. Tedy toto jméno Bůh jest jméno činnosti vzhledem k tomu, od čeho bylo jméno dáno na označování. Neboť toto jméno se dává od všeobecné prozřetelnosti ve věcech, poněvadž všichni, mluvíce o Bohu, zamýšlejí Bohem nazývati to, co má všeobecnou prozřetelnost ve věcech. Proto Diviš praví ve knize O Božích Jménech, že "Božství jest, jež všechno vidí dokonalou prozřetelností a dobrotou". Vzato pak od této dokonalosti nebo činnosti, toto jméno Bůh bylo dáno na označení Boží přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechno, co jmenuje Damašský, náleží k prozřetelnosti, od níž se Bohu toto jméno dává na označování.

K druhému se musí říci, že, jak můžeme přirozenost nějaké věci poznati z jejích vlastností a účinků, tak ji můžeme jménem označiti. Tedy poněvadž podstatu kamene samu o sobě můžeme poznati z jeho vlastností, vědouce co jest kámen, toto jméno označuje samu přirozenost kamene, jak jest o sobě; neboť označuje výměr kamene, skrze který víme, co jest kámen. Neboť obsah jménem označený jest výměr, jak se praví ve 4. Metaf. Avšak z účinků Božích nemůžeme poznati přirozenost Boží, jak jest o sobě, abychom o ní věděli, co jest, nýbrž podle vyššího způsobu a příčinnosti a popírání, jak bylo svrchu řečeno. A tak toto jméno Bůh označuje Boží přirozenost. Neboť toto jméno bylo dáno na označení něčeho, jsoucího nade všechno ostatní, jež jest původ všeho a odloučené ode všech. Neboť to chtějí označiti, jmenujíce Boha.

Deus non sit nomen naturae. Dicit enim Damascenus, in I libro, quod *Deus dicitur a theein*, quod est currere, et fovere universa; *vel ab aethein, idest ardere (Deus enim noster ignis consumens est omnem malitiam); vel a theasthai*, quod est considerare, omnia. Haec autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen Deus operationem significat, et non naturam.

I q. 13 a. 8 arg. 2

Praeterea, secundum hoc aliquid nominatur a nobis, secundum quod cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen Deus non significat naturam divinam.

I q. 13 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicit Ambrosius, in libro I de fide, quod Deus est nomen naturae.

I q. 13 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus eius cognoscimus, ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua eius operatione vel proprietate, sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia laedit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua vero sunt quae secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et huiusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum.

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est. Unde hoc nomen Deus est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia, omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus. Unde dicit Dionysius, XII cap. de Div. Nom., quod *deitas est quae omnia videt providentia et bonitate perfecta*. Ex hac autem operatione hoc nomen Deus assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

I q. 13 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia quae posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, a qua imponitur hoc nomen Deus ad significandum.

I q. 13 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex eius proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen lapis ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat, significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis, ut supra dictum est. Et sic hoc nomen Deus significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc

XIII.9. Zda toto jméno Bůh je sdělitelné.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že toto jméno Bůh jest jméno sdělitelné. Neboť komukoli se dostává věci jménem označené, tomu se dostává i jména. Ale toto jméno Bůh, jak bylo řečeno, označuje Boží přirozenost, jež jest jiným sdělitelná, podle onoho II. Petrovy 1: "Veliká a cenná zaslíbení nám daroval, abychom se stali účastnými Boží přirozenosti." Tedy toto jméno Bůh je sdělitelné.

Mimo to nesdělitelná jsou pouze jména vlastní. Ale toto jméno Bůh není jméno vlastní, nýbrž druhové, což je patrné z toho, že má množné číslo, podle onoho žalm. 81: "lekl jsem, bohové jste." Tedy toto jméno Bůh je sdělitelné.

Mimo to toto jméno Bůh se dává od činnosti, jak bylo řečeno. Ale jiná jména, která se Bohu dávají od činnosti nebo od účinků, jsou sdělitelná, jako dobrý, moudrý a taková. Tedy i toto jméno Bůh je sdělitelné.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. 14: "Nesdělitelné jméno dali dřevům a kamenům", a mluví o jménu Božství. Tedy toto jméno Bůh jest jméno nesdělitelné.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaké jméno může býti sdělitelné dvojmo: jedním způsobem vlastně, jiným způsobem skrze podobnost. To pak je sdělitelné vlastně, jež podle celého významu jména je sdělitelné mnohým. A skrze podobnost je sdělitelné, které je sdělitelné v něčem z toho, co jest obsažen.o ve významu jména. Neboť toto jméno lev je společné vlastně všem těm, ve kterých se shledává přirozenost, kterou označuje toto jméno lev; skrze podobnost pak se spolu dává těm, kdo mají podíl na něčem lvím, na příklad smělosti nebo statečnosti, a ti se nazývají lvy metaforicky.

Aby se pak vědělo, která jména jsou sdělitelná vlastně, musí se uvážiti, že každý tvar, jsoucí v jednotlivém svébytnu, skrze něž se stává ojedinělým, je společný mnohým bud věcně nebo podle rozumu; jako lidská přirozenost je společná mnohým věcně i podle rozumu, ale přirozenost slunce není společná mnohým věcně, nýbrž jen podle rozumu; neboť lze si mysliti přirozenost slunce, jsoucí ve více svébytnech. A to proto, že rozum poznává přirozenost jakéhokoli druhu odlučováním od ojedinělé hmoty; tedy býti v jednom ojedinělém svébytnu nebo ve více jest mimo pojem přirozenosti druhu; tedy při zachovaném pojmu přirozenosti druhu se může mysliti jakožto jsoucí ve více. Avšak ojedinělé tím, že jest ojedinělé, jest rozdílné od ostatních. Proto každé jméno, dané na označení něčeho ojedinělého, jest nesdělitelné věcně i v rozumu; neboť si nelze mysliti mnohost tohoto ojedinělého. Proto žádné jméno, označující nějaké ojedinělé, není sdělitelné mnohým vlastně, nýbrž jen podle podobnosti; jako někdo může metaforicky býti nazván Achilem, pokud má něco z Achilových vlastností, totiž statečnost. Avšak tvary, které se nestávají ojedinělými

enim intendunt significare nominantes Deum.

9. Utrum hoc nomen, Deus, sit nomen communicabile.

I q. 13 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen Deus sit communicabile. Cuicumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen Deus, ut dictum est, significat divinam naturam, quae est communicabilis aliis, secundum illud II Pet. I, *magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinae consortes naturae*. Ergo hoc nomen Deus est communicabile.

I q. 13 a. 9 arg. 2

Praeterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen Deus non est nomen proprium, sed appellativum, quod patet ex hoc quod habet plurale, secundum illud Psalmi LXXXI, *ego dixi, dii estis*. Ergo hoc nomen Deus est communicabile.

I q. 13 a. 9 arg. 3

Praeterea, hoc nomen Deus imponitur ab operatione, ut dictum est. Sed alia nomina quae imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut bonus, sapiens et huiusmodi. Ergo et hoc nomen Deus est communicabile.

I q. 13 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. XIV, *incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*; et loquitur de nomine deitatis. Ergo hoc nomen Deus est nomen incommunicabile.

I q. 13 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter, uno modo, proprie; alio modo, per similitudinem. Proprie quidem communicabile est, quod secundum totam significationem nominis, est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est, quod est communicabile secundum aliquid eorum quae includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen leo proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen leo, per similitudinem vero communicabile est illis qui participant aliquid leoninum, ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur.

Ad sciendum autem quae nomina proprie sunt communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem vel secundum rationem saltem, sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem, natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a singulari, unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est praeter intellectum naturae speciei, unde, servato intellectu naturae speciei, potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione, non enim potest nec in apprehensione cadere pluralitas huius individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum, est

skrze nějaké svébytno nýbrž samy sebou, poněvadž totiž jsou tvary svébytné, kdyby se braly, jak jsou o sobě, nemohly by býti sděleny ani věcně ani v rozumu, nýbrž snad pouze skrze podobnost, jak bylo řečeno o ojedinělých. Avšak poněvadž jednoduché tvary nemůžeme poznávati, jak jsou o sobě, nýbrž poznáváme je po způsobu věcí složených, majících tvary ve hmotách, proto, jak bylo řečeno, dáváme jim jména konkretní, označující přirozenost v nějakém svébytnu. Proto vzhledem ke jménům samým totéž platí u jmen, která jsou od nás dávána na označení přirozenosti věcí složených, i u jmen, která jsou od nás dávána na označení přirozeností jednoduchých, svébytných.

Tedy, poněvadž toto jméno Bůh bylo dáno na označení přirozenosti Boží, jak bylo řečeno, a Boží přirozenost není množitelná, jak se svrchu ukázalo, následuje, že toto jméno Bůh je naprosto nesdělitelné co do věci, ale je sdělitelné následkem domněnky, jako toto jméno slunce by bylo sdělitelné podle domněnky tvrdících, že je sluncí více. A v tom smyslu se praví Gal. 4: "Sloužili jste těm, kteří nejsou bohové"; Glossa: "Nejsou bohy přirozeností, nýbrž v domněnce lidí." Přece však toto jméno Bůh je sdělitelné, ne podle celého svého významu, nýbrž podle něčeho z něho, skrze jakousi podobnost; když se nazývají bohy ti, kteří mají účast na něčem božském skrze podobnost, podle onoho žalm. 81: "Řekl jsem, bohové jste."

Kdyby však nějaké jméno se dávalo na označení Boha, nikoli se strany přirozenosti, nýbrž se strany svébytna, když se totiž přihlíží k tomu, že je toto něco, ono jméno by žádným způsobem nebylo sdělitelné, jako snad jest jméno Tetragramaton u Hebreů. Je to podobně, jako kdyby někdo dával jméno slunci, označuje toto ojedinělo.

K prvnímu se tedy musí říci, že Boží přirozenost není sdělitelná, leč podle podílu na podobnosti.

K druhému se tedy musí říci, že toto jméno Bůh jest jméno druhové, a nikoli vlastní, poněvadž označuje přirozenost Boží, jakožto v majícím ji, ačkoli Bůh sám věcně není ani všeobecný ani zvláštní. Neboť jméno nenásleduje způsobu bytí, jaký je ve věcech, nýbrž způsobu bytí, jaký je v našem poznání. A přece podle věcné pravdy jest nesdělitelné, jako bylo řečeno o jménu slunce.

K třetímu se musí říci, že toto jméno dobrý, moudrý a podobná jsou sice dána z dokonalostí, vycházejících od Boha do tvorů, ale nebyla dána na označení Boží přirozenosti, nýbrž na výlučné označení dokonalostí samých. A proto také podle věcné pravdy jsou mnohým sdělitelná. Ale toto jméno Bůh jest dáno z činnosti Bohu vlastní, které zakoušíme stále, aby byla označena Boží přirozenost.

communicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphorice potest dici Achilles, inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formae vero quae non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas (quia scilicet sunt formae subsistentes), si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re neque ratione; sed forte per similitudinem, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est, imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde, quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quae a nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quae a nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde, cum hoc nomen Deus impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est; natura autem divina multiplicabilis non est, ut supra ostensum est, sequitur quod hoc nomen Deus incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile sit secundum opinionem, quemadmodum hoc nomen sol esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur Gal. IV, *his qui natura non sunt dii, serviebatis*; Glossa, *non sunt dii natura, sed opinione hominum*.

Est nihilominus communicabile hoc nomen Deus, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid eius, per quandam similitudinem, ut dii dicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud, *ego dixi, dii estis*. Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturae, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen tetragrammaton apud Hebraeos. Et est simile si quis imponeret nomen soli designans hoc individuum.

I q. 13 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem.

I q. 13 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc nomen Deus est nomen appellativum, et non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente; licet ipse Deus, secundum rem, non sit nec universalis nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostra est. Et tamen, secundum rei veritatem, est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine sol.

I q. 13 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod haec nomina bonus, sapiens, et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen Deus impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continue, ad significandum divinam naturam.

XIII.10. Zda toto jméno Bůh se vypovídá o Bohu jednoznačně skrze účast, podle přirozenosti a podle domněnky

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že toto jméno Bůh se jednoznačně vypovídá o Bohu skrze účast a podle přirozenosti a podle domněnky. Neboť kde je různý význam, není protivy kladu a záporu, neboť stejnojmennost překáží protivě. Ale když katolík řekne: modla není Bůh, je proti pohanu řkoucímu: modla jest Bůh. Tedy Bůh v obojím případu se vypovídá jednoznačně.

Mimo to, jako modla jest Bůh podle domněnky, a ne podle pravdy, tak požívání tělesných rozkoší se nazývá štěstím podle domněnky, a ne podle pravdy. Ale toto jméno blaženost se jednoznačně vypovídá i o této domnělé blaženosti i o blaženosti pravé. Tedy i toto jméno Bůh se jednoznačně vypovídá o Bohu podle pravdy a o Bohu podle domněnky.

Mimo to jednoznačnými se nazývají věci, jejichž obsah je stejný. Ale když katolík řekne, že Bůh jest jeden, jménem Boha rozumí věc všemohoucí a nadevše hodnou úcty; a totéž rozumí pohan, když praví, že modla jest Bůh. Tedy se toto jméno Bůh v obojím vypovídá jednoznačně.

Avšak proti, co je v rozumu, je podobnost toho, co je ve věci, jak se praví v I. Periher. Ale živočich, když se vypovídá o živočichu pravém a živočichu namalovaném, vypovídá se stejnojmenně. Tedy toto jméno Bůh, vypovídané o Bohu pravém a Bohu podle domněnky, vypovídá se stejnojmenně.

Mimo to nikdo nemůže označiti, čeho nepoznává; ale pohan nepoznává pravého Božství. Tedy když praví, modla je Bůh, neoznačuje pravého Božství. Označuje však je katolík řka, že Bůh jest jeden. Tedy toto jméno Bůh se nevypovídá jednoznačně, nýbrž stejnojmenně o Bohu pravém a Bohu podle domněnky.

Odpovídám: Musí se říci, že toto jméno Bůh ve trojím zmíněném významu se nebéře ani jednoznačně, ani stejnojmenně, nýbrž obdobně. Což je patrné z toho, že u jednoznačných jest úplně stejný obsah, u stejnojmenných jest obsah úplně různý, ale u obdobných jméno, vzaté podle jednoho významu, se musí dáti do výměru téhož jména, vzatého podle jiných významů. Jako jsoucno, vypovídané o podstatě, se dává do výměru jsoucna, vypovídaného o případku; a zdravé, vypovídané o živočichu, se dává do výměru zdravého, vypovídaného o moči a o léku; neboť tohoto zdravého, jež je v živočichu, moč je známkou, lék činitelem. Tak jest v této věci. Neboť toto jméno Bůh, když se béře pro pravého Boha, má za obsah Boha, jak se vypovídá buď podle domněnky nebo podle účasti Když totiž někoho jmenujeme Bohem podle účasti, jménem Boha myslíme něco, mající podobnost s pravým Bohem. Podobně když modlu jmenujeme Bohem, víme, že tímto jménem Bůh se označuje něco, o čem se lidé domnívají, že jest Bohem. A tak jest jasné, že jiný a jiný jest význam jména, ale jeden z těchto významů jest obsažen ve významech jiných. Tedy jest jasné, že se vypovídá

10. Utrum accipiatur univoce, vel aequivoce, secundum quod significat Deum per naturam, per participationem, et secundum opinionem.

I q. 13 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen Deus univoce dicatur de Deo per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis, aequivocatio enim impedit contradictionem sed Catholicus dicens idolum non est Deus, contradicit Pagano dicenti idolum est Deus. Ergo Deus utrobique sumptum univoce dicitur.

I q. 13 a. 10 arg. 2

Praeterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem, et non secundum veritatem. Sed hoc nomen beatitudo univoce dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen Deus univoce dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

I q. 13 a. 10 arg. 3

Praeterea, univoca dicuntur quorum est ratio una. Sed Catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam, et hoc idem intelligit gentilis, cum dicit idolum esse Deum. Ergo hoc nomen Deus univoce dicitur utrobique.

I q. 13 a. 10 s. c. 1

Sed contra, illud quod est in intellectu, est similitudo eius quod est in re, ut dicitur in I Periherm. Sed animal, dictum de animali vero et de animali picto, aequivoce dicitur. Ergo hoc nomen Deus, dictum de Deo vero et de Deo secundum opinionem, aequivoce dicitur.

I q. 13 a. 10 s. c. 2

Praeterea, nullus potest significare id quod non cognoscit, sed gentilis non cognoscit naturam divinam, ergo, cum dicit idolum est Deus, non significat veram deitatem. Hanc autem significat Catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen Deus non dicitur univoce, sed aequivoce, de Deo vero, et de Deo secundum opinionem.

I q. 13 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod hoc nomen Deus, in praemissis tribus significationibus, non accipitur neque univoce neque aequivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet. Quia univocorum est omnino eadem ratio, aequivocorum est omnino ratio diversa, in analogicis vero, oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti. Sicut ens de substantia dictum, ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et sanum dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; huius enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen Deus, secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine Deus intelligimus

obdobně.

K prvnímu se tedy musí říci, že mnohonásobnost jmen se nebéře podle toho, o čem se jméno vypovídá, nýbrž podle významu; neboť toto jméno člověk, ať se vypovídá o komkoli, buď správně nebo nesprávně, vypovídá se jedním způsobem. Ale tehdy by se vypovídalo mnohonásobně, kdybychom tímto jménem člověk chtěli označovati různé věci, na příklad kdyby jeden tímto jménem člověk chtěl označiti to, co jest opravdu člověkem, jiný by chtěl tímtéž jménem označiti kámen nebo něco jiného. Tedy jest patrno, že katolík, když praví, že modla není Bůh, je proti pohanu, to tvrdícímu, nebo' oba tohoto jména Bůh užívají na označení pravého Boha. Neboť když pohan praví, modla jest Bůh, neužívá tohoto jména, pokud označuje domnělého, neboť tak by říkal pravdu, poněvadž i katolíci někdy tohoto jména užívají v takovém významu, jako když se praví v žalmu 95: "Všichni bohové pohanů ďábelstva."

A podobně se musí říci k druhému a třetímu. Neboť ony důvody postupují podle různého vypovídáni jmen, a ne podle různého významu.

Ke čtvrtému se musí říci, že živočich, vypovídaný o živočichu pravém a namalovaném, nevypovídá se čiře stejnojmenně; nýbrž Filosof volným způsobem béře stejnojmenná, jakožto obsahující v sobě obdobná. Neboť někdy se říká, že i jsoucno, jež se vypovídá obdobně, se vypovídá stejnojmenně o rozličných všeobecných třídách.

K pátému se musí říci, že samu Boží přirozenost, jak jest o sobě, nepoznává ani katolík ani pohan, nýbrž oba ji poznávají z nějaké stránky příčinnosti, vyššího způsobu nebo popírání, jak bylo svrchu řečeno. A podle toho, když pohan řekne, modla jest Bůh, může to jméno Bůh bráti v témž významu jako katolík, řkoucí, modla není Bůh. Kdyby však byl někdo, kdo by se žádné stránky Boha nepoznával, ani by Boha nejmenoval, leč snad jako pronášíme jména, jejichž významu neznáme.

XIII.11. Zda toto jméno „Jenž jest", jest nejvíce jméno vlastní Bohu.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že toto jméno "Jenž jest" není jméno nejvíce vlastní Bohu. Neboť toto jméno Bůh jest jméno nesdělitelné, jak bylo řečeno. Ale toto jméno "Jenž jest" není jméno nesdělitelné. Tedy toto jméno "Jenž jest" není jméno vlastní Bohu.

Mimo to praví Diviš v knize O Bož. Jmén., že "pojmenování dobra zjevuje všechna Boží vycházení". Ale Bohu nejvíce přísluší býti všeobecným původem věcí. Tedy toto jméno dobro jest nejvíce Bohu vlastní a ne toto jméno "Jenž jest".

significari aliquid, de quo homines opinantur quod sit Deus. Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

I q. 13 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis praedicationem, sed secundum significationem, hoc enim nomen homo, de quocumque praedicetur, sive vere sive false, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen homo intenderemus significare diversa, puta, si unus intenderet significare per hoc nomen homo id quod vere est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quod Catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit Pagano hoc asserenti, quia uterque utitur hoc nomine Deus ad significandum verum Deum. Cum enim Paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem, sic enim verum diceret, cum etiam Catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cum dicitur, *omnes dii gentium Daemonia*.

I q. 13 a. 10 ad 2

Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illae rationes procedunt secundum diversitatem praedicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

I q. 13 a. 10 ad 4

Ad quartum dicendum quod animal dictum de animali vero et de picto, non dicitur pure aequivoce; sed philosophus largo modo accipit aequivoca, secundum quod includunt in se analoga. Quia et ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur aequivoce praedicari de diversis praedicamentis.

I q. 13 a. 10 ad 5

Ad quintum dicendum quod ipsam naturam Dei prout in se est, neque Catholicus neque Paganus cognoscit, sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis, ut supra dictum est. Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen Deus, cum dicit idolum est Deus, in qua accipit ipsum Catholicus dicens idolum non est Deus. Si vero aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret, nisi forte sicut proferimus nomina quorum significationem ignoramus.

11. Utrum hoc nomen, qui est, sit maxime proprium nomen Dei.

I q. 13 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen qui est non sit maxime proprium nomen Dei. Hoc enim nomen Deus est nomen incommunicabile, ut dictum est. Sed hoc nomen qui est non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen qui est non est maxime proprium nomen Dei.

I q. 13 a. 11 arg. 2

Praeterea, Dionysius dicit, III cap. de Div. Nom., quod *boni nominatio est manifestativa omnium Dei processionum*. Sed hoc maxime Deo convenit, quod sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen bonum est

Mimo to se zdá, že každé Boží jméno obsahuje vztah ke tvorům, poněvadž Bůh není od nás poznáván, leč skrze tvory. Ale toto jméno "Jenž jest" neobsahuje žádného vztahu ke tvorům. Tedy toto jméno "Jenž jest" není jméno Bohu nejvíce vlastní.

Avšak proti jest, co se praví Exod. 3, že Mojžíšovi na otázku "Řeknou-li mi, jaké jest jeho jméno?, co jim řeknu?" odpověděl Pán: "Tak jim řekneš: Jenž jest, poslal mne k vám." Tedy toto jméno "Jenž jest" jest jméno Bohu nejvíce vlastní.

Odpovídám: Musí se říci, že toto jméno "Jenž jest" z trojího důvodu se nazývá nejvíce vlastním jménem Božím.

A to předně pro význam. Neboť neoznačuje nějaký tvar, nýbrž samo bytí. Poněvadž tedy bytí Boží je sama jeho bytnost a nikomu jinému to nepřísluší, jak bylo svrchu ukázáno, je zřejmé, že mezi ostatními jmény toto nejvíce vlastně jmenuje Boha. Neboť všechno se jmenuje podle svého tvaru.

Za druhé pro svou všeobecnost. Neboť všechna ostatní jména buď jsou méně společná; nebo když se s ním zaměňují, přece v rozumu něco přidávají nad ně; tedy mu jaksi dávají tvar a určují je. Avšak náš rozum ve stavu cesty nemůže Boží bytnost poznati, jak jest o sobě, nýbrž ať jakýmkoli způsobem určí to, co o Bohu rozumem poznává, nedosahuje způsobu, jakým jest Bůh o sobě. A proto, čím více nějaká jména jsou méně určitá a více společná a naprostá, tím více vlastně se od nás o Bohu vypovídají. Proto Damašský v I. kn. O Pravé Víře praví, že "ze všech jmen, která se o Bohu vypovídají, nejhlavnější jest Jenž jest; je totiž obsahující v sobě celek jako nějaké nekonečné a neomezené moře podstaty". Neboť každým jiným jménem se určuje nějaký způsob podstaty věci: ale toto jméno Jenž jest neurčuje žádného způsobu bytí, nýbrž ke všem se má neurčitě; a proto jmenuje samo nekonečné moře podstaty.

Za třetí pak ze svého spoluvýznamu. Neboť značí bytí v přítomnosti: a to se nejvíce vlastně vypovídá o Bohu, jehož bytí nezná minulosti nebo budoucnosti, jak praví Augustin v 5. O Troj.

K prvnímu se tedy musí říci, že toto jméno Jenž jest je Bohu více vlastní nežli toto jméno Bůh, vzhledem k tomu, od čeho se dává, totiž od bytí, i vzhledem ke způsobu označování a spoluoznačování, jak bylo řečeno. Ale vzhledem k tomu, k označení čeho se jméno dává, je více vlastní toto jméno Bůh, jež se dává na označení Boží přirozenosti. A ještě více vlastní jméno Tetragramaton, které bylo dáno na označení samé Boží neproměnné podstaty, a smí-li se tak říci, jednotlivé.

K druhému se musí říci, že toto jméno dobro je hlavní jméno Boha, pokud je příčina, ne však jednoduše. Neboť naprosté bytí se rozumí před příčinou.

K třetímu se musí říci, že nemusí všechna jména Boží

maxime proprium Dei, et non hoc nomen qui est.

I q. 13 a. 11 arg. 3

Praeterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cum Deus non cognoscatur a nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen qui est nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen qui est non est maxime proprium nomen Dei.

I q. 13 a. 11 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. III, quod Moysi quaerenti, *si dixerint mihi, quod est nomen eius? Quid dicam eis?* Et respondit ei dominus, *sic dices eis, qui est misit me ad vos*. Ergo hoc nomen qui est est maxime proprium nomen Dei.

I q. 13 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod hoc nomen qui est triplici ratione est maxime proprium nomen Dei.

Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma.

Secundo, propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit quod *principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est qui est, totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes; et ideo nominat ipsum *pelagus substantiae infinitum*.

Tertio vero, ex eius consignificatione. Significat enim esse in praesenti, et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus in V de Trin.

I q. 13 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen qui est est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen Deus, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem.

I q. 13 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc nomen bonum est principale nomen Dei inquantum est causa, non tamen simpliciter, nam esse absolute praeintelligitur causae.

I q. 13 a. 11 ad 3

obsahovati vztah ke tvorům; ale dostačí, aby se dávala od nějakých dokonalostí, z Boha vycházejících do tvorů. Mezi nimiž první jest samo bytí, od něhož se béře toto jméno "Jenž jest".

XIII.12. Zda lze o Bohu tvořiti kladné věty.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že o Bohu nelze tvořiti kladných vět. Neboť praví Diviš v Neb. Hier.: že "zápory o Bohu jsou pravdivé, klady však neucelené".

Mimo to praví Boetius ve kn. O Troj., že "Jednoduchý tvar nemůže býti podmětem". Avšak Bůh jest nejvíce jednoduchý tvar, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy nemůže býti podmětem. Ale cokoliv, o čem se tvoří kladná věta, béře se jako podmět. Tedy nelze o Bohu utvořiti kladnou větu.

Mimo to každý rozum, rozumějící věci jinak, než jest, je nepravdivý. Ale Bůh má bytí beze všeho složení, jak se svrchu dokázalo. Ježto tedy každé rozumění kladné rozumí něco se složením, zdá se, že nelze o Bohu utvořiti pravou kladnou větu.

Avšak proti jest, že pod věrou nemůže býti nepravdivo. Ale pod věrou jsou některé kladné věty, jako že Bůh je trojjediný a že je všemohoucí. Tedy lze o Bohu tvořiti pravé kladné věty.

Odpovídám: Musí se říci, že lze o Bohu tvořiti pravé kladné věty. Aby to bylo zřejmé, musí se věděti, že v každé pravé kladné větě musí výrok a podmět nějakým způsobem označovati věcně totéž a různé v rozumu. A to je patrné tak ve větách, které jsou o výroku případkovém, jako v těch, které svou o výroku podstatném. Neboť jest jasné, že člověk a bílý jsou totéž podmětně a liší se v rozumu: jiný totiž jest obsah člověka a jiný jest obsah bílého. A podobně když řeknu: člověk je živočich: neboť to samo, co je člověk, vpravdě je živočich; neboť v tomtéž svébytí jest i smyslová přirozenost, od níž se nazývá živočichem, i rozumová, od níž se nazývá člověkem. Tedy také tu výrok a podmět jsou totéž svébytně, ale liší se rozumem. Ale ve větách, ve kterých se totéž vypovídá o sobě samém, se to shledává nějakým způsobem; pokud rozum to, co klade se strany podmětu, táhne na stranu svébytí, a co klade se strany výroku, táhne k přirozenosti tvaru, jsoucího ve svébytí, a podle toho se říká, že výroky se drží tvarově a podměty látkově. Této pak různosti, jež jest v rozumu, odpovídá množnost výroku a podmětu: totožnost věci však rozum označuje právě složením. Ale Bůh o sobě vzatý je naprosto jeden a jednoduchý: ale náš rozum přece ho poznává podle rozličných pojmů, poněvadž ho nemůže viděti, jak jest o sobě.

Avšak, ač ho poznává pod rozličnými pojmy, přece poznává, že všem jeho pojmům odpovídá jedna a táž jednoduchá věc. Tuto tedy množnost, jež je v rozumu, naznačuje množností výroku a podmětu: jednotu pak naznačuje složením.

Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Inter quas prima est ipsum esse, a qua sumitur hoc nomen qui est.

12. Utrum propositiones affirmativae possint formari de Deo.

I q. 13 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod propositiones affirmativae non possunt formari de Deo. Dicit enim Dionysius, II cap. Cael. Hier., quod *negationes de Deo sunt verae, affirmationes autem incompactae*.

I q. 13 a. 12 arg. 2

Praeterea, Boetius dicit, in libro de Trin., quod *forma simplex subiectum esse non potest*. Sed Deus maxime est forma simplex, ut supra ostensum est. Ergo non potest esse subiectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subiectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

I q. 13 a. 12 arg. 3

Praeterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est. Cum igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa vere de Deo formari non possit.

I q. 13 a. 12 s. c.

Sed contra est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quaedam affirmativae subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo.

I q. 13 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subiectum significent idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quae sunt de praedicato accidentali, quam in illis quae sunt de praedicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subiecto, et differunt ratione, alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cum dico homo est animal, illud enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et rationalis, a qua dicitur homo. Unde hic etiam praedicatum et subiectum sunt idem supposito, sed diversa ratione. Sed et in propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur; inquantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte praedicati, trahit ad naturam formae in supposito existentis, secundum quod dicitur quod praedicata tenentur formaliter, et subiecta materialiter. Huic vero diversitati quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subiecti, identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem, in se consideratus, est omnino unus et simplex, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre.

K prvnímu se tedy musí říci, že Diviš praví, že klady o Bohu jsou neucelené, nebo, podle jiného překladu, nevhodné, pokud žádné jméno Bohu nepřísluší podle způsobu označování, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že náš rozum nemůže vnímati tvary jednoduché svébytné, jak jsou samy v sobě; nýbrž je vnímá po způsobu složených, v nichž něco jest, co se podmítá, a něco je, co je v nich. A proto jednoduchý tvar vnímá jako podmět a něco mu přičítá.

K třetímu se musí říci, že je dvojí tato věta: rozum, rozumějící věci jinak, než jest, je nepravdivý; podle toho, jak příslovce "jinak" může určovati toto sloveso "rozumí" se strany rozuměného nebo se strany rozumějícího. Jestliže se strany rozuměného, tak je věta pravdivá a je smysl: Kterýkoli rozum rozumí, že věc jest jinak, nežli jest, je nesprávný. Ale to nemá místa v této otázce: poněvadž náš rozum, tvoře větu o Bohu, nepraví, že je složený, nýbrž jednoduchý. Jestliže pak se strany rozumu, tak věta je nepravdivá. Neboť jiný je způsob rozumějícího rozumu než jsoucí věci: Neboť jest jasné, že náš rozum nehmotně rozumí věci hmotné, pod ním jsoucí; ne že by rozuměl, že jsou nehmotné, ale má nehmotný způsob při rozumění. A podobně, když rozumí jednoduchá, která jsou nad ním rozumí je po svém způsobu složitě: ne vsak že by rozuměl, že jsou složená. A tak rozum není nepravdivý, když o Bohu tvoří složení.

XIV. O Božím vědění.

Předmluva

Dělí se na šestnáct článků.

Po úvaze o tom co náleží k Boží podstatě, zbývá uvažovati o tom, co náleží k jeho činnosti. A poněvadž jedna činnost jest, která zůstává v činiteli, jedna pak, která vychází do zevnějšího účinku, nejdříve budeme jednati o vědění a vůli (neboť rozumění je v rozumějícím a chtění ve chtějícím), a potom o moci Boží, která se béře jako původ Boží činnosti, vycházející do zevnějšího účinku. Poněvadž pak rozumění jest jakési žití, po úvaze o Božím vědění se má uvažovati o Božím životě. A poněvadž vědění jest o pravdivých, bude také úvaha o pravdě a nepravdě. Dále, poněvadž každé poznané je v poznávajícím, a výrazy věcí, pokud sou v poznávajícím Bohu, se nazývají ideami, s úvahou o vědění Božím se také musí spojiti úvaha o ideách.

O vědění pak je šestnáct otázek:

1. Zda jest v Bohu vědění.
2. Zda Bůh rozumem poznává sebe.
3. Zda se vystihuje.

Sed tamen, quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subiecti, unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem.

I q. 13 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconvenientes secundum aliam translationem, inquantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est.

I q. 13 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes secundum quod in seipsis sunt, apprehendere, sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subiicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subiecti, et attribuit ei aliquid.

I q. 13 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod haec propositio, intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus, est duplex, ex eo quod hoc adverbium aliter potest determinare hoc verbum intelligit ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus, quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo.

14. De scientia Dei.

Prooemium

I q. 14 pr.

Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente); et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae, considerandum erit de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur, cum consideratione scientiae erit etiam adiungenda consideratio de ideis.

Circa scientiam vero quaeruntur sexdecim.

4. Zda jeho rozumění jest jeho podstata.
5. Zda rozumem poznává jiné mimo sebe.
6. Zda má o jiných poznání vlastní.
7. Zda vědění Boží je postupující.
8. Zda vědění Boží je příčinou věcí.
9. Zda vědění Boží jest o tom, co není.
10. Zda jest o zlech.
11. Zda jest o jednotlivostech.
12. Zda jest o nekonečných.
13. Zda jest o budoucích náhodných.
14. Zda jest o možných výpovědích.
15. Zda Boží vědění jest měnivé.
16. Zda Bůh má o věcech vědění badavé nebo činorodé.

XIV.1. Zda jest v Bohu vědění.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu není vědění. Neboť vědění jest pohotovost; ta však Bohu nepřísluší, jsouc uprostřed mezi možností a uskutečněním. Tedy vědění není v Bohu.

Mimo to vědění, poněvadž jest o závěrech, jest nějaké poznání od jiné příčiny, totiž od obou zásad. Ale v Bohu nic nemá jinou příčinu. Tedy vědění není v Bohu.

Mimo to každé vědění jest buď všeobecné nebo podrobné. Ale v Bohu není všeobecné a podrobné, jak je patrné z dřívějšího. Tedy v Bohu není vědění.

Avšak proti jest, co Apoštol praví Řím. 11: "Ó hloubko bohatství moudrosti a vědy Boží."

Odpovídám: Musí se říci, že v Bohu je vědění nejdokonaleji. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že poznávající se od nepoznávajících liší v tom, že nepoznávající nemají nic, leč jen svůj tvar; ale poznávajícímu je vrozeno míti také tvar jiné věci, neboť podoba poznávaného je v poznávajícím. Z toho je patrné, že přirozenost věci nepoznávající jest více zúžena a omezena; přirozenost však věcí poznávajících má větší obsah a rozsah. Pročež praví Filosof ve 3. O Duši, že duše jest jaksi všechno". Ale zúžení tvaru je skrze hmotu. Proto také jsme svrchu řekli, že čím více jsou tvary nehmotné tím více se blíží k jakési nekonečnosti. Je tedy patrné, že nehmotnost nějaké věci je důvodem, že je poznávající; a podle způsobu nehmotnosti je způsob poznávání. Proto ve 2. O Duši se praví, že rostliny nepoznávají pro svou hmotnost. Ale smysl je poznávající, poněvadž může vnímati podoby bez hmoty; a rozum jest ještě více poznávající, poněvadž jest více odloučen od hmoty a nesmíšený, jak se praví 3. O Duši. Tedy, poněvadž Bůh jest na vrcholu nehmotnosti, jak jest patrné z dřívějšího následuje, že jest na vrcholu poznávání.

Primo, utrum in Deo sit scientia.
Secundo, utrum Deus intelligat seipsum.
Tertio, utrum comprehendat se.
Quarto, utrum suum intelligere sit sua substantia.
Quinto, utrum intelligat alia a se.
Sexto, utrum habeat de eis propriam cognitionem.
Septimo, utrum scientia Dei sit discursiva.
Octavo, utrum scientia Dei sit causa rerum.
Nono, utrum scientia Dei sit eorum quae non sunt.
Decimo, utrum sit malorum.
Undecimo, utrum sit singularium.
Duodecimo, utrum sit infinitorum.
Decimotertio, utrum sit contingentium futurorum.
Decimoquarto, utrum sit enuntiabilium.
Decimoquinto, utrum scientia Dei sit variabilis.
Decimosexto, utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

1. Utrum in Deo sit scientia.

I q. 14 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

I q. 14 a. 1 arg. 2

Praeterea, scientia, cum sit conclusionum, est quaedam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

I q. 14 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis scientia vel universalis vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet; ergo in Deo non est scientia.

I q. 14 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit Rom. XI, *o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei*.

I q. 14 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in Deo perfectissime est scientia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit philosophus, III de anima, quod *anima est quodammodo omnia*. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in II de anima dicitur quod plantae non cognoscunt, propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž dokonalosti, vycházející z Boha do tvorů jsou v Bohu vyšším způsobem, jak bylo svrchu řečeno, kdykoli se přičítá Bohu nějaké jméno, vzaté od jakékoli dokonalosti tvorů, musí se z jeho významu vyloučiti všechno, co náleží k nedokonalému způsobu, jenž přísluší tvoru. Tedy vědění v Bohu není jakost nebo pohotovost, nýbrž podstata a čiré uskutečnění.

K druhému se musí říci, že to, co je ve tvorech rozděleně a mnohonásobně, v Bohu jest jednoduše a sjednoceně, jak bylo svrchu řečeno. Člověk pak podle rozličných poznaných má rozličná poznání: neboť pokud poznává zásady, praví se" že má rozumění; vědu pak poznává závěry; moudrost, pokud poznává příčinu nejvyšší; radu nebo opatrnost, pokud poznává, co jest činiti. Ale toto všechno Bůh poznává jedním jednoduchým poznáním, jak se níže ukáže. Proto poznání v Bohu se může jednoduše pojmenovati všemi oněmi jmény; ale tak, že se od každého z nich, pokud přichází ve výrok o Bohu, odloučí, cokoliv jest nedokonalostí. A podle toho se praví Job 12: "U něho jest moudrost a síla, on má radu a rozumění."

K třetímu se musí říci, že vědění jest podle způsobu poznávajícího; neboť věděné je ve vědoucím podle způsobu vědoucího. A proto, poněvadž způsob Božího bytí jest vyšší nežli způsob, kterým jsou tvorové, Boží vědění nemá způsobu vědění tvorova, že by se totiž dělilo na všeobecné nebo podrobné nebo v pohotovosti nebo v možnosti nebo podle takového nějakého způsobu.

XIV.2. Zda Bůh rozumem poznává sebe.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh sebe rozumem nepoznává. Neboť se praví ve knize O Příčinách, že "každý vědoucí, že zná svou bytnost, je vracejícím se ke své bytnosti úplným navrácením". Ale Bůh nevychází mimo svou bytnost" ani není nějakým způsobem hýbán; a tak mu nepřísluší navraceti se ke své bytnosti. Tedy sebe rozumem nepoznává.

Mimo to rozuměti jest jakási trpnost, jak se praví ve 3. O Duši; neboť vědění je připodobnění k věci věděné a také věděné jest dokonalostí vědoucího. Ale nic není hýbáno, ani netrpí, ani není zdokonalováno samo sebou; "ani není sobě podobou", jak praví Hilarius ve 3 kn. O Troj. Tedy Bůh není znající sám sebe.

Mimo to jsme Bohu zvláště podobni podle rozumu, poněvadž podle mysli jsme k obrazu Božímu, jak praví Augustin v 15. kn. O Troj. a v 6. kn. O Genesi. Ale náš rozum sebe nepozná, leč když poznává jiná, jak se praví ve 3. O Duši. Tedy ani Bůh rozumem nepoznává sebe, leč snad když poznává jiná.

immixtus, ut dicitur in III de anima. Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

I q. 14 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est, oportet quod, quandocumque aliquod nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.

I q. 14 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite, ut supra dictum est. Homo autem, secundum diversa cognita, habet diversas cognitiones, nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest, ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Iob XII, *apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam*.

I q. 14 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod scientia est secundum modum cognoscentis, scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et ideo, cum modus divinae essentiae sit altior quam modus quo creaturae sunt, scientia divina non habet modum creatae scientiae, ut scilicet sit universalis vel particularis, vel in habitu vel in potentia, vel secundum aliquem talem modum disposita.

2. Utrum Deus intelligat seipsum.

I q. 14 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non intelligat se. Dicitur enim in libro de causis, quod *omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa*. Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur, et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

I q. 14 a. 2 arg. 2

Praeterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in III de anima, scientia etiam est assimilatio ad rem scitam, et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur a seipso; neque similitudo sibi est, ut Hilarius dicit. Ergo Deus non est sciens seipsum.

I q. 14 a. 2 arg. 3

Praeterea, praecipue Deo sumus similes secundum intellectum, quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in III de anima. Ergo nec Deus intelligit se, nisi forte intelligendo alia.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 2: "Co jest Božího, nikdo neví, leč duch Boží."

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh sám sebe poznává skrze sama sebe. Aby to bylo zřejmé, musí se věděti, že ačkoli v činnostech, které přecházejí do zevnějšího účinku, předmět činnosti, jenž znamená konec, jest něco mimo činitele, přece v činnostech, které jsou v činiteli, předmět, který znamená konec činnosti, jest v činiteli samém; a pokud jest v něm, tak je činnost v uskutečnění. Proto se praví ve kn. 3. O Duši, že smyslové v uskutečnění je smysl v uskutečnění a rozumové v uskutečnění jest rozum v uskutečnění. Neboť tehdy poznáváme něco smyslem nebo rozumem v uskutečnění, když náš rozum jest upraven podobou smyslovou nebo rozumovou. A jen podle toho smysl nebo rozum jest jiné nežli smyslové a rozumové, že obojí je v možnosti.

Poněvadž tedy v Bohu není nic v možnosti, nýbrž je čiré uskutečnění, musí rozum a rozuměné v něm býti totožné všemi způsoby; tak totiž, aby mu nechyběla podoba rozumová, jako když náš rozum rozumí v možnosti, ani aby podoba rozumová byla jiné nežli podstata Božího rozumu, jak se stává v našem rozumu, když rozumí v uskutečnění, nýbrž rozumová podoba sama jest sám Boží rozum. A tak sebe poznává skrze sebe sama.

K prvnímu se tedy musí říci, že navraceti se ke vé bytnosti není nic jiného nežli že věc bytuje sama v sobě. Neboť tvar, pokud zdokonaluje hmotu dávaje jí bytí, jaksi se na ni vylévá; pokud však sám v sobě má bytí, vrací se k sobě. Tedy poznávací mohutnosti, které nejsou svébytné, nýbrž úkony nějakých ústrojí, samy sebe nepoznávají, jak jest patrné při jednotlivých smyslech. Ale poznávací mohutnosti, které jsou svébytné, poznávají samy sebe. A proto se praví ve knize O Příčinách, že "znající svou bytnost navrací se ke své bytnosti. Ale sám sebou bytovati nejvíce přísluší Bohu. Tedy podle tohoto způsobu řeči on jest nejvíce se navracející ke své bytnosti a poznávající sám sebe.

K druhému se musí říci; že býti hýbán a trpěti se béře stejnojmenně, jako se říká, že rozumění jest jakési býti hýbán a trpěti, jak se praví v 3. O Duši. Neboť rozuměti není pohyb, jenž jest uskutečněním nedokonalého, jenž jest od jiného k jinému, nýbrž uskutečněním dokonalého, jsoucí v samém jednajícím. Podobně také, že rozum je zdokonalován rozumovým nebo se mu připodobňuje, to náleží rozumu, jenž někdy jest v možnosti; poněvadž tím, že jest v možnosti, se liší od rozumového a jest mu připodobňován rozumovou podobou, jež je podobnost s věcí rozuměnou, a jest jí zdokonalován jako možnost uskutečněním. Avšak rozum Boží, jenž žádným způsobem není v možnosti, není rozumovým zdokonalován, ani mu není připodobňován, nýbrž je svá dokonalost a své rozumění.

K třetímu se musí říci, že první hmota, jež je v možnosti, nemá bytí v přírodě, leč pokud jest uvedena v uskutečnění skrze tvar. Ale náš trpný rozum se má v řádu rozumových jako první hmota v řádu věcí přírodních, jsa v možnosti k rozumovým jako první hmota k přírodním. Proto náš trpný

I q. 14 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor. II, *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*.

I q. 14 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in libro de anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia.

Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit.

I q. 14 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, inquantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas; sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod *sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam*. Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

I q. 14 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod moveri et pati sumuntur aequivoce secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri vel pati, ut dicitur in III de anima. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud, sed actus perfecti, existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia, quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quae est similitudo rei intellectae; et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligibile.

I q. 14 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod esse naturale non est materiae primae, quae est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia

rozum nemůže míti činnost s rozumovými, leč pokud je zdokonalován něčí rozumovou podobou. A tak sebe poznává rozumovou podobou, jakož i jiná; neboť jest jasné, že poznávaje rozumové, poznává sám své rozumění a ze skutku poznává mohutnost rozumovou. Avšak Bůh jest jako čiré uskutečnění, jak v řádu věcí jsoucích, tak v řádu myslitelných. A proto sám sebe poznává skrze sebe samého.

XIV.3. Zda Bůh sebe vystihuje.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh sebe nevystihuje. Neboť praví Augustin ve kn. 83 Ot., že to, "co se vystihuje, je sobě konečné". Ale Bůh je všemi způsoby nekonečný. Tedy se nevystihuje.

Mimo to, kdyby se řeklo, že Bůh jest nekonečný nám, ale konečný sobě, proti: Více jest něco pravdivé ve své jsoucnosti u Boha nežli ve své jsoucnosti u nás. Jestliže tedy Bůh sobě samému jest konečný, nám pak nekonečný, je více pravdivé, že Bůh je konečný nežli nekonečný. Což je proti dřívější nauce. Tedy Bůh se nevystihuje.

Avšak proti jest, co Augustin tamtéž praví: "Cokoli rozumem poznává sebe, vystihuje se."

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh sebe vystihuje. Což je patrné takto. Tehdy totiž se praví, že něco jest vystiženo, když se dojde na konec poznání o něm; a to je tehdy, když se věc tak dokonale poznává, jak je poznatelná. Jako věta dokazatelná se vystihuje, když se ví skrze důkaz, ne však, když se ví skrze nějaký pravděpodobný důvod. Je pak jasné, že Bůh sebe poznává tak dokonale, jak dokonale je poznatelný. Neboť každá věc je poznatelná podle způsobu svého uskutečnění, poněvadž se nic nepoznává, pokud je v možnosti, nýbrž pokud jest v uskutečnění, jak se praví v 9. Meta;. Ale Boží síla poznávací je tak veliká, jak veliká je uskutečněnost jeho jsoucnosti, neboť Bůh je poznávající tím, že je v uskutečnění a odloučený od veškeré hmoty a možnosti, jak bylo dokázáno. Je tedy jasné, že tolik sebe poznává, kolik je poznatelný. Proto se vystihuje.

K prvnímu se tedy musí říci, že vystihnouti, béře-li se vlastně, znamená něco, mající a uzavírající druhé. A tak každé vystihnutí musí býti konečně, jako všechno uzavřené. Avšak, že Bůh se vystihuje, nepraví se tak, že by jeho rozum byl jiné než on sám a že by ho obsahoval a uzavíral, nýbrž takové výroky se musí vysvětliti záporem. Jako se totiž praví, že Bůh je i sobě, poněvadž ho nic zevnějšího neobsahuje, tak se praví, že sebe vystihuje; poněvadž nic v něm není, co by mu bylo skryto. Neboť praví Augustin ve knize O Vidění Boha, že "celé jest viděním vystiženo, co tak je viděno, že nic z něho není vidoucímu skryto".

prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia, manifestum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium, et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

3. Utrum Deus comprehendat se.

I q. 14 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

I q. 14 a. 3 arg. 2

Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus, contra, verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum, quam infinitum. Quod est contra prius determinata. Non ergo Deus comprehendit seipsum.

I q. 14 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem, *omne quod intelligit se, comprehendit se*. Sed Deus intelligit se. Ergo comprehendit se.

I q. 14 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius, et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus, non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in IX Metaphys. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo, quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit.

I q. 14 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendi dicitur Deus a seipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat. Sed huiusmodi locutiones per negationem sunt exponendae. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum dicit enim Augustinus, in libro de videndo Deum, quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem*.

K druhému se musí říci, že když se Bůh nazývá sobě konečným musí se rozuměti podle jakési poměrné podobnosti; poněvadž tak on jest nepřesahující svůj rozum, jako něco konečného nepřesahuje konečný rozum. Ale nenazývá se sobě konečným tak, že by poznával, že je konečný.

XIV.4. Zda rozumění Boží jest jeho podstata.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že rozumění Boží není jeho podstata. Neboť rozumění jest nějaká činnost. Ale činnost znamená něco vycházejícího od činitele. Tedy rozumní Boží není sama Boží podstata.

Mimo to, když někdo rozumí, že rozumí, není to rozuměti něco velikého a hlavního, nýbrž něco podružného a vedlejšího. Jestliže tedy Bůh je své rozumění, rozumění Boží bude, jako když rozumíme, že rozumíme. A tak rozumění Boží nebude nic velikého.

Mimo to každé rozuměti jest rozuměti něco. Když tedy Bůh rozumem poznává sebe, není-li sám něco jiného nežli své rozumění, poznává rozumem, že se poznává rozumem, a tak do nekonečna. Tedy rozum Boží není jeho podstata.

Avšak proti jest, co praví Augustin ve kn. 7. O Troj.: "V Bohu býti jest to, co býti moudrým." Ale býti moudrým je totéž co rozuměti. Tedy býti a rozuměti je v Bohu totéž. Ale bytí Boží jest jeho podstata, jak bylo svrchu řečeno. Tedy rozumění Boží jest jeho podstata.

Odpovídám: Musí se říci, že se nutně musí říci. že rozumění Boží jest jeho podstata. Neboť kdyby rozumní Boží bylo něco jiného než jeho podstata, musely by, jak praví Filosof v 11. Metaf., býti něco jiného uskutečnění a dokonalost Boží podstaty, k nimž by se Boží podstata měla jako možnost k uskutečnění (což je vůbec nemožné); neboť rozumění je dokonalostí a uskutečněním rozumějícího.

Je pak třeba uvážiti, jak to jest. Neboť, jak bylo svrchu řečeno, rozumění není úkon, vycházející k něčemu zevnějšímu, nýbrž zůstává v konajícím jako jeho uskutečnění a dokonalost, jako bytí je dokonalost jsoucího; neboť jako bytí plyne z tvaru, tak rozumění plyne z rozumové podoby. Ale v Bohu není tvaru, jenž by byl jiné než jeho bytí, jak bylo svrchu dokázáno. Poněvadž tedy sama jeho bytnost je také rozumovou podobou, jak bylo řečeno, s nutností následuje, že jeho rozumění jest jeho bytnost a jeho bytí.

A tak ze všeho předešlého je patrné, že v Bohu je vůbec jedno a totéž rozum a co se rozumí a rozumová podoba a samo rozumění. Je tedy patrné, že se neklade žádná mnohonásobnost do jeho podstaty, když se praví, že Bůh je rozum.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozumění není činnost, vycházející z činitele, nýbrž v něm zůstávající.

I q. 14 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquod finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

4. Utrum suum intelligere sit sua scientia.

I q. 14 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit eius substantia. Intelligere enim est quaedam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa Dei substantia.

I q. 14 a. 4 arg. 2

Praeterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum intelligere, intelligere Deum erit sicut cum intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Deum.

I q. 14 a. 4 arg. 3

Praeterea, omne intelligere est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quam suum intelligere, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est eius substantia.

I q. 14 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, Lib. VII de Trin., *Deo hoc est esse, quod sapientem esse*. Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, ut supra ostensum est. Ergo intelligere Dei est eius substantia.

I q. 14 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod est necesse dicere quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit philosophus in XII Metaphys., quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum (quod est omnino impossibile), nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est.

Sicut enim supra dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis, sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est. Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est, ex necessitate sequitur quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse.

Et sic patet ex omnibus praemissis quod in Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.

I q. 14 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

K druhému se musí říci, že když se rozumem poznává ono rozumění, které není svébytné, nepoznává se nic velikého, jako když rozumem poznáváme své rozumění. A proto není podobně při rozumění Božím, jež je svébytné.

A z toho je patrná odpověď ke třetímu. Neboť Boží rozumění, které je samo v sobě svébytné, jest o sobě samém a ne o něčem jiném, aby se tak muselo postupovati do nekonečna.

XIV.5. Zda Bůh poznává jiná než on.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nepoznává jiná než on. Neboť cokoli jest jiné nežli Bůh, jest mimo něho; avšak Augustin praví ve kn. 83 Ot. že "Nikterak Bůh nepatří na něco mimo sebe". Tedy nepoznává jiná než on.

Mimo to rozumění je dokonalost rozumějícího. Jestliže tedy Bůh rozumem poznává jiná než on, něco jiného bude dokonalostí Boha a vyšší než on. Což je nemožné.

Mimo to rozumění má podobu od rozuměného, jako každý jiný úkon od svého předmětu. Tedy i samo rozumění bude tím vyšší, čím vyšší je to, co jest rozuměno. Ale Bůh je sám své rozumění, jak je patrné z řečeného. Jestliže tedy Bůh rozumem poznává něco jiného než on, sám Bůh bude určován něčím jiným: což je nemožné, a proto nepoznává rozumem jiná než on.

Avšak proti jest, co se praví Žid. 4: "Všechno jest holé a otevřené jeho očím." `

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh musí poznávati jiná než on, neboť jest jasné, že sebe poznává dokonale, jinak by jeho bytí nebylo dokonalé, ježto jeho bytí jest jeho rozumění. Když se však něco dokonale poznává, je nutně, aby se dokonale poznávala jeho síla. Ale síla nějaké věci nemůže býti dokonale poznána, nepozná-li se to, k čemu síla dosahuje. Poněvadž tedy Boží síla dosahuje k jiným, protože on je první účinná příčina jsoucen; jak je patrné ze svrchu řečeného, musí Bůh poznávati jiná než on. A to se také stane zřejmějším, dodá-li se, že samo bytí první činné příčiny, totiž Boha, jest jeho rozumění, i že všechno je v něm rozumovým způsobem. Neboť všechno, co je ve druhém, je v něm podle způsobu toho, v němž jest.

Aby se však vědělo, jak poznává jiná než on, musí se uvážiti, že se dvojmo něco poznává: jedním způsobem v sobě samém, jiným způsobem ve druhém. A to, něco se poznává v sobě, když se poznává skrze vlastní podobu, rovnou poznatelnému: jako když oko vidí člověka skrze podobu člověka. V jiném pak se vidí to, co se vidí skrze podobu obsahujícího: jako když se část vidí v celém skrze podobu celého, nebo když se člověk vidí v zrcadle skrze podobu zrcadla, nebo ať se jakýmkoli způsobem stává, že se něco vidí v jiném.

Tak tedy se musí říci, že Bůh vidí sebe sama v sobě samém, poněvadž sama sebe vidí skrze svou bytnost. Jiná však než sebe vidí nikoli v nich, nýbrž sám v sobě, pokud jeho bytnost obsahuje podobu jiných než on.

I q. 14 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum intelligitur illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum; sicut cum intelligimus intelligere nostrum. Et ideo non est simile de ipso intelligere divino, quod est subsistens.

I q. 14 a. 4 ad 3

Et per hoc patet responsio ad tertium. Nam intelligere divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius; et non alicuius alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

5. Utrum intelligat alia a se.

I q. 14 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se. Quaecumque enim sunt alia a Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit, in libro octoginta trium qu., quod *neque quidquam Deus extra seipsum intuetur*. Ergo non cognoscit alia a se.

I q. 14 a. 5 arg. 2

Praeterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia a se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

I q. 14 a. 5 arg. 3

Praeterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus a suo obiecto, unde et ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se, quod est impossibile. Non igitur intelligit alia a se.

I q. 14 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Hebr. IV, *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*.

I q. 14 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit, alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adiungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem, nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur, uno modo, in seipso; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Augustina, řkoucího, že "na nic mimo sebe nepatří" se nemá rozuměti tak, jako by nebylo nic, nač by mimo sebe patřil, nýbrž, že co jest mimo něho, nevidí, leč v sobě samém, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že rozumění je dokonalostí rozumějícího, ne sice podle své podstaty, nýbrž podle své podoby, skrze niž je v rozumu jako jeho tvar a dokonalost; "nebo není v duši kámen, nýbrž jeho podoba", jak se praví ve 3. O Duši. Co však jest jiné než Bůh, jest od Boha poznáváno, pokud Boží bytnost obsahuje jeho podobu, jak bylo řečeno. Tedy nenásleduje, že dokonalostí Božího rozumu jest něco jiného nežli sama Boží bytnost.

K třetímu se musí říci, že rozumění není určováno tím, co se v jiném rozumem poznává, nýbrž hlavním předmětem poznání rozumu, v němž se poznávají jiná. Potud totiž rozumění jest určováno svým předmětem, pokud rozumový tvar jest původem rozumové činnosti, neboť každá činnost jest určována tvarem, jenž jest původem činnosti, jako oteplování teplem. Tedy rozumová činnost jest určována oním tvarem, jenž uvádí rozum do uskutečnění. A to je podoba hlavního rozuměného, jež v Bohu není nic jiného než jeho bytnost, v níž jsou obsaženy všechny podoby věcí. Není tedy třeba, aby Boží rozumění, či spíše Bůh sám, bylo určováno jiným nežli Boží bytností.

XIV.6. Zda Bůh vlastním poznáním poznává jiná než on.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nepoznává vlastním poznáním jiná než on. Neboť tak poznává jiná než on, jak bylo řečeno, pokud jiná než on jsou v něm. Ale jiná než on jsou v něm jako v první a všeobecné příčině. Tedy také jiná než on jsou od Boha poznávána jako v první a všeobecné příčině. To však je poznávati povšechně a ne vlastním poznáním. Tedy Bůh jiná než on poznává povšechně a ne vlastním poznáním.

Mimo to, jak daleko je bytnost tvora od bytnosti Boží, tak daleko je bytnost Boží od bytnosti tvorovy. Ale skrze bytnost tvora nemůže býti poznána bytnost Boží, jak bylo svrchu řečeno. Tedy ani skrze bytnost Boží nemůže býti poznána bytnost tvora. A tak, poněvadž Bůh nic nepoznává, leč skrze svou bytnost, následuje, že nepoznává tvora v jeho bytnosti, takže by poznával o něm, co jest, což jest míti o věci poznání vlastní.

Mimo to není vlastního poznání o věci, leč skrze její vlastní výraz. Ale Bůh poznává všechno skrze svou bytnost, tedy se nezdá, že by každé poznával skrze jeho vlastní výraz;

quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

I q. 14 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini dicentis quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, ut dictum est.

I q. 14 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio eius, *lapis enim non est in anima, sed species eius*, ut dicitur in III de anima. Ea vero quae sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo inquantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est. Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

I q. 14 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. Intantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suum, inquantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis, nam omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quae facit intellectum in actu. Et haec est species principalis intellecti, quae in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

6. Utrum Deus habeat de rebus propriam cognitionem.

I q. 14 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat alia a se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia a se, ut dictum est, secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo et alia cognoscuntur a Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia a se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

I q. 14 a. 6 arg. 2

Praeterea, quantum distat essentia creaturae ab essentia divina, tantum distat essentia divina ab essentia creaturae. Sed per essentiam creaturae non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturae. Et sic, cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum eius essentiam, ut cognoscat de ea quid est, quod est propriam cognitionem de re habere.

I q. 14 a. 6 arg. 3

Praeterea, propria cognitio non habetur de re, nisi per

neboť totéž nemůže býti vlastním výrazem mnohých a různých. Nemá tedy Bůh o věcech vlastního poznání.

Avšak proti, míti vlastní poznání o věcech jest poznávati věci nejen povšechně, nýbrž pokud jsou navzájem rozdílné. Ale tak Bůh poznává věci. Proto se praví Žid. 4, že "proniká až do rozdělení ducha a duše, kloubů a morku, a rozeznává úmysly a myšlenky srdce a není žádný tvor neviditelný před tváří jeho".

Odpovídám: Musí se říci, že v tom někteří pobloudili řkouce, že Bůh nepoznává jiná než on, leč povšechně, totiž pokud jsou jsoucna. Neboť jako oheň, kdyby se poznával, pokud je původem tepla, poznával by přirozenost tepla, a všechna jiná pokud jsou teplá, tak Bůh, pokud poznává sebe jako původ jsoucnosti, poznává přirozenost jsoucna a všechno ostatní; pokud jest jsoucno.

Avšak to nemůže býti. Neboť něco rozumem poznávati povšechně a ne podrobně, jest poznávati něco nedokonale. Proto náš rozum, když je z možnosti uváděn do uskutečnění, dříve přichází k poznání povšechnému a neurčitému o věcech nežli k vlastnímu poznání věcí, postupuje od nedokonalého k dokonalému, jak je patrné v 1. Fys. Kdyby tedy poznání Boha o věcech jiných než on bylo jen povšechné a ne v podrobnostech, následovalo by, že jeho rozumění by nebylo všemi způsoby dokonalé a v důsledku i jeho bytí: což je proti tomu, co bylo svrchu ukázáno. Musí se tedy říci, že jiná než on poznává vlastním poznáním, nejenom pokud mají společný ráz jsoucna, nýbrž pokud se jedno od druhého různí.

A aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že někteří, chtějíce ukázati, že Bůh poznává mnohá, užívají nějakých příkladů: jako třeba, kdyby střed poznával sebe, poznával by všechny čáry, vycházející ze středu; nebo světlo, kdyby poznávalo sebe, poznávalo by všechny barvy. Ale tyto příklady, ač v něčem jsou podobné, totiž co do všeobecné příčinnosti, přece jsou nedostatečné vzhledem k tomu, že mnohost a různost nejsou tvořeny oním jedním všeobecným původem toho, co je původem rozdílnosti, nýbrž jen toho, co mají společné. Neboť různost barev nemá příčinu jen ve světle, nýbrž v různém uspořádání průhledného přijímajícího; a podobně různost čar v různé poloze. A z toho jest, že taková různost a mnohost nemůže býti poznávána ve svém původu vlastním poznáním, nýbrž jen povšechně. Ale v Bohu tak není. Neboť bylo svrchu ukázáno, že cokoli je dokonalého ve kterémkoli tvoru, celé je napřed a obsaženo v Bohu podle vynikajícího způsobu. Ale nejen to náleží k dokonalosti, co mají tvorové společné, totiž bytí, nýbrž i to, čím se tvorové navzájem různí, jako žíti a rozuměti a taková, jimiž se různí živá od neživých a rozumová od nerozumových. A každý tvar, kterým je věc postavena do vlastního druhu, jest nějaká dokonalost. A tak všechno je napřed v Bohu, nejen vzhledem k tomu, co je společné všem, ' nýbrž i vzhledem k tomu, podle čeho se věci různí. A tak, poněvadž v sobě obsahuje všechny věci, Boží bytnost se má ke všem bytnostem věcí ne jako společné k vlastním, jako jednotka k číslům nebo střed k čarám, nýbrž

propriam eius rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat, idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem, nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

I q. 14 a. 6 s. c.

Sed contra, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctae. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur Heb. IV, quod *pertingit usque ad divisionem spiritus et animae, compagum quoque et medullarum; et discretor cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius*.

I q. 14 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia a se non cognoscit nisi in communi, scilicet inquantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia inquantum sunt calida; ita Deus, inquantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia inquantum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in I Physic. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se, esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec eius esse, quod est contra ea quae superius ostensa sunt. Oportet igitur dicere quod alia a se cognoscat propria cognitione; non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur.

Et ad huius evidentiam, considerandum est quod quidam, volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis, ut puta quod, si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. Sed haec exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem; tamen deficiunt quantum ad hoc, quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas colorum causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis, et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quod huiusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et

jako dokonalé uskutečnění k nedokonalým; jako kdybych řekl člověk k živočichu, nebo šestka, jež je číslo dokonalé, k číslům nedokonalým, v ní obsaženým. Je pak jasné, že skrze dokonalé uskutečnění mohou býti poznána uskutečnění nedokonalá nejen povšechně, nýbrž také vlastním poznáním, jako kdo poznává člověka, poznává živočicha vlastním poznáním, a kdo poznává šestku, poznává trojku vlastním poznáním.

Tak tedy, poněvadž Boží bytnost má v sobě, cokoli dokonalého má bytnost kterékoli jiné věci, a ještě více, Bůh sám v sobě může poznávati všechno vlastním poznáním. Neboť vlastní přirozenost každého nastává, pokud nějakým způsobem má podíl na Boží dokonalosti. Avšak Bůh by sebe nepoznával dokonale, kdyby nepoznával všechny způsoby, jimiž jeho dokonalost může býti podílem jiných, a ani samu svou přirozenost bytí by dokonale neznal, kdyby nepoznával všechny způsoby bytí. Je tedy jasné; že Bůh poznává věci vlastním poznáním vzhledem k tomu, čím jsou na rozdíl od jiných.

K prvnímu se tedy musí říci, že poznávati něco tak, jak je v poznávajícím, se může rozuměti dvojmo. Jedním způsobem, pokud příslovka tak znamená způsob poznání se strany poznávané věci. A tak je nesprávné. Neboť ne vždycky poznávající poznává poznané podle onoho bytí, které má v poznávajícím; neboť oko nepoznává kámen podle onoho bytí, které má v oku, nýbrž podle podoby kamene, kterou má v sobě, poznává kámen podle bytí, které má mimo oko. A jestli nějaký poznávající poznává poznané podle bytí, které má v poznávajícím, nicméně je poznává podle onoho bytí, které má mimo poznávajícího; jako rozum poznává kámen podle bytí rozumového, které má v rozumu, pokud poznává, že rozumí, ale nicméně poznává bytí kamene ve vlastní přirozenosti. Ale jestliže se rozumí, pokud tato příslovka tak znamená způsob se strany poznávajícího, je pravda, že jen tak poznávající poznává poznané, pokud jest v poznávajícím, poněvadž čím dokonaleji poznané v poznávajícím, tím dokonalejší je způsob poznání. Tak tedy se musí říci, že Bůh netoliko poznává, že věci jsou v něm, ale skrze to, že v sobě věci obsahuje, poznává je ve vlastní přirozenosti; a tím dokonaleji, čím něco je dokonaleji v něm.

K druhému se musí říci, že bytnost tvora se má k bytnosti Boží jako nedokonalé uskutečnění k dokonalému. A bytí tvora nevede dostatečně k poznání Boží bytnosti, nýbrž naopak.

Ke třetímu se musí říci, že totéž se nemůže bráti jako výraz různých po způsobu rovnosti. Ale Boží bytnost je něco

huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur. Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos, ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione, et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione.

Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

I q. 14 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum quod hoc adverbium sic importat modum cognitionis ex parte rei cognitae. Et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente, oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem, sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. Si vero intelligatur secundum quod hoc adverbium sic importat modum ex parte cognoscentis, verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente, quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

I q. 14 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod essentia creaturae comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturae non sufficienter ducit in cognitionem essentiae divinae, sed e converso.

I q. 14 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod idem non potest accipi ut ratio

přesahujícího všechny tvory. Proto se může bráti jako vlastní výraz každého, pokud různí tvorové různým způsobem mohou míti na ní podíl nebo podobnost.

XIV.7. Zda vědění ;Boží jest postupující.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že vědění Boží je postupující. Neboť vědění Boží není jako vědění ve zběhlosti, nýbrž jako rozumění v uskutečnění. Ale podle Filosofa ve 2. Kopic., ve zběhlosti lze věděti mnohá zároveň, ale rozumem v uskutečnění jen jedno. Poněvadž tedy Bůh poznává mnohá, ježto i sebe i jiná, jak bylo ukázáno, zdá se, že nepoznává rozumem všechno zároveň, nýbrž od jednoho postupuje k jinému.

Mimo to poznávati účinek skrze příčinu jest vědění postupujícího. Ale Bůh jiná poznává skrze sebe jako účinek skrze příčinu. Tedy jeho poznávání je postupující.

Mimo to Bůh zná každého tvora dokonaleji, nežli známe my. Ale my u stvořených příčin poznáváme účinky jejich, a tak postupujeme od příčin k účinkům. Tedy se zdá, že u Boha je podobně.

Avšak proti jest, co praví Augustin v 15. O Troj., že Bůh "ne po částech nebo po sobě všechno vidí, jako střídavým pohledem odtud tam, odtud sem, nýbrž všechno vidí zároveň.

Odpovídám: Musí se říci, že v Božím vědění není žádného postupování. Což je patrné takto. V našem totiž vědění je dvojí postupování. Jedno podle pouhé řady, jako když jsme něco poznali rozumem v uskutečnění, obracíme se k poznání jiného. Jiné postupování je podle příčinnosti. Jako když skrze zásady přicházíme k poznání závěrů. První pak postupování nemůže příslušeti Bohu. Množství totiž, jež po řadě rozumem poznáváme, béře-li se každé z nich o sobě, poznáváme rozumem zároveň, rozumíme-li je v nějakém jednom: Jako když části rozumíme v celku nebo různé věci vidíme v zrcadle. Ale Bůh všechno vidí v jednom, což jest on sám, jak jsme měli. Tedy zároveň všechno vidí a ne postupně. Podobně ani druhé postupování nemůže Bohu příslušeti. A to předně, poněvadž druhé postupování předpokládá první; neboť postupující od zásad k závěrům nehledí na obojí zároveň. Potom, poněvadž takové postupování jest postupujícího od známého k neznámému. Proto jest jasné, že, když se poznává první, nezná se ještě druhé. A tak druhé se nepoznává v prvním, nýbrž z prvního. Konec pak postupování jest, když se druhé vidí v prvním, po uvedení účinků na příčiny, a tu přestává postupování. Tedy, poněvadž Bůh své účinky vidí sám v sobě, jakožto ve příčině, jeho poznávání není postupující.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli se rozumem může poznávati jen jedno v sobě, přece se stává, že se mnohá poznávají rozumem v jednom, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že Bůh nepoznává, jako se neznámé účinky poznávají z příčiny dříve poznané, nýbrž

diversorum per modum adaequationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscuiusque, secundum quod diversimode est participabilis vel imitabilis a diversis creaturis.

7. Utrum scientia Dei sit discursiva.

I q. 14 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu, sed secundum intelligere in actu. Sed secundum philosophum, in II Topic., scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum. Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est, videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

I q. 14 a. 7 arg. 2

Praeterea, cognoscere effectum per causam est scire discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

I q. 14 a. 7 arg. 3

Praeterea, perfectius Deus scit unamquamque creaturam quam nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus, et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

I q. 14 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XV de Trin., quod *Deus non particulatim vel singillatim omnia videt, velut alternante conspectu hinc illuc, et inde huc; sed omnia videt simul*.

I q. 14 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod in scientia divina nullus est discursus. Quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum, sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim, quae successive intelligimus si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus si in aliquo uno ea intelligamus, puta si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est. Unde simul, et non successive omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus praesupponit primum, procedentes enim a principiis ad conclusiones, non simul utrumque considerant. Deinde, quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas, et tunc cessat discursus. Unde, cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva.

I q. 14 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet sit unum tantum intelligere in seipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est.

I q. 14 a. 7 ad 2

je poznává ve příčině. Tedy jeho poznávání je bez postupování, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že Bůh sice účinky stvořených příčin vidí ve příčinách samých mnohem lépe nežli my, ale ne tak, že by v něm poznání účinků bylo působeno z poznání stvořených příčin jako v nás. Proto jeho vědění není postupující.

XIV.8. Zda vědění Boží je příčinou věcí.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že Boží vědění není příčinou věcí. Neboť praví Origenes k Listu Řím.: "Ne proto něco bude, že Bůh ví, že bude, nýbrž poněvadž bude, proto jest Bohu dříve známo, nežli se stane."

Mimo to, když je dána příčina, je dán účinek. Ale vědění Boží je věčné. Tedy kdyby vědění Boží bylo příčinou věcí stvořených, zdá se, že tvorové jsou od věčnosti.

Mimo to věděné je dříve než vědění a jest jeho měřítkem, jak se praví v 10. Metaf. Ale co je pozdější a měřené, nemůže býti příčinou. Tedy vědění Boží není příčinou věcí.

Avšak proti jest, co Augustin praví v 15. O Troj.: "Všechno tvorstvo, i tělesné i duchové, ne proto zná, že jest, nýbrž proto jest, že zná."

Odpovídám: Musí se říci, že vědění Boží je příčinou věcí. Neboť vědění Boží tak se má ke všem věcem stvořeným jako vědění umělcovo se má k umělým. Ale vědění umělcovo je příčinou umělých; poněvadž umělec pracuje svým rozumem, proto tvar rozumu musí býti původem činnosti, jako teplo je původem oteplení. Ale musí se uvážiti, že tvar přírodní neznamená původ činu, pokud je tvar, zůstávající v tom, jemuž dává bytí, nýbrž pokud má sklon k účinku. A podobně tvar rozumový neznamená původ činu, pokud je pouze v rozumějícím, nepřidá-li se k němu sklon k účinku, který je skrze vůli. Neboť, ježto rozumový tvar se má k protivným (neboť o protivách je totéž vědění), nezpůsobil by určitý účinek, kdyby žádostí nebyl určen k jednomu, jak se praví v 11. Metaf. Je tedy jasné, že Bůh svým rozumem činí věci, poněvadž jeho bytí jest jeho rozumění. Tady jeho vědění musí býti příčinou věcí, pokud má připojenou vůli. Proto vědění Boží, jakožto příčina věcí, se obvykle nazývá věděním schvalujícím.

K prvnímu se tedy musí říci, že Origenes to řekl, přihlížeje k pojmu vědění, jemuž nepřísluší ráz příčinnosti, leč s připojením vůle, jak bylo řečeno. Ale když praví, že proto Bůh něco napřed ví, poněvadž se to stane, musí se rozuměti podle příčiny důsledku a ne podle příčiny bytí. Následuje totiž, jestliže se něco stane, Bůh to napřed věděl, ale

Ad secundum dicendum quod Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam, effectus incognitos, sed eos cognoscit in causa. Unde eius cognitio est sine discursu, ut dictum est.

I q. 14 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo melius quam nos, non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis. Unde eius scientia non est discursiva.

8. Utrum scientia Dei sit causa rerum.

I q. 14 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes, super epistolam ad Rom., *non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat*.

I q. 14 a. 8 arg. 2

Praeterea, posita causa ponitur effectus. Sed scientia Dei est aeterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturae sint ab aeterno.

I q. 14 a. 8 arg. 3

Praeterea, scibile est prius scientia, et mensura eius, ut dicitur in X Metaphys. Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

I q. 14 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XV de Trin., *universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit*.

I q. 14 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, inquantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cum sit eadem scientia oppositorum), non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in IX Metaphys. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.

I q. 14 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Origenes locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate, ut dictum est. Sed quod dicit ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non

budoucí věci nejsou příčinou, že Bůh ví.

K druhému se musí říci, že vědění je příčinou věcí tak, jak věci jsou ve vědění. Ale ve vědění Božím nebylo, aby věci byly od věčnosti. Proto, ačkoli vědění Boží je věčné, nenásleduje, že tvorové jsou od věčnosti.

Ke třetímu se musí říci, že přírodní věci jsou uprostřed mezi věděním Božím a věděním naším. Neboť my přijímáme vědění od věcí přírodních, jichž Bůh je příčinou svým věděním. Proto jako poznatelná přírodní jsou dříve nežli naše vědění a jeho měřítkem, tak Boží vědění je dříve nežli věci přírodní a měřítkem jich. Jako nějaký dům jest uprostřed mezi věděním umělce, který jej učinil, a věděním onoho, jenž nabývá poznání jeho z něho, již učiněného.

XIV.9. Zda má Bůh vědění o nejsoucnech.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemá vědění o nejsoucnech. Neboť vědění Boží jest jen o pravdivých. Ale pravdivo a jsoucno se zaměňují. Tedy vědění Boží není o nejsoucnech.

Mimo to vědění vyžaduje podobnosti mezi vědoucím a věděným. Ale co není, nemůže míti nějakou podobnost s Bohem, jenž je bytí samo. Tedy Bůh nemůže věděti, co není.

Mimo to vědění Boží je příčinou svých věděných. Ale není příčinou nejsoucích, poněvadž nejsoucno nemá příčiny. Tedy Bůh nemá vědění o nejsoucnech.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Řím. 4: "Jenž volá to, co není, jako to, co jest."

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh ví všechno, cokoli jakýmkoli způsobem jest. Ale nic nebrání, aby to, co jednoduše není, nějakým způsobem bylo. Jednoduše totiž je, co jest v uskutečnění. Co pak není v uskutečnění, je v možnosti buď samého Boha nebo tvora, ať v možnosti činné, ať v trpné, ať v možnosti domnívání nebo představování nebo označování jakýmkoli způsobem. Cokoli tedy tvor může činiti nebo mysliti neboť mluviti, a také cokoli sám může činiti, všechno Bůh poznává, i když není v uskutečnění. A natolik se musí říci, že má vědění také o nejsoucnech.

Ale u těch, která jsou v uskutečnění, se musí dbáti nějaké různosti. Některá totiž, ačkoli nejsou v uskutečnění nyní, přece byla nebo budou; a praví se, že toto všechno Bůh ví věděním vidoucím. Neboť, ježto rozumění Boží, jež jest jeho bytí, se měří věčností, jež, jsouc bez postupu, obsahuje celý čas, přítomný pohled Boží zasahuje jako své přítomné předměty celý čas a všechno, co je v kterémkoli čase. Avšak některá jsou v možnosti Boha nebo tvora, která však ani nejsou, ani nebudou, ani nebyla: A vzhledem k těm se nepraví, že má vědění vidoucí, nýbrž jednoduše rozumějící. A to se praví proto, že, co u nás je viděno, má oddělené bytí

secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit, non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat.

I q. 14 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab aeterno. Unde, quamvis scientia Dei sit aeterna, non sequitur tamen quod creaturae sint ab aeterno.

I q. 14 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram, nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde, sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, et mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, et mensura ipsarum. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit.

9. Utrum scientia Dei sit eorum, quae non sunt.

I q. 14 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat scientiam non entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

I q. 14 a. 9 arg. 2

Praeterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quae non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quae non sunt, non possunt sciri a Deo.

I q. 14 a. 9 arg. 3

Praeterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

I q. 14 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus ad Rom. IV, *qui vocat ea quae non sunt, tanquam ea quae sunt*.

I q. 14 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.

Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt.

mimo vidoucího.

K prvnímu se tedy musí říci, že, co není v uskutečnění, má pravdivost, pokud je v možnosti; neboť pravda je, že je v možnosti. A tak je Bůh zná.

K druhému se musí říci, že, poněvadž Bůh jest bytí samo, tak něco jest, jak má podíl na podobnosti s Bohem: jako cokoli tak je teplé, jaký má podíl na teple. Tak i to, co je v možnosti, ač není v uskutečnění, jest poznáváno od Boha.

Ke třetímu se musí říci, že vědění Boží jest příčinou věcí s připojenou vůlí. Proto nenásleduje, že, cokoli Bůh ví, jest nebo bylo nebo bude, nýbrž jenom to, co chce, aby bylo, nebo dopouští, aby bylo. - A opět, ve vědění Božím není, aby bylo, nýbrž že může býti.

XIV.10. Zda Bůh poznává zlo.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nepoznává zlo. Neboť praví Filosof ve 3. O Duši, že rozum, jenž není v možnosti, nepoznává postrádání. Ale zlo je "postrádáni dobra", jak praví Augustin. Poněvadž tedy rozum Boží nikdy není v možnosti, nýbrž vždycky v uskutečnění, jak je patrné z řečeného, zdá se, že Bůh nepoznává zlo.

Mimo to každé vědění buď je příčinou věděného nebo jest jím způsobeno. Ale vědění Boží není příčinou zla, ani není zlem způsobeno. Tedy Boží vědění není o zlech.

Mimo to, cokoli je poznáváno, je poznáváno skrze svou podobnost nebo skrze svůj opak. Ale cokoli poznává Bůh, poznává skrze svou bytnost, jak je patrné z řečeného. Bytnost pak Boží není ani podobou zla, ani zlo není opakem jí; nebo nic není opakem Boží bytnosti, jak Augustin praví 12. O Městě Božím. Tedy Bůh nepoznává zlo.

Mimo to, co se poznává skrze jiného, nepoznává se skrze sebe, ani dokonale. Ale zlo není Bohem poznáváno skrz něho samého, neboť tak by následovalo, že zlo je v Bohu, poněvadž poznávané musí býti v poznávajícím. Je-li tedy poznáváno skrze jiné, totiž skrze dobro, bude poznáváno nedokonale, což jest nemožné, poněvadž žádné Boží poznání není nedokonalé. Tedy vědění Boží není o zlech.

Avšak proti jest, co se praví Přísl.15: "Peklo a zkáza před Bohem."

Odpovídám: Musí se říci, že, kdokoli něco dokonale poznává, musí poznávati všechno, co se s tím může státi. Jsou pak nějaká dobra, jimž se může státi, že budou zkažena zly. Tedy Bůh by dobra nepoznával dokonale, kdyby nepoznával zla. Ale všechno je poznatelné tak, jak jest. Proto, ježto bytím zla jest, že je postrádáním dobra, právě tím, že Bůh poznává dobra, poznává také zla. Jako

Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

I q. 14 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quae non sunt actu, verum est enim ea esse in potentia. Et sic sciuntur a Deo.

I q. 14 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine, sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quae sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur a Deo.

I q. 14 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod Dei scientia est causa rerum, voluntate adiuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint, sed solum ea quae vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint.

10. Utrum scientia Dei sit malorum.

I q. 14 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed malum est privatio boni, ut dicit Augustinus. Igitur, cum intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet, videtur quod Deus non cognoscat mala.

I q. 14 a. 10 arg. 2

Praeterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur a malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

I q. 14 a. 10 arg. 3

Praeterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur, divinae enim essentiae nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, XII de Civ. Dei. Ergo Deus non cognoscit mala.

I q. 14 a. 10 arg. 4

Praeterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur a Deo per seipsum, quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognoscetur ab ipso, quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

I q. 14 a. 10 s. c.

Sed contra est quod dicitur Proverb. XV, *Infernus et perditio coram Deo*.

I q. 14 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem

skrze světlo se poznávají temnoty. Proto Diviš praví 7. hl. O Bož. Jmén., že "Bůh skrze sebe samého dostává vidění temnot, nevida temnoty odjinud nežli ze světla".

K prvnímu se tedy musí říci, že slovu Filosofovu tak se má rozuměti, že rozum, jenž není v možnosti, nepoznává postrádání skrze postrádání, v něm jsoucí. A to se shoduje s tím, co svrchu řekl, že bod a každé nedělitelné se poznává skrze postrádání rozdělení. To je proto, že jednoduché a nedělitelné tvary nejsou v uskutečnění v našem rozumu, nýbrž jen v možnosti; neboť kdyby v našem rozumu byly v uskutečnění, nebyly by poznávány skrze postrádání. A tak jednoduchá jsou poznávána od oddělených podstat. Tedy Bůh nepoznává zlo skrze postrádání v sobě jsoucí, nýbrž skrze opačné dobro.

K druhému se musí říci, že vědění Boží není příčinou zla, nýbrž je příčinou dobra, skrze něž se poznává zlo.

Ke třetímu se musí říci, že, ačkoli zlo není proti Boží bytnosti, která není porušitelná zlem, přece je proti účinkům Boha, které poznává skrze svou bytnost, a je poznávaje, poznává opačná zla.

Ke čtvrtému se musí říci, že poznávati něco jen skrze jiné jest poznávati nedokonale, jestliže ono je poznatelné samo sebou. Ale zlo není poznatelné samo sebou, poněvadž k pojmu zla náleží, aby bylo postrádáním dobra. A tak nemůže býti ani jeho výměr ani poznání jeho, leč skrze dobro.

XIV.11. Zda Bůh poznává jednotlivosti.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nepoznává jednotlivostí. Neboť rozum Boží jest nehmotnější než rozum lidský. Ale lidský rozum pro svou nehmotnost nepoznává jednotlivostí, nýbrž, jak se praví v 1. O Duši, "rozum jest o všeobecnech, smysl pak o jednotlivých". Tedy Bůh nepoznává jednotlivostí.

Mimo to v nás toliko ony mohutnosti mohou poznávati jednotlivosti, které přijímají podoby nezbavené hmotných podmínek. Ale v Bohu jsou věci nejvíce zbaveny veškeré hmotnosti. Tedy Bůh nepoznává jednotlivostí.

Mimo to každé poznání je skrze nějakou podobnost. Ale zdá se, že v Bohu není podobnosti s jednotlivostmi jakožto jednotlivostmi, neboť původem jednotlivosti je hmota, která, poněvadž je jsoucno v možnosti, jest úplně nepodobná Bohu, jenž je čiré uskutečnění. Tedy Bůh nemůže poznávati jednotlivostí.

Avšak proti jest, co se praví Přís. 16: "Všechny cesty lidí jsou patrné jeho očím."

est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde, cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala; sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Unde dicit Dionysius, VII cap. de Div. Nom., quod *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine*.

I q. 14 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formae simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed in potentia tantum, nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia a substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

I q. 14 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

I q. 14 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet malum non opponatur essentiae divinae, quae non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei; quos per essentiam suam cognoscit, et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

I q. 14 a. 10 ad 4

Ad quartum dicendum quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectae cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

11. Utrum scientia Dei sit singularium.

I q. 14 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quam intellectus humanus. Sed intellectus humanus, propter suam immaterialitatem, non cognoscit singularia, sed, sicut dicitur in II de anima, *ratio est universalium, sensus vero singularium*. Ergo Deus non cognoscit singularia.

I q. 14 a. 11 arg. 2

Praeterea, illae solae virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivae, quae recipiunt species non abstractas a materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maxime abstractae ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

I q. 14 a. 11 arg. 3

Praeterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo, quia principium singularitatis est materia, quae, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

I q. 14 a. 11 s. c.

Sed contra est quod dicitur, Proverb. XVI, *omnes viae*

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh poznává jednotlivosti. Neboť všechny dokonalosti, které se shledávají ve tvorech, jsou v Bohu napřed podle vyššího způsobu, jak je patrné ze svrchu řečeného. Ale poznávati jednotlivosti náleží k naší dokonalosti. Tedy jest nutné, aby Bůh poznával jednotlivosti. Neboť i Filosof to má za nevhodné, že by něco bylo poznáváno od nás, co by nebylo poznáváno od Boha. Proto útočí na Empedokla v 1. O Duši a ve 3. Metaf., že by Bůh musel býti velmi nedokonalý, kdyby nevěděl o nesvornosti. Ale dokonalosti, které v nižších jsou rozdělené, jsou v Bohu jednoduše a sjednoceně. Tedy, ačkoli my jinou mohutností poznáváme všeobecná a nehmotná, a jinou jednotlivá hmotná, přece Bůh svým jednoduchým rozumem poznává obojí.

Ale někteří, chtějíce objasniti, jak by to bylo možné, řekli, že Bůh jednotlivosti poznává skrze všeobecné příčiny; neboť v žádném jednotlivém není nic, co by nepocházelo z nějaké všeobecné příčiny. A dávají příklad: jako kdyby nějaký hvězdář znal všechny všeobecné pohyby nebe, mohl by předpověděti všechny budoucí odchylky. - Ale to nedostačuje. Neboť jednotlivá dostávají ze všeobecných příčin některé tvary a síly, které se neojediňují, leč skrze ojedinělou hmotu byť byly sebe více spolu spojeny. Proto, kdo poznává Sokrata skrze to, že je bílý, syn Sofroniskův nebo cokoli jiného by se tak řeklo, nepoznával by ho, pokud je tímto člověkem. Tedy podle řečeného způsobu by Bůh nepoznával jednotlivá v jejich jednotlivosti.

Jiní zase řekli, že Bůh poznává jednotlivosti všeobecné příčiny přikládaje k jednotlivým účinkům. - Ale to není nic. Neboť nikdo nemůže něco přikládati ke druhému, leč by to napřed poznal. Tedy řečené přikládání nemůže býti důvodem poznávání podrobností, nýbrž předpokládá poznání jednotlivosti.

A proto se musí říci jinak, že, poněvadž Bůh je příčinou věcí skrze své vědění, jak bylo řečeno, vědění Boží má takový rozsah, jaký rozsah má jeho příčinnost. Poněvadž tedy činná síla Boží se vztahuje nejenom na tvary, od nichž se dostává ráz všeobecného, nýbrž také až na hmotu, jak bude níže ukázáno, jest nutné, aby Boží vědění dosahovalo až k jednotlivostem, jež se skrze hmotu stávají ojedinělými. Ježto tedy jiná než on poznává skrze svou bytnost, pokud jest věcem podobná nebo pokud jest jejich činným původem, musí jeho bytnost býti dostatečnou příčinou poznávání všeho, co se skrze něho děje, nejen všeobecně, nýbrž také v jednotlivostech. A bylo by podobně u vědění umělcova, kdyby tvořil celou věc a nejen tvar.

K prvnímu se tedy musí říci, že náš rozum podobu rozumovou odlučuje od ojediňujících prvků. Proto rozumová podoba našeho rozumu nemůže býti podobou prvků ojediňujících. A proto náš rozum nepoznává jednotlivostí. Ale rozumová podoba Božího rozumu, jež jest Boží podstata, není nehmotná skrze odlučování, nýbrž sama sebou, jsouc původem všech prků, které tvoří složení věci, což jsou prvky druhu nebo prvky ojediněla. Proto skrze ni Bůh poznává nejen všeobecná, nýbrž i jednotlivá.

hominum patent oculis eius.

I q. 14 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventae, in Deo praeexistunt secundum altiorem modum, ut ex dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et philosophus pro inconvenienti habet, quod aliquid cognoscatur a nobis, quod non cognoscatur a Deo. Unde contra Empedoclem arguit, in I de anima et in III Metaphys., quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quae in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit.

Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales, nam nihil est in aliquo singularium, quod non ex aliqua causa oriatur universali. Et ponunt exemplum, sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales caeli, posset praenuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit. Quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quae, quantumcumque ad invicem coniungantur, non individuantur nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum inquantum est hic homo. Unde secundum modum praedictum, Deus non cognosceret singularia in sua singularitate.

Alii vero dixerunt quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est. Quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat, unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium praesupponit.

Et ideo aliter dicendum est, quod, cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est, intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit eius causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur; necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum.

I q. 14 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus, unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quae intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde

K druhému se musí říci, že, ačkoli podoba Božího rozumu podle svého bytí nemá hmotných složek, jako podoby přijaté v obrazivosti a smyslu, přece její síla dosahuje k nehmotným i hmotným, jak bylo řečeno.

Ke třetímu se musí říci, že hmota, ač není Bohu podobná, jsouc v možnosti, přece, pokud má bytí aspoň takové, zachovává si jakousi podobnost s Božím bytím.

XIV.12. Zda Bůh může poznávati nekonečná.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemůže poznávati nekonečná. Neboť nekonečné, jakožto nekonečné, jest neznámé; neboť nekonečné jest, "jehož ličnost beroucím, vždycky lze něco bráti mimo", jak se praví ve 3. Fys. Augustin také praví 12. O Městě Bož., že, "cokoli věděním je vystihnuto, vystihnutím vědoucího se končí". Ale nekonečná se nemohou končiti. Tedy nemohou býti věděním Božím vystihnuta.

Kdyby se řeklo, že to, co v sobě jest nekonečné, jest ukončeno věděním Božím, proti: smysl nekonečného je, že je nelze přejíti, jak se praví ve 3. Fys. Tedy nekonečné ani nekonečnému nemůže býti ukončeno. A tak nekonečná nejsou konečná vědění Božímu, jež jest nekonečné.

Mimo to vědění Boží je měřítkem věděných. Ale je proti smyslu nekonečného, aby bylo měřeno. Tedy Bůh nemůže znáti nekonečná.

Avšak proti jest, co praví Augustin 12. O Městě Bož.: "Ačkoli nekonečných čísel není žádného čísla, přece není nevystihlé tomu, jehož vědění není čísla."

Odpovídám: Musí se říci, že je třeba říci, že Bůh poznává nekonečná, poněvadž Bůh ví nejen to, co je v uskutečnění, nýbrž také to, co je v možnosti své nebo tvora, jak bylo ukázáno, což je zřejmě nekonečné. A ačkoli vědění vidoucí, jež jest jen o těch, která jsou nebo budou nebo byla, není o nekonečných, jak někteří praví, ježto neučíme, že svět byl od věčnosti, ani že plození a pohyb zůstane na věky, aby se jedinci množili do nekonečna, přece, když důkladněji uvažujeme, musí se říci, že Bůh také věděním vidoucím poznává nekonečná. Neboť Bůh zná i myšlenky i city srdce, jež se mohou znásobovati do nekonečna, poněvadž rozumoví tvorové zůstanou bez konce.

To pak je proto, že poznávání kteréhokoli poznávajícího má rozsah podle způsobu tvaru, který je původem poznání. Neboť smyslová podoba, která je ve smyslu, je podobou jen jednoho ojedinělého; proto se skrze ni může poznati jen jedno ojedinělé. Ale rozumová podoba našeho rozumu je podobou věcí co do přirozenosti druhu, na níž může míti podíl nekonečně jednotlivých; proto náš rozum skrze

per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

I q. 14 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quamvis species intellectus divini secundum esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptae in imaginatione et sensu; tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut dictum est.

I q. 14 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod materia, licet recedat a Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet divini esse.

12. Utrum scientia Dei sit infinitorum.

I q. 14 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum, quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere, ut dicitur in III Physic. Augustinus etiam dicit, XII de Civ. Dei, quod *quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur*. Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

I q. 14 a. 12 arg. 2

Si dicatur quod ea quae in se sunt infinita, scientiae Dei finita sunt, contra, ratio infiniti est quod sit impertransibile; et finiti quod sit pertransibile, ut dicitur in III Physic. Sed infinitum non potest transiri nec a finito, nec ab infinito, ut probatur in VI Physic. Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiae Dei, quae est infinita.

I q. 14 a. 12 arg. 3

Praeterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est, quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri a Deo.

I q. 14 a. 12 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII de Civ. Dei, *quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius scientiae non est numerus*.

I q. 14 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod, cum Deus sciat non solum ea quae sunt actu, sed etiam ea quae sunt in potentia vel sua vel creaturae, ut ostensum est; haec autem constat esse infinita; necesse est dicere quod Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, quae est tantum eorum quae sunt vel erunt vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab aeterno fuisse, nec generationem et motum in aeternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur, tamen, si diligentius consideretur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem ideo est, quia cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum unius individui, unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem

rozumovou podobu člověka poznává jaksi nekonečně lidí. Ne však, pokud jsou navzájem rozdílní, nýbrž pokud mají společnou přirozenost druhu. Boží pak bytnost, skrze níž Boží rozum rozumí, je dostatečnou podobou všeho, co jest nebo může býti, nejen co do prvků společných, nýbrž také co do vlastních prvků každého, jak bylo ukázáno. Z toho následuje, že Boží vědění se vztahuje na nekonečná, i pokud jsou navzájem rozdílná.

K prvnímu se tedy musí říci, že nekonečno přísluší ličnosti, podle Filosofa v 1. Fys. Ale v pojmu ličnosti je pořad částí. Tedy poznávati nekonečné podle způsobu nekonečna je poznávati část po části. A tak žádným způsobem nenastane poznání nekonečného, poněvadž, byť se vzalo sebevětší množství částí, vždycky zůstane něco mimo beroucího. Ale Bůh nepoznává nekonečné nebo nekonečná tak, jako by počítal část po části, ježto poznává všechno zároveň, bez postupu, jak bylo svrchu řečeno. Tedy nic nebrání, aby poznával nekonečná.

K druhému se musí říci, že přejíti znamená nějakou následnost v částech a z toho jest, že nekonečné nemůže přejítí ani konečný ani nekonečný. Ale k pojmu vystihnutí dostačí úplnost, neboť o tom se praví, že je vystihnuto, z čeho nic není mimo vystihujícího. Tedy není proti smyslu nekonečného, že je vystihnuto nekonečným. A tak, co je v sobě nekonečné, může býti nazváno konečným pro vědění Boží, jakožto vystihnuté, ne však, jako by je bylo lze přejíti.

Ke třetímu se musí říci, že vědění Boží jest měřítkem věcí nikoli ličným, kteréhož měřítka nekonečná nemají, nýbrž poněvadž měří bytnost a pravdu věcí. Všechno totiž má tolik pravdy své přirozenosti, kolik napodobuje Boží vědění, jak.o umělé, jak souhlasí s uměním. Ale i kdyby byla nějaká nekonečná v uskutečnění podle počtu, třeba nekonečně lidí, nebo podle souvislosti ličnosti, jako kdyby byl nekonečný vzduch, jak někteří staří pravili, přece jest jasné, že by měla bytí omezené a konečné, poněvadž jejich bytí by bylo omezeno na některé určité přirozenosti. Tedy by byla měřitelná podle Božího vědění.

XIV.13. Zda Boží vědění jest o budoucích náhodných.

Při třinácté se postupuje takto: Zdá se, že Boží vědění není o budoucích náhodných. Neboť od nutné příčiny pochází nutný účinek. Ale vědění Boží je příčinou věděných, jak bylo svrchu řečeno. Poněvadž tedy ono jest nutné, následuje, že od něho věděná jsou nutná. Tedy vědění Boží není o náhodných.

Mimo to naprosto nutný je důsledek každé podmíněné, jejíž

intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis, unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines infinitos. Sed tamen non inquantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, ut ostensum est. Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

I q. 14 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod *infiniti ratio congruit quantitati*, secundum philosophum in I Physic. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem; cum cognoscat omnia simul, non successive, ut supra dictum est. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

I q. 14 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod transitio importat quandam successionem in partibus, et inde est quod infinitum transiri non potest, neque a finito neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adaequatio, quia id comprehendi dicitur, cuius nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic, quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiae Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

I q. 14 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod scientia Dei est mensura rerum, non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita; sed quia mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim intantum habet de veritate suae naturae, inquantum imitatur Dei scientiam; sicut artificiatum inquantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines; vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt, tamen manifestum est quod haberent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

13. Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium.

I q. 14 a. 13 arg. 1

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita eius esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

I q. 14 a. 13 arg. 2

návěští jest naprosto nutné. Neboť tak se má návěští k důsledku jako zásada k závěru. Ale z nutných zásad nenásleduje, leč nutný závěr, jak se dokazuje v 1. Poster. Ale nějaká pravdivá podmíněná je tato: "jestliže Bůh věděl, že to bude, bude to", poněvadž vědění jest jen o pravdivých. Ale návěští této podmíněné jest naprosto nutné, jednak proto, že jest věčné, jednak proto, že jest označeno jako minulé. Tedy také důsledek je naprosto nutný. Tedy cokoli Bůh ví, je nutné. A tak vědění Boží není o náhodných.

Mimo to, cokoli Bůh ví, musí býti, protože také všechno, co my víme, musí býti, kdežto Boží vědění jest jistější nežli vědění naše. Ale žádné budoucí náhodné nemusí býti. Tedy Bůh nezná žádná budoucí náhodná.

Avšak proti jest, co se praví žal. 32: "Který vytvořil jednotlivě srdce jejich, který ví o všech jejich skutcích." Ale skutky lidí jsou náhodné, jakožto podrobené svobodnému rozhodování. Tedy Bůh ví budoucí náhodná.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto svrchu bylo ukázáno, že Bůh ví všechno, nejen co je v uskutečnění, nýbrž co je v možností své nebo tvora, a z těch některá jsou budoucí náhodná, následuje, že Bůh budoucí náhodná poznává. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že nějaké náhodné může býti bráno dvojmo. Jedním způsobem v sobě, pokud jest již uskutečněno. A tak se neběře jako budoucí, nýbrž jako přítomné, ani jako náhodné ke dvojímu, nýbrž jako určené k jednomu. A proto tak může neomylně podléhati jistému poznání, jako smyslu zraku, když vidíme Sokrata seděti. Jiným způsobem se může náhodné bráti, jak jest ve své příčině. A tak se béře jako budoucí a jako náhodné, ježto neurčené k jednomu. Neboť náhodná příčina se má k opačným; a tak náhodné nepodléhá nějakému jistému poznání. Proto kdokoli náhodný účinek poznává pouze v jeho příčině, nemá o něm, leč poznání dohadové. Avšak Bůh poznává všechna náhodná, nejen jak jsou ve svých příčinách, nýbrž také jak každé z nich je v sobě v uskutečnění.

A ačkoli náhodná nastávají v uskutečnění postupně, přece Bůh nepoznává náhodných postupně, jak jsou ve svém bytí, jako my, nýbrž zároveň. Neboť jeho poznání se měří věčností, jako také jeho bytí; věčnost pak, jsouc celá zároveň, obsahuje celý čas, jak bylo svrchu řečeno. Proto všechno, co je v čase, jest od věčnosti Bohu přítomné, nejen z toho důvodu, že má pojmy věcí u sebe přítomné, jak někteří praví, nýbrž protože jeho patření se vznáší nade všemi od věčnosti, jak jsou ve své přítomnosti.

Z toho jest jasné, že náhodná jsou neomylně od Boha poznávána, pokud jsou podrobena Božímu pohledu svou přítomností. A přece jsou budoucí náhodná v poměru ke svým nejbližším příčinám.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač nejvyšší příčina je

Praeterea, omnis conditionalis cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem, ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in I Poster. probatur. Sed haec est quaedam conditionalis vera, si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit, quia scientia Dei non est nisi verorum. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute, tum quia est aeternum; tum quia significatur ut praeteritum. Ergo et consequens est necessarium absolute. Igitur quidquid scitur a Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

I q. 14 a. 13 arg. 3

Praeterea, omne scitum a Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse, cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

I q. 14 a. 13 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XXXII, *qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

I q. 14 a. 13 co.

Respondeo dicendum quod, cum supra ostensum sit quod Deus sciat omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae; horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo, in seipso, secundum quod iam actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum. Et propter hoc, sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso.

Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse, aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate.

Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.

I q. 14 a. 13 ad 1

nutná, přece účinek může býti náhodný z nejbližší příčiny náhodné, jako klíčení rostlin je náhodné z nejbližší příčiny, ačkoli pohyb slunce, jež je první příčinou, jest nutný. A podobně věděná od Boha jsou z nejbližších příčin náhodná, ačkoli vědění Boží, jež je první příčinou, jest nutné.

K druhému se musí říci, že někteří praví, že toto návěští "Bůh věděl, že toto náhodné nastane, není nutné, nýbrž náhodné, protože, ač jest minulé, přece znamená zřetel k budoucímu. - Avšak to mu nebéře nutnosti, poněvadž, co mělo zřetel k budoucímu, muselo jej míti nutně, byť i budoucí nikdy nenásledovalo.

Jiní však praví, že toto návěští je náhodné, poněvadž je složeno z nutného a náhodného; jako tento výrok je náhodný "Sokrates je člověk bílý". - Ale to také nic není. Neboť když se praví, "Bůh věděl, že něco bude budoucí náhodné". Náhodné se tam neklade, leč jako látka slovesa a ne jako hlavní část věty; pročež jeho náhodnost nebo nutnost nic nepřispívá k tomu, že tato věta jest nutná nebo náhodná, pravdivá nebo nesprávná. Neboť tak může býti pravdivé, že jsem řekl, že člověk jest osel, jako že jsem řekl, že Sokrates běží, nebo že Bůh jest, a týž důvod jest při nutném a náhodném.

Proto se musí říci, že toto návěští jest nutné naprosto. Přece však nenásleduje, jak někteří praví, že důsledek je nutný naprosto, neboť návěští je vzdálenou příčinou důsledku, jenž z nejbližší příčiny je náhodný. Ale to nic není. Neboť by byla podmíněná nesprávná, kdyby její návěští bylo příčinou vzdálenou nutnou a její důsledek účinkem náhodným, jako řeknuli "jestliže se slunce pohybuje, rostlina bude klíčiti".

A proto se musí říci jinak, že, když v návěští je položeno něco, týkající se úkonu duše, důsledek se musí bráti ne podle bytí, které jest o sobě, nýbrž podle bytí, které je v duši; neboť jiné jest bytí věci samé v sobě a bytí věci v duši. Jako řeknu-li: "jestliže duše něco rozumem poznává, je to nehmotné", musí se rozuměti, že je to nehmotné, jak je to v rozumu, ne jak je samo v sobě. A podobně, řeknu-li "jestliže Bůh něco věděl, bude to", důsledek se musí rozuměti, jak je ve své přítomnosti. A tak jest nutný jakož i návěští, "neboť bytí, které jest, když jest, nutné jest", jak se praví v 1. Periher.

Ke třetímu se musí říci, že, co jest uvedeno do uskutečněni v čase, jest od nás postupně poznáváno v čase, ale od Boha ve věčnosti, jež jest nad časem. Tedy, poněvadž budoucí náhodná poznáváme jako taková, nemohou býti jistá nám, nýbrž jedinému Bohu, jehož rozumění je ve věčnosti nad časem. Jako ten, jenž jde cestou, nevidí těch, kteří přišli za ním, ale ten, jenž s nějaké výšky patří na celou cestu zároveň vidí všechny, jdoucí cestou. A proto ono, co jest od nás věděno, musí býti nutné také jak je v sobě, poněvadž ta, která jsou v sobě budoucí nahodilá, nemohou býti od nás věděna. Ale ta, která jsou věděna od Boha musí býti nutná podle způsobu, kterým podléhají Božímu vědění, jak bylo řečeno: ne však naprosto, jako se ve vlastních příčinách vidí. - Proto i tato věta "všechno věděné od Boha musí nutně býti", se obyčejně rozlišuje. Neboť může býti o věci

Ad primum ergo dicendum quod, licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem, sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria.

I q. 14 a. 13 ad 2

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod hoc antecedens, Deus scivit hoc contingens futurum, non est necessarium, sed contingens, quia, licet sit praeteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque.

Alii vero dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti; sicut istud dictum est contingens, Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est. Quia cum dicitur, Deus scivit esse futurum hoc contingens, contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis, unde contingentia eius vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse Socratem currere, vel Deum esse, et eadem ratio est de necessario et contingenti. Unde dicendum est quod hoc antecedens est necessarium absolute. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolute, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cuius antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens, ut puta si dicerem, si sol movetur, herba germinabit.

Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est accipiendum non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima, aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut puta, si dicam, si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si dicam, si Deus scivit aliquid, illud erit, consequens intelligendum est prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens, *quia omne quod est, dum est, necesse est esse*, ut dicitur in I Periherm.

I q. 14 a. 13 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate, quae est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia inquantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cuius intelligere est in aeternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt, sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est, quia ea quae in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt. Sed ea quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinae scientiae, ut dictum est, non autem absolute,

nebo o slovech. Rozumí-li se o věci, je rozdělená a nesprávná, a je smysl: "každá věc, kterou Bůh ví, je nutná". Nebo se může rozuměti o slovech, a tak je složená a pravdivá a je smysl: "toto slovo, o němž Bůh ví, že jest, je nutné."

Avšak odporují někteří, řkouce, že toto rozlišování má místo u tvarů, oddělitelných od podmětu; jako řeknu-li: "je možné, aby bílé bylo černé". Ta sice jest o slovech nesprávná a o věci je pravdivá; neboť věc, která je bílá, může býti černá; ale toto slovo "bílé je černé" nikdy nemůže býti pravdivé. Avšak u tvarů neoddělitelných od podmětu zmíněné rozlišování nemá místa; jako řeknu-li "je možné, aby černý havran byl bílý", poněvadž v obojím smyslu je nesprávná. Ale býti věděn od Boha jest neoddělitelné od věci, poněvadž, co jest od Boha věděno, nemůže býti nevěděno. - Toto pak naléháni by mělo místo, kdyby to, co nazýváme věděným, obnášelo nějaké v podmětu tkvící uzpůsobení věděné věci. Ale protože znamená úkon vědoucího, ačkoli věc věděná vždycky se ví, může se jí o sobě přičítati něco, co se jí nepřičítá, pokud podléhá úkonu vědění; jako býti nehmotný se přičítá kameni o sobě, ale nepřičítá se mu to jakožto myslitelnému.

XIV.14. Zda Bůh poznává vypovídaná.

Při čtrnácté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nepoznává vypovídaných. Neboť poznávati výpovědi přísluší našemu rozumu, pokud skládá a dělí. Ale v Božím rozumu není žádného skládání. Tedy nepoznává vypovídaných.

Mimo to každé poznání se děje skrze nějakou podobu. Ale v Bohu není nějaké podoby vypovídaných, poněvadž jest úplně jednoduchý. Tedy Bůh nepoznáná vypovídaných.

Avšak proti jest, co se praví v žal. 93: "Pán ví myšlenky lidí." Ale vypovídaná jsou obsažena v myšlenkách lidí. Tedy Bůh poznává vypovídaná.

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné, aby Bůh věděl všechna vypovídaná, která mohou býti utvořena, ježto tvořiti je jest v moci našeho rozumu, Bůh pak ví, cokoli je v možnosti jeho nebo tvora, jak bylo svrchu řečeno. Ale jako ví hmotná nehmotně a složená jednoduše, tak ví vypovídaná ne po způsobu vypovídaných, jako by totiž bylo v jeho rozumu skládání nebo dělení vypovídaných, nýbrž každé poznává jednoduchým rozuměním, poznávaje bytnost každého. Jako kdybychom my všechno, co se o člověku může vypovídati, rozuměli již v tom, že rozumíme, co je člověk. Ale to nenastane v našem rozumu, jenž od jednoho postupuje ke druhému, poněvadž rozumová podoba tak znázorňuje jedno, že neznázorňuje jiného. Proto rozumějíce, co je člověk, nepoznáváme již z toho jiná, která v něm jsou, nýbrž v nějakém postupu. A proto, co rozumíme odděleně od sebe, musíme uvésti na jedno po způsobu skládání a dělení, tvoříce výpověď. Ale podoba Božího rozumu, totiž jeho bytnost, stačí ukázati všechno. Proto poznávaje svou bytnost, poznává bytnosti všech a cokoli se s nimi může státi.

secundum quod in propriis causis considerantur. Unde et haec propositio, omne scitum a Deo necessarium est esse, consuevit distingui. Quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa, et est sensus, omnis res quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera; et est sensus, hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium.

Sed obstant quidam, dicentes quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subiecto; ut si dicam, album possibile est esse nigrum. Quae quidem de dicto est falsa, et de re est vera, res enim quae est alba, potest esse nigra; sed hoc dictum, album esse nigrum, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subiecto, non habet locum praedicta distinctio; ut si dicam, corvum nigrum possibile est esse album, quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo, est inseparabile a re, quia quod est scitum a Deo, non potest esse non scitum. Haec autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subiecto inhaerentem. Sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitae, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei inquantum stat sub actu sciendi, sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

14. Utrum scientia Dei sit enunciabilium.

I q. 14 a. 14 arg. 1

Ad decimumquartum sic proceditur. Videtur quod Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quod componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

I q. 14 a. 14 arg. 2

Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

I q. 14 a. 14 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XCIII, *dominus scit cogitationes hominum*. Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

I q. 14 a. 14 co.

Respondeo dicendum quod, cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri; Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creaturae, ut supra dictum est; necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia quae formari possunt. Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu eius sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine praedicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde, intelligendo quid est homo, non ex hoc ipso alia quae ei insunt, intelligimus; sed divisim, secundum quandam successionem. Et propter hoc, ea quae seorsum intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini,

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod by platil, kdyby Bůh poznával vypovídaná po způsobu vypovídaných.

K druhému se musí říci, že složení výpovědi znamená nějaké bytí věci; a tak Bůh skrze své bytí, jež jest jeho bytnost, je podobou všech těch, která se označují vypovídáním.

XIV.15. Zda vědění Boží je měnivé.

Při patnácté se postupuje takto: Zdá se, že vědění Boží je měnivé. Neboť vědění se říká vztažně k věděnému. Ale co znamená vztah ke tvoru, vypovídá se o Bohu od času a mění se podle měnění tvorů. Tedy Boží vědění je měnivé podle měnění tvorů.

Mimo to, cokoli Bůh může činiti, může věděti. Ale Bůh může činiti více, nežli činí. Tedy může věděti více, nežli ví. A tak se jeho vědění může měniti podle přibývání nebo ubývání.

Mimo to Bůh věděl, že se Kristus narodí. Ale nyní neví, že se Kristus narodí, poněvadž se Kristus nenarodí. Tedy Bůh neví všechno, co věděl. A tak se zdá, že jeho vědění je měnivé.

Avšak proti jest, co se praví Jan 1, že "u Boha není přeměny ani z obratu zastínění".

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto vědění Boží jest jeho podstata, jak je patrné z řečeného, jako jeho podstata jest vůbec neproměnná, jak bylo svrchu ukázáno, tak jeho vědění musí býti vůbec neměnivé.

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán a Tvůrce a taková znamenají vztahy, jež sledují úkony, které se rozumějí jako týkající se samých tvorů, jak jsou v sobě. A proto takové vztahy se měnivě o Bohu vypovídají podle měnění tvorů. Ale vědění a láska a taková znamenají vztahy, jež sledují úkony, které se rozumějí jako jsoucí v Bohu, a proto se vypovídají o Bohu neměnivě.

K druhému se musí říci, že Bůh ví také to, co může činiti a nečiní. Proto z toho, že může činiti více, nežli činí, nenásleduje, že by mohl více věděti, nežli ví, leč by se to vztahovalo na vědění vidoucí, podle něhož se praví, že ví to, co v nějakém čase je v uskutečnění. Ale z toho, že ví, že něco může býti, co není, nebo nebýti, co jest, nenásleduje, že jeho vědění je měnivé, nýbrž že poznává měnivost věcí.

scilicet eius essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde, intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quaecumque eis accidere possunt.

I q. 14 a. 14 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

I q. 14 a. 14 ad 2

Ad secundum dicendum quod compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei, et sic Deus per suum esse, quod est eius essentia, est similitudo omnium eorum quae per enuntiabilia significantur.

15. Utrum scientia Dei sit variabilis.

I q. 14 a. 15 arg. 1

Ad decimumquintum sic proceditur. Videtur quod scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relative dicitur ad scibile. Sed ea quae important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum variationem creaturarum. Ergo scientia Dei est variabilis, secundum variationem creaturarum.

I q. 14 a. 15 arg. 2

Praeterea, quidquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

I q. 14 a. 15 arg. 3

Praeterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

I q. 14 a. 15 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iac. I, quod *apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio*.

I q. 14 a. 15 co.

Respondeo dicendum quod, cum scientia Dei sit eius substantia, ut ex dictis patet; sicut substantia eius est omnino immutabilis, ut supra ostensum est, ita oportet scientiam eius omnino invariabilem esse.

I q. 14 a. 15 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus et creator, et huiusmodi, important relationes ad creaturas secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas secundum quod sunt in Deo, quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu quod est in intelligente. Res autem creatae sunt in Deo invariabiliter, in seipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est, quod dominus et creator, et huiusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in seipsis sunt, et ideo huiusmodi relationes varie de Deo dicuntur, secundum variationem creaturarum. Sed scientia et amor, et huiusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse, et ideo invariabiliter praedicantur de Deo.

I q. 14 a. 15 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus scit etiam ea quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quae sunt in actu

Ale kdyby bylo něco, jehož bytí by Bůh napřed neznal, a potom znal, bylo by jeho vědění měnivé. Avšak to nemůže býti, neboť Bůh od věčnosti ví, cokoli jest nebo může býti v nějakém čase, a proto již tím, že se řekne, že něco jest v nějakém čase, musí se říci, že od věčnosti bylo od Boha věděno. A proto se nemůže připustiti, že Bůh může věděti více, nežli ví, poněvadž tato věta znamená, že někdy nevěděl a potom ví.

Ke třetímu se musí říci, že staří Nominálové pravili, že je táž výpověď, že se Kristus rodí a že se narodí a že se narodil, poněvadž tímto trojím se označuje táž věc, totiž narození Kristovo. A podle toho následuje, že, cokoli Bůh věděl, ví, neboť nyní ví, že se Kristus narodil, což značí totéž jako ono, že se Kristus narodí. Ale tato domněnka je nesprávná. I proto, že různost částí řeči působí různost vypovídaných. I proto, že by následovalo, že věta, která jednou je pravdivá, vždycky by byla pravdivá, což je proti Filosofovi, jenž praví, že tato řeč, Sokrates sedí, je pravdivá, když on sedí, a tatáž řeč je nesprávná, když on povstane. A proto se musí připustiti, že není pravdivá tato, cokoli Bůh věděl, ví, jestliže se vztahuje na vypovídané. Ale z toho nenásleduje, že vědění Boží je měnivé. Neboť jako bez měnění Božího vědění je, když ví že jedna a táž věc někdy jest a někdy není, tak bez měnění Božího vědění je, když ví, že nějaká výpověď někdy je pravdivá a někdy je nesprávná. Bylo by však vědění Boží měnivé, kdyby vypovídaná poznával po způsobu vypovídaných, skládaje a odděluje, jako se děje v našem rozumu. Proto se naše poznání mění buď podle pravdy a nepravdy, jako když věc se změnila a my o té věci držíme tutéž domněnku; nebo podle různých domněnek, jako když se nejprve domníváme, že někdo sedí, a potom se domníváme, že nesedí. A žádné z obou nemůže býti v Bohu.

XIV.16. Zda Bůh má o věcech vědění badavé.

Při šestnácté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemá o věcech vědění badavého. Neboť vědění Boží je příčinou věcí, jak bylo svrchu ukázáno. Ale badavé vědění není příčinou věcí věděných. Tedy vědění Boží není badavé.

Mimo to vědění badavé je skrze odlučování od věcí, což nepřísluší Božímu vědění. Tedy vědění Boží není badavé.

Avšak proti, Bohu se má přičítati vše, co jest ušlechtilejší. Ale vědění badavé jest ušlechtilejší nežli činorodé, jak je patrné z Filosofa v 1. Metaf. Tedy Bůh má o věcech vědění badavé.

Odpovídám: Musí se říci, že nějaké vědění je pouze badavé, nějaké pak pouze činorodé, nějaké pak z části badavé a z části činorodé. Aby to bylo zřejmé, musí se

secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quae non sunt, vel non esse quae sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset et postea sciret, esset eius scientia variabilis. Sed hoc esse non potest, quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit. Et ideo ex hoc ipso quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab aeterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat, quia haec propositio implicat quod ante nesciverit et postea sciat.

I q. 14 a. 15 ad 3

Ad tertium dicendum quod antiqui nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum, quia eadem res significatur per haec tria, scilicet nativitas Christi. Et secundum hoc sequitur quod Deus quidquid scivit, sciat, quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum. Sed haec opinio falsa est. Tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat. Tum etiam quia sequeretur quod propositio quae semel est vera, esset semper vera, quod est contra philosophum, qui dicit quod haec oratio, Socrates sedet, vera est eo sedente, et eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est quod haec non est vera, quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinae scientiae est, quod sciat unam et eandem rem quandoque esse et quandoque non esse; ita absque variatione divinae scientiae est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur, vel secundum veritatem et falsitatem, puta si, mutata re, eandem opinionem de re illa retineamus, vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere. Quorum neutrum potest esse in Deo.

16. Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam, vel practicam.

I q. 14 a. 16 arg. 1

Ad decimumsextum sic proceditur. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

I q. 14 a. 16 arg. 2

Praeterea. Scientia speculativa est per abstractionem a rebus, quod divinae scientiae non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

I q. 14 a. 16 s. c.

Sed contra, omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per philosophum, in principio Metaphys. Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

I q. 14 a. 16 co.

Respondeo dicendum quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum

věděti, že nějaké vědění se může nazývati badavým trojmo. Nejprve se strany věcí věděných, které vědoucí nemůže konati, jako vědění člověka o věcech přírodních nebo božských. Za druhé co do způsobu vědění, jako kdyby stavitel uvažoval o domě, vymezuje a odděluje a uvažuje jeho podstatné přísudky. Neboť to jest badavým způsobem uvažovati o dílech, a ne pokud mohou býti vykonána; neboť dílem se něco stává přidáním tvaru ke hmotě, nikoli rozložením složeného na všeobecné tvarové prvky. Za třetí co do cíle; neboť rozum činorodý cílem se liší od badavého, jak se praví ve 3. O Duši. Neboť činorodý rozum je podřízen cíli činu, kdežto cílem badavého rozumu jest uvažování o pravdě. Kdyby tedy stavitel uvažoval, jakým způsobem by mohl býti učiněn nějaký dům, nemaje na zřeteli cíle činu, nýbrž jen poznání, bude to badavá úvaha co do cíle, ale o díle. Tedy vědění, které jest badavé vzhledem k samé věci věděné, je pouze badavé. Které však je badavé buď podle způsobu nebo podle cíle, je z části badavé a z části činorodé. Když však je podřízeno cíli díla, jest jednoduše činorodé.

Tedy se podle toho musí říci, že Bůh o sobě má vědění pouze badavé, neboť on nemůže býti dílem.

Ale o všech ostatních má vědění i badavé i činorodé. A to, badavé co do způsobu; neboť cokoli my ve věcech poznáváme badavě, vymezujíce a dělíce, to celé zná Bůh mnohem dokonaleji.

Ale o těch, která sice může učiniti, ale v žádném čase nečiní, nemá vědění činorodého, pokud činorodé vědění má jméno od cíle. Avšak tak má činorodé vědění o těch, která činí v nějakém čase. Zla pak, ač nemohou býti jeho dílem, přece spadají pod jeho činorodé poznávání, jakož i dobra, pokud dopouští nebo zabraňuje nebo je řídí; jako i nemoci spadají pod činorodé vědění lékařovo, pokud svým uměním je léčí.

K prvnímu se tedy musí říci, že vědění Boží je příčinou, ne však jeho samého, nýbrž jiných; a to některých v uskutečnění, totiž těch, jež se stanou v nějakém čase, některých pak mocí, totiž těch, která může učiniti, která se však nikdy nestanou.

K druhému se musí říci, že badavému vědění nepřísluší samo sebou býti věděním, vzatým od věcí, nýbrž nahodile, pokud jest lidské.

K tomu pak, co se namítá proti, se musí říci, že o dílech se nemá dokonalé vědění, leč by se znala jako díla. A proto, poněvadž Boží vědění je všemi způsoby dokonalé, musí také znáti to, co může býti jeho dílem jako takové, a nejen pokud Ize o tom badati. A přece se neodstupuje od ušlechtilosti badavé vědy; neboť všechno jiné než on vidí v sobě, sebe pak poznává badavě; a tak v badavém poznání sebe má všech ostatních poznání badavé i činorodé.

aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt, operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia. Tertio, quantum ad finem, *nam intellectus practicus differt fine a speculativo*, sicut dicitur in III de anima. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum, ipse enim operabilis non est.

De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem, quantum ad modum, quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit.

Sed de his quae potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quae secundum aliquod tempus facit. Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit vel impedit vel ordinat ea, sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

I q. 14 a. 16 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum, quorundam quidem actu, scilicet eorum quae secundum aliquod tempus fiunt; quorundam vero virtute, scilicet eorum quae potest facere, et tamen nunquam fiunt.

I q. 14 a. 16 ad 2

Ad secundum dicendum quod scientiam esse acceptam a rebus scitis, non per se convenit scientiae speculativae, sed per accidens, inquantum est humana.

I q. 14 a. 16 ad 3

Ad id vero quod in contrarium obiicitur, dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quae sunt a se operabilia, inquantum huiusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativae scientiae, quia omnia alia a se videt in seipso, seipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia, habet

cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

XV. O ideách.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Po úvaze o vědění Božím zbývá uvažovati o ideách.

A o tom jsou tři otázky:

1. Zda jsou idey.

2. Zda jich je více nebo jen jedna.

3. Zda jsou o všem, co Bůh poznává.

XV.1. Zda jsou idey.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není ideí. Neboť praví Diviš ve kn. O Bož. Jm., že Bůh nepoznává věcí podle idey. Ale idey se nestanoví na jiné, leč aby skrze ně byly věci poznávány. Tedy není ideí.

Mimo to Bůh sám v sobě poznává všechno, jak bylo svrchu řečeno. Ale sebe nepoznává skrze ideu. Tedy ani jiná.

Mimo to idea se stanoví jako původ poznání a konání. Ale bytnost Boží je dostatečným původem poznání a konání všeho. Není tedy třeba stanoviti idey.

Avšak proti jest, co praví Augustin ve kn. 83 Ot.: "Taková síla jest uložena v ideách, že nikdo nemůže býti moudrým, leč jich rozuměním."

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné stanoviti v Boží mysli idey.

Řecké totiž idea latinsky se řekne tvar; tedy ideami se rozumí samy sebou jsoucí tvary jiných věcí. Tvar pak nějaké věci, jsoucí mimo ni, může býti na dvojí: buď aby byl vzorem toho, jehož tvarem se nazývá, nebo aby byl původem poznání toho, jak se praví, že tvary poznatelných jsou v poznávajícím.

A na obojí je třeba stanoviti idey.

Což je patrné takto. Ve všech totiž, která nejsou plozena náhodou, tvar musí býti cílem plození kteréhokoliv. Jednající pak by nejednal pro tvar, leč pokud je v něm podoba tvaru.

A to se stává dvojmo. V některých totiž jednajících je podle přírodního bytí podoba věci, která se má státi; jako když člověk plodí člověka a oheň oheň. V jiných však podle bytí rozumového, jako podoba domu je napřed v mysli stavitelově. A ta se může nazvati ideou domu, poněvadž umělec zamýšlí dům připodobniti tvaru, který myslí pojal. Protože tedy svět není učiněn náhodou, nýbrž jest učiněn od Boha, jednajícího skrze rozum, jak bude níže patrné, v mysli Boží musí býti tvar, k jehož podobě svět byl učiněn. A v tom záleží pojem idey.

15. De ideis.

Prooemium

I q. 15 pr.

Post considerationem de scientia Dei, restat considerare de ideis.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo, an sint ideae.

Secundo, utrum sint plures, vel una tantum.

Tertio, utrum sint omnium quae cognoscuntur a Deo.

1. Utrum sint ideae.

I q. 15 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ideae non sint. Dicit enim Dionysius, VII cap. de Div. Nom., quod Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideae non ponuntur ad aliud, nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideae non sunt.

I q. 15 a. 1 arg. 2

Praeterea, Deus in seipso cognoscit omnia, ut supra dictum est. Sed seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

I q. 15 a. 1 arg. 3

Praeterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

I q. 15 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit*.

I q. 15 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas.

Idea enim Graece, Latine forma dicitur, unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.

Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas.

Quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi inquantum similitudo formae est in ipso.

Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh nepoznává věci podle idey, jsoucí mimo něj. A tak také Aristoteles odmítá domněnku Platonovu o ideách, pokud je stanovil jsoucí samy sebou, nikoli v rozumu.

K druhému se musí říci, že ačkoli Bůh skrze svou bytnost poznává sebe i jiná, přece jeho bytnost jest účinnou příčinou jiných, ne však sebe; a proto má ráz idey se zřetelem k jiným, ne však se zřetelem k Bohu samému.

K třetímu se musí říci, že Bůh podle své bytnosti je podobou všech věcí. Proto idea v Bohu není nic jiného než jeho bytnost.

XV.2. Zda v Bohu jest více idejí.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu není více ideí. Neboť idea v Bohu jest jeho bytnost. Ale bytnost Boží jest jen jedna. Tedy také idea.

Mimo to, jako idea jest původ poznání a jednání, tak i umění a moudrost. Ale v Bohu není více umění a moudrostí. Tedy ani více ideí.

Mimo to, kdyby se řeklo, že idey se množí se zřetelem k různým tvorům, proti: Mnohost ideí jest od věčnosti. Ale ideí je více a tvorové jsou časní, tedy časné bude příčinou věčného.

Mimo to, tyto zřetele jsou věčné buď pouze ve tvorech nebo také v Bohu. Jestliže pouze ve tvorech, ježto tvorové nejsou od věčnosti, mnohost ideí nebude od věčnosti, množí-li se jen podle zřetelů. Jsou-li však věcné v Bohu, následuje, že v Bohu je věčně jiná mnohost než mnohost osob, což je proti Damašskému, řkoucímu, ve kn. I. O Pravé Víře, že "V Bohu všechno jest jedno mimo nezrozenost, zrozenost a vycházení". Tak tedy není více ideí.

Avšak proti jest, co praví Augustin, kn. 83 Ot.: "Idey jsou jakési hlavní tvary nebo výrazy věcí, stálé a neproměnné, jež samy nejsou vytvořeny, a proto věčné a vždycky týmž způsobem se mající, jež jsou obsaženy v Božím rozumu. A ač samy ani nepovstávají ani nehynou, přece se praví, že se podle nich utváří všechno, co může povstati nebo zahynouti, a všechno, co povstává a hyne."

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné, stanoviti v Bohu víc ideí. Aby to bylo zřejmé, jest uvážiti, že ve kterémkoli účinku to, co je posledním cílem, je od hlavního činitele zamýšleno vlastně; jako řád vojska od vůdce. To pak, co je nejlepší jsoucí ve věcech, je dobro řádu vesmíru, jak je patrné z Filosofa v 11. Metaf. Tedy řád vesmíru jest od Boha zamýšlený vlastně a není nahodile pocházející podle následnosti činitelů; jako někteří pravili, že Bůh stvořil

mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.

I q. 15 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

I q. 15 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius, et ideo habet rationem ideae secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

I q. 15 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.

2. Utrum sint plures ideae, vel una tantum.

I q. 15 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures ideae. Idea enim in Deo est eius essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una.

I q. 15 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiae. Ergo nec plures ideae.

I q. 15 a. 2 arg. 3

Si dicatur quod ideae multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas, contra, pluralitas idearum est ab aeterno. Si ergo ideae sunt plures, creaturae autem sunt temporales, ergo temporale erit causa aeterni.

I q. 15 a. 2 arg. 4

Praeterea, respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturae non sint ab aeterno, pluralitas idearum non erit ab aeterno, si multiplicentur solum secundum huiusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo quam pluralitas personarum, quod est contra Damascenum, dicentem quod in divinis omnia unum sunt, praeter ingenerationem, generationem et processionem. Sic igitur non sunt plures ideae.

I q. 15 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit*.

I q. 15 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures ideas. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per philosophum in XII

pouze první stvoření a z toho pak dále povstalo takové množství věcí; a podle té domněnky Bůh by neměl, leč ideu prvního stvoření. Ale jestliže řád stvoření o sobě byl od něho stvořen a od něho zamýšlen, musí míti ideu řádu vesmíru. Ale nelze míti výraz nějakého celku, nemá-li se vlastní výraz těch, ze kterých celek sestává; jako stavitel nemůže pojmouti podobu domu, není-li v něm vlastní výraz každé jeho části. Tak tedy v Boží mysli musí býti vlastní výrazy všech věcí. Proto Augustin praví ve kn. 83 Ot., že "Jednotlivá byla od něho stvořena vlastními výrazy". Z toho následuje, že v Boží mysli je více ideí.

A jak toto neodporuje Boží jednoduchosti, snadno se vidí, uváží-li se, že idea učiněného je v mysli činitelově jako to, co se poznává rozumem, ne však jako podoba, kterou se rozumí, jež je tvar, činící rozum v uskutečnění. Neboť tvar domu v mysli stavitelově jest něco od něho rozuměného, podle jehož podoby utváří dům ve hmotě. Není pak proti jednoduchosti Božího rozumu, že poznává mnohá; ale bylo by proti jeho jednoduchosti, kdyby podle více podob byl jeho rozum utvářen.

Tedy více ideí jest v mysli Boží jako od ní rozuměné. Což Ize viděti tímto způsobem. On totiž svou bytnost dokonale poznává, tedy ji poznává v každém způsobu, jímž je poznatelná. Může pak býti poznána nejen, jak je v sobě, nýbrž jak se na ní může bráti podíl od tvorů podle nějakého způsobu podobnosti. Ale každý tvor má nějaký druh, pokud nějakým způsobem má podíl na podobnosti s Boží bytností. Tak tedy pokud Bůh poznává svou bytnost jako takto napodobitelnou od nějakého tvora, poznává ji jako vlastní výraz a ideu toho tvora. A podobně o jiných. A tak je patrné, že Bůh poznává více vlastních výrazů více věcí, což je více ideí.

K prvnímu se tedy musí říci, že idea neznačí Boží bytnost jakožto bytnost, nýbrž jakožto podobu nebo výraz té nebo oné věci. Proto, pokud je více výrazů, rozuměných z jedné bytnosti, potud se mluví o více ideách.

K druhému se musí říci, že moudrost a umění se označují, jako čím Bůh rozumí, ale idea jako co rozumem poznává. Ale Bůh jedním poznává mnohá, a nejen pokud jsou sami v sobě. nýbrž také pokud jsou rozuměna, což je poznávati více výrazů věcí. Jako se praví, že umělec, když rozumem poznává tvar domu ve hmotě, poznává dům; ale když poznává tvar domu jako v sobě viděný, z toho, že poznává, že jej rozumem poznává, poznává ideu nebo výraz domu. Ale Bůh nejen poznává mnohé věci skrze svou bytnost, nýbrž také poznává, že mnohá poznává skrze svou bytnost. Ale to je poznávati více výrazů věcí, nebo že více ideí je v jeho rozumu jako poznané.

Metaphys. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium, prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo, secundum quam opinionem, Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur, sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt*. Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideae.

Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur.

Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae.

I q. 15 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod idea non nominat divinam essentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae.

I q. 15 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intelligit multa; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum, dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas.

K třetímu se musí říci, že tento zřetel, jímž se idey množí, není působen věcmi, nýbrž Božím rozumem, srovnávajícím svou bytnost s věcmi.

Ke čtvrtému se musí říci, že zřetel, množící idey, není ve věcech stvořených, nýbrž v Bohu. Ale není to věcný zřetel jako onen, jímž se dělí osoby, nýbrž zřetel, od Boha rozuměný.

XV.3. Zda jsou idey všeho, co Bůh poznává.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nejsou v Bohu idey všeho, co poznává. Neboť idea zla není v Bohu, poněvadž by následovalo, že v Bohu je zlo. Ale zla jsou od Boha poznávána. Tedy nejsou v Bohu idey všeho, co Bůh poznává.

Mimo to Bůh poznává to, co není, ani nebude, ani nebylo, jak bylo svrchu řečeno. Ale takových nejsou idey, neboť Diviš praví ve kn. O Bož. Jmén., že "jsou vzory Boží vůle, určující a čnící věci". Tedy nejsou v Bohu idey všeho, co Bůh poznává.

Mimo to Bůh poznává první hmotu, o níž nemůže býti idey, protože nemá žádného tvaru. Tedy totéž, co dříve.

Mimo to jest jisto, že Bůh zná nejen druhy, nýbrž i rody a jednotlivá a případky. Ale o těch není ideí, podle tvrzení Platonova, jenž první zavedl idey, jak praví Augustin ve kn. 83 Ot. Nejsou tedy v Bohu idey všeho od něho poznávaného.

Avšak proti, idey jsou výrazy, jsoucí v mysli Boží, jak je patrné z Augustina. Ale Bůh má vlastní výrazy o všem, co poznává. Tedy má idey o všem, co poznává.

Odpovídám: Musí se říci, že když Plato stanovil ideu za původ poznání věcí a rození jich, obojího se týká idea, jak se klade do mysli Boží. A to, pokud jest původem učinění věcí, může se nazvati vzorem a náleží k poznávání činorodému. Pokud pak je původem poznávání, vlastně se jmenuje výraz a může také náležeti k vědění badavému. Pokud tedy je vzorem, tak se týká všeho, co Bůh činí v nějakém čase. Pokud pak je původem poznávání, týká se všeho, co je poznáváno od Boha, i když se v žádném čase nestane, a všeho, co jest od Boha poznáváno podle vlastního výrazu a pokud jest od něho poznáváno způsobem badavým.

K prvnímu se tedy musí říci, že zlo jest od Boha poznáváno ne podle vlastního výrazu, nýbrž podle výrazu dobra. A proto zlo nemá idey v Bohu, ani pokud idea je vzorem, ani pokud je výrazem.

I q. 15 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res.

I q. 15 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed respectus intellecti a Deo.

3. Utrum ideae sint omnium, quae cognoscuntur a Deo.

I q. 15 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omnium quae cognoscit Deus, sint ideae in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur a Deo. Ergo non omnium quae cognoscuntur a Deo, sunt ideae.

I q. 15 a. 3 arg. 2

Praeterea, Deus cognoscit ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut supra dictum est. Sed horum non sunt ideae, quia dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom., quod *exemplaria sunt divinae voluntates, determinativae et effectivae rerum*. Ergo non omnium quae a Deo cognoscuntur, sunt ideae in ipso.

I q. 15 a. 3 arg. 3

Praeterea, Deus cognoscit materiam primam, quae non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

I q. 15 a. 3 arg. 4

Praeterea, constat quod Deus scit non solum species, sed etiam genera et singularia et accidentia. Sed horum non sunt ideae, secundum positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus. Non ergo omnium cognitorum a Deo sunt ideae in ipso.

I q. 15 a. 3 s. c.

Sed contra, ideae sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet. Sed omnium quae cognoscit, Deus habet proprias rationes. Ergo omnium quae cognoscit, habet ideam.

I q. 15 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

I q. 15 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum

K druhému se musí říci, že o tom, co ani není, ani nebude, ani nebylo, Bůh nemá poznání činorodého, leč jenom v moci. Tedy vzhledem k těm není v Bohu idey, pokud idea značí vzor, nýbrž jen pokud značí výraz.

K třetímu se musí říci, že podle některých Plato stanovil hmotu nestvořenou, a proto nestanovil, že idea jest o hmotě, nýbrž spolupříčinou s hmotou. Ale poněvadž my stanovíme hmotu stvořenou od Boha, ne však bez tvaru, má sice hmota v Bohu ideu, ne však jinou, než idea složeného. Neboť hmota o sobě ani nemá bytí, ani není poznatelná.

Ke čtvrtému se musí říci, že rody nemohou míti idey jiné než idea druhu, pokud idea značí vzor, poněvadž rod nenastává nikdy, leč v nějakém druhu. Podobně je také u případků, jež nerozlučně provázejí podmět, neboť ty povstávají zároveň s podmětem. Ale případky, které se přidávají k podmětu, mají zvláštní ideu. Neboť umělec skrze tvar domu činí všechny případky, které od počátku provázejí dům; ale ty, které se přidávají domu již učiněnému, jako malby nebo něco jiného, činí nějakým jiným tvarem. Jednotlivá pak, podle Platona, neměla jiné idey než idey druhu, jednak proto, že jednotlivá jsou jednotlivěna hmotou, kterou stanovil nestvořenou, jak někteří praví, a spolupříčinou s hmotou; jednak proto, že záměr přírody zůstává u druhů a nepůsobí jednotlivých, leč aby v nich byly zachovány druhy. Ale Boží prozřetelnost nesahá jen ke druhům, nýbrž k jednotlivým, jak se níže řekne.

XVI. O pravdě.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Poněvadž pak vědění jest o pravdivých, po úvaze o vědění

Božím se má zkoumati Pravda.

A o ní jest osm otázek:

1. Zda pravda je ve věci nebo jen v rozumu.
2. Zda je v rozumu skládajícím a dělícím.
3. O poměru pravdiva ke jsoucnu.
4. O poměru pravdiva k dobru.
5. Zda Bůh je pravda.
6. Zda všechno je pravdivé jednou pravdou nebo mnohými.
7. O věčnosti pravdy.
8. O její neproměnnosti.

XVI.1. Zda pravda je pouze v rozumu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že pravda není pouze v rozumu, nýbrž více ve věcech. Augustin totiž ve 2. kn. Samoml. odmítá určení pravdiva: "pravdivé je to, co se vidí; poněvadž podle toho kameny v nejhlubším lůnu země by nebyly kameny pravdivé, protože se nevidí". Odmítá také toto: "Pravdivé je, co tak jest, jak se jeví

quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

I q. 15 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod eorum quae neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

I q. 15 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam, et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

I q. 15 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar, quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quae inseparabiliter concomitantur subiectum, quia haec simul fiunt cum subiecto. Accidentia autem quae superveniunt subiecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia quae a principio concomitantur domum, sed ea quae superveniunt domui iam factae, ut picturae vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei, tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideae; tum quia intentio naturae consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur.

16. De veritate.

Prooemium

I q. 16 pr.

Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiae Dei, de veritate inquirendum est.

Circa quam quaeruntur octo.

Primo, utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu.

Secundo, utrum sit tantum in intellectu componente et dividente.

Tertio, de comparatione veri ad ens.

Quarto, de comparatione veri ad bonum.

Quinto, utrum Deus sit veritas.

Sexto, utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus.

Septimo, de aeternitate veritatis.

Octavo, de incommutabilitate ipsius.

1. Utrum veritas sit in re, vel in intellectu tantum.

I q. 16 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim, in libro Soliloq., reprobat hanc notificationem veri, verum est id quod videtur, quia secundum hoc, lapides qui sunt in abditissimo terrae sinu, non essent veri lapides, quia

poznávajícímu chce-li a může-li poznávati; neboť podle toho by následovalo, že nic by nebylo pravdivé, kdyby nikdo nemohl poznávati." A tak určuje pravdivo: "Pravdivé je to, co jest.` A tak se zdá, že pravdivo je ve věcech a ne v rozumu.

Mimo to, cokoli je pravdivé, pravdou je pravdivé. Jestliže tedy pravda jest jedině v rozumu, nic nebude pravdivé, leč pokud je poznáváno rozumem, což je blud starých filosofů, jak je patrné v 11. Metaf., kteří pravdivým nazývali všechno, co se zdá býti. Z čehož následuje, že protivná zároveň jsou pravdivá, ježto protivná se různým zároveň zdají býti pravdivá.

Mimo to "proč cokoli, i ono více",1. Poster. Ale z toho, že věc jest nebo není, domněnka nebo řeč je pravdivá nebo nesprávná, podle Filosofa v Praedicam. Tedy pravda je více ve věcech.

Avšak proti jest, co praví Filosof 6. Metaf., že pravdivo a nesprávno nejsou ve věcech, nýbrž v rozumu.

Odpovídám: Musí se říci, že jako dobro označuje to, k čemu tíhne žádost, tak pravdivo označuje to, k čemu tíhne rozum. Mezi rozumem pak a čímkoli poznaným je ten rozdíl, že poznání je, pokud poznané je v poznávajícím, žádost pak, pokud žádající se kloní k věci žádané. A tak konec žádosti, což je dobro, jest ve věci žádoucí, avšak konec poznání, což je pravdivo, jest v rozumu samém. Jako pak dobro je ve věci, pokud má vztah k žádosti, pročež ráz dobroty plyne do žádosti z věci žádoucí, takže se žádost nazývá dobrou, pokud se týká dobra, tak, ježto pravdivo je v rozumu, pokud se shoduje s věcí rozuměnou, musí ráz pravdiva plynouti do věci rozuměné, takže se také rozuměná věc nazývá pravdivou, pokud má nějaký vztah k rozumu.

Věc pak může míti k rozumu nějaký vztah bud o sobě nebo nahodile. A to, o sobě má vztah k rozumu, na němž závisí podle svého bytí, jemuž je poznatelná; jako když řekneme, že dům je v poměru k rozumu umělcovu. Nahodile pak je v poměru k rozumu, na němž nezávisí. Avšak úsudek o věci se nebéře podle toho, co je v ní nahodilé, nýbrž podle toho, co je v ní o sobě. Proto se věc nazývá pravdivou odevšad a naprosto podle vztahu k rozumu, na němž je závislá. A odtud jest, že věci umělé se nazývají pravdivými skrze vztah k našemu rozumu, neboť pravdivým se nazývá dům, který dosahuje podobnosti s tvarem, jenž je v mysli umělcově; řeč se nazývá pravdivou, pokud je znamením pravdivého rozumění. A podobně se praví, že přírodní věci jsou pravdivé, pokud dosahují podobnosti s podobami, které jsou v mysli Boží; neboť pravdivým se nazývá kámen, jenž dosahuje vlastní přirozenosti kamene podle prvního pojmu Božího rozumu. Tak tedy pravda je hlavně v rozumu, podružně pak ve věcech, pokud mají poměr k rozumu jakožto k původu.

A podle toho pravda se rozličně označuje. Neboť Augustin ve kn. O Pravém Nábož. praví, že "pravda jest, jíž se ukazuje to, co jest". A Hilarius ve kn. 5. O Troj., že "Pravdivo vysvětluje nebo ukazuje bytí". A to náleží k pravdě, pokud je v rozumu. K pravdě pak věci podle vztahu k rozumu náleží výměr Augustinův ve knize O Pravém Nábož.: "Pravda je pevná podoba s původem, která je bez

non videntur. Reprobat etiam istam, verum est quod ita se habet ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere, quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum, verum est id quod est. Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

I q. 16 a. 1 arg. 2

Praeterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum nisi secundum quod intelligitur, quod est error antiquorum philosophorum, qui dicebant omne quod videtur, esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur.

I q. 16 a. 1 arg. 3

Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis, ut patet I Poster. *Sed ex eo quod res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa*, secundum philosophum in praedicamentis. Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

I q. 16 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, VI Metaphys., quod *verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu.*

I q. 16 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni, ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse, per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum, dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina, dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

jakékoli nepodobnosti." A jeden výměr Anselmův v Dialogu O Pravdě: "Pravda je správnost, jedině myslí pojatelná." Neboť správné je, co souhlasí s původem. A jeden výměr Avicennův: "Pravda každé věci je vlastnost jejího bytí, jež jest jí ustanoveno." Když se pak řekne, že pravda je shodnost věci s rozumem, může to patřiti k obojímu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o pravdě věci a že ráz této pravdy vylučuje poměr k našemu rozumu. Neboť co jest nahodilé, vylučuje se z každého výměru.

K druhému se musí říci, že staří filosofové pravili, že druhy přírodních věcí nepocházejí od nějakého rozumu, nýbrž že pocházejí od náhody; a poněvadž pozorovali, že pravdivo obsahuje nějaký poměr k rozumu, byli donuceni pravdu věcí položiti do poměru k našemu rozumu. Z čehož plynuly nevhodnosti, které probírá Filosof ve 4. Metaf. Ale ty nevhodnosti nenastanou, jestliže stanovíme, že pravda věcí záleží v poměru k rozumu Božímu.

K třetímu se musí říci, že ačkoli pravda našeho rozumu je působena věcí, přece není třeba, aby se pravda shledávala ve věci prvotně; jako ani v léku se neshledává prvotně ráz zdravosti mimo živočicha; neboť zdraví působí síla léku, nikoli jeho zdravost, ježto není činitelem jednoznačným. A podobně pravdu rozumu působí bytí věci, nikoli její pravda. Proto Filosof praví, že domněnka a pravdivá řeč je z toho, že věc jest, nikoli z toho, že věc je pravdivá.

XVI.2. Zda pravda je pouze v rozumu skládajícím a dělícím.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pravda není pouze v rozumu skládajícím a dělícím. Neboť praví Filosof ve 3. O Duši, že jako smysly jsou vždycky pravdivé o svých vlastních předmětech, tak i rozum o tom, co něco jest. Ale skládání a dělení není ani ve smyslu, ani v rozumu poznávajícím, co něco jest. Tedy pravda není pouze ve skládání a dělení rozumu.

Mimo to Isaac praví ve kn. O Výměrech, že pravda je shodnost věci a rozumu. Ale jako se rozum složitých může shodovati s věcmi, tak i rozum nesložitých, a také smysl, cítící věc, jak jest. Tedy pravda není pouze ve skládání a dělení rozumu.

Avšak proti jest, co praví Filosof v 6. Metaf., že ani v rozumu, ani ve věcech není pravdy o jednoduchých a co

Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libro de vera Relig., dicit quod *veritas est, qua ostenditur id quod est*. Et Hilarius dicit quod *verum est declarativum aut manifestativum esse*. Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro de vera Relig., *veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est*. Et quaedam definitio Anselmi, *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*; nam rectum est, quod principio concordat. Et quaedam definitio Avicennae, *veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*. Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere.

I q. 16 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate rei; et excludit a ratione huius veritatis, comparationem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

I q. 16 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu, et quia considerabant quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur quae philosophus prosequitur in IV Metaphys. Quae quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparatione ad intellectum divinum.

I q. 16 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde philosophus dicit quod opinio et oratio vera est *ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est*.

2. Utrum veritas sit in intellectu componente, et dividente.

I q. 16 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus eius quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non solum est in compositione et divisione intellectus.

I q. 16 a. 2 arg. 2

Praeterea, Isaac dicit, in libro de definitionibus, quod veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed sicut intellectus complexorum potest adaequari rebus, ita intellectus incomplexorum, et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

I q. 16 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit philosophus, in VI Metaphys.,

něco jest.

Odpovídám: Musí se říci, že pravdivo, jak bylo řečeno, podle svého prvotního smyslu je v rozumu. Ježto pak každá věc je pravdivá, pokud má vlastní tvar své přirozenosti, rozum, jakožto poznávající, musí býti pravdivý, pokud má podobnost s poznanou věcí, jež je tvarem jeho, pokud je poznávajícím. A proto se pravda určuje skrze souhlas rozumu a věci. Pročež poznati souhlasnost je poznati pravdu. Té však smysl nikterak nepoznává; neboť ačkoli zrak má podobnost s viditelným, přece nepoznává poměr, který jest mezi věcí viděnou a tím, co on o něm vnímá. Ale rozum může poznati svou souhlasnost s věcí myslitelnou; přece však jí nevnímá, pokud o něčem poznává, co něco jest; nýbrž když soudí, že věc se má tak, jak je tvar, který o věci vnímá, tehdy teprve poznává a řekne pravdivo. A to činí skládáním a dělením. Neboť v každé větě nějaký tvar, označený výrokem, bud spojuje s věcí označenou podmětem, nebo jej od ní odstraňuje. A proto se p sice shledává, že smysl je pravdivý o nějaké věci, nebo rozum, poznávaje, co něco jest, nikoli však, že poznává nebo praví pravdivo. A podobně je o slovech složených. Pravda tedy sice může býti ve smyslu nebo v rozumu, poznávajícím, co něco jest, jako v nějaké pravdivé věci, ne však jako poznání v poznávajícím, což znamená jméno pravdiva; dokonalostí pak rozumu jest pravdivo jako poznané. A proto, vlastně řečeno, pravda je v rozumu skládajícím a dělícím, ne však ve smyslu ani v rozumu, poznávajícím, co něco jest.

A tím je patrná odpověď na námitky.

XVI.3. Zda pravdivo a jsoucno se zaměňují.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pravdivo a jsoucno se nezaměňují. Neboť pravdivo je vlastně v rozumu, jak bylo řečeno. Jsoucno však je vlastně ve věcech. Tedy se nezaměňují.

Mimo to, co se vztahuje na jsoucno i nejsoucno, nezaměňuje se se jsoucnem. Ale pravdivo se vztahuje na jsoucno i nejsoucno; neboť pravdivé je, že jsoucno jest a že nejsoucno není. Tedy pravdivo a jsoucno se nezaměňují.

Mimo to se zdá, že se nezaměňuje, co se má podle dříve a později. Ale zdá se, že pravdivo je dříve než jsoucno; neboť se nepoznává, leč pod rázem pravdivého. Tedy se zdá, že nejsou zaměnitelná.

Avšak proti jest, co praví Filosof I. Metaf., že uzpůsobení věcí v bytí a v pravdě je totéž.

Odpovídám: Musí se říci, že jako dobro má ráz žádoucího, tak pravdivo má poměr k poznání. Cokoli pak je tolik poznatelné, kolik má bytí. A proto se praví ve 3. O Duši, že "duše jaksi je všechno", podle smyslu a rozumu. A proto, "jako dobro se zaměňuje se jsoucnem, tak také pravdivo". Přece však jako dobro ke jsoucnu přidává ráz žádoucího,

quod circa simplicia et quod quid est non est veritas, nec in intellectu neque in rebus.

I q. 16 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit, licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo, nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis aut incomplexis. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.

I q. 16 a. 2 ad arg.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

3. De comparatione veri ad ens.

I q. 16 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod verum et ens non convertantur. Verum enim est proprie in intellectu, ut dictum est. Ens autem proprie est in rebus. Ergo non convertuntur.

I q. 16 a. 3 arg. 2

Praeterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens, nam verum est quod est esse, et quod non est non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

I q. 16 a. 3 arg. 3

Praeterea, quae se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens, nam ens non intelligitur nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sint convertibilia.

I q. 16 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit philosophus, II Metaphys., quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate.

I q. 16 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III de anima,

tak pravdivo poměr k rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že pravdivo je v rozumu i ve věcech, jak bylo řečeno. Pravdivo pak, které je ve věcech, se jsoucnem se zaměňuje podle podstaty. Avšak pravdivo, které je v rozumu, se jsoucnem se zaměňuje jako objasňující s objasňovaným, neboť to náleží k rázu pravdiva, jak bylo řečeno. Mohlo by se sice říci, že také jsoucno je ve věcech i v rozumu jako pravdivo, ač pravdivo hlavně v rozumu, jsoucno však hlavně ve věcech. A to je tak proto, že pravdivo a jsoucno se liší v rozumu.

K druhému se musí říci, že nejsoucno nemá v sobě, z čeho by bylo poznáno, ale poznává se, pokud rozum je činí poznatelným. Pravdivo se tedy zakládá na jsoucnu, pokud nejsoucno jest nějaké jsoucno rozumu, vnímané totiž rozumem.

K třetímu se musí říci, že když se řekne, že jsoucna nelze vnímati bez rázu pravdiva, má to dvojí smysl. Jedním způsobem tak, že jsoucno se nevnímá, jestliže ráz pravdiva neprovází vnímání jsoucna. A tak věta má pravdu. Jiným způsobem se může rozuměti tak, že jsoucno nemůže býti vnímáno, nevnímá-li se ráz pravdiva. A to je nesprávné. Ale pravdivo nemůže býti vnímáno, nevnímá-li se ráz jsoucna, poněvadž jsoucno spadá do obsahu pravdiva. A je to podobně, jako když srovnáváme myslitelné se jsoucnem. Neboť nelze mysliti jsoucno, není-li jsoucno myslitelné; ale jsoucno lze mysliti tak, že se nemyslí na jeho myslitelnost. A podobně jsoucno rozuměné je pravdivé, ale nerozumí se pravdivo, když se rozumí jsoucno.

XVI.4. Zda dobro je podle rozumu dříve než pravdivo.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že dobro je podle rozumu dříve nežli pravdivo. Neboť, co je všeobecnější, je podle rozumu dříve, jak je patrné z I. Fys. Ale dobro je všeobecnější nežli pravdivo. Neboť pravdivo je nějaké dobro, totiž rozumu. Tedy dobro je podle rozumu dříve nežli pravdivo.

Mimo to dobro je ve věcech, pravdivo však ve skládání a dělení rozumu, jak bylo řečeno. Ale, co je ve věci, je dříve nežli to, co je v rozumu. Tedy podle rozumu je dříve dobro nežli pravdivo.

Mimo to pravda je nějaký druh ctnosti, jak je patrné ve 3. Ethic. Ale ctnost jest obsažena pod dobrem; neboť je dobrá jakost mysli, jak praví Augustin ve kn. 6. Proti Juliánovi a ve 2. kn. O Svob. Vůli. Tedy dobro je dříve nežli pravdivo.

Avšak proti, co jest ve více, je dříve podle rozumu. Ale pravdivo je v některých, ve kterých není dohra, totiž v matematických. Tedy pravdivo je dříve nežli dobro.

quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

I q. 16 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est. Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, quod verum et ens differunt ratione.

I q. 16 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.

I q. 16 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur quod ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo, ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur apprehensionem entis. Et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile, sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

4. De comparatione veri ad bonum.

I q. 16 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex I Physic. Sed bonum est universalius quam verum, nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.

I q. 16 a. 4 arg. 2

Praeterea, bonum est in rebus, verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est. Sed ea quae sunt in re, sunt priora his quae sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

I q. 16 a. 4 arg. 3

Praeterea, veritas est quaedam species virtutis, ut patet in IV Ethic. Sed virtus continetur sub bono, est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus. Ergo bonum est prius quam verum.

I q. 16 a. 4 s. c.

Sed contra, quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum.

Odpovídám: Musí se říci, že, ačkoli pravdivo a dobro ve svébytí se zaměňují se jsoucnem, přece se odlišují rozumem. A podle toho, povšechně řečeno, pravdivo je dříve nežli dobro; což se jeví ze dvojího. A to nejprve z toho, že pravdivo je bližší jsoucnu, jež je dříve nežli dobro. Neboť pravdivo přihlíží k samému bytí jednoduše a bezprostředně; ale ráz dobra přistupuje k bytí, pokud je nějakým způsobem dokonalé, neboť tak je žádoucí. Za druhé je to patrné z toho, že poznání je přirozeně před žádostí. Proto, ježto pravdivo přihlíží k poznání, dobro však k žádosti, podle rozumu pravdivo bude dříve nežli dobro.

K prvnímu se tedy musí říci, že vůle a rozum se navzájem stýkají; neboť rozum poznává vůli a vůle chce, aby poznával vůli. Tak tedy v tom, co je zařazeno do předmětu vůle, jest obsaženo také, co je rozumu, a obráceně. Proto v oboru žádoucích dobro se má jako všeobecné a pravdivo jako zvláštní, ale v oboru myslitelných je to obráceně. Z toho tedy, že pravdivo je nějaké dobro, následuje, že dobro je dříve v oboru žádoucích, ne však, že je dříve jednoduše.

K druhému se musí říci, že podle toho je něco dříve v rozumu, že dříve spadá pod rozum. Rozum pak dříve vnímá jsoucno a na druhém místě vnímá, že poznává jsoucno, a na třetím místě vnímá, že si žádá jsoucna. Proto ráz jsoucna je první, ráz pravdiva druhý, ráz dobra třetí, ačkoli dobro je ve věcech.

K třetímu se musí říci, že ctnost, která se nazývá pravdou, není pravda povšechně, nýbrž nějaká; pravda, podle níž člověk ve slovech a ve skutcích se ukazuje, jak jest. Pravda pak života se říká zvláště, pokud člověk ve svém životě plní to, k čemu je zařízen skrze Boží rozum, jak také bylo řečeno, že pravda jest v ostatních věcech. Pravda pak spravedlnosti jest, pokud člověk zachovává to, čím je druhému povinen podle ustanovení zákona. Tedy z těchto zvláštních pravd se nemůže postupovati k pravdě společné.

XVI.5. Zda Bůh je pravda.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není pravda. Neboť pravda záleží ve skládání a dělení rozumu. Ale v Bohu není skládání ani dělení. Tedy ani pravda tam není.

Mimo to podle Augustina ve kn. O Pravém Nábož., pravda je podobnost s původy. Ale v Bohu není žádného původu. Tedy v Bohu není pravdy.

Mimo to, cokoli se praví o Bohu, praví se o něm jako o první příčině všech, jako: bytí Boží je příčinou všeho bytí a dobrota jeho je příčinou všeho dobra. Je-li tedy v Bohu pravda, všechno pravdivé bude od něho. Ale je pravdivé, že někdo hřeší. Tedy to bude od Boha. Což je zřejmě nesprávné.

Avšak proti jest, co se praví Jan 14: "Já jsem cesta, pravda

I q. 16 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc verum, absolute loquendo, prius est quam bonum. Quod ex duobus apparet. Primo quidem ex hoc, quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate, ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. Secundo apparet ex hoc, quod cognitio naturaliter praecedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

I q. 16 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas et intellectus mutuo se includunt, nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quae ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea quae sunt intellectus; et e converso. Unde in ordine appetibilium, bonum se habet ut universale, et verum ut particulare, in ordine autem intelligibilium est e converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quod sit prius simpliciter.

I q. 16 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus.

I q. 16 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod virtus quae dicitur veritas, non est veritas communis, sed quaedam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitae dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum, sicut etiam dictum est veritatem esse in ceteris rebus. Veritas autem iustitiae est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

5. Utrum Deus sit veritas.

I q. 16 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

I q. 16 a. 5 arg. 2

Praeterea, veritas, secundum Augustinum, in libro de vera Relig., est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

I q. 16 a. 5 arg. 3

Praeterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium, sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas eius est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, ergo omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit a Deo. Quod patet esse falsum.

I q. 16 a. 5 s. c.

a život."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, pravda se shledává v rozumu, pokud vnímá věc, jak jest, a ve věci, pokud má bytí srovnatelné s rozumem. To pak se v Bohu shledává nejvíce. Neboť jeho bytí nejen je souhlasné s jeho rozumem, nýbrž jest jeho rozumění; a jeho rozumění je měřítkem a příčinou každého jiného bytí a každého jiného rozumu; a on je rozumění a své bytí. Z čehož následuje, že nejenom v něm je pravda, nýbrž že on je nejvyšší a první pravda.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli v Božím rozumu není skládání a dělení, přece podle jednoduché rozumovosti soudí o všech a poznává všechna složitá. A tak v jeho rozumu je pravda.

K druhému se musí říci, že pravda našeho rozumu jest, pokud je souhlasný se svým původem, totiž s věcmi, od nichž přijímá poznání. Také pravda věcí je, pokud jsou souhlasné se svým původem, totiž s rozumem Božím. Ale ve vlastním smyslu se to nemůže říci o pravdě Boží, leč snad pokud se pravda přivlastňuje Synu, jenž má původ. Ale jestliže mluvíme o pravdě, vzaté bytostně, nemůže se to mysliti, leč by se kladná převedla na. zápornou, jako když se řekne, Otec jest od sebe, poněvadž není od jiného Podobně se Boží pravda může nazvati podobností s původem, pokud jeho bytí není nepodobné jeho rozumu.

K třetímu se musí říci, že nejsoucno a postrádání nemají pravdy ze sebe, nýbrž pouze z vnímání rozumu. Všechno pak vnímání rozumu jest od Boha. Tedy celé jest od Boha, cokoli je pravdy v tom, když řeknu: Je pravda, že tento smilní. A kdyby se dovozovalo: tedy od Boha je, že tento smilní, je to lest z případku.

XVI.6. Zda jest jen jedna pravda, podle níž je všechno pravdivé.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že jest jen jedna pravda, podle níž je všechno pravdivé. Neboť podle Augustina ve kn.14. O Troj. a ve kn.15: nic není větší než lidská mysl, leč Bůh. Ale pravda je větší než lidská mysl, neboť jinak by mysl soudila lidskou pravdu; ta však soudí všechno podle pravdy a ne podlé sebe. Tedy jen Bůh je pravda. Tedy není jiné pravdy nežli Bůh.

Mimo to praví Anselm ve kn. O Pravdě, že jak se má čas k časným, tak pravda k věcem pravdivým. Ale všech časných jest jeden čas. Tedy jedna je pravda, kterou všechna jsou pravdivá.

Avšak proti jest, co se praví v žal.11: "Ubylo pravd synům lidským."

Odpovídám: Musí se říci, že nějakým způsobem jest jedna pravda, jíž všechno je pravdivé. Aby to bylo zřejmé, musí se věděti, že když se něco vypovídá jednoznačně o

Sed contra est quod dicit dominus, Ioan. XIV, *ego sum via, veritas et vita*.

I q. 16 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

I q. 16 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam iudicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu eius est veritas.

I q. 16 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc, proprie loquendo, non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam, sicut cum dicitur, pater est a se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, inquantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

I q. 16 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod non ens et privationes non habent ex seipsis veritatem, sed solum ex apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus a Deo est, unde quidquid est veritatis in hoc quod dico, istum fornicari est verum, totum est a Deo. Sed si arguatur, ergo istum fornicari est a Deo, est fallacia accidentis.

6. Utrum omnia sint vera una veritate, vel pluribus.

I q. 16 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia, secundum Augustinum, nihil est maius mente humana, nisi Deus. Sed veritas est maior mente humana, alioquin mens iudicaret de veritate; nunc autem omnia iudicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo solus Deus est veritas. Ergo non est alia veritas quam Deus.

I q. 16 a. 6 arg. 2

Praeterea, Anselmus dicit, in libro de veritate, quod sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas, qua omnia vera sunt.

I q. 16 a. 6 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo XI dicitur, *diminutae sunt veritates a filiis hominum*.

I q. 16 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cuius

mnohých, v každém z nich se to shledává podle vlastního rázu, jako živočich v každém druhu živočicha. Ale když se něco vypovídá obdobně o mnohých, podle vlastního rázu se to shledává pouze v jednom z nich, od něhož ostatní mají jméno. Jako zdravé se říká o živočichu a moči a léku, ne že by zdraví bylo jen v živočichu, ale od zdraví živočicha má jméno zdravý lék, pokud působí zdraví, a moč, pokud je známkou. A ačkoli zdraví není v léku, ani v moči, přece v obojím jest něco, čím tento působí, ona pak je známkou zdraví. Bylo pak řečeno, že pravda dříve je v rozumu a později ve věcech, pokud mají vztah k rozumu Božímu. Mluvíme-li tedy o pravdě, jak je v rozumu, podle vlastního rázu, tak ve mnohých stvořených rozumech jsou mnohé pravdy; také v jednom a témž rozumu, podle více poznaných. Proto praví Glossa k onomu žal. 11. Ubylo pravd synům lidským, že jako z jedné tváře člověka povstává mnoho podob v zrcadle, tak z jedné pravdy povstává mnoho pravd. Mluvíme-li však o pravdě, pokud je ve věcech, tak všechny jsou pravdivé jednou první pravdou, které se všechno připodobňuje podle své bytnosti. A tak, ačkoli jest více bytností a tvarů věcí, přece jedna je pravda Božího rozumu, podle níž se všechny věci jmenují pravdivými.

K prvnímu se tedy musí říci, že duše nesoudí o věcech podle kterékoli pravdy, nýbrž podle pravdy první, pokud se v ní odráží jako v zrcadle podle prvních myslitelných. Z čehož následuje, že první pravda je větší nežli duše. A přece také stvořená pravda, jež jest v našem rozumu, je větší než duše, ne jednoduše, nýbrž z části, pokud jest její dokonalostí; jako by také vědění mohlo býti nazváno větším nežli duše.

K druhému se musí říci, že slovo Anselmovo má pravdu, pokud se věci jmenují pravdivými skrze srovnání s rozumem Božím.

XVI.7. Zda stvořená pravda je věčná.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že stvořená pravda je věčná. Neboť praví Augustin ve kn. O Svob. Vůli, že nic není více věčné nežli pojem kruhu a že dvě a tři je pět. Ale pravda těchto je stvořená. Tedy stvořená pravda je věčná.

Mimo to, všechno, co je vždycky, je věčné. Ale všeobecná jsou všude a vždycky. Tedy jsou věčná. Tedy i pravdivo, jež je nejvíce všeobecné.

Mimo to vždycky bylo pravda, že bude to, co je pravdivé v přítomnosti. Ale jako pravda věty o přítomnosti je pravda stvořená, tak pravda věty o budoucnosti. Tedy nějaká stvořená pravda je věčná.

Mimo to, všechno, co nemá začátku ani konce, je věčné.

evidentiam, sciendum est quod, quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur. Sicut sanum dicitur de animali et urina et medicina, non quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, inquantum est illius sanitatis effectiva, et urina, inquantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid per quod hoc quidem facit, illud autem significat sanitatem. Dictum est autem quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu, secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates; etiam in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. Unde dicit Glossa super illud Psalmi XI, *diminutae sunt veritates a filiis hominum* etc., quod sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae.

I q. 16 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod anima non secundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus; sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit maior anima. Et tamen etiam veritas creata, quae est in intellectu nostro, est maior anima, non simpliciter, sed secundum quid, inquantum est perfectio eius; sicut etiam scientia posset dici maior anima. Sed verum est quod nihil subsistens est maius mente rationali, nisi Deus.

I q. 16 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur verae per comparationem ad intellectum divinum.

7. Utrum veritas sit aeterna.

I q. 16 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod veritas creata sit aeterna. Dicit enim Augustinus, in libro de libero arbitrio, quod nihil est magis aeternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est aeterna.

I q. 16 a. 7 arg. 2

Praeterea, omne quod est semper, est aeternum. Sed universalia sunt ubique et semper. Ergo sunt aeterna. Ergo et verum, quod est maxime universale.

I q. 16 a. 7 arg. 3

Praeterea, id quod est verum in praesenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de praesenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est aeterna.

I q. 16 a. 7 arg. 4

Ale pravda vypovídaného nemá začátku ani konce. Neboť jestliže pravda začala, když před tím nebyla, pravdivé bylo, že pravdy není; a ovšem to bylo pravdivé nějakou pravdou, a tak byla pravda dříve, nežli začala. A podobně, předpokládá-li se, že pravda má konec, následuje, že je, když přestala. Neboť pravdivé bude, že pravdy není. Tedy pravda je věčná.

Avšak proti jest, že jen Bůh je věčný, jak jsme svrchu měli.

Odpovídám: Musí se říci, že pravda výpovědí není jiné než pravda rozumu. Výpověď totiž jest i v rozumu i ve hlase. Pokud pak je v rozumu, má o sobě pravdu. Ale pokud je ve hlase, nazývá se výpověď pravdivou, pokud znamená pravdu rozumu; ne pro nějakou pravdu, jsoucí ve výpovědi jako v podmětu. Jako moč se nazývá zdravou, ne od zdraví, které by bylo v ní, nýbrž od živočichova zdraví, jehož je známkou. Podobně také bylo svrchu řečeno, že věci se jmenují pravdivé od pravdy rozumu. Tedy, kdyby žádný rozum nebyl věčný, žádná pravda by nebyla věčná. Ale poněvadž jen Boží rozum je věčný, v něm jediném má pravda věčnost. Avšak z toho nenásleduje, že něco jiného nežli Bůh je věčné, poněvadž pravda Božího rozumu je Bůh sám, jak bylo ukázáno.

K prvnímu se tedy musí říci, že pojem kruhu, a dvě a tři je pět, mají věčnost v mysli Boží.

K druhému se musí říci, že se může dvojmo rozuměti, že něco je vždycky a všude. Jedním způsobem, že má v sobě, čím by se mohlo vztahovati na každý čas a na každé místo, jako Bohu přísluší býti všude a vždycky. Jiným způsobem, že nemá v sobě, čím by bylo určováno k nějakému místu nebo času, jako se praví, že první hmota jest jedna, ne žá má jeden tvar, jako člověk jest jeden od jednoho tvaru, nýbrž že se odstraní všechny odlišující tvary. A tím způsobem se praví, že každé všeobecné je všude a vždycky, pokud všeobecná nepřihlížejí ke zde a nyní. Ale z toho nenásleduje, že jsou věčná, leč v rozumu, je-li nějaký věčný.

K třetímu se musí říci, že to, co nyní jest, bylo budoucí dříve než bylo, poněvadž v jeho příčině bylo aby nastalo. Proto kdyby se odstranila příčina, nebylo by budoucí, aby to nastalo. Ale jen první příčina je věčná. Proto z toho nenásleduje že o tom, co jest, bylo vždycky pravdivé, že bude, leč pokud ve věčné příčině bylo, aby bylo budoucím. A tou příčinou jest jen Bůh.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ježto náš rozum není věčný, ani není věčnou pravda výpovědí, které jsou od nás tvořeny, nýbrž někdy začala. A dříve, než tato pravda byla, jen rozum Boží, v němž jediném pravda je věčná, řekl pravdivě, že takové pravdy není. Ale nyní jest pravdivé říci, že tehdy pravdy nebylo. A to opět není pravdivé, leč pravdou, která nyní je v našem rozumu, ale ne skrze nějakou pravdu se strany věci. Neboť tato pravda jest o nejsoucnu; ale nejsoucno nemá ze sebe, aby bylo pravdivé,

Praeterea, omne quod caret principio et fine, est aeternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine. Quia, si veritas incoepit cum ante non esset, verum erat veritatem non esse, et utique aliqua veritate verum erat, et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit postquam desierit, verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est aeterna.

I q. 16 a. 7 s. c.

Sed contra est quod solus Deus est aeternus, ut supra habitum est.

I q. 16 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim et est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus; non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subiecto. Sicut urina dicitur sana, non a sanitate quae in ipsa sit, sed a sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra dictum est quod res denominantur verae a veritate intellectus. Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. Sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit aeternum quam Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est.

I q. 16 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina.

I q. 16 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quia habet in se unde se extendat ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus, sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formae, sed per remotionem omnium formarum distinguentium. Et per hunc modum, quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, inquantum universalia abstrahunt ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu, si quis sit aeternus.

I q. 16 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur quod ea quae sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura. Quae quidem causa solus Deus est.

I q. 16 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod, quia intellectus noster non est aeternus, nec veritas enuntiabilium quae a nobis formantur, est aeterna, sed quandoque incoepit. Et antequam huiusmodi veritas esset, non erat verum dicere veritatem talem non esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est aeterna. Sed nunc verum est dicere veritatem tunc non fuisse. Quod quidem non est verum

nýbrž pouze z rozumu je vnímajícího. Tedy potud je pravdivé říci, že pravdy nebylo, pokud vnímáme její nebytí jako předchozí jejího bytí.

XVI.8. Zda pravda je neproměnná.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že pravda jest neproměnná. Neboť praví Augustin ve 2. kn. O Svob. Vůli, a O Pravém Nábož., že "pravda není rovná mysli, poněvadž by byla proměnná jakož i mysl.

Mimo to, co zůstává po všech proměnách, je neproměnné; jako první hmota je nezplozená a neporušná, poněvadž zůstává po všech plozeních a rušeních. Ale pravda zůstává po všech proměnách, poněvadž po každé proměně je pravdivé říci, že jest nebo že není. Tedy pravda je neproměnná.

Mimo to, mění-li se pravda výpovědi, nejvíce se mění při proměně věci. Ale tak se nemění. Neboť podle Anselma pravda jest nějaká rovnost, pokud něco plní to, co jest o něm v mysli Boží. Ale tato věta Sokrates sedí, má od mysli Boží, aby značila, že Sokrates sedí, což značí také, když on nesedí. Tedy pravda se žádným způsobem nemění.

Mimo to, kde je táž příčina, je týž účinek Ale táž věc je příčinou těchto tří vět, Sokrates sedí, bude seděti, seděl. Tedy táž jest jejich pravda. Ale jen jedna z nich může býti pravdivá. Tedy neproměnně zůstává pravda těchto vět a z téhož důvodu kterékoli jiné věty.

Avšak proti jest, co se praví žal. 11: "Ubylo pravd synům lidským."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, pravda jen v rozumu je vlastně, věci pak se nazývají pravdivými od pravdy, která je v nějakém rozumu. Tedy proměnnost pravdy se musí bráti vzhledem k rozumu. Jeho pak pravda záleží v tom, že má souhlasnost s věcmi rozuměnými. Tato pak souhlasnost z proměny jednoho konce se může měniti dvojmo, jakož i každá jiná podobnost. Proto jedním způsobem pravda se mění se strany rozumu z toho, že o věci, zůstávající týmž způsobem, někdo přijímá jinou domněnku; jiným způsobem, jestliže se mění věc a domněnka zůstává táž. A obojím způsobem se děje změna z pravdiva na nesprávné. Jestliže tedy jest nějaký rozum, v němž nemůže býti střídání domněnek nebo jehož vnímání by žádná věc nemohla uniknouti, je v něm neproměnná pravda. Takový pak je rozum Boží, jak je patrné z dřívějšího.

Tedy pravda Božího rozumu je neproměnná. Ale pravda našeho rozumu je proměnná. Ne že by sama byla podmětem proměny, nýbrž pokud se náš rozum mění z pravdy na nesprávnost; neboť tak tvary mohou býti nazvány proměnnými. Ale podle pravdy Božího rozumu se přírodní věci nazývají pravdivými, a ta je vůbec

nisi veritate quae nunc est in intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei. Quia ista est veritas de non ente; non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, inquantum apprehendimus non esse ipsius ut praecedens esse eius.

8. Utrum veritas sit immutabilis.

I q. 16 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus, in libro II de libero arbitrio, quod veritas non est aequalis menti, quia esset mutabilis, sicut et mens.

I q. 16 a. 8 arg. 2

Praeterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile, sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

I q. 16 a. 8 arg. 3

Praeterea, si veritas enuntiationis mutatur, maxime mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim, secundum Anselmum, est rectitudo quaedam, inquantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divina. Haec autem propositio, Socrates sedet, accipit a mente divina ut significet Socratem sedere, quod significat etiam eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

I q. 16 a. 8 arg. 4

Praeterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum Socrates sedet, sedebit, et sedit. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quod alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet. Et eadem ratione cuiuslibet alterius propositionis.

I q. 16 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XI, *diminutae sunt veritates a filiis hominum*.

I q. 16 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, veritas proprie est in solo intellectu, res autem dicuntur verae a veritate quae est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc consistit, quod habeat conformitatem ad res intellectas. Quae quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quaelibet alia similitudo, ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus, ex eo quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit, alio modo si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cuius acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet.

Unde veritas divini intellectus est immutabilis. Veritas autem intellectus nostri mutabilis est. Non quod ipsa sit subiectum mutationis, sed inquantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formae mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini

neproměnná.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o pravdě Boží.

K druhému se musí říci, že pravdivo a jsoucno jsou záměnná. Proto, jako jsoucno se nerodí ani neruší samo sebou, nýbrž nahodile, pokud toto neb ono jsoucno se rodí nebo ruší, jak se praví v 1. Fys., tak pravda se mění, ne že nezůstane žádná pravda, nýbrž že nezůstane ona pravda, která byla dříve.

K třetímu se musí říci, že věta má pravdu nejen, jako se praví, že jiné věci mají pravdu, pokud plní to, co o nich bylo zařízeno od Božího rozumu, nýbrž se praví, že má pravdu nějakým zvláštním způsobem, pokud značí pravdu rozumu. Ta pak záleží v souhlasnosti rozumu a věci. Když pak ta se odstraní, mění se pravda domněnky a v důsledku pravda věty. Tak tedy tato věta, Sokrates sedí, je pravdivá i pravdou věci, když on sedí, pokud jest nějakým znamenajícím hlasem, i pravdou označování, pokud označuje pravdivou domněnku. Když pak Sokrates vstane, zůstává první pravda, ale druhá se mění.

Ke čtvrtému se musí říci, že sedění Sokratovo, jež je příčinou pravdy této věty, Sokrates sedí, není týmž způsobem, když Sokrates sedí a když seděl a dříve, nežli seděl. Proto i pravda, jím způsobená, se má různě a různě jest označována větami o přítomném, minulém a budoucím. Proto nenásleduje, že, ačkoli jedna za tří vět je pravdivá, že táž pravda zůstává neměnivá.

XVII. O nesprávnosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest otázka o nesprávnosti.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda nesprávnost je ve věcech.
2. Zda je ve smyslu.
3. Zda je v rozumu.
4. O protivě pravdiva a nesprávna.

XVII.1. Zda nesprávnost je ve věcech.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nesprávnost není ve věcech. Neboť Augustin ve kn. 2. Sam. praví: "Jestliže pravdivé jest, co jest, usoudí se, že nesprávné není nikde, ať odporuje kdokoli."

Mimo to, nesprávné se jmenuje od klamání.l Ale věci neklamou, jak praví Augustin ve kn. O Prav. Náb., poněvadž neukazují jiné než svůj druh. Tedy se ve věcech neshledává nesprávno.

Mimo to o pravdivu ve věcech se mluví ze srovnání s Božím rozumem, jak bylo svrchu řečeno, pokud jej napodobují. Ale, kterákoli věc, pokud jest, napodobuje

est secundum quam res naturales dicuntur verae, quae est omnino immutabilis.

I q. 16 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate divina.

I q. 16 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod verum et ens sunt convertibilia. Unde, sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in I Physic.; ita veritas mutatur, non quod nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quae prius erat.

I q. 16 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod propositio non solum habet veritatem sicut res aliae veritatem habere dicuntur, inquantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, inquantum significat veritatem intellectus. Quae quidem consistit in conformitate intellectus et rei. Qua quidem subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur haec propositio, Socrates sedet, eo sedente vera est et veritate rei, inquantum est quaedam vox significativa; et veritate significationis, inquantum significat opinionem veram. Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

I q. 16 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod sessio Socratis, quae est causa veritatis huius propositionis, Socrates sedet, non eodem modo se habet dum Socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hoc causata, diversimode se habet; et diversimode significatur propositionibus de praesenti, praeterito et futuro. Unde non sequitur quod, licet altera trium propositionum sit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

17. De falsitate.

Prooemium

I q. 17 pr.

Deinde quaeritur de falsitate.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum falsitas sit in rebus.

Secundo, utrum sit in sensu.

Tertio, utrum sit in intellectu.

Quarto, de oppositione veri et falsi.

1. Utrum falsitas inveniatur in rebus.

I q. 17 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus, in libro Soliloq., *si verum est id quod est, falsum non esse uspiam concludetur, quovis repugnante*.

I q. 17 a. 1 arg. 2

Praeterea, falsum dicitur a fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in libro de vera Relig., *quia non ostendunt aliud quam suam speciem*. Ergo falsum in rebus non invenitur.

I q. 17 a. 1 arg. 3

Praeterea, verum dicitur in rebus per comparationem ad

Boha. Tedy každá věc je pravdivá bez jakékoli nesprávnosti. A tak žádná věc není nesprávná.

Avšak proti jest, co praví Augustin ve kn. O Pravém Náb., že každé těleso je pravdivé těleso a nesprávná jednota; neboť napodobuje jednotu a není jednotou. Ale každá věc napodobuje Boží jednotu a nedosahuje jí. Tedy ve všech věcech je nesprávnost.

1 Falsum dicitur s fallendo - nepřeložitelná etymologie.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto pravdivé a nesprávné jsou protivy, protivy pak jsou o Témže, je nutné nesprávnost hledati nejdříve tam, kde se nejdříve shledává pravda, to jest v rozumu. Ve věcech však není ani pravda ani nesprávnost, leč vzhledem k rozumu. A poněvadž se cokoli jednoduše jmenuje podle toho, co mu přísluší o sobě, ale podle toho, co mu přísluší nahodile, nejmenuje se, leč z části, může sice věc býti nazvána nesprávnou jednoduše ve srovnání s rozumem, na němž závisí a s nímž se srovnává o sobě; ale vzhledem k jinému rozumu, k němuž se přirovnává nahodile, nemůže býti nazvána nesprávnou, leč z části. Věci pak přírodní závisí na Božím rozumu jako na rozumu lidském věci umělé. Nazývají se tedy věci umělé jednoduše nesprávnými a o sobě, pokud se odchylují od tvarů umění; proto se praví, že nějaký umělec koná dílo nesprávné, jež se odchyluje od práce umění.

Avšak ve věcech od Boha učiněných se takto nemůže shledávati nesprávnost ze srovnání s Božím rozumem, poněvadž, cokoli se ve věcech děje, pochází z ustanovení Božího rozumu; leč snad mimo svobodné činitele, v jejichž moci jest vyhnouti se ustanovení Božího rozumu; v tom pak záleží zlo viny, a podle toho se v Písmech hříchy nazývají nesprávnostmi a lhaním, podle onoho žal. 4: "Proč milujete marnost a hledáte lež?" jako naopak ctnostné jednání se jmenuje pravdou života, pokud je podobné pořádku Božího rozumu, jak se praví Jan 3: "Kdo činí pravdu, jde ke světlu."

Ale z poměru k našemu rozumu, s nímž se přírodní věci srovnávají nahodile, mohou býti nazvány nesprávnými, nikoli jednoduše, nýbrž z části. A to dvojmo. Jedním způsobem podle rázu označeného; když se řekne, že to je nesprávné ve věcech, co se označuje nebo znázorňuje slovem nebo rozuměním nesprávným. A podle toho způsobu kterákoli věc může býti nazvána nesprávnou vzhledem k tomu, co v ní není, jako když řekneme, že uhlopříčna je nesprávné souměrné, jak praví Filosof v Metaf., a jak praví Augustin ve 2. kn. Sam., že tragéd je nesprávný Hektor. Jako naopak může cokoli býti nazváno pravdivým podle toho, co mu náleží. Jiným způsobem po způsobu příčiny. A tak se nazývá nesprávnou věc, která je způsobilá učiniti o sobě nesprávnou domněnku. A poněvadž je nám vrozeno souditi o věcech z toho, co se jeví na venek, ježto naše poznání má počátek ve smyslu, jenž prvotně a o sobě jest o zevnějších případcích, proto co v zevnějších případcích má podobnost s jinými věcmi, nazývá se nesprávným podle oněch věcí; jako žluč je nesprávný med a cín je nesprávné stříbro. A podle toho Augustin praví ve 2. kn. Sam., že ty věci nazýváme nesprávnými, které vnímáme jako podobné pravým. A Filosof praví v 5. Metaf., že nesprávným se nazývá, cokoli je přirozeností způsobilé zdáti se, buď jaké není nebo co není. A tím způsobem se také člověk nazývá nesprávným, pokud si libuje v nesprávných myšlenkách nebo řečích. Ne vsak z toho, že je může vytvořiti, poněvadž tak by se

intellectum divinum, ut supra dictum est. Sed quaelibet res, inquantum est, imitatur Deum. Ergo quaelibet res vera est, absque falsitate. Et sic nulla res est falsa.

I q. 17 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de vera Relig., quod *omne corpus est verum corpus et falsa unitas*; quia imitatur unitatem, et non est unitas. Sed quaelibet res imitatur divinam bonitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

I q. 17 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, cum verum et falsum opponantur; opposita autem sunt circa idem; necesse est ut ibi prius quaeratur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur; secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparationem ad intellectum a quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsae simpliciter et secundum se, inquantum deficiunt a forma artis, unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis.

Sic autem in rebus dependentibus a Deo, falsitas inveniri non potest per comparationem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat, nisi forte in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus; in quo malum culpae consistit, secundum quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis, secundum illud Psalmi IV, *ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?* Sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitae nominatur, inquantum subditur ordini divini intellectus; sicut dicitur Ioan. III, *qui facit veritatem, venit ad lucem*.

Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsae, non simpliciter, sed secundum quid. Et hoc dupliciter. Uno modo, secundum rationem significati, ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repraesentatur oratione vel intellectu falso. Secundum quem modum quaelibet res potest dici esse falsa, quantum ad id quod ei non inest, sicut si dicamus diametrum esse falsum commensurabile, ut dicit philosophus in V Metaphys.; et sicut dicit Augustinus, in libro Soliloq., quod *tragoedus est falsus Hector*. Sicut e contrario potest unumquodque dici verum, secundum id quod competit ei. Alio modo, per modum causae. Et sic dicitur res esse falsa, quae nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quae exterius apparent de rebus iudicare, eo quod nostra cognitio a sensu ortum habet, qui primo et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quae in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus, in libro Soliloq., quod *eas res falsas nominamus, quae verisimilia apprehendimus*. Et philosophus dicit, in V Metaphys., quod *falsa dicuntur quaecumque apta nata*

nazývali nesprávnými moudří a učení, jak se praví v 5. Metaf.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve srovnání s rozumem se věc nazývá pravdivou podle toho, co jest; nesprávnou podle toho, co není. Proto pravdivý tragéd je nesprávný Hektor, jak se praví ve 2. Sam. Tak tedy v tom, co jest, se shledává nějaký ráz nesprávnosti.

K druhému se musí říci, že věci neklamou o sobě, nýbrž nahodile. Neboť dávají příležitost k nesprávnosti, majíce podobnost s těmi, jejichž jsoucnosti nemají.

K třetímu se musí říci, že ve srovnání s Božím rozumem se věci nenazývají nesprávnými, což by bylo, že jsou nesprávné jednoduše; ale ve srovnání s naším rozumem, což je, že jsou nesprávné z části.

Ke čtvrtému, co se namítá proti, se musí říci, že odchylná podobnost nebo znázornění nepůsobí ráz nesprávnosti, leč pokud poskytuje příležitost k nesprávné domněnce. Proto se nemluví o nesprávných věcech všude, kdekoli jest podobnost, nýbrž kdekoli je taková podobnost, která je způsobilá činiti nesprávnou domněnku, ne každému, nýbrž obyčejně.

XVII.2. Zda nesprávnost je ve smyslu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ve smyslu není nesprávnosti. Neboť praví Augustin ve kn. O Pravém Nábož.: "jestliže všechny smysly těla tak zvěstují a vnímají, nevím, co bychom více měli od nich žádati." A tak se zdá, že není nesprávnosti ve smyslu.

Mimo to praví Filosof ve 4. Metaf., že nesprávnost není vlastní smyslu, nýbrž obrazivosti.

Mimo to v nesložitých není ani pravdivo, ani nesprávno, nýbrž jen ve složitých. Ale skládati a děliti nenáleží smyslu. Tedy ve smyslu není nesprávnosti.

Avšak proti jest, co Augustin praví ve 2. kn. Sam.: "Ukazuje se, že ve všech smyslech jsme klamáni svůdnou podobností."

Odpovídám: Musí se říci, že se nesprávnost nemá hledati ve smyslu, leč tak, jak je tam pravda. Pravda pak není ve smyslu tak, že by smysl poznával pravdu, nýbrž pokud má pravdivý vjem o smyslových, jak bylo řečeno. A to se stává z toho, že vnímá věci, jak jsou. A proto se stává, že je ve smyslu nesprávnost, protože vnímá nebo posuzuje věci jinak, než jsou.

K poznávání věcí pak se má tak, jak podobnost věcí jest ve

sunt apparere aut qualia non sunt, aut quae non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, inquantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum. Non autem ex hoc quod potest eas confingere, quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur in V Metaphys.

I q. 17 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera, secundum id quod non est, dicitur falsa. *Unde verus tragoedus est falsus Hector*, ut dicitur in II Soliloq. Sicut igitur in his quae sunt, invenitur quoddam non esse; ita in his quae sunt, invenitur quaedam ratio falsitatis.

I q. 17 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent existentiam.

I q. 17 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falsae, quod esset eas esse falsas simpliciter, sed per comparationem ad intellectum nostrum, quod est eas esse falsas secundum quid.

I q. 17 a. 1 ad 4

Ad quartum, quod in oppositum obiicitur, dicendum quod similitudo vel repraesentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum praestat occasionem falsae opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa, sed ubicumque est talis similitudo, quae nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

2. Utrum falsitas sit in sensu.

I q. 17 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus, in libro de vera Relig., *si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debemus, ignoro*. Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur. Et sic falsitas in sensu non est.

I q. 17 a. 2 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in IV Metaphys., quod *falsitas non est propria sensui, sed phantasiae*.

I q. 17 a. 2 arg. 3

Praeterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

I q. 17 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro Soliloq., *apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli*.

I q. 17 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod falsitas non est quaerenda in sensu, nisi sicut ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est. Quod quidem contingit eo quod apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu, ex hoc quod apprehendit vel iudicat res aliter quam sint.

smyslu. Podobnost pak nějaké věci je ve smyslu trojmo: jedním způsobem prvotně a o sobě; jako ve zraku je podobnost barvy a jiných vlastních předmětů smyslu. Jiným způsobem o sobě, ale ne prvotně; jako ve zraku je podobnost velikosti nebo útvaru nebo jiných povšechných předmětů smyslu. Třetím způsobem ani prvotně, ani o sobě, nýbrž nahodile; jako ve zraku je podobnost člověka, ne pokud je člověk, nýbrž pokud toto zbarvené náhodou je člověk.

A proto o vlastních předmětech smyslu nemá smysl nesprávného poznání, leč nahodile a zřídka; z toho totiž, že pro nesprávné ústrojí nevnímá útvaru náležitě; jako i jiná trpná pro svou neuzpůsobenost chybně vnímají vliv činitelů. A z toho je, že pro poruchu jazyka se sladké nemocnému zdá hořkým. Ale o povšechných a nahodilých předmětech smyslů může býti nesprávný úsudek i ve smyslu správně uzpůsobeném; neboť smysl se k nim nevztahuje přímo, nýbrž nahodile nebo v důsledku, když se vztahuje k jiným.

K prvnímu se tedy musí říci, že vnímání smyslu je samo jeho cítění; proto z toho, že smysly tak zvěstují a vnímají, následuje, že nejsme klamáni v úsudku, jímž soudíme, že něco pociťujeme. Ale z toho, že smysl někdy vnímá jinak, než věc jest, následuje, že nám věc zvěstuje jinak, než někdy jest. A z toho jsme smyslem klamáni o věci, nikoli o samém cítění.

K druhému se musí říci, že nesprávnost se nepovažuje za vlastní smyslu, poněvadž se neklame o vlastním předmětu. Proto v jiném překladu se jasněji praví, že smysl není nesprávný při vlastním předmětu smyslu. Ale obrazivosti se přičítá nesprávnost, poněvadž znázorňuje podobnost i vzdálené věci. Proto, když se někdo obrátí k podobnosti věci jako k věci samé, vyjde z takového vnímání nesprávnost. Proto také Filosof praví v 5. Metaf., že stíny a malby a sny se nazývají nesprávnými, pokud není věcí, s nimiž mají podobnost.

K třetímu se musí říci, že onen důvod dokazuje, že nesprávnost není ve smyslu, jakožto uvědomujícím si pravdivé a nesprávné.

XVII.3. Zda nesprávnost je v rozumu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nesprávnost není v rozumu. Neboť praví Augustin ve kn. 83. Ot., že "každý, kdo se klame, nerozumí tomu, v čem se klame". Ale o nesprávnu se mluví při nějakém poznání, když jsme jím klamáni. Tedy v rozumu není nesprávnosti.

Mimo to Filosof praví ve 3. O Duši, že rozum vždycky je správný. Tedy v rozumu není nesprávnosti.

Avšak proti jest, co se praví ve 3. O Duši, že kde je skládání rozuměných, tam je pravdivo i nesprávno. Ale skládání rozuměných je v rozumu. Tedy pravdivo a nesprávno je v rozumu.

Sic autem se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primo et per se; sicut in visu est similitudo colorum et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo, per se, sed non primo; sicut in visu est similitudo figurae vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium. Tertio modo, nec primo nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem.

Et circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et ut in paucioribus, ex eo scilicet quod, propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem, sicut et alia passiva, propter suam indispositionem, deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est quod, propter corruptionem linguae, infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens, potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia.

I q. 17 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sensum affici, est ipsum eius sentire. Unde per hoc quod sensus ita nuntiant sicut afficiuntur, sequitur quod non decipiamur in iudicio quo iudicamus nos sentire aliquid. Sed ex eo quod sensus aliter afficitur interdum quam res sit, sequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quam sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

I q. 17 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium obiectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quod *sensus proprii sensibilis falsus non est*. Phantasiae autem attribuitur falsitas, quia repraesentat similitudinem rei etiam absentis; unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam philosophus, in V Metaphys., dicit quod umbrae et picturae et somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

I q. 17 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit, quod falsitas non sit in sensu sicut in cognoscente verum et falsum.

3. Utrum falsitas sit in intellectu.

I q. 17 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit*. Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione, secundum quod per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

I q. 17 a. 3 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in III de anima, quod intellectus semper est rectus. Non ergo in intellectu est falsitas.

I q. 17 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in III de anima, quod *ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est*. Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et

Odpovídám: Musí se říci, že jako věc má bytí skrze vlastní tvar, tak poznávací síla má poznání skrze vlastní podobnost s věcí poznanou. Věci pak přírodní nechybí bytí, které jí náleží podle vlastního tvaru, ale mohou jí chyběti některá nahodilá nebo důsledky; jako člověku to, že má dvě nohy, ale ne to, že je člověkem. Tak také poznávací síla nechybuje v poznání vzhledem k oné věci, jejíž podobností jest utvářena, může však chybovati při něčem ji následujícím nebo případku. Jako bylo řečeno, že zrak se neklame při vlastním předmětu smyslu, nýbrž při povšechných předmětech smyslu, jež jej sledují, a při nahodilých předmětech smyslu. Jako pak smysl je přímo utvářen podobností vlastních předmětů smyslu, tak rozum jest utvářen přímo podobností bytnosti věcí. Proto se rozum neklame o co něco jest, jako ani smysl o vlastních předmětech smyslu. Avšak může se klamati při skládání a dělení, když tomu, čí bytnost poznal, přičítá něco, co z něho nenásleduje nebo se mu protiví. Neboť tak se má rozum k usuzování o takových, jako smysl k usuzování o povšechných nebo nahodilých předmětech smyslu.

Ale musí se zachovati ona odlišnost, která se svrchu řekla o pravdě, že nesprávnost může býti v rozumu, nejen poněvadž poznání rozumu je nesprávné, nýbrž, poněvadž rozum jako pravdu, tak také ji poznává; ale ve smyslu nesprávnost není jakožto poznaná, jak bylo řečeno.

Protože pak nesprávnost rozumu je pouze při skládání rozumem, může býti nesprávnost nahodile v práci rozumu, kterou poznává, co něco jest, když se tam přimísí skládání rozumem. Což může býti dvojmo; jedním způsobem, pokud rozum výměr jednoho přiděluje druhému, jako když výměr kruhu přiděluje člověku. Proto výměr jedné věci je nesprávný o druhém. Jiným způsobem, když spolu skládá části výměru, které zároveň nemohou býti spojovány. Neboť tak výměr nejenom je nesprávný vzhledem k nějaké věci, nýbrž je nesprávný v sobě. Jako když tvoří takový výměr, živočich rozumový čtvernohý; neboť rozum takto určuje, je nesprávný proto, že nesprávně tvoří toto složení, nějaký živočich rozumový a čtvernohý. A proto při poznávání jednoduchých bytností rozum nemůže býti nesprávný, ale buď je pravdivý nebo vůbec nic nepoznává.

K prvnímu se tedy musí říci, že, poněvadž bytnost věci je vlastním předmětem rozumu, proto se říká, že tehdy něco rozumem poznáváme vlastně, když uvádějíce to na co něco jest, tak o tom soudíme; jako se děje u důkazů, v nichž není nesprávnosti. A tím způsobem se rozumí slovo Augustinovo, že každý, kdo se klame nerozumí tomu, v čem se klame; ne však tak, že se nikdo neklame žádnou činností rozumu.

K druhému se musí říci, že rozum vždycky je správný, pokud se týká zásad; o těch se neklame z téže příčiny, ze které se neklame o co něco jest. Neboť zásady samy sebou známé jsou ony, které se poznávají hned, jak se rozumem poznaly výrazy, protože výrok jest dán ve výměru podmětu.

falsum est in intellectu.

I q. 17 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae. Unde, sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem, ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei. Sicut est dictum quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quae consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directe similitudine propriorum sensibilium, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cuius quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus vel per accidens.

Hac tamen differentia servata, quae supra circa veritatem dicta est, quod falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem, in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est.

Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri; ut si definitionem circuli attribuat homini. Unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quae simul sociari non possunt, sic enim definitio non est solum falsa respectu alicuius rei, sed est falsa in se. Ut si formet talem definitionem, animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo, propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

I q. 17 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia quidditas rei est proprium obiectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando, reducentes illud in quod quid est, sic de eo iudicamus, sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, quod omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur, non autem ita, quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

I q. 17 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quae non decipitur, ex eadem causa qua non decipitur circa quod quid est. Nam principia per se nota sunt illa quae statim, intellectis terminis, cognoscuntur, ex eo quod

XVII.4. Zda pravdivo a nesprávno jsou protivy.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že pravdivo a nesprávno nejsou protivy. Neboť pravdivo a nesprávno jsou protivy, jako co jest a co není; neboť pravdivé je to, co jest. Ale co jest a co není, nejsou vůči sobě jako protivy. Tedy pravdivo a nesprávno nejsou protivy.

Mimo to jedna z protiv není ve druhé. Ale nesprávno je v pravdivém; neboť, jak praví Augustin ve 2. kn. Sam.: "Tragéd by nebyl nesprávný Hektor, kdyby nebyl pravdivý tragéd." Tedy pravdivo a nesprávno nejsou protivy.

Mimo to v Bohu není žádných protiv; neboť nic není protivou Boží podstaty, jak Augustin praví ve 12. O Městě Bož. Ale proti Bohu je nesprávnost; neboť modla se v Písmě nazývá Iží, Jerem. 8: "Chytili se lži"; Glossa: Totiž model. Tedy pravdivo a nesprávno nejsou protivy.

Avšak proti jest, že Filosof ve 2. Periherm. klade nesprávnou domněnku za protivu pravdivé.

Odpovídám: Musí se říci, že pravdivo a nesprávno jsou vůči sobě jako protivy a ne jako klad a zápor, jak někteří pravili. Aby to bylo zřejmé, musí se věděti, že zápor ani nic neklade, ani si neurčuje nějaký podmět. A proto se může vypovídati jak o jsoucnu, tak o nejsoucnu; jako nevidoucí a nesedící. Postrádání pak neklade nic, ale určuje si podmět. Je totiž popřením v podmětu, jak se praví ve 4. Metaf.; neboť slepé se nevypovídá, leč o tom, co od přirozenosti má viděti. Protiva však i něco klade, i určuje podmět; neboť černé je nějaký druh barvy. Nesprávné pak něco klade. Neboť, jak praví Filosof 4. Metaf., nesprávno je z toho, že se praví nebo zdá, že něco jest, co není nebo že není, co jest. Neboť jako pravdivo klade úplný pojem věci, tak nesprávno pojem věci neúplný. Proto jest jasné, že pravdivo a nesprávno jsou protivy.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co je ve věcech, je pravda věcí; ale co jest jako vnímané, je pravda rozumu, v němž prvotně je pravda. Proto také nesprávno je to, co není jako vnímané. Neboť vnímati, že jest a že není, jsou protivy, jak dokazuje Filosof ve 2: Periherm., že protivou této domněnky, dobro je dobré, je, dobro není dobré.

K druhému se musí říci, že nesprávno nespočívá v pravdivu sobě protivném, jako ani zlo v dobru sobě protivném, nýbrž v tom, co jest mu podmětem. A to se při obojím stává proto, že pravdivo a dobro jsou společná a zaměňují se se jsoucnem; proto jako každé postrádání spočívá v podmětu, jímž jest jsoucno, tak každé zlo spočívá v nějakém dobrém a každé nesprávno v nějakém pravdivém.

K třetímu se musí říci, že, poněvadž protivy a opačná z

praedicatum ponitur in definitione subiecti.

4. Utrum verum, et falsum sint contraria.

I q. 17 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod verum et falsum non sint contraria. Verum enim et falsum opponuntur sicut quod est et quod non est, *nam verum est id quod est*, ut dicit Augustinus. Sed quod est et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

I q. 17 a. 4 arg. 2

Praeterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero, quia, sicut dicit Augustinus in libro Soliloq., *tragoedus non esset falsus Hector, si non esset verus tragoedus*. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

I q. 17 a. 4 arg. 3

Praeterea, in Deo non est contrarietas aliqua, nihil enim divinae substantiae est contrarium, ut dicit Augustinus, XII de Civit. Dei. Sed Deo opponitur falsitas, nam idolum in Scriptura mendacium nominatur, Ierem. VIII, *apprehenderunt mendacium*; Glossa, *idest idola*. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

I q. 17 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit philosophus, in II Periherm., ponit enim falsam opinionem verae contrariam.

I q. 17 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subiectum. Et propter hoc, potest dici tam de ente quam de non ente; sicut non videns, et non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum. Est enim negatio in subiecto, ut dicitur IV Metaphys., caecum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero et aliquid ponit, et subiectum determinat, nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum, ut dicit philosophus, IV Metaphys., ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adaequatam rei, ita falsum acceptionem rei non adaequatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria.

I q. 17 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod id quod est in rebus, est veritas rei sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse, contrarietatem habet, sicut probat philosophus, in II Periherm., quod huic opinioni, bonum est bonum, contraria est, bonum non est bonum.

I q. 17 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario; sed in eo quod sibi subiicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum communia sunt, et convertuntur cum ente, unde, sicut omnis privatio fundatur in subiecto quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

I q. 17 a. 4 ad 3

postrádání ze své povahy jsou při témž, proti Bohu, když se béře o sobě, nic není protivou, ani proti jeho dobrotě, ani proti jeho pravdě, poněvadž v jeho rozumu nemůže býti žádné nesprávnosti. Ale v našem vnímání má nějakou protivu, neboť proti pravdivé domněnce o něm je nesprávná domněnka. A tak se praví, že lživé modly jsou proti pravdě Boží, pokud nesprávná domněnka o modlách je protivou pravdivé domněnky o Boží jednotě.

XVIII. O životě Božím.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Poněvadž pak rozuměti náleží živým, po úvaze o vědění a rozumu Božím se má uvažovati o jeho životě.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Komu náleží žíti.

2. Co je život.

3. Zda život přísluší Bohu.

4. Zda všechno v Bohu je život.

XVIII.1. Zda žíti přísluší všem přírodním věcem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že žíti přísluší všem přírodním věcem. Neboť praví Filosof v 8. Fysic., že pohyb je jako život všem v přírodě žijícím. Ale všechny přírodní věci mají podíl na pohybu. Tedy všechny přírodní věci mají podíl na životě.

Mimo to se praví, že rostliny žijí, pokud mají v sobě původ pohybu vzrůstu a úbytku, jak se dokazuje v 8. Fysic. Ježto tedy všechna přírodní tělesa mají v sobě nějaký původ místního pohybu, zdá. se, že všechna přírodní tělesa žijí.

Mimo to mezi přírodními tělesy živly jsou nedokonalejší. Ale přičítá se jim život, neboť se mluví o živých vodách. Tedy tím spíše jiná přírodní tělesa mají život.

Avšak proti jest, co praví Diviš ve kn. O Bož. Jmén., že rostliny mají žití v posledním ohlasu života; z čehož se může vzíti, že rostliny mají poslední stupeň života. Ale tělesa bez duše jsou pod rostlinami. Tedy jim nenáleží žíti.

Odpovídám: Musí se říci, že z těch, která zřejmě žijí, můžeme vzíti, kterým přísluší žíti a kterým nepřísluší. Žíti pak zřejmě přísluší živočichům. Neboť se praví ve knize O Rostlinách, že život v živočiších je zřejmý. Tedy se podle toho musí děliti živá od neživých, jak se u živočichů mluví o žití. To pak je to, v čem se prvně projevuje život a v čem naposledy zůstává. Prvně pak pravíme, že živočich žije, když začíná míti ze sebe pohyb; a tak dlouho se soudí, že živočich žije, dokud se v něm jeví takový pohyb; když pak již ze sebe nemá žádného pohybu, nýbrž je pouze od jiného pohybován, tu se praví, že živočich je mrtev skrze chybění

Ad tertium dicendum quod, quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suae bonitatis, neque ratione suae veritatis, quia in intellectu eius non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium, nam verae opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinae, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur verae opinioni de unitate Dei.

18. De vita Dei.

Prooemium

I q. 18 pr.

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, quorum sit vivere.

Secundo, quid sit vita.

Tertio, utrum vita Deo conveniat.

Quarto, utrum omnia in Deo sint vita.

1. Quorum sit vivere.

I q. 18 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim philosophus, in VIII Physic., quod motus est ut vita quaedam natura existentibus omnibus. Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

I q. 18 a. 1 arg. 2

Praeterea, plantae dicuntur vivere, inquantum habent in seipsis principium motus augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi, ut probatur in VIII Physic. Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motus localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

I q. 18 a. 1 arg. 3

Praeterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vita, dicuntur enim aquae vivae. Ergo multo magis alia corpora naturalia vitam habent.

I q. 18 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Dionysius, VI cap. de Div. Nom., quod *plantae secundum ultimam resonantiam vitae habent vivere*, ex quo potest accipi quod ultimum gradum vitae obtinent plantae. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

I q. 18 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ex his quae manifeste vivunt, accipere possumus quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifeste animalibus convenit, dicitur enim in libro de vegetabilibus, quod *vita in animalibus manifesta est*. Unde secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum

života. A z toho je patrné, že ta jsou živá vlastně, která sama sebe pohybují nějakým druhem pohybu, ať se pohyb béře vlastně, když se pohybem nazývá uskutečnění nedokonalého, totiž jsoucího v možnosti, nebo béře-li se pohyb obecně, když se také pohybem nazývá uskutečnění dokonalého, jako rozuměti a cítiti se nazývají pohyby, jak se praví ve 3. O Duši. Tak tedy se živým nazývá, cokoli se přivádí do pohybu nebo do nějaké činnosti; ta pak, v jejichž přirozenosti není, aby se přiváděla do nějakého pohybu nebo činnosti, nemohou býti nazvána živými, leč skrze nějakou podobnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Filosofovo se může rozuměti buď o prvním pohybu, totiž nebeských těles, nebo o pohybu obecně. A obojím způsobem se pohyb nazývá jaksi životem přírodních těles skrze podobenství, a ne vlastně. Neboť pohyb nebe je ve vesmíru tělesných přirozeností jako v živočichu pohyb srdce, jímž se udržuje život. Podobně také kterýkoli přírodní pohyb tím způsobem se má k přírodním věcem jako nějaká podobnost se životní činností. Proto, kdyby tělesný vesmír byl jeden živočich, takže by tento pohyb byl od vnitřního hýbajícího, jak někteří tvrdili, následovalo by, že pohyb by byl životem všech přírodních těles.

K druhému se musí říci, že tělesům těžkým a lehkým nepřísluší hýbati se, leč když jsou mimo způsob své přirozenosti, totiž když jsou mimo vlastní místo; neboť když jsou na vlastním místě, jsou v klidu. Ale rostliny a jiné žijící věci se pohybují pohybem životním, jsouce ve svém přirozeném způsobu, nikoli přistupujíce k něčemu nebo od toho ustupujíce; naopak, když ustupují od takového pohybu, ustupují od přirozeného způsobu. A mimo to těžká a lehká tělesa jsou pohybována od zevnějšího pohybujícího, buď plodícího, jenž dává tvar, nebo odstraňujícího překážku, jak se praví v 8. Fysic.

K třetímu se musí říci, že vody živé se říká těm, které mají stálý tok. Neboť vody stojící, které nemají souvislosti se stále tekoucím počátkem, se jmenují mrtvé, jako vody cisteren a kaluží. A to se říká skrze podobnost; když se totiž zdá, že se pohybují, mají podobnost se životem. Přece však v nich není pravého rázu života, neboť tento pohyb nemají od sebe, nýbrž od příčiny je působící, jako se děje při pohybu jiných těžkých a lehkých.

XVIII.2. Zda život jest nějaká činnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se že život jest nějaká činnost. Neboť každé se dělí jen na ta, která jsou jeho rodu. Ale žití se dělí na nějaké činnosti, jak je patrné z Filosofa ve 2. kn. O Duši, jenž dělí žití na čtveré, totiž užívati potravy, cítiti a hýbati se podle místa a rozuměti. Tedy život jest nějaká činnost.

habere; et tandiu iudicatur animal vivere, quandiu talis motus in eo apparet; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio tunc dicitur animal mortuum, per defectum vitae. Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut dicitur in III de anima. Ut sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam, ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem.

I q. 18 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum caelestium; vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium, per similitudinem; et non per proprietatem. Nam motus caeli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quaedam similitudo vitalis operationis. Unde, si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum.

I q. 18 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suae naturae, utpote cum sunt extra locum proprium, cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantae et aliae res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam vel in recedendo ab ea, imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Et praeterea, corpora gravia et levia moventur a motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removente prohibens, ut dicitur in VIII Physic., et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

I q. 18 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod aquae vivae dicuntur, quae habent continuum fluxum, aquae enim stantes, quae non continuantur ad principium continue fluens, dicuntur mortuae, ut aquae cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem, inquantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitae. Sed tamen non est in eis vera ratio vitae, quia hunc motum non habent a seipsis, sed a causa generante eas; sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

2. Quid sit viva.

I q. 18 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vita sit quaedam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quae sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per philosophum in II libro de anima, qui distinguit vivere per quatuor, scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere. Ergo vita est operatio quaedam.

Mimo to se praví, že činný život jest jiný než nazíravý. Ale nazíraví se od činných nerůzní, leč podle nějakých činností. Tedy život jest nějaká činnost.

Mimo to poznávati Boha jest nějaká činnost. Tato však jest život, jak je patrné z onoho Jan 17: "To je život věčný, aby poznali tebe, Boha." Tedy život je činnost.

Avšak proti jest, co praví Filosof ve 2. O Duši: "Žíti žijícím jest býti."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, náš rozum, jemuž je vlastní poznávati bytnosti věcí jako vlastní předmět, přijímá od smyslu, jehož vlastními předměty jsou zevnější případky. A odtud jest, že z toho, co se z venku jeví na věci, přicházíme k poznání bytnosti věci. A protože tak něco jmenujeme, jak to poznáváme, jak je patrné ze svrchu řečeného, je z toho, že mnohdy od zevnějších vlastností se dávají jména na označení bytností věcí. Proto se taková jména někdy berou ze samé bytnosti věcí, k jichž označení byla hlavně dána; někdy se však berou od vlastností, od nichž byla dána, a to méně vlastně. Jako je patrné, že toto jméno těleso bylo dáno na označení nějakého rodu podstat, poněvadž se v nich shledávají tři rozměry; a proto se toto jméno těleso někdy dává na označení tří rozměrů, pokud se těleso klade za druh ličnosti. Tak se tedy musí říci také o životě. Neboť toto jméno se béře z něčeho zvenčí se jevícího na věci, což je hýbati se; ale toto jméno nebylo dána na označení toho, nýbrž na označení podstaty, jíž podle její přirozenosti přísluší hýbati se nebo se jakýmkoli způsobem přiváděti do činnosti. A podle toho žíti není nic jiného než býti v takové přirozenosti a život znamená totéž abstraktně; jako toto jméno běh znamená běžení abstraktně. Proto živé není nahodilý výrok, nýbrž podstatný. Ale někdy se život béře méně vlastně za činnosti života, od nichž jest jméno vzato, jak praví Filosof v 9. Ethic., že žíti je hlavně cítiti a rozuměti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof béře žití za činnost života. Nebo se řekne lépe, že cítiti a rozuměti a taková někdy se berou za nějaké činnosti, někdy pak za samo bytí tak činících. Praví se totiž v 9. Ethic., že býti a žíti nebo rozuměti jest míti přirozenost na cítění nebo rozumění. A tím způsobem dělí Filosof žití na ono čtveré. Neboť v těchto nižších jsou rody žijících. Z nich pak některá mají přirozenost jen na užívání potravy a důsledky, jež jsou vzrůst a plození; některá však dále na cítění, jak je patrné u nehybných živočichů, jako u ústřice; některá však s těmito dále na hýbání se podle místa, jako živočichové dokonalí, jako čtvernožci a ptáci a taková; některá však dále na rozumění, totiž lidé.

I q. 18 a. 2 arg. 2

Praeterea, vita activa dicitur alia esse a contemplativa. Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quaedam operatio.

I q. 18 a. 2 arg. 3

Praeterea, cognoscere Deum est operatio quaedam. Haec autem est vita, ut patet per illud Ioan. XVII, *haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum*. Ergo vita est operatio.

I q. 18 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit philosophus, in II de anima, *vivere viventibus est esse*.

I q. 18 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis patet, inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde huiusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita, aliquando autem sumuntur pro proprietatibus a quibus imponuntur, et hoc minus proprie. Sicut patet quod hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones, et ideo aliquando ponitur hoc nomen corpus ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis. Sic ergo dicendum est et de vita. Nam vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum, non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen cursus significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur; sicut dicit philosophus, IX Ethic., quod *vivere principaliter est sentire vel intelligere*.

I q. 18 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitae. Vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et huiusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus; quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim IX Ethic., quod *esse est sentire vel intelligere*, idest habere naturam ad sentiendum vel intelligendum. Et hoc modo distinguit philosophus vivere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium. Quorum quaedam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quae sunt augmentum et generatio; quaedam ulterius ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea; quaedam vero, cum his, ulterius ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia et volatilia et huiusmodi; quaedam vero ulterius ad intelligendum, sicut homines.

K druhému se musí říci, že činy života se jmenují ty, jejichž původy jsou v činících, že sami sebe přivádějí k takovým činnostem. Stává se pak, že v lidech jsou nejen přirozené původy některých činů jako přirozené mohutnosti, nýbrž také přidané, jako jsou zběhlosti, nakloňující je některým rodům činností jaksi po způsobu přirozenosti a působící, že ty činnosti jsou radostné. A odtud se praví jako skrze nějakou podobnost, že životem člověka se nazývá ta činnost, která je člověku radostná a k níž má náklonnost a zabývá se jí a svůj život jí podřizuje. Proto se praví, že někteří vedou život smilný, někteří život počestný. A tím způsobem se různí život činný od nazíravého. A tím způsobem se také poznávání Boha nazývá životem věčným.

Z toho je patrná odpověď na třetí.

XVIII.3. Zda život přísluší Bohu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bohu nepřísluší živ ot. Neboť se o některých praví, že žijí, pokud sama se pohybují, jak bylo řečeno. Ale Bohu nepřísluší pohybovati se. Tedy ani žíti.

Mimo to ve všech, která žijí, musí býti dán nějaký původ žití; pročež se praví ve 2. O Duši, že "duše je žijícího těla příčina a původ". Ale Bůh nemá žádného původu. Tedy mu nepřísluší žíti.

Mimo to v žijících věcech, které u nás jsou, prvním původem života je duše bylinná, která není, leč v tělesných věcech. Tedy netělesným věcem nepřísluší žíti.

Avšak proti jest, co se praví v žal. 83: "Srdce mé a tělo mé s jásotem tíhnou k Bohu živému."

Odpovídám: Musí se říci, že život je v Bohu nejvíce vlastně. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že, ježto některá se nazývají živými, pokud jsou činná sama ze sebe, a ne jako pohybovaná od jiných, čím dokonaleji to některému přísluší, tím dokonaleji se v něm shledává život. V pohybujících pak a pohybovaných se po řadě shledává trojí. Neboť nejprve cíl pohybuje činitele; činitel pak hlavní jest, jenž jedná skrze svůj tvar; a ten někdy jedná skrze nějaký nástroj, který nejedná silou svého tvaru, nýbrž ze síly hlavního činitele, kdežto nástroji přísluší pouze provedení činu.

Shledávají se tedy některá, jež pohybují sama sebe, bez ohledu na tvar nebo cíl, jenž je v nich od přirozenosti, nýbrž jen co do provedení pohybu; avšak tvar, skrze který jednají, a cíl, pro který jednají, jsou jim určeny od přirozenosti. A takové jsou rostliny, které podle tvaru, daného jim od přirozenosti, samy sebe pohybují podle vzrůstu a úbytku.

Některá pak dále sama sebe pohybují nejen vzhledem k provedení pohybu, nýbrž také co do tvaru, kterého nabývají o sobě, jenž je původem pohybu. A takoví jsou živočichové, jejichž pohybu původem je tvar, ne daný od

I q. 18 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod opera vitae dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiae naturales; sed etiam quaedam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quaedam operationum genera quasi per modum naturae, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quandam similitudinem, quod illa operatio quae est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis, unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita aeterna.

I q. 18 a. 2 ad 3

Unde patet solutio ad tertium.

3. Utrum vita Deo conveniat.

I q. 18 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua secundum quod movent seipsa, ut dictum est. Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

I q. 18 a. 3 arg. 2

Praeterea, in omnibus quae vivunt, est accipere aliquod vivendi principium, unde dicitur in II de anima, quod *anima est viventis corporis causa et principium*. Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

I q. 18 a. 3 arg. 3

Praeterea, principium vitae in rebus viventibus quae apud nos sunt, est anima vegetabilis, quae non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

I q. 18 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXXIII, *cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*.

I q. 18 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod vita maxime proprie in Deo est. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo, finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis.

Inveniuntur igitur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem, quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus, sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura. Et huiusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura, movent seipsas secundum augmentum et decrementum. Quaedam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam quae est principium motus, quam per se acquirunt. Et

přirozenosti, nýbrž přijatý od smyslu. Proto čím dokonalejší mají smysl, tím dokonaleji sami sebe pohybují. Neboť ta, jež nemají, leč smysl hmatu, pohybují sama sebe pouze pohybem rozšiřování a svrašťování, jako ústřice, málo přesahující pohyb rostlin. Která však mají dokonalou smyslovou sílu, nejen k poznání spojených dotekem, nýbrž také k poznání vzdálených, sama sebe pohybují ke vzdáleným pohybem postupujícím.

A ačkoli tito živočichové skrze smysl přijímají tvar, který je původem pohybů, přece sami sobě neurčují cíle činnosti nebo svého pohybu, ale jest jim dán od přirozenosti, jejímž pudem jsou pohybováni ke konání něčeho skrze tvar, vnímaný smyslem. Tedy nad jiné živočichy jsou oni, kteří sami sebe pohybují, majíce také zřetel k cíli, který si stanoví. Což se neděje, leč skrze mysl a rozum, jimž náleží poznávati poměrnost cíle a toho, co je k cíli, a jedno podřizovati druhému. Proto dokonalejší způsob žití je těch, která mají rozum, neboť ta sama sebe dokonaleji pohybují. A známkou toho je, že v jednom a témž člověku síla rozumová pohybuje smyslové mohutnosti, a mohutnosti smyslové svým rozkazem pohybují ústrojí, která provádějí pohyb. Jako také v uměních vidíme, že umění, jemuž náleží užívání lodi, totiž umění kormidelnické, poroučí tonu, které působí tvar lodi, a toto poroučí onomu, jež má jen provádění, uzpůsobujíc hmotu.

A ačkoli náš rozum sebe k něčemu přivádí, přece něco jest mu předem určeno od přirozenosti, jako jsou první zásady, k nimž se nemůže míti jinak, a poslední cíl, kterého nemůže nechtíti. Proto, ačkoli v něčem pohybuje sebe, přece v něčem musí býti pohybován od jiného. To tedy, v němž jeho přirozenost je samo jeho rozumění a jemuž není od jiného určováno, co má přirozeně, to ovšem stojí na nejvyšším stupni života. Takové pak je Bůh. Proto v Bohu jest nejvíce život. Proto Filosof ve 12. Metaf. ukazuje, že Bůh je rozum, dovozuje, že má život nejdokonalejší a věčný, poněvadž jeho rozum je nejdokonalejší a vždycky v uskutečnění.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak se praví ve 2. Metaf., je dvojí úkon: jeden, jenž přechází do zevnější hmoty, jako ohřívati a řezati; jiný, jenž zůstává v jednajícím, jako rozuměti, cítiti a chtíti. Jsou pak takto odlišné: první totiž úkon není dokonalostí jednajícího, jež pohybuje, nýbrž samého pohybovaného; druhý pak úkon je dokonalostí pohybujícího. Tedy, poněvadž pohyb jest uskutečněním pohyblivého, druhý úkon, pokud jest úkonem jednajícího,' nazývá se jeho pohybem; z té podobnosti, že jako pohyb jest uskutečněním pohyblivého, tak takový úkon jest úkonem konajícího, ačkoli pohyb jest uskutečněním nedokonalého, totiž jsoucího v možnosti, kdežto tento úkon jest uskutečněním dokonalého, totiž jsoucího v uskutečnění, jak se praví ve 3. O Duši. Tím tedy způsobem, jímž rozuměti je pohybem, se praví, že to, co sebe rozumem poznává, sebe pohybuje. A tím způsobem také Plato stanovil, že Bůh sám sebe pohybuje, nikoli tím způsobem, jakým pohyb jest uskutečněním nedokonalého.

K druhému se musí říci, že jako Bůh je samo své bytí a své rozumění, tak je své žití. A proto tak žije, že nemá původu

huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea quae non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantae. Quae vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum coniuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis huiusmodi animalia formam quae est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus; sed est eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quae movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum, haec enim perfectius movent seipsa. Et huius est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas; et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequuntur motum. Sicut etiam in artibus, videmus quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, praecipit ei quae inducit formam navis, et haec praecipit illi quae habet executionem tantum, in disponendo materiam.

Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura; sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde philosophus, in XII Metaphys., ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus eius est perfectissimus, et semper in actu.

I q. 18 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in IX Metaphys., duplex est actio, una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus eius; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi autem actio est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in III de anima. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet seipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti.

I q. 18 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus est ipsum suum

žití.

K třetímu se musí říci, že v těchto nižších se život přijímá v porušné přirozenosti, která potřebuje i plození k zachování druhu, i potravy k zachování jedince. A proto v těchto nižších se neshledává život bez duše bylinné. Ale to nemá místa ve věcech nepokušných.

XVIII.4. Zda všechno v Bohu je život.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že všechno v Bohu není život. Neboť se praví Skut. 17: "V něm žijeme, hýbáme se a jsme." Ale v Bohu není všechno pohyb. Tedy v Bohu není všechno život.

Mimo to všechno je v Bohu jakožto v prvním vzoru. Ale napodobená musí v Bohu souhlasiti se vzorem. Ježto tedy ne všechno žije samo v sobě, zdá se, že v Bohu není všechno život.

Mimo to, jak praví Augustin ve kn. O Pravém Nábož., podstata žijící je lepší nežli kterákoli podstata nežijící. Jestliže tedy ta, která nežijí sama v sobě, v Bohu jsou život, zdá se, že pravdivěji jsou věci v Bohu nežli samy v sobě. Což se však zdá nesprávné poněvadž věci samy v sobě jsou v uskutečnění, v Bohu však v možnosti.

Mimo to, jako Bohu jsou známá dobra a to, co se děje podle nějakého času, tak zla a to, co může Bůh učiniti, ale nikdy se nestane. Jestliže tedy jiná jsou v Bohu život, pokud jsou mu známá, zdá se, že také zla a co se nikdy nestane, jsou v Bohu život, pokud jsou mu známá. Což se zdá nevhodné.

Avšak proti jest, co se praví Jan I: "Co bylo učiněno, bylo v něm život." Tedy v Bohu všechno je život.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, žití Boží jest jeho rozumění. V Bohu pak totéž je rozum a co se rozumí a samo jeho rozumění. Proto, cokoli je v Bohu jako rozuměné, je samo jeho žití nebo život. Proto, ježto všechno, co bylo od Boha učiněno, je v něm jako rozuměné, následuje, že všechno je v něm sám Boží život.

K prvnímu se tedy musí říci, že se dvojmo praví, že tvorové jsou v Bohu. Jedním způsobem, pokud jsou udržováni a zachováváni Boží mocí; jako pravíme, že to je v nás, co je v naší moci. A tak se praví, že tvorové jsou v Bohu, i pokud jsou ve vlastních přirozenostech. A tím způsobem se musí rozuměti slovu Apoštola, řkoucího, v něm žijeme, hýbáme se a jsme; poněvadž Bůh je příčinou i našeho bytí, i našeho žití, i našeho pohybování. Jiným způsobem se praví, že věci jsou v Bohu jako v poznávajícím, a tu pak jsou v Bohu skrze vlastní podoby které nejsou jiné než Boží bytnost. Tedy věci, pokud jsou v Bohu, jsou Boží bytnost. A poněvadž bytnost Boží je život, ne však pohyb, je z toho, že podle tohoto způsobu řeči nejsou věci v Bohu pohyb, nýbrž život.

esse et suum intelligere, ita est suum vivere. Et propter hoc, sic vivit, quod non habet vivendi principium.

I q. 18 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quae indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui. Et propter hoc, in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

4. Utrum omnia in Deo sint vita.

I q. 18 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Act. XVII, *in ipso vivimus, movemur et sumus*. Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

I q. 18 a. 4 arg. 2

Praeterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cum igitur non omnia vivant in seipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

I q. 18 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut Augustinus dicit in libro de vera Relig., substantia vivens est melior qualibet substantia non vivente. Si igitur ea quae in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quam in seipsis. Quod tamen videtur esse falsum, cum in seipsis sint in actu, in Deo vero in potentia.

I q. 18 a. 4 arg. 4

Praeterea, sicut sciuntur a Deo bona, et ea quae fiunt secundum aliquod tempus; ita mala, et ea quae Deus potest facere, sed nunquam fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo, inquantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam mala, et quae nunquam fiunt, sunt vita in Deo, inquantum sunt scita ab eo. Quod videtur inconveniens.

I q. 18 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *quod factum est, in ipso vita erat*. Sed omnia praeter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

I q. 18 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vivere Dei est eius intelligere. In Deo autem est idem intellectus et quod intelligitur, et ipsum intelligere eius. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde, cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

I q. 18 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod creaturae in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo, inquantum continentur et conservantur virtute divina, sicut dicimus ea esse in nobis, quae sunt in nostra potestate. Et sic creaturae dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum apostoli dicentis, *in ipso vivimus, movemur et sumus*, quia et nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res, prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod

K druhému se musí říci, že napodobená musí souhlasiti se vzorem co do rázu tvaru, ne co do způsobu bytí. Neboť tvar má někdy bytí jiného způsobu ve vzoru a v napodobeném; jako tvar domu v mysli umělcově má bytí nehmotné a rozumové, v domu pak, jenž je mimo duši, má bytí hmotné a smyslové. Proto i pojmy věci, které samy sebou nežijí, v mysli Boží jsou život, poněvadž v mysli Boží mají bytí Boží.

K třetímu se musí říci, že kdyby v povaze přírodních věcí nebyla hmota, nýbrž jen tvar, přírodní věci by byly v mysli Boží svými ideami v každém způsobu pravdivějším způsobem nežli samy v sobě. Proto také Plato stanovil, že člověk oddělený byl pravdivý člověk, člověk pak hmotný je člověk pouze z části. Ale protože v pojmu přírodních věcí je hmota, musí se říci, že přírodní věci mají v mysli Boží bytí jednoduše pravdivější nežli samy v sobě. Neboť v mysli Boží mají bytí nestvořené, samy v sobě však bytí stvořené. Ale toto bytí, totiž člověk nebo kůň, pravdivěji mají ve vlastní přirozenosti nežli v mysli Boží, poněvadž k pravdivosti člověka patří bytí hmotné, jehož nemají v mysli Boží. Jako dům jenž je ve hmotě, než který je v mysli, protože tento dům jest v uskutečnění, onen pak dům v možnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že ačkoli zla jsou ve vědění Božím, pokud jsou obsažena v Božím vědění, přece nejsou v Bohu jako od Boha stvořená nebo od něho udržovaná, ani jako mající pojem v Bohu; neboť jsou od Boha poznávána skrze pojmy dober. Ta pak, která nejsou podle žádného času, mohou býti nazvána životem v Bohu, pokud žíti značí jen rozuměti, jakožto od Boha poznávaná, ne však, pokud žíti znamená původ činnosti.

XIX. O vůli Boží.

Předmluva

Dělí se na dvanáct článků.

Po úvaze o tom, co náleží k Božímu vědění, má se uvažovati o tom, co náleží k Boží vůli; takže první úvaha jest o samé Boží vůli; druhá o těch, která k Boží vůli náleží naprosto; třetí o těch, která náleží k rozumu ve spojení s vůlí.

O samé pak vůli je dvanáct otázek:

Lk. Zda v Bohu je vůle.

2. Zda Bůh chce jiná než sebe.

3. Zda Bůh z nutnosti chce, cokoli chce.

4. Zda Boží vůle je příčinou věcí.

5. Zda Ize označiti nějakou příčinu Boží vůle.

6. Zda Boží vůle se vždy vyplní.

7. Zda Boží vůle je proměnná.

8. Zda Boží vůle ukládá nutnost chtěným věcem.

9. Zda Boží vůle je o zlech.

res, hoc modo loquendi, in Deo non sunt motus, sed vita.

I q. 18 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet quandoque forma in exemplari et in exemplato, sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile, in domo autem quae est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.

I q. 18 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas, quam in seipsis. Propter quod et Plato posuit quod homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent simpliciter in mente divina, quam in seipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina. Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis, quam in materia, sed tamen verius dicitur domus quae est in materia, quam quae est in mente; quia haec est domus in actu, illa autem domus in potentia.

I q. 18 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, licet mala sint in Dei scientia, inquantum sub Dei scientia comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata a Deo vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo, cognoscuntur enim a Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici quod mala sint vita in Deo. Ea vero quae secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundum quod vivere nominat intelligere tantum, inquantum intelliguntur a Deo, non autem secundum quod vivere importat principium operationis.

19. De voluntate Dei.

Prooemium

I q. 19 pr.

Post considerationem eorum quae ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem divinam, ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda, de his quae ad voluntatem absolute pertinent; tertia, de his quae ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipsam autem voluntatem quaeruntur duodecim.

Primo, utrum in Deo sit voluntas.

Secundo, utrum Deus velit alia a se.

Tertio, utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

Quarto, utrum voluntas Dei sit causa rerum.

Quinto, utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam.

Sexto, utrum voluntas divina semper impleatur. Septimo, utrum voluntas Dei sit mutabilis.

Octavo, utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis

10. Zda Bůh má svobodné rozhodování.
11. Zda se má v Bohu oddělovati vůle znamení.
12. Zda se vhodně klade o Boží vůli pět znamení.

XIX.1. Zda v Bohu jest vůle.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu není vůle. Neboť předmětem vůle je cíl a dobro. Ale nelze označiti nějaký cíl Boha. Tedy vůle není v Bohu.

Mimo to vůle je nějaká žádost. Ale žádost, ježto jest o věci nedosažené, značí nedokonalost, jež Bohu nepřísluší. Tedy, vůle není v Bohu.

Mimo to, podle Filosofa ve 3. O Duši, vůle je pohybující pohybované. Ale Bůh je vůbec nepohnutelné první, jak se dokazuje v 8. Fysic. Tedy v Bohu není vůle.

Avšak proti jest, co praví Apoštol Řím. 12: "abyste zkoušeli, co je vůle Boží".

Odpovídám: Musí se říci, že v Bohu vůle jest, jako je v něm rozum; neboť vůle sleduje rozum: Jako totiž přírodní věc má bytí v uskutečnění skrze svůj tvar, tak rozum je rozumem v uskutečnění skrze rozumový tvar. Každá pak věc tak se má ke svému přirozenému tvaru, že nemajíc ho, tíhne k němu; a když jej má, má v něm klid. A totéž jest o jakékoli přirozené dokonalosti, jež je dobrem přirozenosti. A tento poměr k dobru ve věcech, nemajících poznání, se nazývá žádost přirozená. Proto i rozumová přirozenost má podobný poměr k dobru, vnímanému skrze rozumový tvar; že totiž, majíc je, má v něm klid, když však ho nemá, hledá je. A obojí náleží k vůli. Proto v každém, majícím rozum, je vůle; jako v každém, majícím smysl; je živočišná žádost. A tak musí v Bohu býti vůle, poněvadž je rozum. A jako je své rozumění a své bytí, tak je své chtění.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli nic jiného než Bůh není cílem.Boha; přece on sám je cílem vzhledem ke všem, která jsou od něh činěna. A to skrze svou bytnost, ježto skrze svou bytnost je dobrý, jak bylo ukázáno svrchu; neboť cíl má ráz dobra.

K druhému se musí říci, že v nás vůle patří k části žádostivé, jež, ač má jméno od žádání, přece nemá jen ten úkon, aby žádala, čeho nemá; nýbrž také, aby milovala, co má, a radovala se z toho. A vzhledem k tomu se stanoví v Bohu vůle. Neboť ona vždycky má dobro, které jest jejím předmětem, protože není od něho bytností rozdílná, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že vůle, jejímž předmětem je dobro,

imponat.

Nono, utrum in Deo sit voluntas malorum.

Decimo, utrum Deus habeat liberum arbitrium.

Undecimo, utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

Duodecimo, utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

1. Utrum in Deo sit voluntas.

I q. 19 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit voluntas. Obiectum enim voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

I q. 19 a. 1 arg. 2

Praeterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitae, imperfectionem designat, quae Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

I q. 19 a. 1 arg. 3

Praeterea, secundum philosophum, in III de anima, voluntas est movens motum. Sed Deus est primum movens immobile. Ut probatur VIII Physic. Ergo in Deo non est voluntas.

I q. 19 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, Rom. XII, *ut probetis quae sit voluntas Dei*.

I q. 19 a. 1 co.

Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus, voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet, ut scilicet, cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum, est voluntas; sicut in quolibet habente sensum, est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.

I q. 19 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet nihil aliud a Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quae ab eo fiunt. Et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est, finis enim habet rationem boni.

I q. 19 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem, quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur; quae semper habet bonum quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est.

I q. 19 a. 1 ad 3

jež je mimo chtějícího, musí býti od někoho pohybována. Ale předmětem Boží vůle jest dobrota jeho, jež jest jeho bytnost. Proto, ježto Boží vůle je také jeho bytnost, není pohybována od jiného než ona, nýbrž jen od sebe, tím způsobem řeči, jako rozuměti a chtíti se nazývají pohybem. A podle toho řekl Plato, že první pohybující pohybuje sebe.

XIX.2. Zda Bůh chce jiná než sebe.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nechce jiná než on. Neboť chtění Boží jest jeho bytí. Ale Bůh není jiné než on. Tedy nechce jiné než sebe.

Mimo to chtěné pohybuje vůli, jakož i žádoucí žádost, jak se praví ve 3. O Duši. Chce-li tedy Bůh něco jiného než sebe, bude jeho vůle pohybována od něčeho jiného: což je nemožné.

Mimo to, když kterékoli vůli dostačuje něco chtěného, nehledá ničeho mimo ně. Ale Bohu dostačuje jeho dobrota a jeho vůle jest jí nasycena. Tedy Bůh nechce něco jiného než sebe.

Mimo to úkon vůle se množí podle chtěných. Kdyby tedy Bůh chtěl také jiná než sebe, následuje, že úkon jeho vůle je mnohonásobný: a v důsledku i jeho bytí, jež jest jeho chtění. To však je nemožné. Nechce tedy jiná než sebe.

Avšak proti jest, co Apoštol praví I. Sol. 4: "To je Boží vůle, posvěcení vaše."

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh chce nejenom sebe, nýbrž i jiná než sebe. Což je patrné z dříve uvedeného podobenství. Neboť přírodní věc nejen má přirozený sklon vzhledem k vlastnímu dobru, aby ho nabyla, když ho nemá, nebo byla v něm v klidu, když je má, nýbrž také, aby vlastní dobro rozlévala do jiných, pokud je možno. Proto vidíme, že každý činitel, pokud je v uskutečnění a dokonalý, činí sobě podobné. Proto i to patří k rázu dobra, aby dobro, jež někdo má, sděloval druhým, pokud je možno. A to zvláště náleží Boží vůli, z níž skrze nějakou podobnost plyne každá dokonalost. Jestliže tedy přírodní věci, pokud jsou dokonalé, sdělují své dobro jiným, mnohem více náleží Boží vůli, aby skrze podobnost sdělovala jiným své dobro, pokud je možno. Tak tedy chce sebe i jiná než on. Ale sebe jako cíl, jiná však jako k cíli, pokud se sluší na Boží dobrotu, aby také jiná měla na ní podíl.

K prvnímu se tedy musí říci, že ačkoli Boží chtění jest jeho bytí věcně, přece se liší v rozumu podle různého způsobu rozumění a označování, jak je patrné z hořejšího. V tom totiž, že pravím, že Bůh jest, není dán poměr k něčemu, jako v tom, když pravím, že Bůh chce. A proto, ač není jiné než on, přece chce jiné než on.

Ad tertium dicendum quod voluntas cuius obiectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab aliquo. Sed obiectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est eius essentia. Unde, cum voluntas Dei sit eius essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit quod primum movens movet seipsum.

2. Utrum Deus velit alia a se.

I q. 19 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non velit alia a se. Velle enim divinum est eius esse. Sed Deus non est aliud a se. Ergo non vult aliud a se.

I q. 19 a. 2 arg. 2

Praeterea, volitum movet voluntatem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in III de anima. Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur eius voluntas ab aliquo alio, quod est impossibile.

I q. 19 a. 2 arg. 3

Praeterea, cuicumque voluntati sufficit aliquod volitum, nihil quaerit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas eius ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud a se.

I q. 19 a. 2 arg. 4

Praeterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se et alia a se, sequitur quod actus voluntatis eius sit multiplex, et per consequens eius esse, quod est eius velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia a se.

I q. 19 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I Thess. IV, *haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra*.

I q. 19 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Deus non solum se vult, sed etiam alia a se. Quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare.

I q. 19 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet divinum velle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione, secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet. In hoc enim quod dico Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se.

K druhému se musí říci, že v těch, která chceme pro cíl, celý důvod pohybu jest cíl, a to je, co pohybuje vůli. A to je nejvíce patrné v těch, která chceme jen pro cíl. Neboť kdo chce vzíti hořký nápoj, nechce v něm nic, leč zdraví, a to jediné je, co pohybuje jeho vůli. Jinak však je u toho, jenž béře nápoj sladký, který někdo může chtíti nejen pro zdraví, nýbrž pro něj sám. Protože tedy Bůh jiná než on nechce, leč pro cíl, jenž jest jeho dobrota, jak bylo řečeno, nenásleduje, že jeho vůli pohybuje něco jiného než jeho dobrota. A tak, jako poznává jiná než on, poznávaje svou bytnost, tak jiná než on chce, chtěje svou dobrotu.

K třetímu se musí říci, že z toho, že Boží vůli dostačuje jeho dobrota, nenásleduje, že by nechtěl nic jiného, nýbrž žádné jiné nechce, leč vzhledem ke své dobrotě. Jako také rozum Boží, ačkoli je dokonalý již z toho, že poznává svou božskou bytnost, přece v ní poznává jiná.

Ke čtvrtému se musí říci, že jako jedno je rozumění Boží, protože mnohá nevidí, leč v jednom, tak Boží chtění jest jedno a jednoduché, protože mnohá nechce, leč skrze jedno, což jest jeho dobrota.

XIX.3. Zda Bůh chce z nutnosti, cokoli chce.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že cokoli Bůh chce, z nutnosti chce. Neboť každé věčné je nutné. Ale cokoli Bůh chce, od věčnosti chce. Jinak by jeho vůle byla proměnná. Tedy cokoli chce, z nutnosti chce.

Mimo to Bůh chce jiná než sebe, pokud chce svou dobrotu. Ale svou dobrotu chce Bůh z nutnosti. Tedy jiná než sebe chce z nutnosti.

Mimo to, cokoli je Bohu přirozené, je nutné, protože samo sebou nutně jest, a příčinou veškeré nutnosti, jak bylo svrchu ukázáno. Ale je mu přirozené chtíti, cokoli chce, protože v Bohu nic nemůže býti mimo přirozenost, jak se praví v 5. Metaf. Tedy cokoli chce, z nutnosti chce.

Mimo to nenutné býti a možné nebýti mají stejný význam. Jestliže tedy není nutné, aby Bůh chtěl něco z těch, která chce, je možné, aby to nechtěl, a je mu možné to chtíti, protože chce. Tedy Boží vůle je náhodná k obojímu. A tak je nedokonalá, protože každé náhodné je nedokonalé.

Mimo to, z toho, co se má k obojímu, nenásleduje nějaký čin, leč jest od něčeho jiného přikloněno k jednomu, jak praví Vykladač ve 2. Fysic. Má-li se tedy Boží vůle v některých k obojímu, následuje, že od někoho jiného jest určována k účinku. A tak má nějakou dřívější příčinu.

I q. 19 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in his quae volumus propter finem, tota ratio movendi est finis, et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his quae volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem, et hoc solum est quod movet eius voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde, cum Deus alia a se non velit nisi propter finem qui est sua bonitas, ut dictum est, non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem eius nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult, volendo bonitatem suam.

I q. 19 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

I q. 19 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

3. Utrum, quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

I q. 19 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quidquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim aeternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab aeterno vult, alias, voluntas eius esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

I q. 19 a. 3 arg. 2

Praeterea, Deus vult alia a se, inquantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult.

I q. 19 a. 3 arg. 3

Praeterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium, quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est. Sed naturale est ei velle quidquid vult, quia in Deo nihil potest esse praeter naturam, ut dicitur in V Metaphys. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

I q. 19 a. 3 arg. 4

Praeterea, non necesse esse, et possibile non esse, aequipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quae vult, possibile est eum non velle illud; et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet. Et sic imperfecta, quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

I q. 19 a. 3 arg. 5

Praeterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator, in II Physic. Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum. Et sic habet aliquam causam priorem.

Mimo to, cokoli Bůh ví, z nutnosti ví. Ale jako Boží vědění jest jeho bytnost, tak Boží vůle. Tedy cokoli Bůh chce, z nutnosti chce.

Avšak proti jest, co Apoštol praví Efes. I: "Jenž všechno působí podle úradku vůle své." Ale co konáme z úřadku své vůle, nechceme z nutnosti. Nechce tedy Bůh z nutnosti, cokoli chce.

Odpovídám: Musí se říci, že něco se nazývá nutným dvojmo: totiž naprosto a z předpokladu. Za nutné naprosto je považováno něco z poměru výrazů: na příklad, když výrok je ve výměru podmětu, jako je nutné, aby člověk byl živočich; nebo když podmět je v pojmu výroku, jako toto je nutné, aby číslo bylo buď sudé nebo liché. Ale tak není nutné, že Sokrates sedí. Proto není nutné naprosto, nýbrž může býti nazváno nutným z předpokladu; neboť předpokládá-li se, že sedí, je nutné, že sedí, když sedí.

Tedy při chtěných Bohem se musí uvážiti, že je naprosto nutné, aby Bůh chtěl nějaké chtěné o sobě, ale není to pravdivé o všech, která chce. Neboť Baží vůle má nutný vztah k jeho dobrotě, která jest jejím vlastním předmětem. Proto svou dobrotu chce Bůh z nutnosti, jakož i naše vůle z nutnosti chce blaženost. Jakož i každá jiná mohutnost má nutný vztah k vlastnímu a hlavnímu předmětu, jako zrak k barvě, protože je v jejím pojmu, aby k němu tíhnula. Avšak jiná než sebe chce Bůh, pokud jsou jeho dobrotě podřízena jako cíli. Ale chtějíce cíl, nechceme z nutnosti ta, která jsou k cíli, leč by byla taková, že bez nich nemůže býti cíle: jako chceme pokrm, chtějíce zachování života, a loď, chtějíce se přeplaviti. Avšak tak z nutnosti nechceme ta, bez nichž cíl býti může, jako koně k procházce; neboť bez něho můžeme choditi; a týž důvod jest u jiných. Proto, ježto Boží dobrota je dokonalá a může býti bez jiných, poněvadž z jiných jí nepřibývá dokonalosti, následuje, že není nutné naprosto, že chce jiná než sebe. A přece je to nutné z předpokladu; neboť předpokládá-li se, že chce, nemůže nechtíti, protože jeho vůle se nemůže měniti.

K prvnímu se tedy musí říci, že z toho, že Bůh od věčnosti něco chce, nenásleduje, že je nutné, aby to chtěl, leč z předpokladu.

K druhému se musí říci, že ačkoli svou dobrotu chce Bůh z nutnosti, přece ne z nutnosti chce ta, která chce pro svou dobrotu, neboť jeho dobrota může býti bez jiných.

K třetímu se musí říci, že není Bohu přirozené chtíti některé z těch, která nechce z nutnosti. Ale také ne nepřirozené nebo proti přirozenosti, nýbrž je dobrovolné.

Ke čtvrtému se musí říci, že někdy nějaká nutná příčina má nenutný vztah k nějakému účinku: což je z chybnosti účinku a ne z chybnosti příčiny. Jako síla slunce má

I q. 19 a. 3 arg. 6

Praeterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est eius essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

I q. 19 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, Ephes. I, *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*. Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

I q. 19 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolute, et ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione, supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute, non tamen hoc est verum de omnibus quae vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem; quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, inquantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest, sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione, supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari.

I q. 19 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc quod Deus ab aeterno vult aliquid, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

I q. 19 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quae vult propter bonitatem suam, quia bonitas eius potest esse sine aliis.

I q. 19 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quae non ex necessitate vult. Neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

I q. 19 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad

nenutný vztah k něčemu z těch, která se zde náhodně dějí, ne z chybnosti sluneční síly, nýbrž z chybnosti účinku, pocházejícího od příčiny ne nutně. A podobně, že Bůh ne nutně chce některé z těch, která chce, nestává se z chybnosti Boží vůle, nýbrž z chybnosti, jež přísluší chtěnému podle jeho pojmu, že totiž je takové, že bez něho může býti dokonalá Boží dobrota. A ta chybnost sleduje každé stvořené dobro.

K pátému se musí říci, že příčina, která jest sama sebou náhodná, musí býti od něčeho zevnějšího určována k účinku. Ale Boží vůle, která ze sebe má nutnost, sama se určuje ke chtěnému, k němuž má vztah nenutný.

K šestému se musí říci, že jako Boží bytí je o sobě nutné, tak také Boží chtění a Boží vědění; ale Boží vědění má nutný vztah k věděným, ne však Boží chtění ke chtěným. Což je proto, že vědění se má o věcech, pokud jsou ve vědoucím; vůle však se obrací k věcem, jak jsou v sobě. Protože tedy všechna jiná mají nutné bytí, pokud jsou v Bohu, avšak pokud jsou sama v sobě, nemají naprosté nutnosti, takže by byla sama sebou nutná, proto Bůh z nutnosti ví, cokoli ví, ne však cokoli chce, z nutnosti chce.

XIX.4. Zda Boží vůle je příčinou věcí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se že Boží vůle není příčinou věcí. Neboť praví Diviš, hl. 4. O Bož. Jmén.: "Jako naše slunce, nikoli přemýšlejíc nebo si vybírajíc, nýbrž samo sebou osvětluje všechna, která chtějí míti podíl na jeho světle, tak i Boží dobro skrze svou bytnost na všechna jsoucí vysílá paprsky své dobroty." Ale cokoli jedná skrze vůli, jedná jako přemýšlející a vybírající. Tedy Bůh nejedná skrze vůli. A tak Boží vůle není příčinou věcí.

Mimo to, co je bytostně, je první v každém řádu; jako v řádu ohnivých je první, co je ohněm bytostně. Ale Bůh je první činitel. Tedy je činitelem svou bytností, jež jest jeho přirozenost. Jedná tedy skrze přirozenost a ne skrze vůli. Tedy Boží vůle není příčinou věcí.

Mimo to, cokoli je příčinou něčeho tím, že je takové, je příčinou skrze přirozenost a ne skrze vůli; neboť oheň je příčinou zahřátí, ježto je teplý ale umělec je příčinou domu, protože jej chce učiniti. Ale Augustin praví v I. O Křesť. Nauce, že, protože Bůh je dobrý, jsme. Tedy Bůh je příčinou věcí skrze svou přirozenost a ne skrze vůli.

Mimo to jedné věci jest jedna příčina. Ale příčinou stvořených věcí je Boží vědění, jak bylo svrchu řečeno. Tedy se nemá vůle Boží stanoviti příčinou věcí.

aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causae. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quae contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae, sed ex defectu qui competit volito secundum suam rationem, quia scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

I q. 19 a. 3 ad 5

Ad quintum ergo dicendum quod causa quae est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

I q. 19 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod, sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire, sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit, non autem quaecumque vult, ex necessitate vult.

4. Utrum voluntas Dei sit causa rerum.

I q. 19 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius, cap. IV de Div. Nom., *sicut noster sol, non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis suae radios*. Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et praeeligens. Ergo Deus non agit per voluntatem. Ergo voluntas Dei non est causa rerum.

I q. 19 a. 4 arg. 2

Praeterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine sicut in ordine ignitorum est primum, quod est ignis per essentiam sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quae est natura eius. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem. Voluntas igitur divina non est causa rerum.

I q. 19 a. 4 arg. 3

Praeterea, quidquid est causa alicuius per hoc quod est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem, ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit, in I de Doct. Christ., quod *quia Deus bonus est, sumus*. Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

I q. 19 a. 4 arg. 4

Praeterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est. Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. II.: "Jak by mohlo něco trvati, kdybys ty nebyl chtěl?"

Odpovídám: Musí se říci, že se nutně musí říci, že Boží vůle je příčinou věcí a že Bůh jedná skrze vůli, ne skrze nutnost přirozenosti, jak se někteří domnívali. A to může býti patrné trojmo. A to nejprve za samého řádu činitelů. Neboť, ježto i rozum i přirozenost jedná pro cíl, jak se dokazuje ve 2. Fysic., jednajícímu skrze přirozenost musí býti od nějakého vyššího rozumu určen cíl a prostředky, potřebné k cíli; jako šípu cíl a jistý způsob se určuje od lučištníka. Proto je nutné, aby jednající skrze rozum a vůli bylo dříve než jednající skrze přirozenost. Proto, ježto Bůh je první v řádu jednajících, musí jednati skrze rozum a vůli.

Za druhé z pojmu přirozeně jednajícího, k němuž náleží, aby způsobil jeden účinek; protože přirozenost jedná jedním a týmž způsobem, nebrání-li se jí. A to proto, že jedná tím, že je taková; proto dokud je taková, působí jen takové. Neboť každé jednající skrze přirozenost má bytí určené. Ježto tedy Boží bytí není určené, nýbrž v sobě obsahuje veškerou dokonalost bytí, nemůže býti, že by jednal z nutnosti přirozenosti, leč by snad působil něco neurčitého a nekonečného v bytí; což je nemožné, jak je patrné z dřívějšího. Nejedná tedy z nutnosti přirozenosti, nýbrž z jeho nekonečné dokonalosti vycházejí účinky určené podle určení jeho vůle a rozumu.

Za třetí z poměru účinku k příčině. Podle toho totiž účinky vycházejí z činné příčiny, pokud jsou v ní napřed, protože každý činitel činí sobě podobné. Účinky pak napřed jsou ve příčině podle způsobu příčiny. Proto, ježto Boží bytí je samo jeho rozumění, jsou v něm jeho účinky předem po způsobu rozumovém. Tedy po způsobu rozumovém od něho vycházejí. A tak v důsledku po způsobu vůle, neboť k vůli náleží jeho sklon k vykonání toho, co bylo rozumem pojato. Tedy Boží vůle je příčinou věcí.

K prvnímu se tedy musí říci, že Diviš těmi slovy nezamýšlí volbu z Boha vyloučiti jednoduše, nýbrž z části; pokud totiž svou dobrotu sděluje nejen některým, nýbrž všem, ježto volba znamená nějaké rozlišování.

K druhému se musí říci, že, ježto bytnost Boží jest jeho rozumění a chtění, právě z toho, že jedná skrze svou bytnost, následuje, že jedná po způsobu rozumu a vůle.

K třetímu se musí říci, že dobro je předmětem vůle. Tak tedy se praví, že jsme, protože Bůh je dobrý, že jeho dobrota jest mu důvodem chtíti všechna ostatní, jak bylo svrchu řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že příčinou jednoho a téhož účinku, i v nás, je vědění jakožto řídící, protože jím je pojat tvar díla; vůle jako rozkazující; neboť tvar, pokud jest jen v rozumu, neurčuje se k tomu, aby byl v účinku, leč skrze vůli. Proto badavý rozum nepraví nic o konání. Ale

I q. 19 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. XI, *quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

I q. 19 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter. Primo quidem, ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agat et intellectus et natura, ut probatur in II Physic., necesse est ut agenti per naturam praedeterminetur finis, et media necessaria ad finem, ab aliquo superiori intellectu; sicut sagittae praedeterminatur finis et certus modus a sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem, sit prius agente per naturam. Unde, cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat. Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat, quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundum quod est tale, agit, unde, quandiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturae, nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus patet. Non igitur agit per necessitatem naturae sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. Tertio, ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeexistunt in ea, quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praeexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo. Et sic, per consequens, per modum voluntatis, nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

I q. 19 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem a Deo simpliciter, sed secundum quid, inquantum scilicet, non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quandam importat.

I q. 19 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quia essentia Dei est eius intelligere et velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus et voluntatis.

I q. 19 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum est obiectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur, quia Deus bonus est, sumus, inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est.

I q. 19 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod unius et eiusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis, et voluntas ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc

mohutnost je příčinou provádějící, protože znamená bezprostřední původ činnosti. Ale toto vše je v Bohu jedno.

XIX.5. Zda lze označiti nějakou příčinu Boží vůle.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že lze označiti nějakou příčinu Boží vůle. Neboť praví Augustin, kn. Osmdesáti tří Otáz.: "Kdo se odváží říci, že Bůh všechno založil bez rozumu?" Ale jednajícímu vůlí, co je důvodem jednání, je také příčinou chtění. Tedy Boží vůle má nějakou příčinu.

Mimo to u těch, která se dějí od chtějícího, jenž něco chce bez jakékoli příčiny není třeba označovati jinou příčinu než vůli chtějícího. Ale Boží vůle je příčinou všech věcí, jak bylo ukázáno. Není-li tedy nějaká příčina jeho vůle, není třeba, hledati jiné příčiny všech přírodních věcí, leč jedinou Boží vůli. A tak by byly zbytečné všechny vědy, které se snaží označiti příčiny některých účinků, což se zdá nevhodné. Lze tedy označiti nějakou příčinu Boží vůle.

Mimo to, co jest učiněno chtějícím nikoli pro nějakou příčinu, závisí na jeho jednoduché vůli. Nemá-li tedy Boží vůle příčiny, následuje, že vše, co se děje, závisí na jeho jednoduché vůli a nemá nějaké jiné příčiny. Což je nevhodné.

Avšak proti jest, co praví Augustin ve kn. Osmdesáti tří Otáz.: "Každá účinná příčina je větší než to, co jest učiněno, avšak nic není větší než vůle Boží; proto se nemá hledati její příčina."

Odpovídám: Musí se říci, že Boží vůle žádným způsobem nemá příčiny. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že, ježto vůle sleduje rozum, týmž způsobem se stává, že něco je příčinou chtějícímu, aby chtěl, a rozumějícímu, aby rozuměl. V rozumu pak je tak, že rozuměná zásada je příčinou vědění závěru, jestliže zvláště poznává zásadu a zvláště závěr. Ale kdyby rozum v samé zásadě viděl závěr, jedním pohledem vnímaje obojí, vědění závěru by nebylo v něm působeno rozuměním zásad, protože totéž není příčinou sebe sama. Ale přece by rozuměl, že zásady jsou příčinami závěru. Podobně je se strany vůle, v níž cíl tak se má k těm, která jsou k cíli, jako v rozumu zásady k závěrům. Proto jestliže někdo jedním úkonem chce cíl a jiným úkonem ta, která jsou k cíli, chtění cíle mu bude příčinou chtění těch, která jsou k cíli. Ale kdyby jedním úkonem chtěl cíl i ta, která jsou k cíli, nebude to možné, protože totéž nemůže býti příčinou sebe sama. A přece se pravdivě řekne, že chce říditi k cíli ta, která jsou k cíli.

Bůh pak, jako jedním úkonem všechno ve své bytnosti poznává, tak jedním úkonem všechno chce ve své dobrotě. Proto jako v Bohu rozumění příčiny není příčinou rozumění účinku, nýbrž účinek rozumí ve příčině, tak chtění cíle mu není příčinou chtění těch, která jsou k cíli, nýbrž chce, aby byla podřízena cíli ta, která jsou k cíli. Chce tedy, aby toto bylo pro toto, ale ne proto chce.

quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed haec omnia in Deo unum sunt.

5. Utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam.

I q. 19 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod voluntatis divinae sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus, libro octoginta trium quaest., *quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse?* Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

I q. 19 a. 5 arg. 2

Praeterea, in his quae fiunt a volente qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est. Si igitur voluntatis eius non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quaerere, nisi solam voluntatem divinam. Et sic omnes scientiae essent supervacuae, quae causas aliquorum effectuum assignare nituntur, quod videtur inconveniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinae.

I q. 19 a. 5 arg. 3

Praeterea, quod fit a volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate eius. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quod omnia quae fiunt, dependeant ex simplici eius voluntate, et non habeant aliquam aliam causam. Quod est inconveniens.

I q. 19 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *omnis causa efficiens maior est eo quod efficitur; nihil tamen maius est voluntate Dei; non ergo causa eius quaerenda est*.

I q. 19 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum voluntas sequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicuius volentis ut velit, et alicuius intelligentis ut intelligat. In intellectu autem sic est quod, si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiae conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius. Sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde, si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quod velit ordinare ea quae sunt ad finem, in finem.

Deus autem, sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde, sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle

K prvnímu se tedy musí říci; že Boží vůle je rozumná, ne že by Bohu něco bylo příčinou chtění, nýbrž pokud chce, aby jedno bylo pro jiné.

K druhému se musí říci, že když pro zachování pořádku ve věcech Bůh chce, aby účinky byly tak, že vycházejí z určitých příčin, není zbytečné také vedle Boží vůle hledati jiné příčiny. Bylo by to ovšem zbytečné, kdyby se jiné hledaly jako první a nezávislé na Boží vůli. A tak mluví Augustin ve 3. O Troj.: "Chtělo se marnosti filosofů náhodné účinky přidělovati také jiným příčinám, ježto vůbec nemohli viděti příčinu vyšší než všechny ostatní, totiž Boží vůli."

K třetímu se musí říci, že když Bůh chce, aby účinky byly z příčin, kterékoli účinky předpokládají jiné účinky, nejsou závislé jen na Boží vůli, nýbrž na něčem jiném. Ale první účinky jsou závislé jen na vůli Boží. Jako když řekneme, že Bůh chtěl, aby člověk měl ruce, které by sloužily rozumu, konajíce různé skutky; a chtěl, aby měl rozum, aby byl člověkem; a chtěl, aby byl člověkem, aby jeho požíval nebo na doplnění vesmíru. Ta pak se nemohou uváděti na jiné další stvořené cíle. Proto taková závisí na jednoduché Boží vůli, jiná však také na pořadu jiných příčin.

XIX.6. Zda Boží vůle se vždy vyplní.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že Boží vůle se nevyplní vždycky. Neboť praví Apoštol, I. Tim. 2., že Bůh "chce, aby všichni lidé byli spaseni a došli poznání pravdy". Ale to se tak nestane. Tedy Boží vůle se nevyplní vždycky.

Mimo to, jako se má vědění k pravdivu, tak vůle k dobru. Ale Bůh ví všechno pravdivé. Tedy chce všechno dobré. Ale nestane se všechno dobré; neboť se může státi mnohé dobré, které se nestane. Tedy se Boží vůle vždycky nevyplní.

Mimo to Boží vůle, ježto je první příčinou, nevylučuje prostředních příčin, jak bylo řečeno. Ale účinek první příčiny může býti překažen chybností příčiny druhé; jako účinku hybné síly překáží slabost nohy. Tedy i účinek Boží vůle může býti překažen chybností příčin druhých. Tedy se Boží vůle vždycky nevyplní.

Avšak proti jest, co se praví v žalmu 93: "Všechno, cokoli Bůh chtěl, učinil."

Odpovídám: Musí se říci, že Boží vůle se vždycky nutně vyplní. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že týž důvode u příčin účinných, který je u příčin tvarových, ježto účinek se shoduje s činitelem podle svého tvaru. U tvarů pak je tak, že nic nemůže se uchýliti od tvaru všeobecného, ačkoli

finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.

I q. 19 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas Dei rationabilis est, non quod aliquid sit Deo causa volendi, sed inquantum vult unum esse propter aliud.

I q. 19 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus; non est supervacuum, etiam cum voluntate Dei, alias causas quaerere. Esset tamen supervacuum, si aliae causae quaererentur ut primae, et non dependentes a divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus in III de Trin., *placuit vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere, cum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, idest voluntatem Dei*.

I q. 19 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus praesupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed ex aliquo alio. Sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent. Utpote si dicamus quod Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui, operando diversa opera, et voluit eum habere intellectum, ad hoc quod esset homo, et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quae quidem non est reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde huiusmodi dependent ex simplici voluntate Dei, alia vero ex ordine etiam aliarum causarum.

6. Utrum voluntas Dei semper impleatur.

I q. 19 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim apostolus, I ad Tim. II, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

I q. 19 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit, multa enim bona possunt fieri, quae non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

I q. 19 a. 6 arg. 3

Praeterea, voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est. Sed effectus causae primae potest impediri per defectum causae secundae, sicut effectus virtutis motivae impeditur propter debilitatem tibiae. Ergo et effectus divinae voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

I q. 19 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXIII, *omnia quaecumque voluit Deus, fecit*.

I q. 19 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quae est in

se něco může odchýliti od tvaru zvláštního; neboť může býti něco, co není člověk nebo živé, ale nic nemůže býti, co by nebylo jsoucno: Proto také se musí totéž díti u příčin účinných. Neboť se může něco státi mimo řád nějaké zvláštní příčiny, ne však mimo řád nějaké příčiny všeobecné, pod níž jsou obsaženy všechny zvláštní příčiny. Neboť jestliže nějaká zvláštní příčina nedosáhne svého účinku, je to skrze nějakou jinou zvláštní příčinu překážející, jež je obsažena pod řádem příčiny všeobecné, a proto účinek žádným způsobem nemůže ujíti pořádání příčiny všeobecné. A to je také patrné u tělesných. Neboť se může překaziti, aby nějaká hvězda vydala svůj účinek; ale každý účinek, který následuje z překážení tělesné příčiny, musí býti uveden přes nějaké prostřední příčiny na všeobecnou sílu prvního nebe.

Ježto tedy Boží vůle je všeobecnou příčinou všech věcí, není možné, aby Boží vůle nedosáhla svého účinku. Proto, co se zdánlivě uchyluje od Boží vůle v jednom řádu, opět jí podléhá v jiném řádu; jako hříšník, jenž, pokud na něm jest, se uchyluje hříchem od Boží vůle, upadá do řádu Boží vůle, když je jeho spravedlností trestán.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Apoštolovo, že "Bůh chce, aby všichni lidé byli spaseni" atd. se může rozuměti trojmo. Jedním způsobem, když je to upravené rozdělování podle toho smyslu, "Bůh chce, aby byli spaseni všichni lidé, kteří jsou spaseni", "ne, že by nebylo člověka, jehož spásy by nechtěl, nýbrž, že nikdo není spasen, jehož spásy by nechtěl", jak praví Augustin.

Za druhé se může rozuměti, když se činí rozdělování na rody jednotlivých a ne na jednotlivé rodů, podle tohoto smyslu; "Bůh chce, aby byli spaseni ze všech stavů lidé, mužové a ženy, židé i pohani, velicí i malí; ne však všichni z jednotlivých stavů".

Za třetí se podle Damašského rozumí o vůli předchozí, ne o vůli následující. A to rozdělení se nebéře se strany samé Boží vůle, ve které nic není dříve nebo později, nýbrž se strany chtěných. Aby se tomu rozumělo, musí se uvážiti, že vše, pokud je dobré, tak je chtěné od Boha. Něco pak může být; dobré nebo zlé na první pohled, když se pozoruje odloučeně, ale když se to pozoruje s něčím spojené, což je pohled následující, má se to opačně. Jako dobré je, že člověk žije a člověka zabíti zlé, podle odloučeného pozorování; ale když se o nějakém člověku přidá, že je vrah, nebo že jeho život je nebezpečím množství, tak je dobré zabíti ho, a zlé jest, že žije. Proto se může říci, že soudce předem chce, aby každý člověk žil, ale následně chce, aby vrah by 1 oběšen. Podobně Bůh předem chce, aby každý člověk byl spasen, ale následně chce, aby někteří lidé byli zavrženi, podle požadavku své spravedlnosti. Ale to, co chceme předem, nechceme jednoduše, nýbrž z části. Neboť vůle se spojuje s věcmi, jak jsou samy v sobě; samy v sobě pak jsou jako zvláštní; proto jednoduše chceme něco, pokud to chceme, uvažujíce všechny zvláštní okolnosti, což je chtíti následně. Proto se může říci, že spravedlivý soudce jednoduše chce vraha oběsiti; ale z části by chtěl, aby žil, pokud totiž je člověk. Proto se to spíše může nazvati podmíněnou vůlí než vůlí naprostou. - A tak

causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest, potest enim esse aliquid quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis, non autem extra ordinem alicuius causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur. Quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis, unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi caeli.

Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium, sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.

I q. 19 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum apostoli, quod Deus vult omnes homines salvos fieri etc., potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommoda distributio, secundum hunc sensum, Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit, quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus. Secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum, Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, Iudaeos et gentiles, parvos et magnos; non tamen omnes de singulis statibus.

Tertio, secundum Damascenum, intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum, considerandum est quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem, sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex iustus antecedenter vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae. Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem

je patrné, že se stane, cokoli Bůh chce jednoduše; byť se nestávalo to, co chce předem.

K druhému se musí říci, že úkon poznávací mohutnosti je, pokud poznané je v poznávajícím, kdežto úkon žádající mohutnosti směřuje k věcem, jak jsou samy v sobě. Cokoli pak může míti ráz jsoucna a pravdiva, celé je v Boží moci, ale není to celé ve stvořených věcech. A proto Bůh poznává všechno pravdivé, ale nechce všechno dobro, leč pokud chce sebe, v jehož moci jest všechno dobro.

K třetímu se musí říci, že účinek první příčiny tehdy může býti překažen od příčiny druhé chybné, když není všeobecně první, všechny příčiny pod sebou obsahujíc; neboť tak by účinek nikterak nemohl ujíti jejímu řádu. A tak jest u Boží vůle, jak bylo řečeno.

XIX.7. Zda vůle Boží je proměnná.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že vůle Boží jest proměnná. Neboť Pán praví Genes. 6: "Jest mi líto, že jsem učinil člověka." Ale komukoli jest líto toho, co učinil, má proměnnou vůli. Tedy Bůh má proměnnou vůli.

Mimo to se praví Jerem.18 na místě Božím: "Budu mluviti proti národu i proti království, abych je vykořenil, zničil a rozptýlil; ale bude-li se onen národ káti ze svého zla, budu se i iá káti ze zla, které jsem mu zamýšlel učiniti." Tedy Bůh má proměnnou vůli.

Mimo to, cokoli Bůh činí, dobrovolně činí. Ale Bůh nečiní vždy totéž: neboť někdy přikázal zachovávati zákonitosti, někdy zakázal. Tedy má proměnnou vůli.

Mimo to Bůh nechce z nutnosti, co chce, jak bylo svrchu řečeno. Tedy může chtíti i nechtíti totéž. Ale všechno, co má možnost k protilehlým, jest proměnné: jako, co může býti a nebýti, jest proměnné podle podstaty; a co může býti zde a nebýti zde, jest proměnné podle místa. Tedy Bůh jest proměnný podle vůle.

Avšak proti jest, co se praví Num. 23: "Není Bůh jako člověk, aby lhal; ani jako syn člověka, aby se měnil."

Odpovídám: Musí se říci, že vůle Boží jest vůbec neproměnná. Ale při tom se musí považiti, že jiné jest změniti vůli, a jiné jest chtíti změnu nějakých věcí. Může totiž někdo při trvání téže neproměnné vůle chtíti, aby nyní

sunt in particulari, unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat.

I q. 19 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod actus cognoscitivae virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente, actus autem virtutis appetitivae est ordinatus ad res, secundum quod in seipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem entis et veri, totum est virtualiter in Deo; sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi inquantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

I q. 19 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causae secundae, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens, quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est.

7. Utrum voluntas Dei sit immutabilis.

I q. 19 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim dominus Genes. VI, *poenitet me fecisse hominem*. Sed quemcumque poenitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

I q. 19 a. 7 arg. 2

Praeterea, Ierem. XVIII, ex persona domini dicitur, *loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud; sed si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei*. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

I q. 19 a. 7 arg. 3

Praeterea, quidquid Deus facit, voluntarie facit. Sed Deus non semper eadem facit, nam quandoque praecepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

I q. 19 a. 7 arg. 4

Praeterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est. Ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile, sicut quod potest esse et non esse, est mutabile secundum substantiam; et quod potest esse hic et non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

I q. 19 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Num. XXIII, *non est Deus, quasi homo, ut mentiatur; neque ut filius hominis, ut mutetur*.

I q. 19 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem; et aliud est velle aliquarum rerum

se stalo toto a potom aby se stal opak. Ale tehdy by se vůle měnila, kdyby někdo začal chtíti, co dříve nechtěl, nebe přestal chtíti, co chtěl. A to se ovšem nemůže státi, leč když se předpokládá změna buď ze strany poznání nebo v úpravě podstaty chtějícího samého. Ježto totiž vůle jest o dobru, někdo dvojmo může začíti něco nového chtíti. Jedním způsobem tak, že mu to začne býti novým dobrem. A to není bez jeho proměny: jako když přijde mráz, začíná býti dobrem seděti u ohně, což dříve nebylo. Jiným způsobem tak, že začne poznávati, že je mu to dobré, když to dříve nevěděl: neboť proto se radíme, abychom věděli, co je nám dobré. Bylo pak svrchu ukázáno, že jak Boží podstata, tak jeho vědění jest vůbec neproměnné. Proto jeho vůle musí býti vůbec neproměnná.

K prvnímu se tedy musí říci, že. ono slovo Páně se musí rozuměti metaforicky, podle naší podoby: neboť když nám je líto, ničíme, co jsme učinili. Ač by to mohlo býti bez proměny vůle: ježto také některý člověk, bez proměny vůle, leckdy chce něco učiniti, zároveň zamýšleje později to zničiti. Tak tedy se praví, že Bůh litoval, podle podobnosti činu, pokud člověka, jejž učinil, potopou shladil s tváře země.

K druhému se musí říci, že Boží vůle, ježto jest příčinou první a všeobecnou, nevylučuje příčiny prostřední, v jejichž moci jest, aby byly provedeny některé účinky. Ale protože všechny prostřední příčiny se nerovnají síle první příčiny, mnohá jsou v moci a vůli Boží, jež nejsou obsažena pod řádem příčin nižších; jako vzkříšení Lazara. Proto někdo, přihlížeje k nižším příčinám, mohl říci "Lazar nevstane": přihlížeje však k první příčině božské, mohl říci "Lazar vstane". A Bůh chce to obojí: totiž, aby někdy něco bylo budoucí podle příčiny nižší, což však není budoucí podle příčiny vyšší; nebo naopak. Tak se tedy musí říci, že Bůh někdy něco prohlásí budoucím, pokud je to obsaženo v řádu příčin nižších, jako třeba podle způsobu úpravy přirozenosti nebo zásluh; ale nestává se to, protože jinak jest ve vyšší příčině božské. Jako když předpověděl Ezechiášovi, "sprav svůj dům, protože zemřeš a nebudeš žíti", jak máme Isaiáš 38; ale přece se tak nestalo, protože od věčnosti bylo jinak ve vědění a vůli Boží, jež jest neproměnná. Pročež praví Řehoř, že "Bůh mění slovo, ale nemění úradek", totiž své vůle. - Co tedy praví "Já budu se káti", rozumí se řečené metaforicky: neboť lidé, když nesplní, čím hrozili, zdají se káti.

K třetímu se musí říci, že z onoho důvodu se nezmůže usuzovati, že Bůh má proměnnou vůli; nýbrž, že pro "nu chce.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ač není nutné, že Bůh něco chce, přece je to nutné z předpokladu, pro neproměnnost

mutationem. Potest enim aliquis, eadem voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiae ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum. Quod non est absque mutatione eius, sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset, ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra quod tam substantia Dei quam eius scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem.

I q. 19 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum domini metaphorice intelligendum est, secundum similitudinem nostram, cum enim nos poenitet, destruimus quod fecimus. Quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis, cum etiam aliquis homo, absque mutatione voluntatis, interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus poenituisse dicitur, secundum similitudinem operationis, inquantum hominem quem fecerat, per diluvium a facie terrae delevit.

I q. 19 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causae mediae non adaequant virtutem causae primae, multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quae non continentur sub ordine causarum inferiorum; sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat, Lazarus non resurget, respiciens vero ad causam primam divinam, poterat dicere, Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem; vel e converso. Sic ergo dicendum est quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum, secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturae vel meritorum; quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum praedixit Ezechiae, *dispone domui tuae, quia morieris et non vives*, ut habetur Isaiae XXXVIII; neque tamen ita evenit, quia ab aeterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quae immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius, quod *Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium*, scilicet voluntatis suae. Quod ergo dicit, poenitentiam agam ego, intelligitur metaphorice dictum, nam homines quando non implent quod comminati sunt, poenitere videntur.

I q. 19 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex ratione illa non potest concludi quod Deus habeat mutabilem voluntatem; sed quod mutationem velit.

I q. 19 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod, licet Deum velle aliquid non

Boží vůle, jak bylo svrchu řečeno.

XIX.8. Zda Boží vůle ukládá nutnost věcem chtěným.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že vůle Boží ukládá nutnost věcem chtěným. Neboť praví Augustin v Enchirid.: "Nikdo se nestane spaseným, leč koho bude Bůh chtíti spaseným. A proto se musí prositi, aby chtěl, protože se nutně stane, bude-li chtíti."

Mimo to, každá příčina, které se nemůže překážeti, z nutnosti provede svůj účinek: protože i příroda vždy koná totéž, nepřekáží-li jí něco, jak se praví v II. Fysic. Ale vůli Boží se nemůže překážeti: neboť praví Apoštol Řím. 9: "Neboť kdo překáží jeho vůli" Tedy vůle Boží ukládá nutnost věcem chtěným.

Mimo to, co má nutnost z prvnějšího, je nutné naprosto: jako jest nutné, že živočich umírá, protože je složen z opačných. Ale věci od Boha stvořené se přirovnávají k Boží vůli jako k něčemu prvnějšímu, od něhož mají nutnost: ježto je pravdivá tato podmínečná: Jestliže Bůh něco chce, "je to; ale každá pravdivá podmínečná jest nutná. Následuje tedy, že všechno, cokoli Bůh chce, je nutné naprosto.

Avšak proti, všechna dobra, která se dějí, chce Bůh, aby se dála. Jestliže tedy jeho vůle ukládá nutnost věcem chtěným, následuje, že všechna dobra nastávají z nutnosti. A tak hyne svobodná vůle a rada a všechna taková.

Odpovídám: Musí se říci, že Boží vůle některým chtěným nutnost ukládá, ale ne všem. A důvod toho chtěli sice někteří označiti z příčin prostředních: že ta, jež provádí skrze nutné příčiny, jsou nutná; ta pak, jež provádí skrze příčiny náhodné, jsou náhodná. - Ale zdá se, že to není. dostatečně pověděno, pro dvojí. A to, nejprve, protože účinek nějaké první příčiny jest náhodný k vůli druhé příčině z toho, že účinek první příčiny je překažen chybou příčiny druhé; jako síla slunce jest překažena chybou rostliny. Ale žádná chyba druhé příčiny nemůže překaziti, aby Boží vůle provedla svůj účinek. - Za druhé, protože, vztahuje-li se rozdíl na náhodné a nutné na příčiny druhé, následuje, že je to mimo úmysl a vůli Boží: což je nevhodné.

A proto se musí říci lépe, že to nastává pro účinnost Boží vůle. Když totiž nějaká příčina jest účinná v jednání, účinek vyplyne z příčiny netoliko podle toho, co se stane, nýbrž i podle způsobu dění nebo bytí. Ježto tedy Boží vůle jest nejúčinnější, nejen plyne, že se stanou ta, která chce Bůh, aby se stala: nýbrž že se stanou tím způsobem, kterým chce Bůh, aby se stala. Bůh pak chce, aby se některá stala z nutnosti, a některá náhodně, aby byl řád ve věcech, k úplnosti vesmíru. A proto některým účinkům upravil příčiny nutné, jež nemohou chybiti, z nichž účinky pocházejí s nutností: některým pak upravil příčiny náhodné, chybující, z nichž účinky pocházejí náhodně. Tedy účinky, chtěné od Boha, nastávají náhodně ne proto, že nejbližší příčiny jsou náhodné: nýbrž proto, že Bůh chtěl, aby nastaly náhodně, upravil k nim náhodné příčiny.

sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, ut supra dictum est.

8. Utrum voluntas Dei imponat necessitatem rebus volitis.

I q. 19 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus, in Enchirid., *nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit*.

I q. 19 a. 8 arg. 2

Praeterea, omnis causa quae non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit, quia et natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, ut dicitur in II Physic. Sed voluntas Dei non potest impediri, dicit enim apostolus, ad Rom. IX, *voluntati enim eius quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

I q. 19 a. 8 arg. 3

Praeterea, illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute, sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatae a Deo, comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, a quo habent necessitatem, cum haec conditionalis sit vera, si aliquid Deus vult, illud est; omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

I q. 19 a. 8 s. c.

Sed contra, omnia bona quae fiunt, Deus vult fieri. Si igitur eius voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt. Et sic perit liberum arbitrium et consilium, et omnia huiusmodi.

I q. 19 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cuius quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis quia ea quae producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea vero quae producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. Primo quidem, quia effectus alicuius primae causae est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causae primae per defectum causae secundae; sicut virtus solis per defectum plantae impeditur. Nullus autem defectus causae secundae impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. Secundo, quia, si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse praeter intentionem et voluntatem divinam, quod est inconveniens.

Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam divinae voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi, ex debilitate enim virtutis activae in semine, contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quae pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, et quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam

effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt, quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes, sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

K prvnímu se tedy musí říci, že oním slovem Augustinovým se má rozuměti nutnost ve věcech chtěných Bohem ne naprostá, nýbrž podmínečná: neboť je nutné, aby tato podmínečná byla pravdivá: Jestliže Bůh toto chce, je nutné aby to bylo.

I q. 19 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis a Deo, non absoluta, sed conditionalis, necesse est enim hanc conditionalem veram esse, si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

K druhému se musí říci, že právě z toho, že vůli Boží nic nepřekáží, následuje, že se stanou nejen ta, jež Bůh chce, aby se stala; nýbrž že se stanou náhodně nebo nutně, jež chce, aby se tak stala.

I q. 19 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod, ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri; sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult.

K třetímu se musí říci, že pozdější mají nutnost od prvnějších podle způsobu prvnějších. Proto i ta která se dějí vůlí, mají takovou nutnost, jakou chce Bůh, aby měla: totiž buď naprostou nebo toliko podmínečnou. A tak nejsou všechna nutná naprosto.

I q. 19 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod posteriora habent necessitatem a prioribus, secundum modum priorum. Unde et ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic, non omnia sunt necessaria absolute.

XIX.9. Zda Boží vůle jest o zlech.

9. Utrum voluntas Dei sit malorum.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že vůle Boží jest o zlech. Neboť Bůh chce všechno dobré, které se děje. Ale dobré jest, že se dějí zla: neboť praví Augustin v Enchir.: "Ačkoli ta, jež jsou zlá pokud jsou zlá, nejsou dobrá; přece dobré jest, aby nejen dobra, nýbrž i zla byla."

I q. 19 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est, dicit enim Augustinus, in Enchirid., *quamvis ea quae mala sunt, inquantum mala sunt, non sint bona; tamen, ut non solum bona, sed etiam ut sint mala, bonum est*. Ergo Deus vult mala.

Mimo to praví Diviš, IV. Hl. O Bož. Jmén.: "Bude zlo, ke všeho," totiž vesmíru, "dokonalosti přispívající." A Augustin praví v Enchir.: "Ze všech pozůstává podivuhodná krása veškerenstva; a v ní také to, co se jmenuje zlo, jsouc dobře zařazeno a na svém místě položeno, velmi znamenitě doporučuje dobra, aby se více líbila a byla chvalnější, když se srovnávají se zly." Ale Bůh chce všechno to, co patří k dokonalosti a ozdobě vesmíru, protože toto jest, co Bůh nejvíce chce ve tvorech. Tedy Bůh chce zla.

I q. 19 a. 9 arg. 2

Praeterea, dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., erit malum ad omnis (idest universi) perfectionem conferens. Et Augustinus dicit, in Enchirid., *ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona; ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis*. Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi, quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

Mimo to, že se zlo stává a nestává, jsou jako opaky proti sobě. Ale Bůh nechce, aby se zla nestala, protože by se nevyplnila vůle Boží, ježto nějaká zla se stávají. Tedy chce Bůh, aby se zla stávala.

I q. 19 a. 9 arg. 3

Praeterea, mala fieri, et non fieri, sunt contradictorie opposita. Sed Deus non vult mala non fieri, quia, cum mala quaedam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize Osmdesáti tří otázek: "Žádný moudrý člověk není příčinou, že se člověk stává horším; Bůh pak je nad každého moudrého člověka; tedy mnohem méně je Bůh příčinou, že se někdo stává horším. Když pak se praví, že on jest příčinou, praví se, že on chce." Tedy se člověk nestává horším, protože Bůh chce. Ale jest jisté, že jakýmkoli zlem se něco stává horším. Tedy Bůh nechce zla.

I q. 19 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *nullo sapiente homine auctore, fit homo deterior; est autem Deus omni sapiente homine praestantior; multo igitur minus, Deo auctore, fit aliquis deterior. Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur*. Non ergo volente Deo, fit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo fit aliquid deterius. Ergo Deus non vult mala.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto ráz dobra jest ráz

I q. 19 a. 9 co.

žádoucího, jak bylo svrchu řečeno, zlo pak je proti dobru, jest nemožné, aby se žádalo nějaké zlo, jako takové, ani přírodní žádostí, ani živočišnou, ani rozumovou, jíž jest vůle. Ale nějaké zlo se žádá případkově, pokud následuje na nějaké dobro. A to se jeví při každé žádosti. Neboť přírodní činitel netíhne k postrádání nebo zrušení; nýbrž k tvaru, s nímž je spojeno postrádání jiného tvaru; a k zrození jednoho, jež je zrušením druhého. Také lev, zabíjející jelena, tíhne k potravě, s níž se pojí zabití živočicha. Podobně smilník zamýšlí potěšení, k němuž se pojí zrůdnost viny. Zlo pak, jež se pojí s nějakým dobrem, jest postrádáním jiného dobra. Tedy by se nikdy nežádalo zlo, ani případkově, kdyby se více nežádalo dobro, s nímž se pojí zlo, než dobro, které se skrze zlo postrádá. Ale Bůh žádné dobro nechce více než svou dobrotu, chce však nějaké dobro více, než jakési jiné dobro. Proto zlo viny, jež činí postrádání zřízení k Božímu dobru, Bůh nechce žádným způsobem. Ale zlo přirozeného nedostatku nebo zlo trestu chce, když chce nějaké dobro, s nímž se pojí takové zlo: jako když chce spravedlnost, chce trest, a když chce, aby se zachovával řád přírody, chce, aby některá přirozeně se porušila.

Respondeo dicendum quod, cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, malum autem opponatur bono; impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem; sed formam, cui coniungitur privatio alterius formae; et generationem unius, quae est corruptio alterius. Leo etiam, occidens cervum, intendit cibum, cui coniungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui coniungitur deformitas culpae. Malum autem quod coniungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum, sicut, volendo iustitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří řekli, že ačkoli Bůh nechce zla, přece chce, aby zla byla nebo se stala: protože, ačkoli zla nejsou dobra, přece je dobré, že zla jsou nebo se stávají. A to říkali proto, že ta, která o sobě jsou zly, jsou zařízena k nějakému dobru: a věřili, že toto zařízení je obsaženo v tom, když se řekne, že zla jsou nebo se stávají. Ale to se nepraví správně. Neboť zlo není zařízeno k dobru o sobě, nýbrž případkově. Neboť je mimo úmysl hřešícího, že z toho následuje nějaké dobro; jako bylo mimo úmysl tyranů, že z jejich pronásledování zazářila trpělivost mučedníků. A proto se nemůže říci, že takové zařízení k dobru jest obsaženo. v tom, že se řekne, že je dobré, aby zlo bylo nebo se stalo; protože se nic neposuzuje podle toho, co mu přísluší případkově, nýbrž podle toho, co mu přísluší o sobě.

I q. 19 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt quod, licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri, quia, licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea quae in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum, quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur, mala esse vel fieri. Sed hoc non recte dicitur. Quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Praeter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum; sicut praeter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ab bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum, quia nihil iudicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

K druhému se musí říci, že zlo nepřispívá k dokonalosti a ozdobě vesmíru, leč případkově, jak bylo řečeno. Proto i to, co praví Diviš, že zlo je k dokonalosti vesmíru, platí jako poukaz na nevhodnost.

I q. 19 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod malum non operatur ad perfectionem et decorem universi nisi per accidens, ut dictum est. Unde et hoc quod dicit Dionysius, quod malum est ad universi perfectionem conferens, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

K třetímu se musí říci, že, ač jsou proti sobě jako opaky, že zlo se stává a zlo se nestává, přece nejsou proti sobě jako opaky, chtíti, aby se zla stávala a chtíti, aby se zla nestávala, ježto obojí jest kladné. Bůh tedy ani nechce, aby se zla stávala, ani nechce, aby se zla nestávala, nýbrž chce dopustiti, aby se zla stávala. A to je dobro.

I q. 19 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet mala fieri, et mala non fieri, contradictorie opponantur; tamen velle mala fieri, et velle mala non fieri, non opponuntur contradictorie, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

XIX.10. Zda Bůh má svobodnou vůli.

10. Utrum Deus habeat liberum arbitrium.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemá svobodné vůle. Neboť praví Jeronym v homilii o Marnotratném Synu: "Sám Bůh jest, na nějž nepřipadá hřích, ani nemůže připadati; ostatní, ježto mají svobodnou vůli, mohou se obrátiti na obě strany."

I q. 19 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus, in homilia de filio prodigo, *solus Deus est, in quem peccatum non cadit, nec cadere potest; cetera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt*.

Mimo to svobodná vůle jest mohutnost rozumu a vůle, jíž se volí dobro a zlo. Ale Bůh nechce zlo, jak bylo řečeno. Tedy svobodná vůle není v Bohu.

Avšak proti jest, co praví Ambrož ve knize O víře: "Duch svatý rozděluje jednotlivým, jak chce, to jest podle svobody svobodné vůle, ne vyhovuje nutnosti."

Odpovídám: Musí se říci, že svobodnou vůli máme vzhledem k těm, která chceme nikoli nutně, nebo z přirozeného pudu. Neboť nepatří k svobodné vůli, že chceme býti blažení, nýbrž k přirozenému pudu. Proto se též neříká, že jiní živočichové, kteří jsou pohybováni přirozeným pudem k něčemu, jsou pohybováni svobodnou vůlí. Ježto tedy Bůh z nutnosti chce svou dobrotu, jiná však nikoli z nutnosti, jak se svrchu ukázalo, vzhledem k těm má svobodnou vůli, jež chce nikoli z nutnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že se Jeronym zdá upírati Bohu svobodnou vůli ne jednoduše, nýbrž toliko co do obrácení ke hříchu.

K druhému se musí říci, že, ježto zlo viny se odvozuje z odvrácení od dobroty Boží, ze které Bůh všechno chce, jak se svrchu ukázalo, jest jasné, že jest nemožné, aby chtěl zlo viny. A přece se má k protilehlým, pokud může chtíti, aby toto bylo nebo nebylo. Jako i my, nehřešíce, můžeme chtíti seděti a nechtíti seděti.

XIX.11. Zda se má v Bohu rozlišovati vůle znamení.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že se nemá v Bohu rozlišovati vůle znamení. Jako totiž vůle Boží jest příčinou věcí, tak vědění. Ale neoznačují se nějaká znamení ze strany Božího vědění. Tedy se také nemají označovati nějaká znamení ze strany Boží vůle.

Mimo to. každé znamení, jež se neshoduje s tím, čeho je znamením, je nesprávné. Jestliže se tedy s Boží vůlí neshodují znamení, která jsou označována při Boží vůli, jsou nesprávná: shodují-li se pak, zbytečně se označují. Nemají se tedy označovati nějaká znamení při Boží vůli.

Avšak proti jest, že Boží vůle jest jedna, ježto jest sama bytnost Boha. Ale někdy se označuje množně, jako když se praví: "Veliká díla Páně, vybraná ve všech jeho vůlích." Tedy je třeba někdy znamení vůle bráti za vůli.

Odpovídám: Musí se říci, že v Bohu se něco říká vlastně a něco podle metafory, jak je patrné ze svrchu řečeného. Když pak se některé lidské vášně metaforicky berou do řeči o Bohu, děje se to podle podobnosti účinku: proto ono, co je u nás známkou vášně takové, v Bohu se jménem takové vášně označuje metaforicky. Jako u nás rozhněvaní obyčejně trestají, pročež samo trestání je znamením hněvu: a proto, samo trestání se označuje jménem hněvu, když se

I q. 19 a. 10 arg. 2

Praeterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum et malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ut dictum est. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

I q. 19 a. 10 s. c.

Sed contra est quod dicit Ambrosius, in libro de fide, *spiritus sanctus dividit singulis prout vult, idest pro liberae voluntatis arbitrio, non necessitatis obsequio*.

I q. 19 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod liberum arbitrium habemus respectu eorum quae non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est; respectu illorum quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

I q. 19 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus videtur excludere a Deo liberum arbitrium, non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

I q. 19 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum malum culpae dicatur per aversionem a bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum est, manifestum est quod impossibile est eum malum culpae velle. Et tamen ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse vel non esse. Sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

11. Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

I q. 19 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinae scientiae. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinae voluntatis.

I q. 19 a. 11 arg. 2

Praeterea, omne signum quod non concordat ei cuius est signum, est falsum. Si igitur signa quae assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinae voluntati, sunt falsa, si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

I q. 19 a. 11 s. c.

Sed contra est quod voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia. Quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur, *magna opera domini, exquisita in omnes voluntates eius*. Ergo oportet quod aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

I q. 19 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod in Deo quaedam dicuntur proprie, et quaedam secundum metaphoram, ut ex supradictis patet. Cum autem aliquae passiones humanae in divinam praedicationem metaphorice assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus, unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius

přisuzuje Bohu. Podobně to, co u nás bývá znamením vůle, někdy se v Bohu metaforicky jmenuje vůlí. Jako když někdo něco rozkazuje, je to znamením, že chce, aby se to stalo; pročež Boží rozkaz se někdy metaforicky jmenuje vůli Boží, podle onoho Mat. 6: "Buď vůle tvá jako v nebi, i na zemi." Ale to je rozdíl mezi vůlí a hněvem, že se u Boha nikdy nemluví vlastně o hněvu, protože ve svém hlavním pojmu obsahuje vášeň: o vůli pak se u Boha mluví vlastně. A proto se v Bohu rozlišuje vůle řečená vlastně a metaforicky. Vůle totiž vlastně řečená se jmenuje vůle zalíbení: vůle však metaforicky řečená jest vůle znamení, ježto i znamení vůle se jmenuje vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že vědění není příčinou toho, co se děje, leč skrze vůli: neboť nekonáme to, co víme, leč chceme-li. A proto se znamení nepřisuzuje vědění, jako se přisuzuje vůli.

K druhému se musí říci, že znamení vůle se nazývají Božími vůlemi ne proto, že Bůh chce, nýbrž že to, co u nás bývá znamením chtění, u Boha se nazývá Božími vůlemi. Jako trestání není znamením, že v Bohu jest hněv, nýbrž trestání, protože u nás je znamením hněvu, v Bohu se jmenuje hněv.

XIX.12. Zda při vůli Boží se vhodně klade pět znamení.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně při Boží vůli klade pět znamení, totiž: zákaz, rozkaz, rada, čin a dopuštěni. Neboť táž, která nám Bůh rozkazuje nebo radí, někdy v nás činí: a táž, která zakazuje, někdy dopouští. Tedy se nemají proti sobě děliti.

Mimo to Bůh nic nečiní, leč chtěje, jak se praví Moudr.11. Ale rozlišuje se vůle znamení od vůle zalíbení. Tedy čin se nemá zahrnovati do vůle znamení.

Mimo to čin a dopuštěni společně náleží všem tvorům: protože ve všech Bůh činí a ve všech dopouští, aby se něco stalo. Ale rozkaz, rada a zákaz náleží samému tvoru rozumovému. Tedy nejdou vhodně do jednoho dělení, ježto nejsou jednoho řádu.

Mimo to zlo se přihází více způsoby nežli dobro: protože dobro se přihází jedním způsobem, ale zlo mnohonásobně, jak je patrné z Filosofa v II. Ethic. a z Diviše ve IV. hl. O Bož. Jmén. Nevhodně se tedy vzhledem ke zlu označuje toliko jedno znamení, totiž zákaz; vzhledem však k dobru dvě znamení, totiž rada a rozkaz.

Odpovídám: Musí se říci, že takovými znameními vůle se nazývají ona, jimiž obyčejně ukazujeme, že něco chceme.

passionis metaphorice significatur. Sicut, apud nos, irati punire consueverunt, unde ipsa punitio est signum irae, et propter hoc, ipsa punitio nomine irae significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphorice in Deo voluntas dicitur. Sicut, cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri, unde praeceptum divinum quandoque metaphorice voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. VI, *fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra*. Sed hoc distat inter voluntatem et iram, quia ira de Deo nunquam proprie dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem, voluntas autem proprie de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas proprie, et metaphorice dicta. Voluntas enim proprie dicta, vocatur voluntas beneplaciti, voluntas autem metaphorice dicta, est voluntas signi, eo quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

I q. 19 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod scientia non est causa eorum quae fiunt, nisi per voluntatem, non enim quae scimus facimus, nisi velimus. Et ideo signum non attribuitur scientiae, sicut attribuitur voluntati.

I q. 19 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod signa voluntatis dicuntur voluntates divinae, non quia sint signa quod Deus velit, sed quia ea quae in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinae voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum quod in Deo sit ira, sed punitio, ex eo ipso quod in nobis est signum irae, in Deo dicitur ira.

12. Utrum convenienter ponantur circa divinam voluntatem quinque signa.

I q. 19 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa, scilicet, prohibitio, praeceptum, consilium, operatio et permissio. Nam eadem quae nobis praecipit Deus vel consulit, in nobis quandoque operatur, et eadem quae prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito dividi.

I q. 19 a. 12 arg. 2

Praeterea, nihil Deus operatur, nisi volens, ut dicitur Sap. XI. Sed voluntas signi distinguitur a voluntate beneplaciti. Ergo operatio sub voluntate signi comprehendi non debet.

I q. 19 a. 12 arg. 3

Praeterea, operatio et permissio communiter ad omnes creaturas pertinent, quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed praeceptum, consilium et prohibitio pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

I q. 19 a. 12 arg. 4

Praeterea, malum pluribus modis contingit quam bonum, quia bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam, ut patet per philosophum in II Ethic., et per Dionysium in IV cap. de Div. Nom. Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet prohibitio; respectu vero boni, duo signa, scilicet consilium et praeceptum.

I q. 19 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod huiusmodi signa voluntatis

Někdo pak může ohlásiti, že něco chce, buď sám, nebo skrze jiného. A to, sám, pokud něco koná, buď přímo nebo nepřímo a případkově. A to, přímo, když sám o sobě něco činí: a tu se praví, že je znamení čin. Nepřímo pak, pokud nebrání činu: neboť odstraňující překážku se nazývá pohybujícím případkově, jak se praví v VIII. Fysic. A tu se jmenuje znamením dopuštěni. Skrze jiného pak hlásí, že něco chce, pokud zařizuje jiného k vykonání něčeho; buď nutícím vedením, což se děje rozkázáním co někdo chce, a zakazováním opaku; nebo nějakým domlouvajícím vedením, což patří k radě.

Protože se tedy těmito způsoby hlásí, že někdo něco chce, proto se těchto pět někdy jmenuje jménem Boží vůle, jakožto znamení vůle. Že totiž rozkaz, rada a zákaz se nazývají Boží vůlí, je patrné z toho, co se praví Mat. 6: "Buď vůle tvá jako v nebi, i na zemi." Že pak dopuštění nebo čin se nazývají Boží vůlí, je patrné z Augustina, jenž praví v Enchirid.: "Nic se nestane, leč by Všemohoucí chtěl, buď nechávaje se to státi, nebo konaje."

Nebo se může říci, že dopuštěni a čin se vztahují k přítomnosti: a to, dopuštění ke zlu, čin pak k dobru. K budoucnosti pak zákaz vzhledem ke zlu, vzhledem pak k dobru nutnému rozkaz, vzhledem pak k nadbytku dobra rada.

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby někdo v téže věci různě hlásil, že něco chce: jako se shledávají mnohá jména, znamenající totéž. Proto nic nebrání, aby totéž podléhalo rozkazu a radě a činu a zákazu nebo dopuštění.

K druhému se musí říci, že, jako se může metaforicky naznačiti, že Bůh chce to, co nechce vůlí vlastně vzatou, tak se může metaforicky označiti, že chce to, co chce vlastně. Proto nic nebrání, aby o témže byla vůle zalíbení a vůle znamení. Ale čin je vždycky totéž s vůlí zalíbení, ne však rozkaz nebo rada: jak proto, že tento jest v přítomnosti, ona pak v budoucnosti; tak proto, že tento jest o sobě účinkem vůle, ona pak skrze jiného, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, rozumový tvor jest pánem svého úkonu: a proto se u něho označují nějaká zvláštní znamení Boží vůle, pokud rozumového tvora Bůh zařizuje k jednání dobrovolně a o sobě. Ale jiní tvorové nejednají, leč pohybováni Boží činností: a proto u jiných nemá místa leč čin a dopuštění.

Ke čtvrtému se musí říci, že všechna zla viny, ačkoli se přiházejí mnohonásobně, přece v tom se shodují, že nesouhlasí s Boží vůlí: a proto se vzhledem ke zlům označuje jedno znamení, totiž zákaz. Ale dobra se mají různě k Boží dobrotě. Neboť některá jsou, bez nichž nemůžeme dosáhnouti požívání Boží dobroty: a vzhledem k těm jest rozkaz. Některá pak jsou, jimiž dosahujeme dokonalejšího: a vzhledem k těm jest rada. - Nebo se může říci, že rada jest netoliko o dosažení lepších dober, nýbrž také o uniknutí menším zlům.

dicuntur ea, quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum, vel per alium. Per seipsum quidem, inquantum facit aliquid, vel directe, vel indirecte et per accidens. Directe quidem, cum per se aliquid operatur, et quantum ad hoc, dicitur esse signum operatio. Indirecte autem, inquantum non impedit operationem, nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in VIII Physic. Et quantum ad hoc, dicitur signum permissio. Per alium autem declarat se aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel necessaria inductione, quod fit praecipiendo quod quis vult, et prohibendo contrarium; vel aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad consilium. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinae, tanquam signa voluntatis.

Quod enim praeceptum, consilium et prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. VI *fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra*. Quod autem permissio vel operatio dicantur Dei voluntas patet per Augustinum, qui dicit in Enchirid., *nihil fit, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo*.

Vel potest dici quod permissio et operatio referuntur ad praesens permissio quidem ad malum, operatio vero ad bonum. Ad futurum vero, prohibitio, respectu mali; respectu vero boni necessarii, praeceptum; respectu vero superabundantis boni, consilium.

I q. 19 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet, circa eandem rem, aliquem diversimode declarare se aliquid velle, sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subiacere praecepto et consilio et operationi, et prohibitioni vel permissioni.

I q. 19 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Deus potest significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta, ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Sed operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem praeceptum vel consilium, tum quia haec est de praesenti, illud de futuro; tum quia haec per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est.

I q. 19 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod creatura rationalis est domina sui actus, et ideo circa ipsam specialia quaedam signa divinae voluntatis assignantur, inquantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se. Sed aliae creaturae non agunt nisi motae ex operatione divina, et ideo circa alias non habent locum nisi operatio et permissio.

I q. 19 a. 12 ad 4

Ad quartum dicendum quod omne malum culpae, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit, quod discordat a voluntate divina et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet prohibitio. Sed diversimode bona se habent ad bonitatem divinam. Quia quaedam sunt, sine quibus fruitionem divinae bonitatis consequi non possumus, et respectu horum est praeceptum. Quaedam vero sunt, quibus perfectius consequimur, et respectu horum est consilium. Vel

XX. O lásce Boží.

Předmluva

(Dělí se na čtyři články.)

Potom se má uvažovati o těch, jež patří naprosto k vůli Boží. V části pak žádostivé se v nás shledávají i vášně duše, jako radost, láska a taková; a zběhlosti mravních ctností, jako spravedlnost, statečnost a taková. Proto nejprve budeme uvažovati o lásce Boží, za druhé o spravedlnosti Boží a jeho milosrdenství.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda v Bohu jest láska.

2. Zda miluje všechno.

3. Zda jedno miluje více nežli druhé.

4. Zda lepší miluje více.

XX.1. Zda láska jest v Bohu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že láska není v Bohu. Neboť není v Bohu žádná vášeň. Láska jest vášeň. Tedy láska není v Bohu.

Mimo to láska, hněv, smutek a taková, dělí se proti sobě. Ale smutek a hněv se o Bohu neříká, leč metaforicky. Ted ani láska.

Mimo to praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén.: "Láska je síla jednotící a slučující." To však u Boha nemůže míti místa, ježto jest jednoduchý. Tedy v Bohu není láska.

Avšak proti jest, co se praví 1. Jan. 4: "Bůh jest láska."

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné, klásti do Boha lásku. Neboť první pohyb vůle a každé žádostivé síly jest láska. Ježto totiž úkon vůle a každé žádostivé síly tíhne k dobru a zlu, jako k vlastním předmětům, dobro pak jest přednějším předmětem vůle a žádosti, a o sobě, zlo však druhotně a skrze jiné, pokud totiž je proti dobru, musí přirozeně prvnější býti úkony vůle a žádosti, jež přihlížejí k dobru, než ty, které přihlížejí ke zlu, jako radost než smutek, a láska než nenávist. Vždy totiž, co jest o sobě, je dřívější než to, co je skrze jiné.

Opět, co je obecnější, přirozeně je dřívější: proto i rozum dříve má vztah k obecnému pravdivu než k některým zvláštním pravdivům. Jsou však některé úkony vůle a žádosti, přihlížející k dobru pod nějakou zvláštní podmínkou: jako radost a potěšení jest z dobra přítomného a drženého; touha pak a naděje z dobra dosud nedosaženého. Láska pak přihlíží k dobru obecně, ať se má nebo nemá. Proto láska přirozeně jest první úkon vůle a žádosti.

A proto všechny jiné pohyby žádostivé předpokládají lásku, jako první kořen. Neboť nikdo netouží po něčem, leč po milovaném dobru: ani se nikdo neraduje, leč z dobra milovaného. Nenávist také není leč k tomu, co jest proti věci milované. A podobně jest jasné, že se smutek a ostatní taková odnášejí k lásce, jako k prvnímu počátku. Proto v

dicendum quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

20. De amore Dei.

Prooemium

I q. 20 pr.

Deinde considerandum est de his quae absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animae, ut gaudium, amor, et huiusmodi; et habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, et huiusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei; secundo, de iustitia Dei, et misericordia eius.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum in Deo sit amor.

Secundo, utrum amet omnia.

Tertio, utrum magis amet unum quam aliud.

Quarto, utrum meliora magis amet.

1. Utrum in Deo sit amor.

I q. 20 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor est passio. Ergo amor non est in Deo.

I q. 20 a. 1 arg. 2

Praeterea, amor, ira, tristitia, et huiusmodi, contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphorice. Ergo nec amor.

I q. 20 a. 1 arg. 3

Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *amor est vis unitiva et concretiva*. Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

I q. 20 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. IV, *Deus caritas est*.

I q. 20 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis, est amor. Cum enim actus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propria obiecta; bonum autem principalius et per se est obiectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono, oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum; ut gaudium quam tristitia, et amor quam odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

Rursus, quod est communius, naturaliter est prius, unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quaedam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus, respicientes bonum sub aliqua speciali conditione, sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito; desiderium autem et spes, de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus.

Et propter hoc, omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid, nisi bonum amatum, neque aliquis gaudet, nisi de

komkoli jest vůle nebo žádost, musí býti láska: neboť odstraněním prvního se odstraní jiná. Bylo pak ukázáno, že v Bohu jest vůle. Proto jest nutné klásti do něho lásku.

K prvnímu se tedy musí říci, že síla poznávací nepohybuje, leč prostřednictvím žádostivé. A jako v nás všeobecný rozum pohybuje prostřednictvím rozumu zvláštního, jak se praví v III. O duši, tak žádost rozumová, jež sluje vůle, v nás pohybuje prostřednictvím žádosti smyslové. Proto nejbližší popud těla v nás jest žádost smyslová. Proto úkon smyslové žádosti vždy provází nějaká přeměna těla, a nejvíce v srdci, jež jest první počátek pohybu v živočichu. Tak tedy úkony žádosti smyslové, pokud mají připojenou přeměnu tělesnou, slují vášně: ne však úkony vůle. Láska tedy a radost a potěšení, pokud značí úkony žádosti smyslové, jsou vášněmi; ne však, pokud značí úkony žádosti rozumové. A tak se kladou do Boha. Proto praví Filosof v VII. Ethic., že "Bůh se raduje jednou a jednoduchou činností". A z téhož důvodu miluje bez vášně.

K druhému se musí říci, že ve vášních smyslové žádosti se musí uvážiti něco jako hmotné, totiž tělesná přeměna; a jiné jako tvarové, jež je ze strany žádosti. Jako ve hněvu, jak se praví v I. O duši, hmotné jest vystoupení krve k srdci nebo něco takového; tvarové pak jest žádost pomsty. Ale zase ze strany toho, co je tvarové, v některých z těchto se naznačuje nějaká nedokonalost; jako v touze, že jest po dobru nedrženém a ve smutku, že je ze zla drženého. A týž důvod jest u hněvu, jenž předpokládá smutek. Některá však neoznačují žádnou nedokonalost, jako láska a radost. Ježto tedy žádné z těchto nepřísluší Bohu podle toho, co je v nich hmotné, jak bylo řečeno, ona, jež obnášejí nedokonalost také tvarově, nemohou Bohu příslušeti, leč metaforicky, pro podobnost účinku, jak bylo řečeno. Která pak neobnášejí nedokonalost, řeknou se o Bohu vlastně, jako láska a radost; ale bez vášně, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že úkon lásky vždy tíhne k dvojímu: totiž k dobru, jež někdo chce druhému a k tomu, jemuž chce dobro. To totiž jest vlastně milovati někoho, chtíti mu dobro. Proto při tom, když někdo miluje sebe, chce sobě dobro. A tak se snaží to dobro se sebou sjednotiti, kolik může. A potud se láska nazývá silou jednotící, také v Bohu, ale bez složení: protože ono dobro, které chce sobě, není jiné než sám, jenž je svou bytností dobrý, jak se svrchu ukázalo. - Při tom však, když někdo miluje jiného, chce dobro jemu. A tak jeho užívá jako sebe, k němu odnášeje dobro jako k sobě samému. A potud se láska nazývá silou slučující: protože jiného slučuje se sebou, maje se k němu jako k sobě samému. A tak také Boží láska je silou slučující, bez složení, které by bylo v Bohu, pokud chce jiným dobra.

bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatae. Et similiter tristitiam, et cetera huiusmodi, manifestum est in amorem referri, sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem, remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem in Deo esse voluntatem. Unde necesse est in eo ponere amorem.

I q. 20 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva. Et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in III de anima; ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis; et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, inquantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt, non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi. Et sic ponuntur in Deo. Unde dicit philosophus, in VII Ethic., quod *Deus una et simplici operatione gaudet*. Et eadem ratione, sine passione amat.

I q. 20 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in I de anima, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi; formale vero, appetitus vindictae. Sed rursus, ex parte eius quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio; sicut in desiderio, quod est boni non habiti; et in tristitia, quae est mali habiti. Et eadem ratio est de ira, quae tristitiam supponit. Quaedam vero nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est; illa quae imperfectionem important etiam formaliter, Deo convenire non possunt nisi metaphorice, propter similitudinem effectus, ut supra dictum est. Quae autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor et gaudium, tamen sine passione, ut dictum est.

I q. 20 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quaerit sibi unire, inquantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione, quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est. In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione quae sit in Deo, inquantum aliis bona vult.

XX.2. Zda Bůh miluje všechno.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemiluje všechno. Protože, podle Diviše, IV. hl. O Bož. Jmén., láska klade milujícího mimo něj, a jaksi jej přenáší do milovaného. Nevhodné však jest říci, že Bůh, položen mimo sebe, přenášen jest do jiných. Tedy nevhodné jest říci, že Bůh miluje jiná než sebe.

Mimo to láska Boží jest vděčná. Ale, co jest jiné než Bůh, není od věčnosti, leč v Bohu. Tedy Bůh je nemiluje, leč v sobě. Ale pokud jsou v něm, nejsou jiné než on. Tedy Bůh nemiluje jiná než sebe.

Mimo to je dvojí láska, totiž žádostivosti a přátelství. Ale Bůh tvory bez rozumu nemiluje láskou žádostivosti, protože nepotřebuje ničeho mimo sebe; a také ani láskou přátelství, protože jí nelze míti k věcem bez rozumu, jak jest patrné z Filosofa v VIII. Ethic. Tedy Bůh nemiluje všechno.

Mimo to se praví v Žalmu: "Nenávidíš všechny, kteří činí nepravost." Ale nic se zároveň nemá v nenávisti a nemiluje. Tedy Bůh nemiluje všechno.

Avšak proti jest, co se praví Moudr.11: "Miluješ všechno, co jest, a nic nemáš v nenávisti z toho, co jsi učinil."

Odpovídám: musí se říci, že Bůh všechno jsoucí miluje. Neboť všechno jsoucí, pokud jest, dobré jest: neboť samo bytí každé věci jest nějaké dobro a podobně každá jeho dokonalost. Svrchu pak se ukázalo, že vůle Boží jest příčinou všech věcí: a tak potud něco může míti bytí nebo jakékoli dobro, pokud jest chtěno od Boha. Tedy každému jsoucímu chce Bůh nějaké dobro. Proto, ježto milovati není nic jiného než chtíti někomu dobro, jest jasné, že Bůh miluje všechno, co jest.

Ne však tím způsobem, jako my. Protože totiž naše vůle není příčinou dobroty věcí, nýbrž jest od ní pohybována jako od předmětu, naše láska, kterou někomu chceme dobro, není příčinou jeho dobroty, nýbrž obráceně, jeho dobrota, buď pravá, nebo domnělá, vyvolává lásku, kterou chceme, aby mu i bylo zachováno dobro, které má, a přidáno. které nemá, a přičiňujeme se o to. Ale láska Boží jest vlévající a tvořící dobrotu ve věcech.

K prvnímu se tedy musí říci, že milující tak se stává mimo sebe přeneseným do milovaného, pokud chce milovanému dobro a působí svou prozřetelností, jakož i sobě. Proto i Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén.: "Jest se podle pravdy odvážiti i to říci, že i sám příčina všech věcí, skrze nadbytek milující dobroty mimo sebe se ocitá prozřetelnostmi o vše jsoucí:"

Ke druhému se musí říci, že, ač tvorstvo od věčnosti nebylo, leč v Bohu, přece tím, že bylo od věčnosti v Bohu, od věčnosti poznával Bůh věci v jejich přirozenostech a z téhož důvodu je miloval. Jako i my skrze podoby věcí, jež jsou v nás, poznáváme věci, jsoucí v sobě.

2. Utrum Deus amet omnia.

I q. 20 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non omnia amet. Quia, secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., amor amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert. Inconveniens autem est dicere quod Deus, extra se positus, in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere quod Deus alia a se amet.

I q. 20 a. 2 arg. 2

Praeterea, amor Dei aeternus est. Sed ea quae sunt alia a Deo, non sunt ab aeterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia a seipso.

I q. 20 a. 2 arg. 3

Praeterea, duplex est amor, scilicet concupiscentiae, et amicitiae. Sed Deus creaturas irrationales non amat amore concupiscentiae, quia nullius extra se eget, nec etiam amore amicitiae, quia non potest ad res irrationales haberi, ut patet per philosophum, in VIII Ethic. Ergo Deus non omnia amat.

I q. 20 a. 2 arg. 4

Praeterea, in Psalmo dicitur, *odisti omnes qui operantur iniquitatem*. Nihil autem simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

I q. 20 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. XI, *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti*.

I q. 20 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt, ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra quod voluntas Dei est causa omnium rerum et sic oportet quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat.

Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

I q. 20 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod amans sic fit extra se in amatum translatus, inquantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa, per abundantiam amativae bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis*.

I q. 20 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet creaturae ab aeterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab aeterno in Deo fuerunt, ab aeterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit. Sicut et nos per similitudines rerum, quae in nobis sunt, cognoscimus res

K třetímu se musí říci, že přátelství nelze míti, leč k rozumovým tvorům, v nichž nastává opětování lásky a společenství v dílech života a jimž bývá dobře nebo zle podle osudu a štěstí; jakož i k nim vlastně je blahovůle. Ale tvorstvo bez rozumu nemůže dospěti k milování Boha, ani ke společenství v rozumovém a blaženém životě, jímž Bůh žije. Tak tedy Bůh tvory bez rozumu nemiluje ve vlastním smyslu láskou přátelskou, nýbrž jaksi láskou dychtivosti, pokud je zařizuje k rozumovým tvorům a také k sobě; ne jako by jich potřeboval, nýbrž pro svou dobrotu a náš prospěch. Neboť dychtíme po něčem pro sebe i pro jiné.

Ke čtvrtému se musí říci, že nic nebrání, aby něco podle něčeho bylo milováno a podle něčeho se mělo v nenávisti. Bůh pak miluje hříšníky, pokud jsou nějaké přirozenosti, neboť tak i jsou, i od něho jsou. Ale pokud jsou hříšníky, nejsou a uchylují se od bytí, a to v nich od Boha není. Proto podle toho jsou u něho v nenávisti.

XX.3. Zda Bůh vždycky více miluje lepší

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh všechno miluje stejně. Neboť se praví Moudr. 6: "Stejnou má péči o všechno." Ale prozřetelnost Boha, kterou má o věci, jest z lásky, kterou miluje věci. Tedy stejně miluje všechno.

Mimo to láska Boha jest jeho bytnost. Ale bytnost Boží nepřipouští více a méně. Tedy ani jeho láska. Nemiluje tedy některá více než jiná.

Mimo to, jako láska Boží se rozpíná ke stvořeným věcem, tak. i vědění a vůle. Ale neříká se, že Bůh některá více ví než jiná, ani že je více chce. Tedy ani některá nemiluje více než jiná.

Avšak proti jest, co praví Augustin K Jan.: "Všechno miluje Bůh, co učinil; a z toho více miluje tvory rozumové; a z nich ty obsáhleji, jež jsou údy Jednorozeného jeho; a mnohem více svého Jednorozeného."

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto milovati jest chtíti někomu dobro, dvojího rázu může býti větší nebo menší láska k něčemu. Jedním způsobem se strany samého úkonu vůle, jenž jest více nebo méně napjatý. A tak Bůh nemiluje některá více než jiná, protože všechna miluje jedním a jednoduchým úkonem vůle a vždy týmž způsobem se majícím. Jiným způsobem se strany samého dobra, které kdo chce milovanému. A tak se říká, že více než jiného milujeme toho, jemuž chceme vetší dobro, byť ne větším napětím vůle. A tímto způsobem se musí říci, že Bůh některá více miluje než jiná. Ježto totiž láska Boží jest příčinou dobroty věcí, jak bylo řečeno, nebylo by něco lepší než jiné, kdyby Bůh jednomu nechtěl větší dobro než jinému.

K prvnímu se tedy musí říci, že ne proto se říká, že Bůh má stejnou starost o všechno, že by svou starostí všem

in seipsis existentes.

I q. 20 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitae, et quibus contingit bene evenire vel male, secundum fortunam et felicitatem, sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturae autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatae vitae, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae; inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

I q. 20 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturae quaedam, amat, sic enim et sunt, et ab ipso sunt. Inquantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt, et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

3. Utrum Deus magis amet unum, quam aliud.

I q. 20 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus aequaliter diligat omnia. Dicitur enim Sap. VI, *aequaliter est ei cura de omnibus*. Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo aequaliter amat omnia.

I q. 20 a. 3 arg. 2

Praeterea, amor Dei est eius essentia. Sed essentia Dei magis et minus non recipit. Ergo nec amor eius. Non igitur quaedam aliis magis amat.

I q. 20 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita et scientia et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quaedam magis quam alia, neque magis velle. Ergo nec magis quaedam aliis diligit.

I q. 20 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, super Ioann., *omnia diligit Deus quae fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales; et de illis eas amplius, quae sunt membra unigeniti sui; et multo magis ipsum unigenitum suum*.

I q. 20 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo, ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic Deus non magis quaedam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo, ex parte ipsius boni quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus maius bonum; quamvis non magis intensa voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri.

I q. 20 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dicitur Deo aequaliter

rozděloval stejná dobra, nýbrž že vše spravuje ze stejné moudrosti a dobroty.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o napětí lásky se strany úkonu vůle, jenž jest Boží bytnost. Ale dobro, které Bůh chce tvoru není Boží bytnost, proto nic nebrání, aby bylo mocnější nebo slabší.

K třetímu se musí říci, že rozuměti a chtíti značí jen úkony, ale ve svém významu neobsahují nějaké předměty, z jichž různosti by se mohlo říci, že Bůh více nebo méně ví nebo chce, jako se řeklo o lásce.

XX.4. Zda Bůh vždycky více miluje lepší.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemiluje vždy více lepší. Neboť jest jasné, že Kristus je lepší než celé lidské pokolení, ježto je Bůh a člověk. Ale Bůh více miluje lidské pokolení nežli Krista: neboť se praví Řím. 8: "Vlastního Syna svého neušetřil, nýbrž za všechny nás ho vydal." Tedy Bůh nemiluje vždycky lepší.

Mimo to anděl jest lepší než člověk: proto se v almu 8. praví o člověku: "Něco málo menším jsi jej učinil než anděly." Ale Bůh více miluje člověka než anděla: neboť se praví Žid. 2: "nikdy nepojal anděly, ale símě Abrahamovo pojal". Tedy Bůh nemiluje vždycky lepší.

Mimo to Petr byl lepší než Jan: protože Krista více miloval. Proto Pán věda, že je to pravda, tázal se Petra řka: "Šimone Janův, miluješ mne více nežli tito?" Ale přece Kristus více miloval Jana nežli Petra: neboť, jak praví Augustin k onomu Jan. 21 Šimone Janův, miluješ mne?: "Právě tou známkou se Jan odlišuje od ostatních; ne že jen jej miloval, nýbrž více než ostatní." Tedy ne vždycky více miluje lepší.

Mimo to lepší jest nevinný než kající, ježto kajícnost jest druhá deska po ztroskotáni, jak praví Jeronym. Ale Bůh více miluje kajícího než nevinného, protože se z něho více raduje: neboť se praví Luk. 15: "Pravím vám, že v nebi bude větší radost nad jedním hříšníkem, činícím pokání, nežli nad devadesátidevíti spravedlivými, kteří nepotřebují pokání." Tedy Bůh nemiluje vždycky více lepší.

Mimo to lepší je spravedlivý předzvěděný než hříšník předurčený. Ale Bůh více miluje hříšníka předurčeného, protože mu chce větší dobro, totiž život věčný. Tedy Bůh nemiluje vždycky více lepší.

Avšak proti, všechno miluje sobě podobné, jak je patrné z toho, co jest Eccli 13: "Každý živočich miluje sobě podobného." Ale potud je něco lepší, pokud je Bohu podobnější. Tedy lepší jest více od Boha milováno.

esse cura de omnibus, non quia aequalia bona sua cura omnibus dispenset; sed quia ex aequali sapientia et bonitate omnia administrat.

I q. 20 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturae vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

I q. 20 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod intelligere et velle significant solum actus, non autem in sua significatione includunt aliqua obiecta, ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle; sicut circa amorem dictum est.

4. Utrum Deus meliora magis amet.

I q. 20 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quod Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quam Christum, quia dicitur Rom. VIII, *proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

I q. 20 a. 4 arg. 2

Praeterea, Angelus est melior homine, unde in Psalmo VIII dicitur de homine, *minuisti eum paulo minus ab Angelis*. Sed Deus plus dilexit hominem quam Angelum, dicitur enim Hebr. II, *nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

I q. 20 a. 4 arg. 3

Praeterea, Petrus fuit melior Ioanne, quia plus Christum diligebat. Unde dominus, sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens, *Simon Ioannis, diligis me plus his?* Sed tamen Christus plus dilexit Ioannem quam Petrum, ut enim dicit Augustinus, super illud Ioan. XXI, *Simon Ioannis diligis me? Hoc ipso signo Ioannes a ceteris discipulis discernitur; non quod solum eum, sed quod plus eum ceteris diligebat*. Non ergo semper magis diligit meliora.

I q. 20 a. 4 arg. 4

Praeterea, melior est innocens poenitente; *cum poenitentia sit secunda tabula post naufragium*, ut dicit Hieronymus. Sed Deus plus diligit poenitentem quam innocentem, quia plus de eo gaudet, dicitur enim Luc. XV, *dico vobis quod maius gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem iustis, qui non indigent poenitentia*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

I q. 20 a. 4 arg. 5

Praeterea, melior est iustus praescitus, quam peccator praedestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem praedestinatum, quia vult ei maius bonum, scilicet vitam aeternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

I q. 20 a. 4 s. c.

Sed contra, unumquodque diligit sibi simile; ut patet per illud quod habetur Eccli. XIII, *omne animal diligit sibi simile*. Sed intantum aliquid est melius, inquantum est Deo similius. Ergo meliora magis diliguntur a Deo.

Odpovídám: Musí se říci, že podle dříve řečeného je nutné říci, že Bůh více miluje lepší. Neboť se řeklo, že to, že Bůh něco miluje více, není nic jiného, nežli že tomu chce větší dobro; neboť Boží vůle jest příčinou dobroty ve věcech. A tak, z toho některá jsou lepší, že Bůh jim chce větší dobro. Proto následuje; že lepší více miluje.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh miluje Krista nejenom více nežli celé lidské pokolení, nýbrž i více nežli celý vesmír tvorstva; protože totiž jemu chtěl větší dobro, protože "mu dal jméno, jež jest nad veškeré jméno", aby byl pravým Bohem. A jeho velikosti neubylo z toho, že Bůh jej dal na smrt pro spásu lidského pokolení: ba právě z toho se stal slavným vítězem "neboť na jeho bedrech bylo učiněno knížectví", jak se praví Isai. 9.

K druhému se musí říci, že podle dříve řečeného Bůh více než všechny anděly miluje lidskou přirozenost, přijatou od Božího Slova v Osobě Kristově: a jest lepší, nejvíce z důvodu spojení. Ale mluví-li se o lidské přirozenosti obecně, když se srovnává s andělskou, podle zařízení k milosti a slávě, shledává se rovnost; ježto tatáž jest míra člověka i anděla, jak se praví Zjev. 21 ale tak, že někteří andělé se shledávají větší než někteří lidé a někteří lidé než někteří andělé. Ale co do stavu přirozenosti jest anděl lepší nežli člověk. A Bůh nepřijal lidskou přirozenost proto, že by člověka miloval naprosto více, nýbrž že více potřeboval. Jako dobrý otec rodiny dá něco dražšího nemocnému sluhovi, co nedá zdravému synovi.

K třetímu se musí říci, že tato pochybnost o Petrovi a Janovi se mnohonásobně řeší. Augustin totiž to považuje za tajemství řka, že činný život, jenž jest naznačen v Petrovi, více miluje Boha nežli život nazíravý, jenž jest naznačen v Janovi: protože více cítí úzkosti přítomného života a žhavěji touží býti jich zbaven a jíti k Bohu. Nazíravý život však Bůh více miluje, protože jej více zachovává; neboť se nekončí zároveň se životem těla jako život činný. - Někteří však praví, že Petr více miloval Krista v údech, a tak také od Krista více byl milován, a proto jemu odporučil Církev. Jan pak více miloval Krista o sobě, a tak také byl od něho více milován, a proto jemu odporučil Matku. - Jiní však praví, že není jisté, kdo z nich více miloval Krista láskou přátelskou, a podobně, koho Bůh více miloval v zařízení k větší slávě života věčného. Ale říká se, že Petr více miloval co do jisté ochotnosti nebo horlivosti, Jan pak že byl více milován co do jistých známek důvěrnosti, které jemu Kristus spíše prokazoval pro jeho mládí a čistotu. - Jiní však praví, že Kristus více miloval Petra co do význačnějšího daru lásky: Jana pak více co do daru rozumu. Proto jednoduše Petr byl lepší a více milován, ale Jan z části. - Zdá se však opovážlivé toto rozsuzovati, protože, jak se praví Přísl.16: "Ducha odvažující jest Pán", a ne jiný.

I q. 20 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praedicta, quod Deus magis diligat meliora. Dictum est enim quod Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quam ei maius bonum velle, voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic, ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis maius bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet.

I q. 20 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus Christum diligit, non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum, quia scilicet ei maius bonum voluit, quia dedit ei nomen, quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. Nec eius excellentiae deperiit ex hoc quod Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis, quinimo ex hoc factus est victor gloriosus; *factus enim est principatus super humerum eius*, ut dicitur Isaiae IX.

I q. 20 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod naturam humanam assumptam a Dei verbo in persona Christi, secundum praedicta, Deus plus amat quam omnes Angelos, et melior est, maxime ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter, eam angelicae comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, aequalitas invenitur; cum eadem sit mensura hominis et Angeli, ut dicitur Apoc. XXI; ita tamen quod quidam Angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam Angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturae, Angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret, sed quia plus indigebat. Sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo aegrotanti, quod non dat filio sano.

I q. 20 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod haec dubitatio de Petro et Ioanne multipliciter solvitur. Augustinus namque refert hoc ad mysterium, dicens quod vita activa, quae significatur per Petrum, plus diligit Deum quam vita contemplativa, quae significatur per Ioannem, quia magis sentit praesentis vitae angustias, et aestuantius ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa. Quidam vero dicunt quod Petrus plus dilexit Christum in membris; et sic etiam a Christo plus fuit dilectus; unde ei Ecclesiam commendavit. Ioannes vero plus dilexit Christum in seipso; et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit matrem. Alii vero dicunt quod incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore caritatis, et similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad maiorem gloriam vitae aeternae. Sed Petrus dicitur plus dilexisse, quantum ad quandam promptitudinem vel fervorem, Ioannes vero plus dilectus, quantum ad quaedam familiaritatis indicia, quae Christus ei magis demonstrabat, propter eius iuventutem et puritatem. Alii vero dicunt quod Christus plus dilexit Petrum, quantum ad excellentius donum caritatis, Ioannem vero plus, quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior, et magis dilectus, sed Ioannes secundum quid. Praesumptuosum tamen videtur hoc diiudicare, quia, ut dicitur Prov. XVI, *spirituum ponderator est dominus*, et

Ke čtvrtému se musí říci, že kající a nevinní se mají jako přesahující a přesažená. Neboť, ať jsou nevinní nebo kající, ti jsou lepší a více milováni, kteří mají více milosti. Avšak, při ostatním stejném, nevinnost jest hodnotnější a více milována. Praví se pak, že Bůh se více raduje z kajícího nežli z nevinného, protože mnohdy kající vstávají opatrnější, pokornější a horlivější. Proto lehoř tamtéž praví, že "vůdce v boji toho vojáka více miluje, který z útěku se vrátiv, statečně tísní nepřítele, než toho, jenž nikdy neutekl, ani nikdy statečně nejednal". - Nebo, s jiné stránky, protože stejný dar milosti v porovnání s kajícím více jest, ježto zasloužil trest, nežli pro nevinného, jenž ho nezasloužil. Jako sto marek je větší dar, dá-li se chudému, než kdyby se dalo králi.

K pátému se musí říci, že, ježto Boží vůle jest příčinou dobroty ve věcech, dobrota toho, jenž jest milován od Boha, se musí odhadovati podle té doby, ve které se mu má dáti nějaký dar z dobroty Boží. Tedy podle onoho času, v němž se předurčenému hříšníku má z Boží vůle dáti větší dar, jest lepší; ač podle nějakého jiného času jest horší; protože také podle nějakého času není ani dobrý ani zlý.

XXI. O spravedlnosti a milosrdenství Božím.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Po úvaze o Boží lásce se má jednati o jeho spravedlnosti a milosrdenství.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda v Bohu je spravedlnost.

2. Zda jeho spravedlnost se může nazvati pravdou.

3. Zda v Bohu jest milosrdenství.

4. Zda v každém díle Božím je spravedlnost a milosrdenství.

XXI.1. Zda v Bohu je spravedlnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu není spravedlnosti. Neboť spravedlnost se řadí proti mírnosti. Ale mírnost není v Bohu. Tedy ani spravedlnost.

Mimo to, kdokoli činí všechno podle libosti své vůle, nejedná podle spravedlnosti. Ale, jak praví Apoštol Efes. 1, Bůh "činí všechno podle rady své vůle". Tedy se mu nemá připisovati spravedlnost.

Mimo to úkonem spravedlnosti jest vraceti každému povinné. Ale Bůh nikomu není povinen. Tedy Bohu nenáleží spravedlnost.

Mimo to, cokoli jest v Bohu, jest jeho bytnost. Ale to nepatří spravedlnosti: neboť praví Boetius v knize O týdnech, že "dobro přihlíží k bytnosti, spravedlivé pak k úkonu". Tedy spravedlnost nepatří Bohu.

non alius.

I q. 20 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod poenitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive poenitentes, illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia. Ceteris tamen paribus, innocentia dignior est et magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de poenitente quam de innocente, quia plerumque poenitentes cautiores, humiliores et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem, quod *dux in praelio eum militem plus diligit, qui post fugam conversus, fortiter hostem premit, quam qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit*. Vel, alia ratione, quia aequale donum gratiae plus est, comparatum poenitenti, qui meruit poenam, quam innocenti, qui non meruit. Sicut centum marcae maius donum est, si dentur pauperi, quam si dentur regi.

I q. 20 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod, cum voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas eius qui amatur a Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo praedestinato peccatori dandum est ex divina voluntate maius bonum, melior est; licet secundum aliquod aliud tempus, sit peior; quia et secundum aliquod tempus, non est nec bonus neque malus.

21. De justitia, et misericordia Dei.

Prooemium

I q. 21 pr.

Post considerationem divini amoris, de iustitia et misericordia eius agendum est.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum in Deo sit iustitia.

Secundo, utrum iustitia eius veritas dici possit.

Tertio, utrum in Deo sit misericordia.

Quarto, utrum in omni opere Dei sit iustitia et misericordia.

1. Utrum in Deo sit justitia.

I q. 21 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit iustitia. Iustitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec iustitia.

I q. 21 a. 1 arg. 2

Praeterea, quicumque facit omnia pro libito suae voluntatis, non secundum iustitiam operatur. Sed, sicut dicit apostolus, ad Ephes. I, Deus *operatur omnia secundum consilium suae voluntatis*. Non ergo ei iustitia debet attribui.

I q. 21 a. 1 arg. 3

Praeterea, actus iustitiae est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit iustitia.

I q. 21 a. 1 arg. 4

Praeterea, quidquid est in Deo, est eius essentia. Sed hoc non competit iustitiae, dicit enim Boetius, in libro de Hebdomad., quod *bonum essentiam, iustum vero actum respicit*. Ergo iustitia non competit Deo.

Avšak proti jest, co se praví v almu 10: "Spravedlivý Pán a spravedlnosti miluje."

Odpovídám: Musí se říci; že je dvojí druh spravedlnosti. Jeden, jenž záleží ve vzájemném dání a přijetí: jako ta, jež záleží v koupi a prodeji a jiných takových stycích nebo výměnách. A ta se u Filosofa, v V. Ethic., nazývá spravedlnost směnná, nebo řídící směny či styky. A tato Bohu nepatří: protože, jak praví Apoštol, Řím. 11: "Kdo dříve dal jemu, a oplatí se mu?"

Jiná, jež záleží v rozdílení: a nazývá se podílná spravedlnost, podle níž nějaký vladař nebo správce dává každému podle jeho hodnosti. Jako tedy náležitý řád rodiny nebo kteréhokoli spravovaného množství ukazuje takovou spravedlnost ve vládnoucím, tak řád vesmíru, jenž se jeví jak v přírodních věcech, tak ve věcech dobrovolných, ukazuje Boží spravedlnost. Proto praví Diviš, VIII. hl. O Bož. Jmén.: "V tom je dlužno viděti pravou Boží spravedlnost, že každému uděluje vlastní, podle hodnosti každého ze jsoucích; a každého přirozenost zachovává ve vlastním řádě a síle."

K prvnímu se tedy musí říci, že z mravních ctností některé jsou o vášních, jako mírnost o žádostivosti, statečnost o bázních a odvážnostech, tichost o hněvu. A takové ctnosti se nemohou Bohu připisovati, leč podle metafory: protože v Bohu není ani vášní, jak bylo svrchu řečeno, ani smyslová žádost, v níž jsou takové ctnosti jako v podmětu, jak praví Filosof v III. Ethic. Ale některé mravní ctnosti jsou o činech, jako o dávání a nákladech, jako spravedlnost a štědrost a velkomyslnost; a ty také nejsou ve smyslové části, nýbrž ve vůli. Proto nic nebrání klásti takové ctnosti v Bohu: ale ne o občanských činech, nýbrž o činech Bohu vhodných. Neboť směšné jest chváliti Boha podle politických ctností, jak praví Filosof v X. Ethic.

K druhému se musí říci, že, ježto rozuměné dobro jest předmětem vůle, jest Bohu možné chtíti jen to, co má povaha jeho moudrosti. Ta pak jest jako zákon spravedlnosti, podle něhož jeho vůle je správná a spravedlivá. Proto, co koná podle své vůle, koná spravedlivě, jako i my, co podle zákona konáme, spravedlivě konáme. Ale my ovšem podle zákona někoho vyššího, Bůh však sám sobě jest zákonem.

K třetímu se musí říci, že každému je povinné, co jeho jest. To pak se praví, že jest něčí, co jest k němu zařízeno; jako služebník jest páně a ne obráceně, neboť svobodné jest, co je svou příčinou. Tedy ve jméně povinného se udává nějaký řád vyžadování nebo nutnosti toho, k čemu je zařízeno. Ve věcech pak se musí považiti dvojí řád. Jeden, jímž něco stvořeného je zařízeno k jinému stvořenému: jako části jsou zařízeny k celku a případky k podstatám a každá věc ke svému cíli. Jiný řád, jímž všechno stvořené jest zařízeno k Bohu. Tak tedy se může také dvojmo přihlížeti k povinnému v Boží činnosti: buď pokud jest něco povinné

I q. 21 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo X, *iustus dominus, et iustitias dilexit*.

I q. 21 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod duplex est species iustitiae. Una, quae consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quae consistit in emptione et venditione, et aliis huiusmodi communicationibus vel commutationibus. Et haec dicitur a philosopho, in V Ethic., iustitia commutativa, vel directiva commutationum sive communicationum. Et haec non competit Deo, quia, ut dicit apostolus, Rom. XI, *quis prior dedit illi, et retribuetur ei?*

Alia, quae consistit in distribuendo, et dicitur distributiva iustitia, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cuiuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam. Unde dicit Dionysius, VIII cap. de Div. Nom., *oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscuiusque existentium dignitatem; et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute*.

I q. 21 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtutum moralium quaedam sunt circa passiones; sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram. Et huiusmodi virtutes Deo attribui non possunt, nisi secundum metaphoram, quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est; neque appetitus sensitivus, in quo sunt huiusmodi virtutes sicut in subiecto, ut dicit philosophus in III Ethic. Quaedam vero virtutes morales sunt circa operationes; ut puta circa dationes et sumptus, ut iustitia et liberalitas et magnificentia; quae etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nihil prohibet huiusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit philosophus in X Ethic.

I q. 21 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex iustitiae, secundum quam eius voluntas recta et iusta est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

I q. 21 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur; sicut servus est domini, et non e converso; nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo debiti, importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in

Bohu nebo pokud jest něco povinné stvořené věci. A obojím způsobem Bůh vrací povinné. Neboť jest Bohu povinné, aby se ve věcech splnilo to, co má jeho moudrost a vůle a co objasňuje jeho dobrotu; a podle toho spravedlnost Boží přihlíží k jeho slušnosti, podle níž sobě dává, co jest mu povinné. Je také povinné nějaké stvořené věci, aby měla to, co je k ní zařízeno: jako člověku, aby měl ruce a aby mu jiní živočichové sloužili. A tak také Bůh činí spravedlnost, když každému dává, co jest mu povinné podle rázu jeho přirozenosti a stavu. Ale toto povinné závisí na prvním: protože to jest každému povinné, co je k němu zařízeno podle řádu božské moudrosti. A ačkoli tímto způsobem Bůh někomu dává povinné, přece sám není povinen, protože sám není zařízen k jiným, nýbrž právě jiná k němu. A proto spravedlnost v Bohu se někdy nazývá slušností jeho dobroty, někdy pak odplatou za zásluhy. A obojího způsobu se dotýká Anselm, řka: "když trestáš zlé, spravedlivé jest, protože přísluší jejich zásluhám; když však šetříš zlých, spravedlivé jest, protože se sluší na tvou dobrotu."

Ke čtvrtému se musí říci, že ačkoli spravedlnost přihlíží k úkonu, přece se tím nevylučuje, že by byla bytností Boží: protože také to, co je z bytnosti věci, může býti počátkem skutku. Ale dobro nepřihlíží vždy k úkonu: protože něco se jmenuje dobrým nejen podle toho, že jedná, nýbrž také podle toho, že je dokonalé ve své bytnosti. A proto se tamtéž praví, že dobro se přirovnává ke spravedlivu jako obecné ke zvláštnímu.

XXI.2. Zda spravedlnost Boží jest pravda.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že spravedlnost Boží není pravda. Neboť spravedlnost jest ve vůli: je totiž "správnost vůle", jak praví Anselm. Ale pravda je v rozumu, podle Filosofa v VI. Metafys. a v VI. Ethic. Tedy spravedlnost nepatří k pravdě.

Mimo to pravda, podle Filosofa ve IV. Ethic., jest nějaká jiná ctnost než spravedlnost. Tedy pravda nepatří k pojmu spravedlnosti.

Avšak proti jest, co se praví v almu 84: "Milosrdenství a pravda se potkaly," a pravda se tam klade za spravedlnost.

Odpovídám: Musí se říci, že pravda záleží v rovnosti rozumu a věci, jak bylo svrchu řečeno. Rozum pak, jenž jest příčinou věci, se přirovnává k ní jako pravidlo a míra: obráceně však jest o rozumu, jenž přijímá vědění od věcí. Když tedy věci jsou mírou a pravidlem rozumu, pravda záleží v tom, že rozum se rovná věci, jak se stává v nás: neboť z toho, že věc jest nebo není, je naše domněnka a řeč pravdivá nebo nesprávná. Ale když rozum jest pravidlem a měřítkem věcí, pravda záleží v tom, že věci se rovnají rozumu: jako se říká, že umělec dělá pravdivé dílo, když se shoduje s uměním. Ale jak se mají umělá k umění, tak se mají spravedlivá díla k zákonu, s nímž se shodují. Tedy spravedlnost Boží, jež tvoří ve věcech řád, stejnotvárný s povahou jeho moudrosti, jež jest jeho zákonem, vhodně se jmenuje pravdou. A tak se také u nás mluví o pravdě

Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina, aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei creatae. Et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat, et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis; quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus, dicens, *cum punis malos, iustum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, iustum est, quia bonitati tuae condecens est*.

I q. 21 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, licet iustitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei, quia etiam id quod est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum, quia aliquid dicitur esse bonum, non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quod bonum comparatur ad iustum, sicut generale ad speciale.

2. Utrum justitia Dei veritas dici possit.

I q. 21 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iustitia Dei non sit veritas. Iustitia enim est in voluntate, est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus. Veritas autem est in intellectu, secundum philosophum in VI Metaphys. et in VI Ethic. Ergo iustitia non pertinet ad veritatem.

I q. 21 a. 2 arg. 2

Praeterea, veritas, secundum philosophum in IV Ethic., est quaedam alia virtus a iustitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem iustitiae.

I q. 21 a. 2 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo LXXXIV dicitur, *misericordia et veritas obviaverunt sibi*; et ponitur ibi veritas pro iustitia.

I q. 21 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod veritas consistit in adaequatione intellectus et rei, sicut supra dictum est. Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura, e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit, ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quod res adaequantur intellectui, sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificiata ad artem, ita se habent opera iusta ad legem cui

spravedlnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že spravedlnost, co do řídícího zákona, jest v rozumu: ale co do rozkazu, jímž se díla řídí podle zákona, jest ve vůli.

K druhému se musí říci, že ona pravda, o níž tam mluví Filosof, jest nějaká ctnost, kterou se někdo ukazuje v slovech nebo skutcích takovým, jakým jest. A tak záleží v stejnotvárnosti znamení s naznačeným: ne však ve stejnotvárnosti účinku s příčinou a pravidlem, jako se řeklo o pravdě spravedlnosti.

XXI.3. Zda milosrdenství přísluší Bohu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že milosrdenství Bohu nepřísluší. Neboť milosrdenství jest druhem smutku, jak praví Damašský. Ale smutek není v Bohu. Tedy ani milosrdenství.

Mimo to milosrdenství jest uvolněním spravedlnosti. Ale Bůh nemůže opominouti to, co patří k jeho spravedlnosti. Neboť se praví ve II. Tim. 2: "Jestliže nevěříme, on zůstává věrným, sebe nemůže zapříti:" zapřel by se však, jak praví Glossa tamtéž, kdyby zapřel svá slova. Tedy milosrdenství Bohu nepřísluší.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 110: "Slitovný a milosrdný Pán."

Odpovídám: Musí se říci, že se musí Bohu nejvíce přičítati milosrdenství: ovšem, podle účinku, ne podle citu vášně. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že někomu říká milosrdný, jako: mající bědné srdce 1 že totiž jest jat smutkem z bídy druhého, jako by to byla jeho vlastní bída. A z toho následuje, že se přičiňuje k zahnání bídy druhého, jako bídy vlastní: a to jest účinek milosrdenství. Tedy býti smutným z bídy druhého nepřísluší Bohu, ale zapuzovati bídu druhého, to mu nejvíce přísluší, když bídou rozumíme kterýkoli nedostatek. Nedostatky se však neodstraňují, leč dokonalostí nějaké dobroty: ale první původ dobroty jest Bůh, jak se svrchu ukázalo.

Ale musí se uvážiti, že uštědřovati věcem dokonalosti náleží sice i k dobrotě Boží i ke spravedlnosti i ke štědrosti i milosrdenství, ale z jiného a jiného důvodu. Neboť sdělování dokonalostí, vzatá naprostě, patří k dobrotě, jak se svrchu ukázalo. Ale pokud od Boha jsou věcem dávány dokonalosti podle jejich úměrnosti, patří ke spravedlnosti, jak bylo svrchu řečeno. Pokud však věcem dává dokonalosti ne pro svůj užitek, nýbrž jen pro svou dobrotu, patří ke štědrosti. Pokud pak Bohem dané dokonalosti zapuzují všechen nedostatek, patří k milosrdenství.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka platí o

concordant. Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex eius, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas iustitiae.

I q. 21 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod iustitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu, sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

I q. 21 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod veritas illa de qua loquitur philosophus ibi, est quaedam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis, qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate iustitiae dictum est.

3. Utrum in Deo sit misericordia.

I q. 21 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiae, ut dicit Damascenus. Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

I q. 21 a. 3 arg. 2

Praeterea, misericordia est relaxatio iustitiae. Sed Deus non potest praetermittere id quod ad iustitiam suam pertinet. Dicitur enim II ad Tim. II, *si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest*, negaret autem seipsum, ut dicit Glossa ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

I q. 21 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo CX, *miserator et misericors dominus*.

I q. 21 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod misericors dicitur aliquis quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam, et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur, nisi per alicuius bonitatis perfectionem, prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra ostensum est. Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus, pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad iustitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam, tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum, absolute considerata, pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est.

Sed inquantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam, ut dictum est supra. Inquantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum vero perfectiones datae rebus a Deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

I q. 21 a. 3 ad 1

milosrdenství co do citu vášně.

K druhému se musí říci, že Bůh jedná milosrdně, ne sice jednaje proti své spravedlnosti, nýbrž konaje něco nad spravedlnost; jako kdyby někdo ze svého dal dvě stě denárů tomu, jemuž je povinen sto, přece nejedná proti spravedlnosti, nýbrž štědře nebo milosrdně činí. A podobně, kdyby někdo odpustil urážku vůči sobě spáchanou. Neboť, kdo něco odpouští, jaksi to daruje: proto Apoštol odpuštění nazývá darováním, Efes. 5: "darujte si navzájem, jakož i Kristus vám daroval." Z čehož je patrné, že milosrdenství neodstraňuje.

1. Latinské misericordia bychom doslovně museli přeložiti nemožným "bědosrdenství". Pak bychom měli zachováno i písmeno textu. spravedlnosti, nýbrž jest jakousi plností spravedlnosti. Proto se praví Jak. 2, že "milosrdenství velmi převyšuje soud".

XXI.4. Zda ve všech dílech Božích jest milosrdenství a spravedlnost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není ve všech dílech Božích milosrdenství a spravedlnost. Neboť některá díla Boží se připisují milosrdenství, jako ospravedlnění bezbožného, některá však spravedlnosti, jako zavržení, bezbožných. Proto se praví Jak. 2: "Soud bez milosrdenství se učiní tomu, kdo neučinil milosrdenství." Tedy v každém díle Božím není patrné milosrdenství a spravedlnost.

Mimo to Apoštol, Řím.15 obrácení Židů připisuje spravedlnosti a pravdě, obrácení pak pohanů milosrdenství. Tedy není v každém díle Božím spravedlnost a milosrdenství:

Mimo to mnozí spravedliví na tomto světě jsou trápeni. To však je nespravedlivé. Tedy není ve všech dílech Božích spravedlnost a milosrdenství.

Mimo to spravedlnosti jest vraceti povinné, milosrdenství pak ulevovati bídě: a tak i spravedlnost i milosrdenství předpokládá něco ve svém díle. Ale stvoření nepředpokládá nic.

Tedy ve stvoření není ani milosrdenství, ani spravedlnost.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 24: "Všechny cesty Páně milosrdenství a pravda."

Odpovídám: Musí se říci, že v každém díle Božím se musí nutně shledávati milosrdenství a pravda, jestliže se ovšem milosrdenství béře za odstraňování jakéhokoli nedostatku; ač se nemůže každý nedostatek vlastně nazvati bídou, nýbrž jen nedostatek rozumové přirozenosti, která se může státi šťastnou: neboť bída jest proti štěstí.

Důvodem pak této nutnosti jest, že ježto povinné, jež se z božské spravedlnosti vrací, jest buď povinné Bohu nebo povinné nějakému tvoru, žádného z obou nemůže býti pominuto v žádném díle Božím. Neboť nemůže Bůh činiti něco, co by nebylo shodné s jeho moudrostí a dobrotou; a podle toho způsobu jsme řekli, že něco jest povinné Bohu. Podobně také, cokoli činí ve stvořených věcech, činí podle vhodného řádu a poměru, v čemž záleží ráz spravedlnosti. A tak musí v každém díle Božím býti spravedlnost.

Ad primum igitur dicendum quod obiectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

I q. 21 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando, sicut si alicui cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud, unde apostolus remissionem donationem vocat, Ephes. V, *donate invicem, sicut et Christus vobis donavit*. Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo. Unde dicitur Iac. II, quod *misericordia superexaltat iudicium*.

4. Utrum in omni opere Dei sit justitia, et misericordia.

I q. 21 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non in omnibus Dei operibus sit misericordia et iustitia. Quaedam enim opera Dei attribuuntur misericordiae, ut iustificatio impii, quaedam vero iustitiae, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Iac. II, *iudicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam*. Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et iustitia.

I q. 21 a. 4 arg. 2

Praeterea, apostolus, ad Rom. XV, conversionem Iudaeorum attribuit iustitiae et veritati; conversionem autem gentium, misericordiae. Ergo non in quolibet opere Dei est iustitia et misericordia.

I q. 21 a. 4 arg. 3

Praeterea, multi iusti in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est iniustum. Non ergo in omni opere Dei est iustitia et misericordia.

I q. 21 a. 4 arg. 4

Praeterea, iustitiae est reddere debitum, misericordiae autem sublevare miseriam, et sic tam iustitia quam misericordia aliquid praesupponit in suo opere. Sed creatio nihil praesupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque iustitia.

I q. 21 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XXIV, *omnes viae domini misericordia et veritas*.

I q. 21 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cuiuscumque defectus accipiatur; quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturae, quam contingit esse felicem; nam miseria felicitati opponitur.

Huius autem necessitatis ratio est, quia, cum debitum quod ex divina iustitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturae, neutrum potest in aliquo opere Dei praetermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit;

Dílo pak Boží spravedlnosti vždy předpokládá dílo milosrdenství a v něm je založeno. Tvoru totiž nic není povinné, leč pro něco, v něm dříve jsoucí nebo dříve uvážené: a opět, je-li to tvoru povinné, bude to pro něco dřívějšího. A ježto nelze postupovati do nekonečna, musí se přijíti k něčemu, co závisí na jedné dobrotě Boží vůle, jež jest posledním cílem. Jako kdybychom řekli, že míti ruce je povinné člověku pro duši rozumovou, duši pak rozumovou míti na to, aby byl člověkem, člověkem pak býti pro Boží dobrotu. A tak v každém Božím díle je patrné milosrdenství co do. prvního kořene. A jeho síla se zachovává ve všech následujících a také v nich působí prudčeji, jako prvotná příčina prudčeji ovlivňuje než příčina druhá. A proto také ta, která jsou nějakému tvoru povinná, Bůh z nadbytku své dobroty hojněji rozdává, než žádá úměrnost věci. Neboť méně jest, co by stačilo na zachování řádu spravedlnosti, než co dává Boží dobrota, jež překročuje všechnu úměrnost tvora.

K prvnímu se tedy musí říci, že některá díla se přisuzují spravedlnosti a některá milosrdenství, protože v některých prudčeji jest patrná spravedlnost, v některých milosrdenství. A přece v završení bezbožných jest patrné milosrdenství, ne sice zcela osvobozující, nýbrž nějak ulehčující, když trestá pod zásluhu. A v ospravedlnění bezbožného jest patrná spravedlnost, když viny odpouští pro lásku, kterou však sám milosrdně vlévá: jako o Magdaleně se čte Luk. 7: "Odpuštěny jsou jí hříchy mnohé, protože milovala mnoho."

K druhému se musí říci, že spravedlnost a milosrdenství Boží jest patrné v obrácení Židů i Pohanů: ale nějaký ráz spravedlnosti jest patrný v obrácení Židů, jenž není patrný v obrácení Pohanů, jako že byli spaseni pro sliby, Otcům učiněné.

K třetímu se musí říci, že také v tom, že jsou na tomto světě trestáni spravedliví, jest patrná spravedlnost a milosrdenství; pokud takovým trápením některá všední se v nich očišťují a více jsou pozdvihováni k Bohu od citu k pozemským, podle onoho Řehořova: "Zla, jež nás tísní v tomto životě, nutí nás jíti k Bohu."

Ke čtvrtému se musí říci, že, ač stvoření se nepředpokládá nic v přirozenosti věcí, předpokládá se přece něco v Božím poznávání. A podle toho se také tam zachovává ráz spravedlnosti, pokud se věc uvádí do bytí podle toho, jak je shodné s božskou moudrostí a dobrotou. A zachovává se nějak ráz milosrdenství, pokud se věc mění z nebytí do bytí.

XXII. O prozřetelnosti Boží.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Po úvaze o těch, jež patří k vůli naprostě, má se postoupiti k těm, která zároveň přihlížejí k rozumu a vůli. Taková pak

in quo consistit ratio iustitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitiam.

Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eo praeexistens, vel praeconsideratum, et rursus, si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis. Utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere, ad hoc quod sit homo; hominem vero esse, propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem eius. Cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus; et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus, ex abundantia suae bonitatis, largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem iustitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit.

I q. 21 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quaedam opera attribuuntur iustitiae et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet iustitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum. Et in iustificatione impii apparet iustitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit, sicut de Magdalena legitur, Luc. VII, *dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*.

I q. 21 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod iustitia et misericordia Dei apparet in conversione Iudaeorum et gentium, sed aliqua ratio iustitiae apparet in conversione Iudaeorum, quae non apparet in conversione gentium, sicut quod salvati sunt propter promissiones patribus factas.

I q. 21 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in hoc etiam quod iusti puniuntur in hoc mundo, apparet iustitia et misericordia; inquantum per huiusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur; secundum illud Gregorii, *mala quae in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt*.

I q. 21 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, licet creationi non praesupponatur aliquid in rerum natura, praesupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundum hoc etiam salvatur ibi ratio iustitiae, inquantum res in esse producitur, secundum quod convenit divinae sapientiae et bonitati. Et salvatur quodammodo ratio misericordiae, inquantum res de non esse in esse mutatur.

22. De providentia Dei.

Prooemium

I q. 22 pr.

Consideratis autem his quae ad voluntatem absolute pertinent, procedendum est ad ea quae respiciunt simul

jsou jednak prozřetelnost vzhledem ke všem, jednak předurčení a završení, a co z nich následuje, vzhledem k lidem zvláště, v zařízení k věčné spáse. Neboť i po mravních ctnostech v mravovědě se uvažuje o opatrnosti, k níž se zdá náležeti prozřetelnost.

O prozřetelnosti pak jsou čtyři otázky.

1. Zda Bohu přísluší prozřetelnost.
2. Zda vše jest pod Boží prozřetelností.
3. Zda Boží prozřetelnost jest bezprostředně o všech.
4. Zda Boží prozřetelnost ukládá nutnost věcem opatřeným.

XXII.1. Zda prozřetelnost přísluší Bohu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že prozřetelnost Bohu nepřísluší. Neboť prozřetelnost podle Tullia jest částí opatrnosti. Opatrnost pak, ježto jest dobře radící, podle Filosofa v VI. Ethic., Bohu nemůže příslušeti, an nemá žádné pochybnosti, v níž by se musel raditi. Tedy prozřetelnost Bohu nepřísluší.

Mimo to, cokoli jest v Bohu, jest věčné. Ale prozřetelnost není něco věčného: je totiž o jsoucích, jež nejsou věčná, podle Damašského. Tedy prozřetelnost není v Bohu.

Mimo to, nic složeného není v Bohu. Ale zdá se, že prozřetelnost jest něco složeného: protože v sobě zavírá vůli a rozum. Tedy prozřetelnost není v Bohu.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. 14: "Ty pak, Otče, řídíš všechno prozřetelností."

Odpovídám: Musí se říci, že se nutně musí v Bohu klásti prozřetelnost. Neboť každé dobro, které jest ve věcech, jest od Boha stvořeno, jak se svrchu ukázalo. Ale ve věcech se shledává dobro nejen co do podstaty věcí, nýbrž také co do zařízení jich k cíli a zvláště k cíli poslednímu, jímž jest Boží dobrota, jak jsme svrchu měli. Toto tedy dobro řádu, jsoucí ve stvořených věcech, jest od Boha stvořeno. Ježto pak Bůh jest příčinou věcí svým rozumem, a tak musí v něm napřed býti výraz každého jeho účinku, jak jest patrné z hořejšího, jest nutné, aby v Boží mysli napřed byl výraz zařízení věcí k cíli. `Ale výraz zařízených k cíli jest prozřetelnost vlastně. Neboť jest hlavní částí opatrnosti, k níž jsou zařízeny jiné dvě části, totiž pamět minulých a rozumění přítomným, pokud z paměti na minulé a z rozuměných přítomných se dohadujeme o opatření budoucích. Jest pak, podle Filosofa, v VI. Ethic., prozřetelnosti vlastní zařizovati jiná k cíli; buď vzhledem k sobě samému, jako se opatrným nazývá člověk, jenž dobře zařizuje své skutky k cíli svého života; nebo vzhledem k jiným, jemu poddaným v rodině nebo městě nebo království, podle kteréhož způsobu se praví Mat. 24: "Služebník věrný a opatrný, jejž Pán ustanovil nad svou rodinou." A podle toho způsobu opatrnost nebo prozřetelnost může Bohu příslušeti: neboť v Bohu samém není nic zařiditelného k cíli; ježto je sám posledním cílem.

intellectum et voluntatem. Huiusmodi autem est providentia quidem respectu omnium; praedestinatio vero et reprobatio, et quae ad haec consequuntur, respectu hominum specialiter, in ordine ad aeternam salutem. Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Deo conveniat providentia.

Secundo, utrum omnia divinae providentiae subsint.

Tertio, utrum divina providentia immediate sit de omnibus.

Quarto, utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

1. Utrum providentia Deo conveniat.

I q. 22 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod providentia Deo non conveniat. Providentia enim, secundum Tullium, est pars prudentiae. Prudentia autem, cum sit bene consiliativa, secundum philosophum in VI Ethic., Deo competere non potest, qui nullum dubium habet, unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

I q. 22 a. 1 arg. 2

Praeterea, quidquid est in Deo, est aeternum. Sed providentia non est aliquid aeternum, est enim circa existentia, quae non sunt aeterna, secundum Damascenum. Ergo providentia non est in Deo.

I q. 22 a. 1 arg. 3

Praeterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum, quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

I q. 22 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. XIV, *tu autem, pater, gubernas omnia providentia*.

I q. 22 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, ut ex superioribus patet; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum, et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis, et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis. Prudentiae autem proprium est, secundum philosophum in VI Ethic., ordinare alia in finem; sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno, secundum quem modum dicitur Matt. XXIV, *fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super*

Tedy sám výraz zařízení věcí k cíli se v Bohu jmenuje prozřetelností. Proto Boetius, IV. O útěše, praví, že "prozřetelnost je sám Boží rozum, stojící v nejvyšším vládci všech, jež všechno upravuje." Úpravou pak se může zváti i výraz zařízení věcí k cíli, i výraz zařízení částí v celku.

K prvnímu se tedy musí říci, že, podle Filosofa v VI. Ethic., opatrnost vlastně jest rozkazující to, co eubulie správně radí a synesis správně posuzuje. Proto, ač radění se nenáleží Bohu, pokud rada jest zkoumání ve věcech pochybných, přece přísluší Bohu rozkazovati o zaříditelných k cíli, o nichž má správný výraz, podle onoho almu, "rozkaz stanovil a nepomine". A podle toho přísluší Bohu ráz opatrnosti a prozřetelnosti.Ačkoli by se také mohlo říci, že výraz věcí konaných se v Bohu jmenuje radou; ne pro zkoumání, nýbrž pro jistotu poznání, k níž radící se docházejí zkoumáním. Proto se praví Efes. I. "Jenž koná všechno podle rady své vůle."

K druhému se musí říci, že k péči patří dvojí: totiž výraz zařízení, jenž sluje prozřetelnost a úprava; a provedeni zařízení, jež sluje řízení. Z těch první jest věčné, druhé časné.

K třetímu se musí říci, že prozřetelnost jest v rozumu, ale předpokládá vůli cíle: neboť nikdo nepředpisuje skutky k cíli, leč chce-li cíl. Proto i opatrnost předpokládá mravní ctnosti, skrze něž se žádost má k dobru, jak se praví v VI. Ethic. A přece, kdyby prozřetelnost stejně přihlížela k vůli i rozumu Božímu, bylo by to bez úhony Boží jednoduchosti; ježto vůle a rozum v Bohu jsou totéž, jak bylo svrchu řečeno.

XXII.2. Zda všechno je podrobeno Boží prozřetelnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se že není všechno podrobeno Boží prozřetelnosti. Neboť žádné opatřené není náhodné. Je-li tedy všechno od Boha opatřeno, nic nebude náhodného, a tak hyne náhoda a osud. Což je proti obecnému mínění.

Mimo to každý moudrý opatřující, co může, vylučuje nedostatek a zlo z těch, o něž má péči. Vidíme však, že jsou mnohá zla ve věcech. buď tedy Bůh jim nemůže zabrániti, a tak nebude všemohoucí: nebo nepečuje o všechno.

Mimo to, co se přihází z nutnosti, nevyžaduje prozřetelnosti či opatrnosti: proto, podle Filosofa v VI. Ethic., patrnost jest správný výraz nahodilých, o nichž jest rada a volba. Ježto tedy se ve věcech mnoho přihází z nutnosti, není všechno podrobeno prozřetelnosti.

familiam suam. Secundum quem modum prudentia vel providentia Deo convenire potest, nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur. Unde Boetius, IV de Consol., dicit quod *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit*. Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

I q. 22 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum philosophum in VI Ethic., prudentia proprie est praeceptiva eorum, de quibus eubulia recte consiliatur, et synesis recte iudicat. Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen praecipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud Psalmi, *praeceptum posuit, et non praeteribit*. Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiae et providentiae. Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur; non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. I, *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*.

I q. 22 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum, secundum temporale.

I q. 22 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis, nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia praesupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in VI Ethic. Et tamen si providentia ex aequali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinae simplicitatis; cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est.

2. Utrum providentiae divinae subdatur omnia.

I q. 22 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint subiecta divinae providentiae. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa a Deo, nihil erit fortuitum, et sic perit casus et fortuna. Quod est contra communem opinionem.

I q. 22 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet.

I q. 22 a. 2 arg. 3

Praeterea, quae ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt, unde, secundum philosophum in VI Ethic., prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio. Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiae subduntur.

Mimo to kdokoli se ponechává sobě, není pod prozřetelností nějakého řídícího. Ale lidé jsou od Boha ponecháváni sami sobě, podle onoho Eccli 15: "Bůh od počátku stanovil člověka a ponechal jej v ruce jeho rady": a zvláště zlí, podle onoho "zanechal je podle tužeb jejich srdce". Tedy není všechno pod božskou prozřetelností.

Mimo to praví Apoštol, I. Kor. 9, že "nemá Bůh péči o voly": a z téhož důvodu o jiné tvory bez rozumu. Není tedy všechno pod Boží prozřetelností.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. 8 o Boží moudrosti, že "dosahuje od konce až do konce silně a upravuje všechno jemně".

Odpovídám: Musí se říci, že někteří docela popřeli prozřetelnost, jako Democritus a Epikurejci, tvrdíce, že svět se stal náhodou. Někteří pak tvrdili, že prozřetelnosti jsou podrobena toliko neporušitelná; porušitelná však ne podle jedinců, nýbrž podle druhů, neboť tak jsou neporušitelná. A na jejich místě se praví Job 22: "Mrak jest jeho úkrytem a okolo stěžejí země chodí a našeho si nevšímá." Rabbi Moyses pak ze všeobecnosti porušitelných vyňal lidi, pro záři rozumu, na níž mají podíl: ale při jiných porušitelných následoval domnění jiných.

Ale musí se říci, že všechno podléhá Boží prozřetelnosti. nejen povšechně, nýbrž i co do jednotlivosti. Což je patrné takto. Ježto totiž každý činitel činí pro cíl, takový je rozsah zařízení účinků k cíli, jaký je rozsah příčinnosti prvního činitele. Neboť v činech nějakého činitele se přihodí, že povstává něco nezařízeného k cíli proto; že onen účinek nastává z nějaké jiné příčiny, mimo úmysl činitelův. Avšak příčinnost Boha, jenž jest prvním činitelem, má rozsah až ke všem jsoucnům, nejen co do počátků druhu, nýbrž i co do jednotlivostních prvků, nejen neporušitelných, nýbrž také porušitelných. Proto je nutné, aby všechno, co jakýmkoli způsobem má bytí, bylo od Boha zařízeno k cíli, podle onoho Apoštolova, Řím. 13: "Co od Boha jest, zařízeno jest." Ježto tedy Boží prozřetelnost není nic jiného nežli výraz zařízení věcí k cíli, jak bylo řečeno, je nutné, aby všechno, pokud má podíl na bytí, potud bylo poddáno Boží prozřetelnosti.

Podobně také bylo svrchu ukázáno, že Bůh poznává všechno, i všeobecná i zvláštní. A ježto jeho poznávání se přirovnává k věcem jako poznávání umění k umělým, jak bylo svrchu řečeno, jest nutné, aby všechno bylo podrobeno jeho řádu, jako všechna umělá jsou poddána řádu umění.

K prvnímu se tedy musí říci, že jinak jest u příčiny všeobecné a u příčiny zvláštní. Neboť řádu zvláštní příčiny může něco unikati, ne však řádu příčiny všeobecné. Něco se totiž odvádí z řádu zvláštní příčiny jen nějakou jinou zvláštní příčinou překážející, jako spálení dřeva se překáží činností vody. Proto, ježto všechny zvláštní příčiny jsou uzavřeny pod všeobecnou příčinou, jest nemožné, aby nějaký účinek ušel řádu příčiny všeobecné. Pokud tudíž nějaký účinek uniká řádu nějaké zvláštní příčiny, říká se, že

I q. 22 a. 2 arg. 4

Praeterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiae alicuius gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud Eccli. XV, *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*; et specialiter mali, secundum illud, *dimisit illos secundum desideria cordis eorum*. Non igitur omnia divinae providentiae subsunt.

I q. 22 a. 2 arg. 5

Praeterea, apostolus, I Cor. IX, dicit quod *non est Deo cura de bobus*, et eadem ratione, de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinae providentiae.

I q. 22 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. VIII, de divina sapientia, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*.

I q. 22 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam vero posuerunt incorruptibilia tantum providentiae subiacere; corruptibilia vero, non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Iob XXII, *nubes latibulum eius, et circa cardines caeli perambulat, neque nostra considerat*. A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines, propter splendorem intellectus, quem participant, in aliis autem individuis corruptibilibus, aliorum opinionem est secutus. Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa, praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae.

Similiter etiam supra ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

I q. 22 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde, cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa,

je to náhodné nebo osudové, vzhledem k příčině zvláštní: ale vzhledem k příčině všeobecné, z jejíhož řádu to nemůže býti vyňato, jmenuje se připraveným. Jako i sejití dvou otroků, ač je náhodné pro ně, je přece připravené od pána, jenž je vědomě tak posílá na jedno místo, aby jeden o druhémnevěděl.

K druhému se musí říci, že jinak je u toho, jenž má péči o něčem zvláštním a u opatřujícího všeobecného. Protože opatřující zvláštní, pokud může, vylučuje nedostatek od toho, co je poddáno jeho péči, ale opatřující všeobecný dopouští, aby se přihodil nějaký nedostatek v nějakém zvláštním, aby se nepřekáželo dobru celku. Proto se praví, že porušení a nedostatky v přírodních věcech jsou proti přírodě zvláštní, přece však jsou v úmyslu přírody všeobecné, pokud nedostatek jednoho přechází v dobro druhého nebo také celého vesmíru; neboť porušení jednoho je zrozením druhého, jímž se zachovává druh. Ježto tedy Bůh jest všeobecným opatřujícím celého jsoucna, k jeho prozřetelnosti patří, aby dopouštěl, že jsou některé nedostatky v některých zvláštních věcech, aby se nepřekáželo dokonalému dobru celého vesmíru. Kdyby se totiž zabránilo všem zlům; mnohá dobra by chyběla vesmíru: neboť by nebylo života Iva, kdyby nebylo zabíjení živočichů; ani by nebylo trpělivosti mučedníků, kdyby nebylo pronásledování tyranů. Proto praví Augustin v Enchir.: "Všemohoucí Bůh by nikterak nenechával nějaké zlo ve svých dílech, kdyby nebyl tak všemohoucí a dobrý, že dobře učiní také ze zla."Zdá se pak, že z těchto dvou důvodů, které jsme rozluštili, vycházeli ti, kdo božské prozřetelnosti odnímali porušitelná, v nichž se shledávají náhodnosti a zla.

K třetímu se musí říci, že člověk není zakladatelem přírody, nýbrž v dílech umění a síly užívá přírodních věcí ke svému užitku. Proto lidská prozřetelnost se nevztahuje na nutná, jež pocházejí z přírody. Ale vztahuje se přece na ně prozřetelnost Boha, jenž jest původcem přírody. - Zdá se, že z tohoto důvodu vycházeli, kdo běh přírodních věcí odnímali Boží prozřetelnosti, přidělujíce jej nutnosti hmoty; jako Democritus a staří Naturalisté.

Ke čtvrtému se musí říci, že když se praví, že Bůh ponechal člověka sobě, nevylučuje se tím člověk z božské prozřetelnosti: nýbrž ukazuje se, že se mu nestanoví předem činná síla, určená k jednomu, jako přírodním věcem, jež toliko jsou vedeny, jako od jiného řízeny k cíli, ale nevedou se samy, jako sebe řídící k cíli, jako rozumoví tvorové svobodnou vůlí, kterou se radí a volí. Proto významně praví v ruce své rady. Ale, protože sám úkon svobodné vůle se uvádí na Boha, jako na příčinu, je nutné, aby byla poddána božské prozřetelnosti ta, která se dějí ze svobodné vůle, neboť prozřetelnost člověka jest obsažena pod prozřetelností Boha jako příčina zvláštní pod příčinou všeobecnou. - U lidí pak spravedlivých má Bůh prozřetelnost jakýmsi vynikajícím způsobem více než u bezbožných, pokud nedopouští, aby se proti nim něco stalo, co by nakonec zabránilo jejich spáse: neboť "milujícím Boha všechno spolupracuje k dobru", jak se praví Řím. 8. Ale právě proto, že bezbožné neodvrací od zla viny, praví

impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum, respectu causae particularis, sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

I q. 22 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliter de eo est qui habet curam alicuius particularis, et de provisore universali. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo, non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in Enchirid. *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo*. Ex his autem duabus rationibus quas nunc solvimus, videntur moti fuisse, qui divinae providentiae subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

I q. 22 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo non est institutor naturae, sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quae ex natura proveniunt. Ad quae tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturae. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinae providentiae, attribuentes ipsum necessitati materiae; ut Democritus, et alii naturales antiqui.

I q. 22 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod in hoc quod dicitur Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia, sed ostenditur quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus; quae aguntur tantum, quasi ab altero directae in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit, *in manu consilii sui*. Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur, providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quam impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid, quod finaliter impediat salutem eorum, nam *diligentibus Deum omnia*

se, že je ponechává. Ale ne tak, že by byli zcela vyloučeni z jeho prozřetelnosti, neboť by pak se rozpadli v nic, kdyby nebyli jeho prozřetelností zachováváni. - A zdá se, že z tohoto důvodu vycházel Tullius, jenž odňal Boží prozřetelnosti lidské věci, o kterých se radíme.

K pátému se musí říci, že, ježto rozumový tvor svobodnou vůlí má vlastnictví svého úkonu, jak bylo řečeno, je poddán božské prozřetelnosti nějakým zvláštním způsobem; že totiž se mu přičítá něco k vině nebo k zásluze a vrací se mu něco jako trest nebo odměna. A v tom Apoštol popírá péči Boží o voly. Ne však tak, že by jednotliví tvorové bez rozumu k Boží prozřetelnosti nepatřili, jak se domníval Rabbi Moyses.

XXII.3. Zda Bůh vše bezprostředně opatřuje.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh neopatřuje vše bezprostředně. Neboť se má Bohu přičítati, cokoli je hodnotné. Ale k hodnosti nějakého krále patří, aby měl služebníky, jejichž prostřednictvím má prozřetelnost o poddané. Tedy mnohem více Bůh bezprostředně všech neopatřuje.

Mimo to k prozřetelnosti patří zařizovati věci k cíli. Ale cílem každé věci jest její dokonalost a dobro. Každé pak příčině náleží, svůj účinek dovésti k dobru. Tedy kterákoli jednající příčina jest příčinou účinku prozřetelnosti. Jestliže tedy Bůh bezprostředně opatřuje všechno, odstraňují se všechny druhé příčiny.

Mimo to praví Augustin v Enchirid., že "něco jest lépe nevěděti než věděti", jako nízkosti: a totéž praví Filosof ve XII. Metafys. Ale Bohu se má přičítati všechno, co je lepší. Tedy Bůh nemá bezprostředně prozřetelnost o některých nízkostech a zlech.

Avšak proti jest, co se praví Job 34: "Koho jiného ustanovil nad zemí? Nebo koho určil nad okrsek, který utvořil?" K čemuž praví Řehoř: "Svět sám si řídí, jejž sám si založil."

Odpovídám: Musí se říci, že k prozřetelnosti náleží dvojí: totiž výraz zařízení k cíli věcí spravovaných a provádění tohoto zařízení jež se jmenuje řízením. Tedy, ohledně prvního z těchto, Bůh bezprostředně opatřuje všechno. Protože ve svém rozumu má výraz všech, i nejmenších, a všem příčinám, jež postavil před některé účinky, dal sílu k vykonání těch účinků. Proto musel ve svém rozumu předem míti řád oněch účinků. - Ohledně pak druhého jsou některé prostředky božské prozřetelnosti. Protože nižší řídí vyššími, ne pro nedostatek své síly, nýbrž pro nadbytek své dobroty, aby také tvorům sděloval hodnotu příčinnosti.

A podle toho se vylučuje domněnka Platonova, kterou vypravuje Řehoř Nysský, že tvrdil trojí prozřetelnost. Z nich první má nejvyšší Bůh, jenž prvotně a hlavně opatřuje věci duchovní, a v důsledku celý svět co do rodů, druhů a všeobecných příčin. Druhá pak prozřetelnost jest, jíž se opatřují jednotlivci ze zrozených a hynoucích; a tuto

cooperantur in bonum, ut dicitur Rom. VIII. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpae, dicitur eos dimittere. Non tamen ita, quod totaliter ab eius providentia excludantur, alioquin in nihilum deciderent, nisi per eius providentiam conservarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas, de quibus consiliamur, divinae providentiae subtraxit.

I q. 22 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod, quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est, speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium. Et quantum ad hoc curam Dei apostolus a bobus removet. Non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

3. Utrum providentia divina immediate sit de omnibus.

I q. 22 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non immediate omnibus provideat. Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicuius regis pertinet, quod habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multo magis Deus non immediate omnibus providet.

I q. 22 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cuiuslibet rei est eius perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum. Quaelibet igitur causa agens est causa effectus providentiae. Si igitur Deus omnibus immediate providet, subtrahuntur omnes causae secundae.

I q. 22 a. 3 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in Enchirid., quod *melius est quaedam nescire quam scire, ut vilia*, et idem dicit philosophus, in XII Metaphys. Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediate providentiam quorundam vilium et malorum.

I q. 22 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iob XXXIV, *quem constituit alium super terram? Aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius, *mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit*.

I q. 22 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem; et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet. Quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae. Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus, triplicem providentiam ponentis.

přiděluje bohům, kteří obcházejí nebesa, totiž odděleným podstatám, které kruhovitě pohybují nebeskými tělesy. Třetí pak prozřetelnost jest o věcech lidských; a tu přiděloval démonům, jež Platonovci stanovili uprostřed mezi námi a bohy, jak vypravuje Augustin IX. O Městě Božím.

K prvnímu se tedy musí říci, že míti služebníky, provádějící jeho prozřetelnost, patří k hodnosti krále: ale z jeho nedostatku jest, že nemá výraz toho, co se má skrze ně státi. Neboť každé činné vědění tím je dokonalejší, čím více podrobností uvažuje, v nichž jest úkon.

K druhému se musí říci, že tím, že Bůh má bezprostředně prozřetelnost o všech věcech, se nevylučují druhé příčiny, jež provádějí tento řád, jak je patrné ze svrchu řečeného.

K třetímu se musí říci, že pro nás jest lépe nepoznávati zla a nízkosti, pokud nám překážejí v pozorování lepších, protože nemůžeme zároveň mysliti na mnohá, a pokud přemýšlení o zlech někdy převrátí vůli ke zlému. Ale to nemá místa v Bohu, jenž jediným pohledem všechno vidí zároveň a jehož vůle se nemůže nakloniti ke zlému.

XXII.4. Zda prozřetelnost ukládá nutnost věcem opatřeným.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že božská prozřetelnost věcem opatřeným nutnost ukládá. Neboť každý účinek, který má nějakou příčinu o sobě, jež již jest nebo byla, z níž z nutnosti následuje, nastává z nutnosti, jak dokazuje Filosof v VI. Metafys. Ale prozřetelnost Boží, ježto jest věčná, je předem, a z ní účinek následuje z nutnosti, neboť božská prozřetelnost nemůže býti nadarmo. Tedy božská prozřetelnost ukládá nutnost věcem opatřeným.

Mimo to, každý opatřující upevňuje své dílo, jak může, aby neupadlo. Ale Bůh jest nejvýš mocný. Tedy uděluje věcem od sebe opatřeným pevnost nutnosti.

Mimo to praví Boetius, IV. O útěše, že osud, "vycházeje ze začátků nepohnutelné prozřetelnosti, skutky a poměry lidí stahuje nerozlučným složením příčin". Zdá se tedy, že prozřetelnost ukládá nutnost věcem opatřeným.

Avšak proti je.st, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že "porušovati přirozenost není prozřetelnosti". Ale taková je přirozenost některých věcí, že jsou nahodilé. Tedy božská prozřetelnost neukládá nutnost věcem, vylučujíc nahodilost.

Odpovídám: Musí se říci, že božská prozřetelnost některým věcem nutnost ukládá, ne však všem, jak někteří věřili.

Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus; et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium, et hanc attribuit diis qui circumeunt caelos, idest substantiis separatis, quae movent corpora caelestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum, quam attribuebat Daemonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus IX de Civ. Dei.

I q. 22 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod habere ministros executores suae providentiae, pertinet ad dignitatem regis, sed quod non habeat rationem eorum quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus.

I q. 22 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causae secundae, quae sunt executrices huius ordinis, ut ex supra dictis patet.

I q. 22 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, inquantum per ea impedimur a consideratione meliorum, quia non possumus simul multa intelligere, et inquantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cuius voluntas ad malum flecti non potest.

4. Utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

I q. 22 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quae iam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut philosophus probat in VI Metaphys. Sed providentia Dei, cum sit aeterna, praeexistit; et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisis imponit.

I q. 22 a. 4 arg. 2

Praeterea, unusquisque provisor stabilit opus suum quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summe potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus a se provisis tribuit.

I q. 22 a. 4 arg. 3

Praeterea, Boetius dicit, IV de Consol., quod fatum, *ab immobilis providentiae proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit*. Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisis imponat.

I q. 22 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *corrumpere naturam non est providentiae*. Hoc autem habet quarundam rerum natura, quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

I q. 22 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod providentia divina quibusdam

Prozřetelnosti totiž patří zařizovati věci k cíli. Po dobrotě Boží, jež jest cílem od věcí odděleným, je pak hlavním dobrem, ve věcech jsoucím, dokonalost vesmíru: a ta by nebyla, kdyby se ve věcech neshledávaly všechny stupně bytí. Proto božské prozřetelnosti náleží činiti všechny stupně jsoucen. A proto některým účinkům připravila příčiny nutné, aby nastaly nutně; některým pak příčiny náhodné, aby nastaly náhodně, podle stavu nejbližších příčin.

K prvnímu se tedy musí říci, že účinkem Boží prozřetelnosti není jen, že se něco stane jakýmkoli způsobem; nýbrž že se něco stane nahodile nebo nutně. A proto neomylně a nutně nastane, co Boží prozřetelnost určuje, že nastane neomylně a nutně: a nastane nahodile, co výraz Boží prozřetelnosti má, že nastane nahodile.

K druhému se musí říci, že v tom jest nepohnutelný a jistý řád Boží prozřetelnosti, že to, co jest jím opatřeno, všechno se stane tím způsobem, jímž on opatřuje, buď nutně nebo nahodile.

K třetímu se musí říci, že ona nerozlučnost a neproměnnost, jíž se Boetius dotýká, patří k jistotě prozřetelnosti, jež se nemíjí svým účinkem, ani způsobem dění, který opatřil: ale nepatří k nutnosti účinků. A musí se uvážiti, že nutno a nahodilo vlastně následují jsoucno jako takové. Proto způsob nutnosti a nahodilosti spadá pod Boží opatření" jenž jest všeobecný opatřující celého jsoucna: ne však pod opatření některých zvláštních opatřujících.

XXIII. O předurčení.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Po úvaze o Boží prozřetelnosti se má jednati o předurčení a knize života.

A o předurčení jest osm otázek.

1. Zda Bohu přísluší předurčení.
2. Co jest předurčení; a zda něco klade v předurčeném.
3. Zda Bohu náleží zavržení některých lidí.
4. O srovnání předurčení s vyvolením; zda totiž předurčení jsou vyvolení.
5. Zda zásluhy jsou příčinou nebo důvodem předurčení nebo zavržení nebo vyvolení.
6. O jistotě předurčení; zda totiž předurčení jsou neomylně spaseni.
7. Zda počet předurčených jest jistý.
8. Zda předurčení se může napomáhati prosbami svatých.

rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt. Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens, est perfectio universi, quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.

I q. 22 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario, et evenit contingenter, quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat.

I q. 22 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario sive contingenter.

I q. 22 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiae, quae non deficit a suo effectu, neque a modo eveniendi quem providit, non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, inquantum huiusmodi. Unde modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

23. De praedestinatione Dei.

Prooemium

I q. 23 pr.

Post considerationem divinae providentiae, agendum est de praedestinatione, et de libro vitae.

Et circa praedestinationem quaeruntur octo.

Primo, utrum Deo conveniat praedestinatio.

Secundo, quid sit praedestinatio; et utrum ponat aliquid in praedestinato.

Tertio, utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum.

Quarto, de comparatione praedestinationis ad electionem; utrum scilicet praedestinati eligantur.

Quinto, utrum merita sint causa vel ratio praedestinationis, vel reprobationis, aut electionis.

Sexto, de certitudine praedestinationis; utrum scilicet praedestinati infallibiliter salventur.

Septimo, utrum numerus praedestinatorum sit certus.

Octavo, utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum.

XXIII.1. Zda lidé jsou . předurčováni od Boha.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lidé nejsou předurčováni od Boha. Neboť praví Damašský, v II. kn.: "Musí se věděti, že Bůh sice všechno předem zná, ale ne všechno předem určuje. Poznává totiž předem to, co je v nás, ale neurčuje toho předem." Ale lidské zásluhy a proviny jsou v nás, pokud jsme pány svých skutků svobodnou vůlí. Tedy to, co patří k zásluze nebo provině, není od Boha předurčeno. A tak přestává předurčení lidí.

Mimo to, všichni tvorové jsou zařízeni ke svým cílům Boží prozřetelností, jak bylo svrchu řečeno. Ale neříká se, že jiní tvorové jsou předurčováni. Tedy ani lidé.

Mimo to andělé jsou schopni blaženosti jako i lidé. Ale andělům nepřísluší předurčení, jak se zdá, ježto v nich nikdy nebylo bídy; předurčení pak jest záměr smilovati se, jak praví Augustin. Tedy lidé nejsou předurčováni.

Mimo to dobrodiní, lidem od Boha udělená, zjevují se.svatým mužům skrze Ducha svatého podle onoho Apoštolova I. Kor. 2: "My však jsme nepřijali ducha tohoto světa, ale Ducha, jenž z Boha jest, abychom věděli, co nám Bůh daroval." Jestli tedy lidé jsou od Boha předurčováni, bylo by předurčeným známo jejich předurčení, ježto předurčení jest Boží dobrodiní. A to je patrně nesprávné.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 8: "Které předurčil, ty i povolal."

Odpovídám: Musí se říci, že přísluší Bohu předurčovati lidi. Neboť všechno podléhá Boží prozřetelnosti, jak se svrchu ukázalo. Avšak k prozřetelnosti patří, zařizovati věci k cíli, jak bylo řečeno. Cíl pak, k němuž stvořené věci jsou od Boha zařizovány, jest dvojí. Jeden, jenž přesahuje úměrnost stvořené přirozenosti i schopnost: a tento cíl jest život věčný, jenž záleží ve vidění Boha, jež jest nad přirozenost kteréhokoli tvora, jak jsme svrchu měli. Jiný pak cíl jest úměrný stvořené přirozenosti, kterého totiž může dosáhnouti věc přirozená podle síly své přirozenosti. Ale je nutné, aby něco bylo od jiného převedeno k tomu, k čemu nemůže dojíti silou své přirozenosti; jako šíp je vyslán od lučištníka do terče. Proto, vlastně řečeno, rozumový tvor, jenž je schopen věčného života, přivádí se k němu jako od Boha vyslaný. A výraz toho vyslání jest předem v Bohu; jako je v něm i výraz zařízení všeho k cíli, o němž jsme řekli, že je prozřetelností. Výraz pak něčeho, co se má státi, jsoucí v mysli jednajícího, jest nějaká jsoucnost předem v něm věci, která se má státi. Proto výraz zmíněného vyslání rozumového tvora k cíli věčného života se jmenuje předurčení: neboť určiti jest poslati. A tak je patrné, že předurčení, co do předmětů, jest nějakou částí prozřetelnosti.

1. Utrum Deo competat praedestinatio hominum.

I q. 23 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non praedestinentur a Deo. Dicit enim Damascenus, in II libro, *oportet cognoscere quod omnia quidem praecognoscit Deus, non autem omnia praedeterminat. Praecognoscit enim ea quae in nobis sunt; non autem praedeterminat ea*. Sed merita et demerita humana sunt in nobis, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quae pertinent ad meritum vel demeritum, non praedestinantur a Deo. Et sic hominum praedestinatio tollitur.

I q. 23 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnes creaturae ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est. Sed aliae creaturae non dicuntur praedestinari a Deo. Ergo nec homines.

I q. 23 a. 1 arg. 3

Praeterea, Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed Angelis non competit praedestinari, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria; praedestinatio autem est propositum miserendi, ut dicit Augustinus. Ergo homines non praedestinantur.

I q. 23 a. 1 arg. 4

Praeterea, beneficia hominibus a Deo collata, per spiritum sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud apostoli, I Cor. II, *nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis*. Si ergo homines praedestinarentur a Deo, cum praedestinatio sit Dei beneficium, esset praedestinatis nota sua praedestinatio. Quod patet esse falsum.

I q. 23 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII, *quos praedestinavit, hos et vocavit*.

I q. 23 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod Deo conveniens est homines praedestinare. Omnia enim divinae providentiae subiacent, ut supra ostensum est. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est. Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra habitum est. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo praeexistit; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nominatur, nam destinare est mittere. Et sic patet quod praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam pars providentiae.

K prvnímu se tedy musí říci, že Damašský předem určiti rozumí uložiti nutnost, jak jest v přírodních věcech, jež jsou předem určeny k jednomu. Což je patrné z toho, co dodává: "neboť nechce zlo, ani nenutí ctnost". Proto se nevylučuje předurčení.

K druhému se musí říci, že tvorové bez rozumu nejsou schopni onoho cíle, jenž přesahuje schopnost lidské přirozenosti. Proto se neříká vlastně, že jsou předurčováni: leč by se někdy neprávem jmenovalo předurčení 'vzhledem ke kterémukoli jinému cíli.

K třetímu se musí říci, že předurčení přísluší andělům jako i lidem, ačkoli nikdy nebyli bědní. Neboť pohyb nedostává druh od konce od něhož, nýbrž od konce k němuž; neboť, co do rázu zbělení, nic nezáleží, zda onen, jenž zbělí, byl černý nebo bledý nebo červený. A podobně nic nezáleží při rázu předurčení, zda někdo jest předurčován k věčnému životu ze stavu bídy nebo ne. - Ačkoli by se mohlo říci, že každé udělení dobra nad povinné tomu, jemuž se uděluje, patří k milosrdenství, jak bylo svrchu řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že, i kdyby některým ze zvláštní výsady bylo zjeveno jejich předurčení, přece není vhodné, aby se zjevilo všem: protože tak by zoufali ti, kteří nejsou předurčeni, a bezpečnost by v předurčených zrodila nedbalost.

XXIII.2. Zda předurčení klade něco v předurčeném.

Při druhé se postupuje takto: Zdá. se, že předurčení klade něco v předurčeném. Neboť každá činnost sama sebou vnáší trpnost. Je-li tedy v Bohu předurčení činnost, musí v předurčených býti předurčení trpnost.

Mimo to praví Origenes, k onomu Řím. 1. "Jenž byl předurčen atd.": "Předurčení jest toho, jenž není, ale určení jest toho, jenž jest." Ale Augustin praví, v knize O předurčení svatých: "Co je předurčení, než určení někoho?" Tedy předurčení není, leč někoho jsoucího. A tak klade něco v předurčeném.

Mimo to příprava jest něco v připraveném. Ale předurčení jest připraveni dobrodiní Božích, jak praví Augustin v knize O předurč. svat. Tedy předurčení jest něco v předurčených.

Mimo to časné se neklade ve výměru věčného. Ale milost, jež jest něco časného, se klade ve výměru předurčení: neboť se praví, že předurčení jest "připravení milosti v přítomnosti a slávy v budoucnosti". Tedy předurčení není něco věčného. A tak je nutné, aby nebylo v Bohu, nýbrž v předurčených: neboť cokoli jest v Bohu, jest věčné.

Avšak proti jest, co praví Augustin, že předurčení jest předvědění dobrodiní Božích. Ale předvědění není v

I q. 23 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus nominat praedeterminationem impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus, quae sunt praedeterminatae ad unum. Quod patet ex eo quod subdit, *non enim vult malitiam, neque compellit virtutem*. Unde praedestinatio non excluditur.

I q. 23 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod creaturae irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanae naturae excedit. Unde non proprie dicuntur praedestinari, etsi aliquando abusive praedestinatio nominetur respectu cuiuscumque alterius finis.

I q. 23 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod praedestinari convenit Angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem, nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur, fuerit niger aut pallidus vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem praedestinationis, utrum aliquis praedestinetur in vitam aeternam a statu miseriae, vel non. Quamvis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum eius cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est.

I q. 23 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua praedestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus, quia sic illi qui non sunt praedestinati, desperarent; et securitas in praedestinatis negligentiam pareret.

2. Utrum praedestinatio ponat aliquid in praedestinato, et quid sit.

I q. 23 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio ponat aliquid in praedestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo praedestinatio actio est in Deo, oportet quod praedestinatio passio sit in praedestinatis.

I q. 23 a. 2 arg. 2

Praeterea, Origenes dicit, super illud Rom. I, *qui praedestinatus est etc., praedestinatio est eius qui non est, sed destinatio eius est qui est*. Sed Augustinus dicit, in libro de praedestinatione sanctorum, *quid est praedestinatio, nisi destinatio alicuius?* Ergo praedestinatio non est nisi alicuius existentis. Et ita ponit aliquid in praedestinato.

I q. 23 a. 2 arg. 3

Praeterea, praeparatio est aliquid in praeparato. Sed praedestinatio est praeparatio beneficiorum Dei, ut dicit Augustinus, in libro de Praedest. Sanct. Ergo praedestinatio est aliquid in praedestinatis.

I q. 23 a. 2 arg. 4

Praeterea, temporale non ponitur in definitione aeterni. Sed gratia, quae est aliquid temporale, ponitur in definitione praedestinationis, nam praedestinatio dicitur esse *praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro*. Ergo praedestinatio non est aliquid aeternum. Et ita oportet quod non sit in Deo, sed in praedestinatis, nam quidquid est in Deo, est aeternum.

I q. 23 a. 2 s. c.

předvídaných, nýbrž v předvídajícím. Tedy ani předurčení není v předurčených, nýbrž v předurčujícím.

Odpovídám: Musí se říci, že předurčení není něčím v předurčených, nýbrž toliko v předurčujícím. leklo se totiž, že předurčení jest nějakou částí prozřetelnosti. Prozřetelnost však není ve věcech opatřených, nýbrž jest nějaký výraz v rozumu opatřujícího, jak bylo svrchu řečeno. Ale provádění prozřetelnosti, jež se jmenuje řízení, je sice trpně v řízených, ale činně jest v řídícím. Proto jest jasné, že předurčení jest nějaký výraz zařízení některých k věčné spáse, jsoucí v mysli Boží. Provádění pak tohoto zařízení je sice trpně v předurčených činně však jest v Bohu. Prováděním pak předurčení jest povoláni a zvelebeni, podle onoho Apoštolova Řím. 8: "Které předurčil, ty též povolal; a které povolal, ty též zvelebil."

K prvnímu se tedy musí říci, že činnosti, přecházející do zevnější hmoty, samy sebou vnášejí trpnost, jako zahřívání a řezání: ne však činnosti, zůstávající v činiteli, jako jsou rozuměti a chtíti, jak bylo svrchu řečeno. Proto předurčení neklade nic v předurčeném. Ale prováděni, jež přechází do zevnějších věcí, klade v nich nějaký účinek.

K druhému se musí říci, že určeni se někdy béře za skutečné poslání někoho k nějakému konci: a tak určení není, leč toho, co jest. Jiným způsobem se béře určení za poslání, jež někdo myslí pojme, podle čehož se říká, že určujeme, co myslí pevně stanovíme: a tímto druhým způsobem se praví II. Machab. 6, že Eleazar "určil nepřipustiti nedovolené pro lásku k životu". A tak určení může býti toho, co není. Avšak předurčeni, následkem předchozího, jež obnáší, může býti toho, co není, ať se vezme určení jakkoli.

K třetímu se musí říci, že je dvojí příprava. Jedna trpícího, aby trpěl: a tato příprava jest v připravovaném. Některá jiná jest jednajícího, aby jednal: a tato jest v jednajícím. A takovou přípravou jest předurčení, jako se praví, že někdo, jednající rozumem, se připravuje na jednání, pokud předem pojme ráz nastávajícího díla. A tak Bůh od věčnosti předurčováním připravoval, pojav výraz zařízení některých ke spáse.

Ke čtvrtému se musí říci, že milost se neklade ve výměru předurčení jako by byla něco z jeho bytnosti, nýbrž pokud předurčení obnáší ohled na milost, jako příčiny na účinek a úkonu na předmět. Proto nenásleduje, že by předurčení bylo něčím časným.

XXIII.3. Zda Bůh některého člověka zavrhuje.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh žádného člověka nezavrhuje. Neboť nikdo nezavrhuje, koho miluje. Ale Bůh miluje každého člověka, podle onoho Moudr. 11: "Miluješ

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod praedestinatio est praescientia beneficiorum Dei. Sed praescientia non est in praescitis, sed in praesciente. Ergo nec praedestinatio est in praedestinatis, sed in praedestinante.

I q. 23 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod praedestinatio non est aliquid in praedestinatis, sed in praedestinante tantum. Dictum est enim quod praedestinatio est quaedam pars providentiae providentia autem non est in rebus provisis; sed est quaedam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est. Sed executio providentiae, quae gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis; active autem est in gubernante. Unde manifestum est quod praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam, in mente divina existens. Executio autem huius ordinis est passive quidem in praedestinatis; active autem est in Deo. Est autem executio praedestinationis vocatio et magnificatio, secundum illud apostoli, ad Rom. VIII, *quos praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et magnificavit*.

I q. 23 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actiones in exteriorem materiam transeuntes, inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio, non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est. Et talis actio est praedestinatio. Unde praedestinatio non ponit aliquid in praedestinato. Sed executio eius, quae transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

I q. 23 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicuius ad aliquem terminum, et sic destinatio non est nisi eius quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concipit, secundum quod dicimur destinare, quod mente firmiter proponimus, et hoc secundo modo dicitur II Machab. cap. VI, *Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitae amorem*. Et sic destinatio potest esse eius quod non est. Tamen praedestinatio, ratione antecessionis quam importat, potest esse eius quod non est, qualitercumque destinatio sumatur.

I q. 23 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod duplex est praeparatio. Quaedam patientis, ut patiatur, et haec praeparatio est in praeparato. Quaedam alia est agentis, ut agat, et haec est in agente. Et talis praeparatio est praedestinatio; prout aliquod agens per intellectum dicitur se praeparare ad agendum, inquantum praeconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab aeterno praeparavit praedestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

I q. 23 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod gratia non ponitur in definitione praedestinationis, quasi aliquid existens de essentia eius, sed inquantum praedestinatio importat respectum ad gratiam, ut causae ad effectum, et actus ad obiectum. Unde non sequitur quod praedestinatio sit aliquid temporale.

3. Utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum.

I q. 23 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit.

všechno, co jest, a nic nemáš v nenávisti, co jsi učinil." Tedy Bůh žádného člověka nezavrhuje.

Mimo to, jestliže Bůh některého člověka zavrhuje, musí se zavržení tak míti k zavrženým, jako předurčení k předurčeným. Ale předurčení jest příčinou špásy předurčených. Tedy zavržení jest příčinou záhuby zavržených. Ale to je nesprávné: neboť se praví Ose 13: "Zkáza tvá, Izraeli, z tebe jest; toliko ze mne jest pomoc tvá." Tedy Bůh nikoho nezavrhuje.

Mimo to se nemá žádnému přičítati, čemu se nemůže vyhnouti. Ale, jestliže Bůh někoho zavrhne, nemůže se vyhnouti, aby nezahynul: neboť se praví Eccl. 7: "Pozoruj díla Boží, že nikdo nemůže napraviti, kým on pohrdne." Tedy nelze lidem přičítati, že hynou. To však není správné. Tedy Bůh nikoho nezavrhuje.

Avšak proti jest, co se praví Malach.1: "Jakuba jsem miloval, Esaua však jsem měl v nenávisti."

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh některé zavrhuje. Bylo totiž svrchu řečeno, že předurčení jest částí prozřetelnosti. K prozřetelnosti pak patří dopouštěti nějaký nedostatek ve věcech, které jsou poddány prozřetelnosti, jak bylo svrchu řečeno. Proto, ježto božskou prozřetelností jsou lidé zařizováni k věčnému životu, patří také k Boží prozřetelnosti, aby dopouštěla, že někteří tohoto cíle nedojdou. A to se jmenuje zavrhnouti.

Tak tedy, jako předurčení jest částí prozřetelnosti vzhledem k těm, kteří Bohem jsou zařizováni k věčné spáse, tak zavržení jest částí prozřetelnosti vzhledem k těm, kteří tohoto cíle nedosáhnou. Proto zavržení neznačí toliko předvědění, nýbrž něco přidává podle rozumu, jakož i prozřetelnost, jak bylo svrchu řečeno. Jako totiž předurčení uzavírá vůli uděliti milost a slávu, tak zavržení uzavírá vůli dopustiti, že někdo padne do viny, a uvaliti trest odsouzení za vinu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh miluje všechny lidi a také všechny tvory, pokud všem chce nějaké dobro: ale nechce všem každé dobro. Pokud tedy některým nechce toto dobro, jež jest život věčný, říká se, že je má v nenávisti, či zavrhuje.

K druhému se musí říci, v příčinnosti se má zavržení jinak nežli předurčení. Neboť předurčení jest příčinou i toho, co se čeká v budoucím životě u předurčených, totiž slávy, i toho, co se přijímá v přítomnosti, totiž milosti. Avšak zavržení není příčinou toho, co je v přítomnosti, totiž viny, nýbrž je příčinou opuštění od Boha. Je však příčinou toho, co se dává v budoucnosti, totiž věčného trestu. Ale vina pochází ze svobodné vůle toho, jenž jest opouštěn a milosti zbaven. A podle toho je pravdivé slovo prorokovo, totiž: "zkáza tvá, Izraeli, z tebe".

K třetímu se musí říci, že Boží zavržení neodnímá nic

Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sap. XI, *diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti*. Ergo Deus nullum hominem reprobat.

I q. 23 a. 3 arg. 2

Praeterea, si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut praedestinatio ad praedestinatos. Sed praedestinatio est causa salutis praedestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum, dicitur enim Osee XIII, *perditio tua, Israel, ex te est; tantummodo ex me auxilium tuum*. Non ergo Deus aliquem reprobat.

I q. 23 a. 3 arg. 3

Praeterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat, dicitur enim Eccle. VII, *considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit*. Ergo non esset hominibus imputandum quod pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

I q. 23 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Malach. I, *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*.

I q. 23 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra quod praedestinatio est pars providentiae. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quae providentiae subduntur, ut supra dictum est. Unde, cum per divinam providentiam homines in vitam aeternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam, ut permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare.

Sic igitur, sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem; ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est. Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.

I q. 23 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquod bonum, non tamen quodcumque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

I q. 23 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliter se habet reprobatio in causando, quam praedestinatio. Nam praedestinatio est causa et eius quod expectatur in futura vita a praedestinatis, scilicet gloriae; et eius quod percipitur in praesenti, scilicet gratiae. Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum prophetae, scilicet, *perditio tua, Israel, ex te*.

I q. 23 a. 3 ad 3

možnosti zavrženého. Proto, když se praví; že zavržený nemůže dosáhnouti milosti, nemá se tomu rozuměti podle nemožnosti naprosté, nýbrž podle nemožnosti podmíněné: jako bylo svrchu řečeno, že je nutné, aby předurčený byl spasen, nutností podmíněnou, která neodnímá svobody vůle. Proto, ačkoli někdo nemůže dosáhnouti milosti, kdo je zavržen od Boha, přece, že upadne do tohoto nebo onoho hříchu, nastává ze svobody jeho vůle. Proto i právem se mu přičítá za vinu.

XXIII.4. Zda předurčení jsou vyvoleni od Boha.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že předurčení nejsou od Boha vyvoleni. Neboť praví Diviš, IV. hl. O Bož. Imén., že jako slunce hmotné všem tělesům sesílá světlo bez výběru, tak i Bůh svou dobrotu. Ale dobrota Boží se některým sděluje zvláště, podle podílu milosti a slávy. Tedy Bůh bez volby sděluje milost a slávu. Což patří k předurčení.

Mimo to vyvolují se ta, která jsou. Ale předurčení od věčnosti jest také těch, která nejsou. Tedy někteří jsou předurčeni bez vyvolení.

Mimo to vyvolení obnáší nějaké oddělování. Ale "Bůh chce, aby všichni lidé byli spaseni", jak se praví I. Tim. 2. Tedy předurčení, jež předem zařizuje některé lidi ke spáse, jest bez vyvolení.

Avšak proti jest, co se praví Efes. I: "Vyvolil nás v něm před ustanovením světa."

Odpovídám: Musí se říci, že podle rozumu předurčení předpokládá vyvolení a vyvolení milování. A toho důvodem jest; že předurčení jest částí prozřetelnosti, jak bylo řečeno. Prozřetelnost pak, jakož i opatrnost, jest výraz, jsoucí v rozumu, rozkazující zařízení některých k cíli, jak bylo svrchu řečeno. Ale nerozkazuje se zaříditi něco k cíli, leč je-li napřed vůle cíle. Proto předurčení některých k věčné spáse podle rozumu předpokládá, že Bůh chce jejich spásu. A k tomu náleží vyvolení a milování. Milování totiž, pokud jim chce toto dobro věčné spásy: neboť milovati jest chtíti někomu dobro, jak bylo svrchu řečeno. Vyvolení pak, pokud toto dobro chce některým spíše než jiným, ježto některé zavrhuje, jak bylo svrchu řečeno.

Vyvolení však a milování jsou jinak zařízeny v nás a v Bohu: neboť v nás vůle miláváním není příčinou dobra, ale z dobra předem jsoucího jsme podněcováni k milování. A proto někoho vyvolujeme, abychom jej milovali: a tak v nás vyvolení jest před miláváním. Avšak v Bohu jest obráceně. Neboť jeho vůle, kterou miláváním chce někomu dobro, jest příčinou, že má to dobro spíše než jiní. A tak je patrné, že milování se předpokládá podle rozumu před vyvolením, a vyvolení před předurčením. Proto všichni předurčení jsou vyvoleni a milováni.

Ad tertium dicendum quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde, cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est quod praedestinatum necesse est salvari, necessitate conditionata, quae non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur a Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Unde et merito sibi imputatur in culpam.

4. Utrum praedestinati eligantur a Deo.

I q. 23 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod praedestinati non eligantur a Deo. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod, sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur praecipue aliquibus secundum participationem gratiae et gloriae. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat. Quod ad praedestinationem pertinet.

I q. 23 a. 4 arg. 2

Praeterea, electio est eorum quae sunt. Sed praedestinatio ab aeterno est etiam eorum quae non sunt. Ergo praedestinantur aliqui absque electione.

I q. 23 a. 4 arg. 3

Praeterea, electio quandam discretionem importat. *Sed Deus vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur I Tim. II. Ergo praedestinatio, quae praeordinat homines in salutem, est absque electione.

I q. 23 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ephes. I, *elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*.

I q. 23 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod praedestinatio, secundum rationem, praesupponit electionem; et electio dilectionem. Cuius ratio est, quia praedestinatio, ut dictum est, est pars providentiae. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens, praeceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est. Non autem praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistente voluntate finis. Unde praedestinatio aliquorum in salutem aeternam, praesupponit, secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis aeternae, nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est. Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, cum quosdam reprobet, ut supra dictum est.

Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum; sed ex bono praeexistente incitamur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus, et sic electio dilectionem praecedit in nobis. In Deo autem est e converso. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio praesupponitur electioni, secundum rationem; et electio praedestinationi. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, béře-li se sdělování božské dobroty obecně, sděluje svou dobrotu bez vyvolení; pokud totiž nic není co by nemělo nějakého podílu na jeho dobrotě, jak bylo svrchu řečeno. Ale béře-li se sdělování tohoto nebo onoho dobra, neuděluje bez vyvolení, protože některá dobra dává některým kterých nedává jiným. A tak v udělování milosti a slávy se dbá vyvolení.

K druhému se musí říci že když vůle jest k vyvolení podnícena dobrem ve věci předem jsoucím, tu vyvolení musí býti těch, která jsou, jak se stává v našem vyvolení. Ale v Bohu jest jinak, jak bylo řečeno. A proto, jak praví Augustin: "Jsou od Boha vyvoleni, kteří nejsou, a přece se nemýlí, jenž vyvoluje."

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, Bůh chce předběžně, aby všichni lidé byli spaseni, což není chtíti jednoduše, nýbrž z části; ne však důsledně, což jest chtíti jednoduše.

XXIII.5. Zda předvědění zásluh jest příčinou předurčení.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že předvědění zásluh jest příčinou předurčení. Neboť praví Apoštol, Řím. 8: "Které předvěděl, ty i předurčil." A Ambrožova Glossa k onomu Řím. 9, "Smiluji se, nad kým se smiluji" atd. praví: "Dám milosrdenství onomu, o němž předem vím, že se celým srdcem ke mně vrátí." Tedy se zdá, že předvědění zásluh jest příčinou předurčení.

Mimo to předurčení Boží uzavírá božskou vůli, jež nemůže býti bez důvodu, ježto předurčení jest "záměr smilovati se", jak praví Augustin. Ale nemůže býti žádný jiný důvod předurčení než předvědění zásluh. Tedy předvědění zásluh jest příčinou nebo důvodem předurčení.

Mimo to "není nepravosti u Boha", jak se praví Řím. 9. Zdá se však nepravostí, dává-li se stejným nestejné. Ale všichni lidé jsou stejní i podle přirozenosti, i podle prvotního hříchu: nestejnost pak se u nich béře podle zásluh nebo provin vlastních skutků. Nepřipravuje tedy Bůh nestejná lidem, předurčuje a zavrhuje, leč z předvědění rozličných zásluh.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Tit. 3: "Ne ze skutků spravedlnosti, jež jsme učinili my, nýbrž podle svého milosrdenství nás učinil spaseny." Ale, jako nás učinil spaseny, tak i předurčil, abychom byli spaseni. Tedy předvědění zásluh není příčinou nebo důvodem předurčení.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto předurčení uzavírá vůli, jak bylo svrchu řečeno, tak se musí hledati důvod předurčení, jak se hledá důvod Boží vůle. Bylo však svrchu řečeno, že nelze označovati příčinu Boží vůle se strany úkonu chtění, nýbrž lze označiti důvod se strany chtěných,

I q. 23 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si consideretur communicatio bonitatis divinae in communi, absque electione bonitatem suam communicat; inquantum scilicet nihil est, quod non participet aliquid de bonitate eius, ut supra dictum est. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit, quia quaedam bona dat aliquibus, quae non dat aliis. Et sic in collatione gratiae et gloriae attenditur electio.

I q. 23 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum a bono in re praeexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quae sunt; sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est. Et ideo, sicut dicit Augustinus, *eliguntur a Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit*.

I q. 23 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus vult omnes homines salvos fieri antecedenter, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid, non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

5. Utrum merita sint causa, vel ratio praedestinationis, reprobationis, et electionis.

I q. 23 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis. Dicit enim apostolus, Rom. VIII, *quos praescivit, hos et praedestinavit*. Et Glossa Ambrosii, super illud Rom. IX, *miserebor cui miserebor* etc., dicit, *misericordiam illi dabo, quem praescio toto corde reversurum ad me*. Ergo videtur quod praescientia meritorum sit causa praedestinationis.

I q. 23 a. 5 arg. 2

Praeterea, praedestinatio divina includit divinam voluntatem, quae irrationabilis esse non potest, cum praedestinatio sit propositum miserendi, ut Augustinus dicit. Sed nulla alia ratio potest esse praedestinationis nisi praescientia meritorum. Ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.

I q. 23 a. 5 arg. 3

Praeterea, *non est iniquitas apud Deum*, ut dicitur Rom. IX. Iniquum autem esse videtur, ut aequalibus inaequalia dentur. Omnes autem homines sunt aequales et secundum naturam, et secundum peccatum originale, attenditur autem in eis inaequalitas secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inaequalia praeparat Deus hominibus, praedestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum praescientiam.

I q. 23 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, ad Tit. III, *non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit*. Sicut autem salvos nos fecit, ita et praedestinavit nos salvos fieri. Non ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedestinationis.

I q. 23 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, cum praedestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est, sic inquirenda est ratio praedestinationis, sicut inquiritur ratio divinae voluntatis. Dictum est autem supra quod non est assignare causam

pokud totiž Bůh chce, aby něco bylo pro jiné. Nikdo tedy nebyl tak choré mysli, že by řekl, že zásluhy jsou příčinou předurčení se strany úkonu předurčení. Ale otázka se točí kolem toho, zda se strany účinku má předurčení nějakou příčinu. A to jest tázati se, zda Bůh předurčil, že dá někomu účinek předurčení pro nějaké zásluhy.

Byli tedy někteří, kteří řekli, že účinek předurčení jest někomu předem určen pro zásluhy, byvší dříve v jiném životě. A to bylo tvrzení Origenovo, jenž tvrdil, že lidské duše jsou stvořeny od počátku, a podle různosti svých skutků že nabývají různých stavů na tomto světě, spojeny s těly. - Ale tuto domněnku vylučuje Apoštol, Řím. 9, řka: "Když ještě nebyli narozeni, ani nekonali něco dobrého nebo zlého, ne ze skutků, nýbrž z povolávajícího bylo řečeno, že starší bude sloužiti mladšímu."

Byli tedy jiní, kteří pravili, že zásluhy předem jsoucí v tomto životě, jsou důvodem a příčinou účinku předurčení. Tvrdili totiž Pelagiáni, že začátek dobrého skutku jest z nás, dokonání pak z Boha. A tak, že se účinek předurčení dává některému, a ne jinému, stává se z toho, že jeden dal začátek, připraviv se, a ne jiný. - Ale proti tomu jest, co praví Apoštol, II. Kor. 3, že "nejsme dostateční mysliti něco od sebe jako ze sebe". Ale nelze nalézti jiný dřívější počátek nežli myšlení. Proto se nemůže říci, že by v nás byl nějaký začátek, jenž by byl důvod účinku předurčení.

Byli tedy jiní, kteří pravili, že důvodem předurčení jsou zásluhy, následující účinek předurčení: rozumí se totiž, že proto Bůh někomu dává milost a předem určil, že mu ji dá, protože předvěděl, že bude dobře užívati milosti; jako kdyby král dal nějakému vojákovi koně, o němž ví, že ho bude dobře užívati. - Ale zdá se, že tito rozlišovali mezi tím, co je z milosti, a tím, co je ze svobodné vůle, jako by totéž nemohlo býti z obojího. Avšak jest jasné, že to, co jest milost, je účinkem předurčení: a to se nemůže klásti za důvod předurčení, ježto je to spolu obsaženo v předurčení. Kdyby tedy něco jiného s naší strany bylo důvodem předurčení, bude to mimo účinek předurčení. Avšak není rozdílné, co jest ze svobodné vůle a z předurčení; jako též není rozdílné, co je z druhé příčiny a z první příčiny: neboť Boží prozřetelnost působí účinky skrze činnosti druhých příčin, jak bylo svrchu řečeno. Proto i to, co jest skrze svobodnou vůli, je z předurčení.

Musí se tedy říci, že účinek předurčení můžeme pozorovati dvojmo. Jedním způsobem jednotlivě. A tak nic nebrání, aby nějaký účinek předurčení byl příčinou a důvodem druhého: a to pozdější dřívějšího podle rázu příčiny účelové; dřívější pak pozdějšího podle rázu příčiny záslužné, jež se uvádí na upravení látky. Jako kdybychom řekli, že Bůh předem určil, že dá někomu slávu za zásluhy, a že předem určil, že dá někomu milost, aby si zasloužil slávu. - Jiným způsobem se může pozorovati účinek předurčení obecně. A tak jest nemožné, aby celý účinek předurčení obecně měl nějakou příčinu s naší strany. Protože, cokoli jest v člověku, zařizujícího jej ke spáse, celé jest pojato v účinku předurčení, také sama příprava na milost: neboť ani to se neděje, leč skrze Boží pomoc, podle onoho Thren. poslední: ;,obrať nás, Pane, k tobě, a obrátíme se". Má však tímto způsobem předurčení důvod, se strany účinku, Boží dobrotu, k níž celý účinek předurčení jest zařízen jako k cíli a z níž vychází jako z prvního pohybujícího původu.

divinae voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinae praedestinationis, ex parte actus praedestinantis. Sed hoc sub quaestione vertitur, utrum ex parte effectus, praedestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quaerere, utrum Deus praeordinaverit se daturum effectum praedestinationis alicui, propter merita aliqua. Fuerunt igitur quidam, qui dixerunt quod effectus praedestinationis praeordinatur alicui propter merita praeexistentia in alia vita. Et haec fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum, diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit apostolus, Rom. IX, dicens, *cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior serviet minori*. Fuerunt ergo alii, qui dixerunt quod merita praeexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus praedestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quod initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem a Deo. Et sic, ex hoc contingit quod alicui datur praedestinationis effectus, et non alteri, quia unus initium dedit se praeparando, et non alius. Sed contra hoc est quod dicit apostolus, II Cor. III, quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*. Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio. Unde non potest dici quod aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectus praedestinationis.

Unde fuerunt alii, qui dixerunt quod merita sequentia praedestinationis effectum, sunt ratio praedestinationis, ut intelligatur quod ideo Deus dat gratiam alicui, et praeordinavit se ei daturum, quia praescivit eum bene usurum gratia; sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiae, est praedestinationis effectus, et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione; sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda, et causa prima, divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex praedestinatione.

Dicendum est ergo quod effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo, in particulari. Et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius, posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae. Sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis; et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub

K prvnímu se tedy musí říci, že předvěděné užívání milosti není důvodem udělení milosti, leč podle rázu příčiny účelové, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že předurčení má se strany účinku obecně za důvod Boží dobrotu. V jednotlivosti však jeden účinek jest důvodem druhého, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že ze samé Boží dobroty se může bráti důvod předurčení některých a zavržení jiných. Tak se totiž praví, že Bůh všechno učinil pro svou dobrotu, aby byla ve věcech znázorněna Boží dobrota. Boží pak dobrota, jež o sobě jest jednoduchá, nutně se znázorňuje ve věcech mnohotvárně, protože stvořené věci nemohou dosáhnouti Boží jednoduchosti. A odtud jest, že k úplnosti vesmíru se vyžadují různé stupně věcí, aby některé z nich měly vysoké místo ve vesmíru, a jiné nízké. A aby byla ve věcech zachována mnohotvárnost stupňů, dopouští Bůh, aby se dála nějaká zla, aby se nezabránilo mnohým dobrům, jak bylo řečeno.

Tak tedy pozorujme celé lidské pokolení jako celý vesmír věcí. Chtěl tedy Bůh v lidech u některých, jež předurčuje, znázorniti svou dobrotu způsobem milosrdenství, šetře; a u některých, jež zavrhuje, způsobem spravedlnosti, trestaje. A to jest důvod, proč Bůh některé vyvolí a některé zavrhuje. A tuto příčinu naznačuje Apoštol, Řím. 9, řka: "Chtěje Bůh ukázati hněv", totiž pomstu spravedlnosti, "a známou učiniti moc svou, strpěl", to jest dopustil, "v mnohé trpělivosti nádoby hněvu, vhodné pro záhubu, aby ukázal bohatství slávy své v nádobách milosrdenství, jež připravil ke slávě." A II. Tim. 2 praví: "Ve velkém pak domě jsou nejen nádoby zlaté a stříbrné, ale také dřevěné a uhnětené; a to některé ke cti, některé k haně."

Ale proč tyto vyvolil ke slávě a ony zavrhl, nemá za důvod, leč Boží vůli. Proto Augustin praví K Janovi: "Proč tohoto táhne a onoho netáhne, nechtěj rozsuzovati, nechceš-li blouditi." Jako se také v přírodních věcech může označiti důvod, ač první látka celá v sobě jest jednotvará, proč jedna její část jest pod tvarem ohně a jiná pod tvarem země byla od Boha od začátku stvořena: aby totiž byla rozmanitost druhů v přírodních věcech. Ale proč tato část hmoty jest pod tímto tvarem a ona pod jiným, závisí na jednoduché Boží vůli. Jako závisí na jednoduché vůli umělcově, že onen kámen jest v této části stěny a onen v jiné, ačkoli ráz umění jest, aby některé byly v této a některé v oné.

A přece není proto nepravosti u Boha, jestliže nestejná připravuje nikoli nestejným. Neboť to by bylo proti rázu spravedlnosti, kdyby se účinek předurčení dával jako povinný a nedával by se z milosti. Neboť v těch, jež se dávají z milosti, může někdo podle své libosti bez úhony spravedlnosti dáti, komu chce, více nebo méně, jen když nikomu neodpírá povinné. A to je, co praví Hospodář, Mat. 20: "Vezmi, co je tvé. a jdi. i nesmím činiti, co chci?"

effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam, neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud Thren. ultimi, *converte nos, domine, ad te, et convertemur*. Habet tamen hoc modo praedestinatio, ex parte effectus, pro ratione divinam bonitatem; ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

I q. 23 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod usus gratiae praescitus, non est ratio collationis gratiae, nisi secundum rationem causae finalis, ut dictum est.

I q. 23 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod praedestinatio habet rationem ex parte effectus, in communi, ipsam divinam bonitatem. In particulari autem, unus effectus est ratio alterius, ut dictum est.

I q. 23 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus; propter hoc quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum, et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur, ut supra dictum est.

Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat apostolus, ad Rom. IX, dicens, volens Deus ostendere iram (idest vindictam iustitiae), et notam facere potentiam suam, sustinuit (idest permisit) *in multa patientia, vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam*. Et II Tim. II dicit, *in magna autem domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam lignea et fictilia; et quaedam quidem in honorem, quaedam in contumeliam*.

Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit, super Ioannem, *quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare*. Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, et alia sub forma terrae, a Deo in principio condita, ut scilicet sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate. Sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inaequalia non inaequalibus praeparat. Hoc enim esset contra iustitiae rationem, si praedestinationis

XXIII.6. Zda předurčení jest jisté.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že předurčení není jisté. Protože k onomu Zjev. 3 "drž, co máš, aby jiný nevzal tvou korunu", praví Augustin, že "jiný nevezme, leč by tento ztratil". Tedy se může získati i ztratiti koruna, jež jest účinkem předurčení. Tedy předurčení není jisté.

Mimo to, je-li dáno možné, nenásleduje žádné nemožné. Je však možné, že některý předurčený, jako Petr, zhřeší a hned je zabit. Ale když to je dáno, následuje, že se zmaří účinek předurčení. Tedy to není nemožné. Tedy předurčení není jisté.

Mimo to, cokoli Bůh mohl, může. Ale mohl nepředurčiti, koho předurčil. Tedy nyní může nepředurčiti. Tedy předurčení není jisté.

Avšak proti jest, co k onomu Řím. 8, "které předvěděl a předurčil" atd., praví Glossa: "Předurčení jest předvědění a připravení Božích dobrodiní, jímž nejjistěji jsou vysvobozeni, kdokoli jsou vysvobozeni."

Odpovídám: Musí se říci, že předurčení zcela jistě a neomylně dosahuje svého účinku: ale přece neukládá nutnost, aby totiž jeho účinek nastával z nutnosti. Neboť bylo svrchu řečeno, že předurčení jest částí prozřetelnosti. Ale není nutné všechno, co je podrobeno prozřetelnosti, nýbrž některá se dějí nahodile podle stavu nejbližších příčin, jež k takovým účinkům Boží prozřetelnost zařídila. A přece řád prozřetelnosti jest neomylný, jak se svrchu ukázalo. Tak tedy i řád předurčení jest jistý; a přece se neničí svoboda vůle a z ní pochází účinek předurčení nahodile.

K tomu se také musí povážiti to, co bylo svrchu řečeno o Božím vědění a o Boží vůli, jež neodnímají věcem nahodilost; ač jsou nejjistější a neomylné.

K prvnímu se tedy musí říci, že se dvojmo říká, že něčí jest koruna. Jedním způsobem z božského předurčení: a tak nikdo neztrácí své koruny. Jiným způsobem ze zásluhy milosti: co totiž si zasluhujeme, jest jaksi naším. A tak někdo může svou korunu ztratiti skrze následující smrtelný hřích. Jiný však nu ztracenou korunu dostává, pokud jest nahrazen na jeho místo. Neboť Bůh nedopouští, aby někteří padli, aniž by jiné zdvihl, podle onoho Job 34: "Potře mnohé a nesčetné a učiní, že jiní budou státi za ně." Tak totiž na místo padších andělů byli postaveni lidé a na místo Židů pohané. Nahrazený pak do stavu milosti dostává korunu padšího i v tom, že se ve věčném životě bude radovati z dober, která jiný vykonal, neboť tam se každý bude radovati z dober, vykonaných jak od sebe, tak od jiných.

effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quae ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque praeiudicio iustitiae. Et hoc est quod dicit paterfamilias, Matt. XX, *tolle quod tuum est, et vade. An non licet mihi quod volo, facere?*

6. Utrum praedestinati infallibiliter salventur.

I q. 23 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio non sit certa. Quia super illud Apoc. III, *tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, dicit Augustinus, quod *alius non est accepturus, nisi iste perdiderit*. Potest ergo et acquiri et perdi corona, quae est praedestinationis effectus. Non est igitur praedestinatio certa.

I q. 23 a. 6 arg. 2

Praeterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem praedestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi. Hoc autem posito, sequitur praedestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile. Non ergo est praedestinatio certa.

I q. 23 a. 6 arg. 3

Praeterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non praedestinare quem praedestinavit. Ergo nunc potest non praedestinare. Ergo praedestinatio non est certa.

I q. 23 a. 6 s. c.

Sed contra est quod super illud Rom. VIII, *quos praescivit, et praedestinavit* etc., dicit Glossa, *praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur*.

I q. 23 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus eius ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia quae providentiae subduntur, necessaria sunt, sed quaedam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra ostensum est. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus.

Ad hoc etiam consideranda sunt quae supra dicta sunt de divina scientia et de divina voluntate, quae contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

I q. 23 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corona dicitur esse alicuius, dupliciter. Uno modo, ex praedestinatione divina, et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo, ex merito gratiae, quod enim meremur, quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, inquantum loco eius subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Iob XXXIV, *conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis*. Sic enim in locum Angelorum cadentium substituti sunt homines; et in locum Iudaeorum, gentiles. Substitutus autem in statum gratiae, etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis quae alius fecit, in aeterna vita gaudebit, in

K druhému se musí říci, že, ač jest možné, aby zemřel ve smrtelném hříchu ten, jenž jest předurčen, béře-li se sám o sobě, přece je to nemožné, myslí-li se (jak se totiž myslí), že jest předurčen. Proto nenásleduje, že by předurčení mohlo zklamati.

K třetímu se musí říci, že, ježto předurčení uzavírá Boží vůli, jako bylo svrchu řečeno, že pro neproměnnost vůle Boží Bůh chce, aby něco bylo nutné z předpokladu, ne však naprostě, tak se i zde musí říci o předurčení. Proto není třeba říkati, že Bůh může nepředurčiti někoho, jejž předurčil, béře-li se ve smyslu složeném; ač, vzato naprostě, Bůh může předurčiti nebo nepředurčiti. Ale z toho se neničí jistota předurčení.

XXIII.7. Zda počet :předurčených jest jistý.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že počet předurčených není jistý. Neboť není jistý počet, jemuž se může přidávati. Ale k počtu předurčených se může přidávati, jak se zdá; praví se totiž Deut. I: "Pán Bůh náš přidejž k tomu počtu mnohé tisíce;" Glossa: "to jest, určenému u Boha, jenž ví, kteří jsou jeho." Tedy počet předurčených není jistý.

Mimo to se nemůže označiti důvod, proč Bůh předem určuje lidi ke spáse spíše v tomto počtu nežli v jiném. Ale od Boha není nic upraveno bez důvodu. Tedy není jistý počet majících dojíti spásy předem určen od Boha.

Mimo to dílo Boží jest dokonalejší nežli dílo přírody. Ale v dílech přírody dobro se shledává v četnějších, nedostatek pak a zlo v málo. Kdyby tedy počet majících dojíti spásy byl ustanoven od Boha, bylo by více majících dojíti spásy než majících dojíti odsouzení. Ale opak toho se ukazuje Mat. i, kde se praví: "široká a prostranná jest cesta, která vede do záhuby a jsou mnozí, kteří po ní vcházejí: úzká jest brána a těsná cesta, která vede do života, a málo je těch, kteří ji nalézají". Tedy není od Boha předem určen počet majících dojíti spásy.

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O pokárání a milosti: "Jistý jest počet předurčených a nemůže se ani zvětšiti, ani zmenšiti."

Odpovídám: Musí se říci, že počet předurčených jest jist. Ale někteří řekli, že jest jistý tvarově, ale ne hmotně: jako totiž, kdybychom řekli, že jest jisto, že bude spaseno sto nebo tisíc, ne však, že tito nebo oni. Ale to ničí jistotu předurčení, o níž jsme již řekli. A proto je třeba říci, že počet předurčených je Bohu jistý nejen tvarově, nýbrž i hmotně.

Ale je si třeba všimnouti, že se mluví o Bohu jistém počtu předurčených nejen se strany poznávání, že totiž ví, kolik bude spasených (neboť tak je Bohu jistý také počet kapek deště a písku moře), nýbrž se strany vyvolení a jakéhosi

qua unusquisque gaudebit de bonis tam a se quam ab aliis factis.

I q. 23 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet sit possibile eum qui est praedestinatus, mori in peccato mortali, secundum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito (prout scilicet ponitur) eum esse praedestinatum. Unde non sequitur quod praedestinatio falli possit.

I q. 23 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo; licet, absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo.

7. Utrum numerus praedestinatorum sit certus.

I q. 23 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod numerus praedestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero praedestinatorum potest fieri additio, ut videtur, dicitur enim Deut. I, *dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia*; Glossa, *idest definitum apud Deum, qui novit qui sunt eius*. Ergo numerus praedestinatorum non est certus.

I q. 23 a. 7 arg. 2

Praeterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio, Deus homines praeordinet ad salutem. Sed nihil a Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum praeordinatus a Deo.

I q. 23 a. 7 arg. 3

Praeterea, operatio Dei est perfectior quam operatio naturae. Sed in operibus naturae bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus. Si igitur a Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi. Cuius contrarium ostenditur Matt. VII, ubi dicitur, *lata et spatiosa est via quae ducit ad perditionem, et multi sunt qui intrant per eam, angusta est porta, et arcta via, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam*. Non ergo est praeordinatus a Deo numerus salvandorum.

I q. 23 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de correptione et gratia, *certus est praedestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui*.

I q. 23 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod numerus praedestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter, ut puta si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem praedestinationis, de qua iam diximus. Et ideo oportet dicere quod numerus praedestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter.

Sed advertendum est quod numerus praedestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia

vyměření.

Aby to bylo zřejmé, musí se věděti, že každý činitel zamýšlí činiti něco konečného, jak je patrné ze svrchu řečeného o nekonečnu. Kdokoli pak zamýšlí nějakou určitou míru ve svém účinku, vy myslí nějaký počet v jeho bytostných částech, jež se o sobě vyžadují k dokonalosti celku. Neboť nevolí o sobě nějaký počet v těch, která se nevyžadují hlavně, nýbrž jenom pro jiné, nýbrž taková béře v tak velikém počtu, pokud jsou nutná pro jiné, jako stavitel vymyslí určitý rozměr domu a také určitý počet příbytků, které chce učiniti v domě, a určitý počet pro rozměry stěny nebo střechy: nevolí však určitý počet kamenů, nýbrž béře tolik, kolik dostačí k vyplnění celých. rozměrů stěny.

Tak se tedy musí mysliti v Bohu vzhledem k celé všeobecnosti, jež jest jeho účinkem. Předem totiž určil, v jaké míře má býti celý vesmír a který počet by byl vhodný pro bytostné části vesmíru, které totiž mají nějakým způsobem zařízení k ustavičnosti: kolik má býti kruhů, kolik hvězd, kolik živlů, kolik druhů věcí. Ale jedinci porušitelní nejsou zařízeni k dobru všeobecnosti jakoby hlavně, ale jakoby druhotně, pokud se v nich zachovává dobro druhu. Proto, ačkoli Bůh ví počet všech jedinců, přece není o sobě předem určen počet buď volů nebo komárů nebo jiných takových: nýbrž Boží prozřetelnost z takových učinila tolik, kolik dostačí na zachování druhů.

Ze všech pak tvorů rozumoví tvorové nejpředněji jsou zařízeni k dobru všeobecnosti, jsouce, jako takoví, neporušní, a nejvíce ti, kteří dosahují blaženosti, a tak více bezprostředně dosahují posledního cíle. Proto jest Bohu počet předurčených jistý nejen po způsobu poznávání, nýbrž také po způsobu nějakého hlavního předchozího vymezení. - Ale není docela tak při počtu zavržených; neboť se zdá, že jsou od Boha předem určeni k dobru vyvolených, jimž vše spolupůsobí k dobru.

O počtu pak všech předurčených lidí, jaký jest, praví někteří, že tolik bude z lidí spaseno, kolik andělů padlo. Někteří však, že tolik bude spaseno, kolik andělů zůstalo. Někteří však, že tolik z lidí bude spaseno, kolik andělů padlo a nad to tolik, kolik andělů bylo stvořeno. Ale lépe se řekne, že "jedinému Bohu je znám počet vyvolených, určený pro místa v blaženosti na výsosti".

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Deuteronomia se má rozuměti o oněch, kteří jsou Bohu předem známí vzhledem k přítomné spravedlnosti. Neboť počet těchto i roste i se zmenšuje, a ne počet předurčených.

K druhému se musí říci, že důvod ličnosti nějaké části se musí bráti z úměrnosti části k celku. Neboť tak jest u Boha z úměrnosti hlavních částí k dobru všeobecnosti důvod, proč učinil tolik hvězd nebo tolik druhů věcí a proč tolik předurčil.

scilicet scit quot sunt salvandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluviae, et arenae maris); sed ratione electionis et definitionis cuiusdam.

Ad cuius evidentiam, est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quae per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud, sed in tanto numero accipit huiusmodi, inquantum sunt necessaria propter aliud. Sicut aedificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti, non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot, quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis.

Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis quae est eius effectus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphaerae, quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, inquantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum vel culicum, vel aliorum huiusmodi, est per se praeordinatus a Deo, sed tot ex huiusmodi divina providentia produxit, quot sufficiunt ad specierum conservationem.

Inter omnes autem creaturas, principalius ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae, inquantum huiusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis. Non sic autem omnino est de numero reproborum; qui videntur esse praeordinati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum.

De numero autem omnium praedestinatorum hominum, quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam vero, quod tot salvabuntur, quot Angeli remanserunt. Quidam vero, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, et insuper tot, quot fuerunt Angeli creati. Sed melius dicitur quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus*.

I q. 23 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Deuteronomii est intelligendum de illis qui sunt praenotati a Deo respectu praesentis iustitiae. Horum enim numerus et augetur et minuitur, et non numerus praedestinatorum.

I q. 23 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio quantitatis alicuius partis, accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot praedestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

K třetímu se musí říci, že se přihází ve více dobro úměrné obecnému stavu přírody, a nedostatek tohoto dobra v méně. Ale dobro, převyšující obecný stav přírody, shledává se v méně, a nedostatek tohoto dobra ve více, jak je patrné, že jest více lidí, kteří mají dostatečné vědění k řízení svého života, méně pak těch, kteří tohoto vědění postrádají, kteří slují blázni nebo hloupí: ale vzhledem k druhým jest velmi málo těch, kteří dosáhnou vlastnictví hluboké vědy o rozumových věcech. Ježto tedy věčná blaženost, záležející ve vidění Boha, přesahuje obecný stav přírody a hlavně pokud je zbavena milosti skrze poruchu prvotného hříchu, méně je těch, kteří jsou spaseni. A také v tom se velmi jeví Boží milosrdenství, že některé pozdvihuje do oné spásy, k níž se velmi mnozí nedostanou podle obecného běhu a náklonnosti přírody.

XXIII.8. Zda předurčení může býti podporováno prosbami svatých.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že předurčení nemůže býti podporováno prosbami svatých. Neboť nic věčného nemůže býti předběhnuto něčím časným: a v důsledku nemůže časné napomáhati k tomu, aby bylo něco věčného. Ale předurčení jest věčné. Ježto tedy prosby svatých jsou časné, nemohou napomáhati k tomu, aby někdo byl předurčen. Tedy předurčení se nepodporuje prosbami svatých.

Mimo to, jako nic nepotřebuje rady, leč pro nedostatek poznání, tak nic nepotřebuje pomoci, leč pro nedostatek síly. Ale nic z těch dvou nepřísluší Bohu předurčujícímu: pročež se praví Řím. 11: "Kdo pomohl Duchu Páně? Nebo kdo byl jeho rádcem?" Tedy předurčení se nepodporuje prosbami svatých.

Mimo to, témuž se pomáhá a překáží. Ale předurčení se nemůže ničím překážeti. Tedy se nemůže ničím podporovati.

Avšak proti jest, co se praví Genes. 25, že "Izák prosil Pána za svou ženu Rebeku a dal početí Rebece". Ale z toho početí se narodil Jakub, jenž byl předurčen. Ale kdyby se nebyl narodil, nebylo by se splnilo předurčení. Tedy předurčení se podporuje prosbami svatých.

Odpovídám: Musí se říci, že o této otázce byly různé bludy. Někteří totiž, všímajíce si jistoty Božího předurčení řekli, že zbytečné jsou modlitby nebo cokoli jiného se děje k dosažení věčné spásy: protože když se to stane nebo nestane, předurčení dosáhnou, zavržení nedosáhnou. - Ale proti tomu jsou všechna napomenutí svatého Písma, vybízející k modlitbě a k jiným dobrým skutkům.

Jiní pak řekli že modlitbami se mění Boží předurčení. A praví se, to že byl blud Egyptských, kteří tvrdili, že nějakými obětmi a modlitbami se může zabrániti zařízení božskému, které nazývali osud. - Ale také proti tomu jest autorita svatého Písma. Neboť se praví I. král. 15: "Dále vítěz v Izraeli neušetří ani nebude pohnut kajícností." A Řím.11 se praví, že "bez litování jsou dary Boží a

I q. 23 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum proportionatum communi statui naturae, accidit ut in pluribus; et defectus ab hoc bono, ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturae, invenitur ut in paucioribus; et defectus ab hoc bono, ut in pluribus. Sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae suae, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur, sed paucissimi sunt, respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo aeterna, in visione Dei consistens, excedat communem statum naturae, et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae.

8. Utrum pradestinatio possit juvari precibus sanctorum.

I q. 23 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod praedestinatio non possit iuvari precibus sanctorum. Nullum enim aeternum praeceditur ab aliquo temporali, et per consequens non potest temporale iuvare ad hoc quod aliquod aeternum sit. Sed praedestinatio est aeterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt iuvare ad hoc quod aliquis praedestinetur. Non ergo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum.

I q. 23 a. 8 arg. 2

Praeterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo praedestinanti, unde dicitur Rom. XI, *quis adiuvit spiritum domini? Aut quis consiliarius eius fuit?* Ergo praedestinatio non iuvatur precibus sanctorum.

I q. 23 a. 8 arg. 3

Praeterea, eiusdem est adiuvari et impediri. Sed praedestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo iuvari.

I q. 23 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Genes. XXV, quod *Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeccae*. Ex illo autem conceptu natus est Iacob, qui praedestinatus fuit. Non autem fuisset impleta praedestinatio, si natus non fuisset. Ergo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum.

I q. 23 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversi errores fuerunt. Quidam enim, attendentes certitudinem divinae praedestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem aeternam consequendam, quia his factis vel non factis, praedestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacrae Scripturae, exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera.

Alii vero dixerunt quod per orationes mutatur divina praedestinatio. Et haec dicitur fuisse opinio Aegyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri

povolání".

A proto se musí říci jinak, že u předurčení se musí uvážiti dvojí: totiž samo Boží předurčení a jeho účinek. Tedy, co do prvního, předurčení není žádným způsobem podporováno prosbami svatých: neboť se neděje na prosby svatých, že někdo jest od Boha předurčován. Ale co do druhého, říká se, že předurčení jest podporováno prosbami svatých a jinými dobrými skutky: protože prozřetelnost, jejíž částí jest předurčení, neodstraňuje příčiny druhé, ale tak opatřuje účinky, že také řád druhých příčin podléhá Boží prozřetelnosti. Jako tedy tak se opatřují přírodní účinky, že také přírodní příčiny jsou zařizovány k oněm účinkům přírodním, tak že by bez nich účinky ony nenastaly, tak se něčí spása předurčuje od Boha, aby pod řád předurčení také spadalo, cokoli člověka vede ke spáse, jako modlitby vlastní nebo jiných, nebo jiná dobra, nebo cokoli takového, bez čehož nedosahuje spásy. Proto se předurčení musí snažiti o dobré skutky a modlitbu, protože takovými se s jistotou splňuje účinek předurčení. Pročež se praví II. Petr. 1: "Pečujte, abyste dobrými skutky konali jisté své povolání a vyvoleni."

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod ukazuje, že předurčení se nepodporuje prosbami svatých co do samého předurčení.

K druhému se musí říci, že se dvojmo říká, že někdo jest podporován od druhého. Jedním způsobem, pokud od něho dostává sílu: a tak jest podporován nemocný, pročež to nepřísluší Bohu. A tak se rozumí ono: "Kdo pomáhal Duchu Páně?" Jiným způsobem se říká, že někdo jest od někoho podporován. když skrze něho provádí své dílo, jako pán skrze služebníka. A tímto způsobem jest Bůh podporován od nás, pokud provádíme jeho nařízení podle onoho I. Kor. 3: "Neboť jsme Božími pomocníky." A to není pro nedostatek Boží síly, nýbrž proto, že užívá příčin prostředních, aby byla ve věcech zachována krása pořádku a také aby tvorům sděloval hodnotu příčinnosti.

K třetímu se musí říci, že druhé příčiny nemohou ujíti řádu první příčiny všeobecné, jak bylo svrchu řečeno, ale provádějí jej. A proto předurčení se tvory může pomáhati, ale ne překážeti.

XXIV. O knize života.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom se má uvažovati o knize života.

A o tom jsou tři otázky.

1. Co jest kniha života.

2. Kterého života jest knihou.

3. Zda někdo může býti vyhlazen z knihy života.

XXIV.1. Zda kniha života je totéž co předurčení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že kniha života není

posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacrae Scripturae. Dicitur enim I Reg. XV, porro *triumphator in Israel non parcet, neque poenitudine flectetur*. Et Rom. XI dicitur quod *sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio*.

Et ideo aliter dicendum, quod in praedestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa praeordinatio divina, et effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo praedestinatio iuvatur precibus sanctorum, non enim precibus sanctorum fit, quod aliquis praedestinetur a Deo. Quantum vero ad secundum, dicitur praedestinatio iuvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus, quia providentia, cuius praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat providentiae. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causae naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita praedestinatur a Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde praedestinatis conandum est ad bene operandum et orandum, quia per huiusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur II Petr. I, *satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis*.

I q. 23 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod praedestinatio non iuvatur precibus sanctorum, quantum ad ipsam praeordinationem.

I q. 23 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquis dicitur adiuvari per alium, dupliciter. Uno modo, inquantum ab eo accipit virtutem, et sic adiuvari infirmi est, unde Deo non competit. Et sic intelligitur illud, *quis adiuvit spiritum domini?* Alio modo dicitur quis adiuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adiuvatur per nos, inquantum exequimur suam ordinationem, secundum illud I ad Cor. III, *Dei enim adiutores sumus*. Neque hoc est propter defectum divinae virtutis, sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

I q. 23 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod secundae causae non possunt egredi ordinem causae primae universalis, ut supra dictum est; sed ipsum exequuntur. Et ideo praedestinatio per creaturas potest adiuvari, sed non impediri.

24. De libro vitae.

Prooemium

I q. 24 pr.

Deinde considerandum est de libro vitae.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo, quid sit liber vitae.

Secundo, cuius vitae sit liber.

Tertio, utrum aliquis possit deleri de libro vitae.

1. Quid sit liber vitae.

I q. 24 a. 1 arg. 1

totéž co předurčení. Neboť se praví Eccli 24: "Toto všechno kniha života." Glossa: "to jest Nový a Starý zákon." Ale to není předurčení. Tedy kniha života není totéž co předurčení.

Mimo to praví Augustin v knize XX. O Měst. Božím, že kniha života jest "nějaká božská síla, kterou se stane, že se každému uvedou na pamět jeho skutky dobré nebo zlé". Ale nezdá se, že by božská síla patřila k předurčení, nýbrž více k přívlastku moci. Tedy kniha života není totéž co předurčení.

Mimo to proti předurčení jest zavržení. Kdyby tedy knihou života bylo předurčení, shledávala by se kniha smrti jako kniha života.

Avšak proti jest, co se praví v Glosse k onomu Žalmu 68, buďtež vyhlazeni z knihy živých": "Touto knihou jest znalost Boží, kterou ty, které předvěděl, předurčil k životu."

Odpovídám: Musí se říci, že kniha života se v Bohu říká metaforicky podle podobnosti, vzaté z lidských věcí. Je totiž u lidí zvykem, že se zapisují do nějaké knihy ti, kteří jsou k něčemu vyvoleni; jako vojáci nebo rádci, kteří se kdysi nazývali Otcové sepsaní. Ale z dřívějšího jest patrné, že všichni předurčení jsou vyvolení od Boha, aby měli život věčný. Tedy samo sepsání předurčených se jmenuje kniha života.

Metaforicky pak se říká, že něco jest zapsáno v něčím rozumu, co pevně drží v paměti podle onoho Přísl. 3: "Nezapomeň na můj zákon a tvé srdce ostříhejž mé rozkazy," a po něčem následuje: "zapiš je na deskách srdce svého". Nebo i ve hmotných knihách se něco zapisuje na pomoc paměti. Proto se nazývá knihou života sama Boží znalost, kterou drží, že některé předurčil k věčnému životu. Neboť jako písmo knihy je znamením toho, co se má státi, tak Boží znalost jest u něho nějakým znamením těch, kteří mají býti přivedeni k věčnému životu; podle onoho II. Tim. 2: "Pevný základ Boží stojí, maje toto znamení: ví Pán, kdo jsou jeho."

K prvnímu se tedy musí říci, že kniha života se může říkati dvojmo. Jedním způsobem soupis těch, kteří jsou vyvoleni k životu: a tak mluvíme nyní o knize života. Jiným způsobem se může nazvati knihou života soupis těch, která vedou do života. A to dvojmo. buď jako toho, co se má konati: a tak Nový a Starý zákon se jmenuje knihou života. Nebo jako toho, co se již stalo: a tak ona Boží síla, kterou se stane, že budou: každému na pamět uvedeny jeho skutky, sluje knihou života. Jako se také knihou vojska může nazvati buď ta, do které se zapisují vyvolení k vojsku nebo v níž se učí umění vojenskému nebo v níž se vypravují činy vojáků.

A z toho je patrná odpověď na druhé.

K třetímu se musí říci, že není zvykem zapisovati ty, kteří se odmítají, nýbrž ty, kteří jsou vyvoleni. Proto zavržení neodpovídá kniha smrti, jako předurčení kniha života.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liber vitae non sit idem quod praedestinatio. Dicitur enim Eccli. XXIV, *haec omnia liber vitae*; Glossa, *idest novum et vetus testamentum*. Hoc autem non est praedestinatio. Ergo liber vitae non est idem quod praedestinatio.

I q. 24 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus, in libro XX de Civ. Dei, ait quod liber vitae est quaedam vis divina, qua fiet *ut cuique opera sua bona vel mala in memoriam reducantur*. Sed vis divina non videtur pertinere ad praedestinationem, sed magis ad attributum potentiae. Ergo liber vitae non est idem quod praedestinatio.

I q. 24 a. 1 arg. 3

Praeterea, praedestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitae esset praedestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitae.

I q. 24 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Glossa, super illud Psalmi LXVIII, *deleantur de libro viventium, liber iste est notitia Dei, qua praedestinavit ad vitam, quos praescivit*.

I q. 24 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod liber vitae in Deo dicitur metaphorice, secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines, quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro; utpote milites vel consiliarii, qui olim dicebantur patres conscripti. Patet autem ex praemissis quod omnes praedestinati eliguntur a Deo ad habendum vitam aeternam. Ipsa ergo praedestinatorum conscriptio dicitur liber vitae.

Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Prov. III, *ne obliviscaris legis meae, et praecepta mea cor tuum custodiat*; et post pauca sequitur, *describe illa in tabulis cordis tui*. Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriae. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam, dicitur liber vitae. Nam sicut Scriptura libri est signum eorum quae fienda sunt ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum, eorum qui sunt perducendi ad vitam aeternam; secundum illud II Tim. II, *firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, novit dominus qui sunt eius*.

I q. 24 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod liber vitae potest dici dupliciter. Uno modo, conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam, et sic loquimur nunc de libro vitae. Alio modo potest dici liber vitae, conscriptio eorum quae ducunt in vitam. Et hoc dupliciter. Vel sicut agendorum, et sic novum et vetus testamentum dicitur liber vitae. Vel sicut iam factorum, et sic illa vis divina, qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitae. Sicut etiam liber militiae potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

I q. 24 a. 1 ad 2

Unde patet solutio ad secundum.

I q. 24 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut

Ke čtvrtému se musí říci, že podle rozumu se liší kniha života od předurčení. Obnáší totiž znalost předurčení, jak je také patrné z uvedené Glossy.

XXIV.2. Zda kniha života jest jen vzhledem k životu slávy předurčených.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že kniha života není jen vzhledem k životu slávy předurčených. Neboť kniha života jest znalost života. Ale Bůh skrze svůj život poznává všechen jiný život. Tedy kniha života se říká zvláště vzhledem k božskému životu a nejen vzhledem k životu předurčených.

Mimo to, jako jest od Boha život slávy, tak i život přirozenosti. Jestli se tedy znalost života slávy jmenuje knihou života, také znalost života přirozenosti se bude jmenovati knihou života.

Mimo to jsou někteří voleni k milosti, kteří se nevolí k životu slávy; jak je patrné z toho, co se praví Jan 6: "Zda jsem vás nevyvolil dvanáct, a jeden z vás jest ďábel?" Ale kniha života je soupis božského vyvolení, jak bylo řečeno. Tedy jest i vzhledem k životu milosti.

Avšak proti jest, že kniha života jest znalost předurčení, jak bylo řečeno. Ale předurčení nepřihlíží k životu milosti, leč pokud jest zařízen ke slávě: neboť nejsou předurčeni, kteří mají milost a nedostanou slávu. Tedy se neříká kniha života, leč vzhledem ke slávě.

Odpovídám: Musí se říci, že kniha života, jak bylo řečeno, obnáší nějaký soupis, čili znalost vyvolených k životu. K tomu však jest někdo vyvolen, co mu nenáleží podle jeho přirozenosti. A opět, to k čemu jest někdo vyvolen, má ráz cíle: neboť voják se nevolí ani nezapisuje na to, aby byl ozbrojen, nýbrž na to, aby bojoval; neboť to jest vlastní úkol, k němuž jest vojsko zařízeno. Ale život slávy jest cílem, jsoucím nad přirozenost jak bylo svrchu řečeno. Tedy kniha života vlastně přihlíží k životu slávy.

K prvnímu se tedy musí říci, že božský život, i jakožto život oslavený, jest Bohu přirozený. Tedy vzhledem k němu není vyvolení a v důsledku ani kniha života. Neboť neříkáme, že jest některý člověk vyvolen, aby měl smysl nebo něco z těch, jež následují přirozenost.

Proto jest také z toho patrná odpověď na druhé. Neboť vzhledem k přirozenému životu není vyvolení ani knihy života.

K třetímu se musí říci, že život milosti nemá ráz cíle, nýbrž toho, co je k cíli. Proto se neříká, že někdo jest vyvolen k životu milosti, leč pokud život milosti jest zařízen ke slávě. A proto ti, kteří mají milost, ale nedojdou slávy, nenazývají se vyvolenými jednoduše, nýbrž z části. A podobně se nenazývají jednoduše zapsanými v knize života, nýbrž z části; pokud totiž v Božím zařízení a znalosti jest, že budou míti nějaké zařízení k životu věčnému podle podílu na

praedestinationi liber vitae.

I q. 24 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod secundum rationem differt liber vitae a praedestinatione. Importat enim notitiam praedestinationis, sicut etiam ex Glossa inducta apparet.

2. Cujus vitae sit liber.

I q. 24 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liber vitae non sit solum respectu vitae gloriae praedestinatorum. Liber enim vitae est notitia vitae. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitae praecipue dicitur respectu vitae divinae; et non solum respectu vitae praedestinatorum.

I q. 24 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut vita gloriae est a Deo, ita vita naturae. Si igitur notitia vitae gloriae dicitur liber vitae, etiam notitia vitae naturae dicetur liber vitae.

I q. 24 a. 2 arg. 3

Praeterea, aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriae; ut patet per id quod dicitur Ioan. VI, *nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis Diabolus est?* Sed liber vitae est conscriptio electionis divinae, ut dictum est. Ergo etiam est respectu vitae gratiae.

I q. 24 a. 2 s. c.

Sed contra est quod liber vitae est notitia praedestinationis, ut dictum est. Sed praedestinatio non respicit vitam gratiae, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam, non enim sunt praedestinati, qui habent gratiam et deficiunt a gloria. Liber igitur vitae non dicitur nisi respectu gloriae.

I q. 24 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod liber vitae, ut dictum est, importat conscriptionem quandam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum, id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis, non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet; hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriae, ut supra dictum est. Unde proprie liber vitae respicit vitam gloriae.

I q. 24 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vita divina, etiam prout est vita gloriosa, est Deo naturalis. Unde respectu eius non est electio, et per consequens neque liber vitae. Non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quae consequuntur naturam.

I q. 24 a. 2 ad 2

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum. Respectu enim vitae naturalis non est electio, neque liber vitae.

I q. 24 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod vita gratiae non habet rationem finis, sed rationem eius quod est ad finem. Unde ad vitam gratiae non dicitur aliquis eligi, nisi inquantum vita gratiae ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam et excidunt a gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitae sed

milosti.

XXIV.3. Zda se někdo vyhladí z knihy života.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se nikdo nevyhladí z knihy života. Neboť praví Augustin v XX. O Městě Božím, že "Boží předvědění, jež nemůže zklamati, jest kniha života."

Ale předvědění Božímu nemůže nic uniknouti; a podobně ani předurčení. Tedy ani z knihy života nemůže nikdo býti vyhlazen.

Mimo to, cokoli jest v něčem, jest v něm po způsobu toho, v čem jest. Ale kniha života jest něco věčného a neproměnného. Tedy, cokoli jest v ní, je tam nikoli dočasně, nýbrž nepohnutě a nevyhladitelně.

Mimo to vyhlazení jest proti psaní. Ale nikdo nemůže býti znova zapsán do knihy života. Tedy ani nemůže býti odtud vyhlazen.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 68: "Buďtež vyhlazeni z knihy živých."

Odpovídám: Musí se říci, že někteří praví, že podle pravdy věci nemůže nikdo býti vyhlazen z knihy života, může však někdo býti vyhlazen podle domněnky lidí. Je totiž zvykem v Písmech říci, že se něco stalo, když se pozná. A podle toho se říká, že někteří jsou zapsáni v knize života, pokud se lidé domnívají, že jsou tam zapsáni pro nynější spravedlnost, kterou na nich vidí. Ale když se v tomto věku nebo v budoucím ukáže, že od této spravedlnosti odstoupili, řekne se, že byli odtud vyhlazeni. A tak se také v Glosse vykládá takové vyhlazení k onomu Žalmu 68: "buďtež vyhlazeni z knihy živých".

Ale protože nebýti vyhlazen z knihy života se klade mezi odměnami spravedlivých, podle onoho Zjev 3: "Kdo zvítězí, tak bude oděn bílými rouchy a jeho jméno nevyhladím z knihy života"; co však se svatým slibuje, není jenom v domnění lidí; může se říci, že vyhlazení nebo nevyhlazení z knihy života se má bráti nejen podle domnění lidí, nýbrž také co do věci. Kniha života je totiž soupis zařízených k životu věčnému; a tam je někdo zařizován z dvojího: totiž z Božího předurčení; a toto zařízení se nikdy nemine, a z milosti. Neboť kdokoli má milost, již z toho jest hoden života věčného. A toto zařízení se někdy mine: protože někteří z vlastnictví milosti jsou zařízeni k vlastnictví věčného života, kterým se však minou skrze smrtelný hřích. Oni tedy, kteří jsou z předurčení Božího zařízeni k vlastnictví věčného života, jsou jednoduše zapsáni v knize života: protože jsou tam zapsáni, že budou míti věčný život v něm samém. A tito nikdy se nevyhladí z knihy života. Ale ti, kteří jsou zařízeni k vlastnictví věčného života nikoli z Božího předurčení, nýbrž jen z milosti, zovou se zapsanými v knize života ne jednoduše, nýbrž z části, protože jsou tam zapsáni k vlastnictví věčného života ne v něm samém, nýbrž v jeho příčině. A takoví se mohou vyhladiti z knihy života: takže se vyhlazení neodnáší ke znalosti Boží, jako by Bůh něco předvěděl a potom nevěděl; nýbrž k věci věděné, že totiž Bůh ví, že někdo je nejprve zařízen k životu věčnému a

secundum quid; prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit, quod sint habituri aliquem ordinem ad vitam aeternam, secundum participationem gratiae.

3. Utrum aliquis possit deleri de libro vitae.

I q. 24 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nullus deleatur de libro vitae. Dicit enim Augustinus, in XX de Civ. Dei, quod *praescientia Dei, quae non potest falli, liber vitae est*.

Sed a praescientia Dei non potest aliquid subtrahi, similiter neque a praedestinatione. Ergo nec de libro vitae potest aliquis deleri.

I q. 24 a. 3 arg. 2

Praeterea, quidquid est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Sed liber vitae est quid aeternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebiliter.

I q. 24 a. 3 arg. 3

Praeterea, deletio Scripturae opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitae. Ergo neque inde deleri potest.

I q. 24 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXVIII, *deleantur de libro viventium*.

I q. 24 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod de libro vitae nullus potest deleri secundum rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit. Et secundum hoc, aliqui dicuntur esse scripti in libro vitae, inquantum homines opinantur eos ibi scriptos, propter praesentem iustitiam quam in eis vident. Sed quando apparet, vel in hoc seculo vel in futuro, quod ab hac iustitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossa deletio talis, super illud Psalmi LXVIII, *deleantur de libro viventium*.

Sed quia non deleri de libro vitae ponitur inter praemia iustorum, secundum illud Apoc. III, *qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen eius de libro vitae*; quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione; potest dici quod deleri vel non deleri de libro vitae, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitae conscriptio ordinatorum in vitam aeternam. Ad quam ordinatur aliquis ex duobus, scilicet ex praedestinatione divina, et haec ordinatio nunquam deficit; et ex gratia. Quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vita aeterna. Et haec ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam aeternam, a qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam ex praedestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitae, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam in seipsa. Et isti nunquam delentur de libro vitae. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam aeternam, non ex praedestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitae, non simpliciter, sed secundum quid, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam aeternam, non in seipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de libro vitae, ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid

potom není zařízen, ježto pozbyl milosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že vyhlazení, jak bylo řečeno, se netýká knihy života se strany předvědění, jako by byla v Bohu nějaká proměnnost; nýbrž se strany předvěděných, jež jsou proměnná.

K druhému se musí říci, že, ač věci jsou v Bohu neproměnně, přece samy v sobě jsou proměnné. A k tomu patří vyhlazení z knihy života.

K třetímu se musí říci, že tím způsobem, kterým se říká, že někdo je vyhlazen z knihy života, může se říci, že je tam znova zapsán; buď podle domněnky lidí nebo pokud znova začíná míti zařízení k věčnému životu skrze milost. A to je také obsaženo pod znalostí Boží, byť ne znova.

XXV. O božské moci.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Po úvaze o Božím vědění a vůli a těch, která k tomu patří, zbývá uvažovati o božské moci.

A o tom je šest otázek.

1. Zda v Bohu jest moc.
2. Zda jho moc jest nekonečná.
3. Zda je všemohoucí.
4. Zda může učiniti, že nebyla ta, která jsou minulá.
5. Zda Bůh může činiti, co nečiní, nebo opomenouti, co koná.
6. Zda co činí, může učiniti lépe.

XXV.1. Zda v Bohu jest moc.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu není moci. Jako totiž první hmota se má k moci, tak Bůh, jenž jest první činitel, se má k uskutečnění. Ale první hmota, o sobě vzatá, jest bez veškerého uskutečnění. Tedy první činitel, což jest Bůh, jest bez moci.

Mimo to podle Filosofa, v IX. Metafysic., lepší než jakákoli moc jest její uskutečnění: neboť tvar jest lepší než hmota a činnost nežli činná moc, je totiž jejím cílem. Ale nic není lepšího nad to, co je v Bohu; protože, cokoli je v Bohu, jest Bůh jak bylo svrchu ukázáno. Tedy není v Bohu žádné moci.

Mimo to moc jest počátkem činnosti. Ale činnost Boha jest jeho bytnost, ježto v Bohu není žádného případku. Ale není žádného počátku božské bytnosti. Tedy ráz moci nepřísluší Bohu.

Mimo to bylo svrchu ukázáno, že vědění Boží a jeho vůle jsou příčinou věcí. Ale příčina a počátek jsou totéž. Proto není třeba v Bohu stanoviti moc, nýbrž jen vědění a vůli.

praesciat, et postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam aeternam, et postea non ordinari, cum deficit a gratia.

I q. 24 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod deletio, ut dictum est, non refertur ad librum vitae ex parte praescientiae, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte praescitorum, quae sunt mutabilia.

I q. 24 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitae.

I q. 24 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitae, potest dici quod ibi scribatur de novo; vel secundum opinionem hominum, vel secundum quod de novo incipit habere ordinem ad vitam aeternam per gratiam. Quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

25. De potentia Dei.

Prooemium

I q. 25 pr.

Post considerationem divinae scientiae et voluntatis, et eorum quae ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum in Deo sit potentia.

Secundo, utrum eius potentia sit infinita.

Tertio, utrum sit omnipotens.

Quarto, utrum possit facere quod ea quae sunt praeterita, non fuerint.

Quinto, utrum Deus possit facere quae non facit, vel praetermittere quae facit.

Sexto, utrum quae facit, possit facere meliora.

1. Utrum in Deo sit potentia.

I q. 25 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia, secundum se considerata, est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentia.

I q. 25 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum, in IX Metaphys., qualibet potentia melior est eius actus, nam forma est melior quam materia, et actio quam potentia activa; est enim finis eius. Sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est. Ergo nulla potentia est in Deo.

I q. 25 a. 1 arg. 3

Praeterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est eius essentia, cum in Deo nullum sit accidens. Essentiae autem divinae non est aliquod principium. Ergo ratio potentiae Deo non convenit.

I q. 25 a. 1 arg. 4

Praeterea, supra ostensum est quod scientia Dei et voluntas eius sunt causa rerum. Causa autem et

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 88: "Mocný jsi, Pane, a pravda tvá v okolí tvém."

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí moc: totiž trpná, jež žádným způsobem není v Bohu; a činná, kterou je nutné v Bohu tvrditi vrcholně. Je totiž jasné, že všechno, pokud jest v uskutečnění a dokonalé, podle toho jest činným počátkem něčeho: trpí pak všechno, pokud jest vadné a nedokonalé. Bylo pak svrchu ukázáno, že Bůh jest čiré uskutečnění a jednoduše a všeobecně dokonalý a nemá v něm místa žádná nedokonalost. Proto jemu nejvíce přísluší býti činným počátkem a netrpěti žádným způsobem. Ráz pak činného počátku náleží činné moci. Neboť činná moc jest počátkem působení na jiné, moc pak trpná jest počátkem trpění od jiného, jak praví Filosof, V. Metafys. zbývá tedy, že v Bohu nejvíce jest moc činná.

K prvnímu se tedy musí říci, že činná moc se nestaví proti uskutečnění, nýbrž jest v něm založena; neboť všechno jedná, pokud jest v uskutečnění. Ale moc trpná se staví proti uskutečnění, protože všechno trpí, pokud jest v možnosti. Proto se tato moc vylučuje z Boha, ne však činná.

K druhému se musí říci; že, kdykoli uskutečnění jest jiné než moc, musí uskutečnění býti ušlechtilejší nežli moc. Ale činnost Boží není jiné než jeho moc, nýbrž obojí jest Boží bytnost: protože ani jeho bytí není jiné než jeho bytnost. Proto není nutné, že by něco bylo ušlechtilejší nežli Boží moc.

K třetímu se musí říci, že moc ve stvořených věcech jest nejen počátkem činu, nýbrž i účinku. Tak tedy se v Bohu zachovává ráz moci v tom, že jest původem účinku: ne však v tom, že jest příčinou činnosti, což jest božská bytnost. Leč snad podle způsobu rozumění, pokud totiž se může rozuměti i pod pojmem činnosti i pod pojmem moci božská bytnost, která ve své jednoduchosti předem má všechnu dokonalost, jsoucí ve stvořených věcech. Jako se také rozumí pod pojmem svébytí, majícího přirozenost, i pod pojmem přirozenosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že moc se neklade v Bohu jako něco podle věci odlišného od vědění a vůle, nýbrž jen podle rozumu; pokud totiž moc obnáší ráz prvku provádějícího to, co vůle rozkazuje a k čemu řídí vědění; kteréž trojí přísluší Bohu podle téhož. - Nebo se musí říci, že samo Boží vědění nebo vůle má ráz moci, pokud jest prvkem účinným. Proto se u Boha dříve pozoruje vědění a vůle nežli moc, jako příčina je dříve než činnost a účinek.

principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

I q. 25 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXXVIII, *potens es, domine, et veritas tua in circuitu tuo*.

I q. 25 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod duplex est potentia, scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo; et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius, patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut philosophus dicit, V Metaphys. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.

I q. 25 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo, nam unumquodque agit secundum quod est actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum, nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. Unde haec potentia excluditur a Deo, non autem activa.

I q. 25 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse eius est aliud ab eius essentia. Unde non oportet quod aliquid sit nobilius quam potentia Dei.

I q. 25 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc, quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quae est divina essentia. Nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae.

I q. 25 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem; inquantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quae tria Deo secundum idem conveniunt. Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae. Unde consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae, sicut causa praecedit operationem et effectum.

XXV.2. Zda moc Boží jest nekonečná.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že moc Boží není nekonečná. Neboť každé nekonečné jest nedokonalé podle Filosofa v III. Fysic. Ale moc Boží není nedokonalá. Tedy není nekonečná.

Mimo to každá moc se projevuje v účinku, neboť jinak by byla marně. Kdyby tedy Boží moc byla nekonečná, mohla by učiniti nekonečný účinek. Což jest nemožné.

Mimo to Filosof v VIII. Fysic. dokazuje, že kdyby moc nějakého tělesa byla nekonečná, pohybovala by v okamžiku. Ale Bůh nepohybuje v okamžiku, nýbrž "pohybuje duchové stvoření přes čas stvoření pak tělesné přes místo a čas", podle Augustina, VIII. Ke Genesi Slov. Není tedy jeho moc nekonečná.

Avšak proti jest, co praví Hilarius. V III. O Troj., že Bůh jest "nesmírné moci, živý, mocný". Ale všechno nesmírné jest nekonečné. Tedy síla Boží jest nekonečná.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo již řečeno, moc činná se v Bohu shledává podle toho, pokud on jest v uskutečnění. Bytí pak jeho jest nekonečné, pokud není omezené nějakým vnímajícím; jak je patrné z toho, co svrchu bylo řečeno, když se jednalo o nekonečnosti božské bytnosti. Proto je nutné, aby činná Boží moc byla nekonečná. Neboť to se shledává ve všech činitelích, že čím nějaký činitel má dokonaleji tvar, jímž jedná, tím větší jest jeho moc v jednání. Jako čím jest něco více teplé, tím má větší moc oteplovati: a mělo by ovšem moc nekonečnou oteplovati, kdyby jeho teplo bylo nekonečné. Proto, ježto sama Boží bytnost, kterou Bůh jedná, jest nekonečná, jak bylo svrchu ukázáno, následuje, že jeho moc jest nekonečná.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví o nekonečném, které je se strany hmoty nezakončeno tvarem, jako jet nekonečno, jež přísluší ličnosti. Ale Boží bytnost není takto nekonečná, jak bylo svrchu ukázáno; a v důsledku ani jeho moc. Proto nenásleduje, že by byla nedokonalá.

K druhému se musí říci, že moc činitele jednoznačného se celá projevuje ve svém účinku: neboť plodivá moc člověka nemůže nic více než zploditi člověka. Ale moc činitele nejednoznačného se neprojevuje celá v provedení svého účinku: jako moc slunce se neprojevuje celá v provedení nějakého živočicha, zrozeného z hniloby. Jest pak jasné, že Bůh není činitelem jednoznačným: neboť žádné jiné se nemůže s ním shodovati v druhu, ani v rodu, jak bylo svrchu ukázáno. Proto zbývá, že jeho účinek vždycky jest menší než jeho moc. Není tedy třeba, aby se nekonečná Boží moc projevovala v tom, že by učinila účinek nekonečný. - A přece, i kdyby neučinila žádného účinku, nebyla by Boží moc marně. Neboť marně jest, co jest zařízeno k cíli, jehož nedosáhne: ale moc Boží není zařízena k účinku jako k cíli, nýbrž spíše sama jest cílem účinku svého.

2. Utrum potentia Dei sit infinita.

I q. 25 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum philosophum, in III Physic. Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

I q. 25 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnis potentia manifestatur per effectum, alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum. Quod est impossibile.

I q. 25 a. 2 arg. 3

Praeterea, philosophus probat in VIII Physic., quod si potentia alicuius corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spiritualem *per tempus, creaturam vero corporalem per locum et tempus*, secundum Augustinum, VIII super Genesim ad litteram. Non ergo est eius potentia infinita.

I q. 25 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Hilarius, VIII de Trin., quod Deus est immensae virtutis, vivens, potens. Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita.

I q. 25 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est. Esse autem eius est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid recipiens; ut patet per ea quae supra dicta sunt, cum de infinitate divinae essentiae ageretur. Unde necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est maior eius potentia in agendo. Sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet maiorem potentiam ad calefaciendum, et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitus. Unde, cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, sequitur quod eius potentia sit infinita.

I q. 25 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiae non terminatae per formam; cuiusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est; et per consequens nec eius potentia. Unde non sequitur quod sit imperfecta.

I q. 25 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu, potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione, sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum, nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod effectus eius semper est minor quam potentia eius. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum. Et tamen, etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra. Quia frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit, potentia

K třetímu se musí říci, že Filosof v VIII. Fysic. dokazuje, že kdyby nějaké těleso mělo nekonečnou moc, pohybovalo by v ne-čase. A přece ukazuje, že moc hýbajícího nebem jest nekonečná, protože může pohybovati po nekonečný čas. Tedy podle jeho úmyslu zbývá, že nekonečná moc tělesa, kdyby byla, pohybovala by v ne-čase, ne však moc netělesného pohybujícího. A důvodem toho jest, že těleso, pohybující jiným tělesem, jest činitelem jednoznačným. Proto se celá moc činitelova projevuje nutně v pohybu. Proto tedy, ježto čím jest větší mohoucnost pohybujícího tělesa, tím rychleji pohybuje, je nutné, že kdyby byla nekonečná, pohybovala by nepoměrně rychleji, což jest pohybovati v ne-čase. Ale pohybující netělesné jest činitelem ne jednoznačným. Proto není třeba, aby se celá jeho síla projevovala v pohybu tak, že by pohybovalo v ne-čase. A zvláště, protože pohybuje podle ustavení své vůle.

XXV.3. Zda Bůh jest všemohoucí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není všemohoucí. Býti totiž pohybován a trpěti jest, co má každý. Ale Bůh to nemůže: je totiž nepohnutelný, jak bylo svrchu řečeno. Tedy není všemohoucí.

Mimo to hřešiti jest nějaký čin. Ale Bůh nemůže zhřešiti, ani "sebe zapříti", jak se praví II. Tim. 2. Tedy Bůh není všemohoucí.

Mimo to se o Bohu praví, že "svou všemohoucnost nejvíce projevuje odpuštěním a slitováním". Tedy poslední, co může Boží moc, jest odpustiti a slitovati se. Ale jest něco mnohem většího než odpustiti a slitovati se; jako stvořiti jiný svět nebo něco takového. Tedy Bůh není všemohoucí.

Mimo to k onomu I. Kor. 1, "hloupou učinil Bůh moudrost tohoto světa", praví Glossa: "Moudrost tohoto světa učinil Bůh hloupou, ukazuje, že jest možné, co ona považovala za nemožné `. Proto se zdá, že se nemá něco považovati za možné nebo nemožné podle nižších příčin, jako soudí moudrost tohoto světa, nýbrž podle moci Boží. Jestliže tedy Bůh jest všemohoucí, všechno bude možné. Tedy nic nemožného. Ale odstraněním nemožného se odstraňuje nutné: neboť, co nutně jest, nemůže nebýti. Nebude tedy nic nutného ve věcech, je-li Bůh všemohoucí. To však jest nemožné. Tedy Bůh není všemohoucí.

Avšak proti jest, co se praví Luk.1: "nebude u Boha nemožné žádné slovo".

Odpovídám: Musí se říci, že obecně všichni přiznávali, že Bůh jest všemohoucí. Ale zdá se nesnadné označiti důvod všemohoucnosti. Může totiž býti pochybné, co jest obsaženo v tomto přídělu, když se řekne, že Bůh může všechno. Ale jestliže někdo správně uváží, ježto moc se říká pro možná, když se řekne, že Bůh může všechno, nic

autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

I q. 25 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod philosophus in VIII Physic., probat, quod si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, quod moveret in non tempore. Et tamen ostendit, quod potentia motoris caeli est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo secundum eius intentionem, quod potentia infinita corporis si esset, moveret in non tempore, non autem potentia incorporei motoris. Cuius ratio est, quia corpus movens aliud corpus, est agens univocum. Unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quanto moventis corporis potentia est maior, tanto velocius movet, necesse est quod si fuerit infinita, moveat improportionabiliter citius, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet, quod tota virtus eius manifestetur in motu ita, quod moveat in non tempore. Et praesertim, quia movet secundum dispositionem suae voluntatis.

3. Utrum Deus sit omnipotens.

I q. 25 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit omnipotens. Moveri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest, est enim immobilis, ut supra dictum est. Non igitur est omnipotens.

I q. 25 a. 3 arg. 2

Praeterea, peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur II Tim. II. Ergo Deus non est omnipotens.

I q. 25 a. 3 arg. 3

Praeterea, de Deo dicitur quod *omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat*. Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multo maius quam parcere et misereri; sicut creare alium mundum, vel aliquid huiusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

I q. 25 a. 3 arg. 4

Praeterea, super illud I Cor. I, *stultam fecit Deus sapientiam huius mundi*, dicit Glossa, *sapientiam huius mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile, quod illa impossibile iudicabat*. Unde videtur quod non sit aliquid iudicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia huius mundi iudicat; sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possibilia. Nihil ergo impossibile. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium, nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

I q. 25 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. I, *non erit impossibile apud Deum omne verbum*.

I q. 25 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione,

se lépe nerozumí, nežli že může všechna možná, a proto se nazývá všemohoucím.

Možné však se říká dvojmo, podle Filosofa v V. Metafys. Jedním způsobem vzhledem k nějaké mohoucnosti, jako se jmenuje člověku možným, co je poddáno lidské mohoucnosti. Ale nemůže se říci, že se Bůh nazývá všemohoucím proto, že může všechno, co je možné stvořené přirozenosti: protože božská moc má větší rozsah. Kdyby se však řeklo, že Bůh jest všemohoucí, protože může všechno, co jest možné své mohoucnosti, bude kroužení v projevování všemohoucnosti: neboť to nebude nic jiného, nežli říci, že Bůh jest všemohoucí, protože může všechno, co může. Zbývá tedy, že se Bůh nazývá všemohoucím, protože může všechna možná naprostě, což jest druhý způsob jmenování možným. Jmenuje se pak něco možným nebo nemožným naprostě, z poměru výrazů: a to možným, protože přísudek neodporuje podmětu, jako že Sokrates sedí; nemožným pak naprostě, protože přísudek odporuje podmětu, jako že člověk jest osel.

Musí se však uvážiti, že, ježto každý činitel činí sobě podobné, každé činné moci odpovídá možné jako vlastní předmět, podle rázu onoho úkonu, v němž má základ činná mohoucnost: jako oteplovací mohoucnost se jako k vlastnímu předmětu odnáší k bytí oteplitelnému. Ale byti Boží, v němž má základ ráz božské mohoucnosti, jest bytí nekonečné, nikoli omezené na nějaký rod jsoucna, nýbrž předem mající v sobě dokonalost celého jsoucna. Proto cokoli může míti ráz jsoucna, jest obsaženo v možných naprostých, vzhledem k nimž se Bůh nazývá všemohoucím.

Proti rázu jsoucna pak není nic než nejsoucno. Tedy jest proti rázu naprostého možného, jež jest poddáno božské všemohoucnosti, co v sobě zahrnuje zároveň bytí a nebytí. To totiž není poddáno božské všemohoucnosti, ne pro nedostatečnost božské mohoucnosti, nýbrž proto, že nemůže míti ráz vykonatelného, ani možného. Cokoli tedy neznamená odporování, jest obsaženo v oněch možných, vzhledem k nimž se Bůh nazývá všemohoucím. Ta pak, která znamenají odporování, nejsou obsažena v božské všemohoucnosti, protože nemohou míti rázu možných. Proto se vhodněji řekne, že se nemohou státi, nežli, že Bůh je nemůže učiniti. - A není to proti slovu Anděla, řkoucího: "nebude u Boha nemožné žádné slovo". Neboť to, co znamená odporování, nemůže býti slovem, ježto je žádný rozum nemůže pojímati.

K prvnímu se tedy musí říci, že se Bůh nazývá všemohoucím podle činné mohoucnosti, ne podle mohoucnosti trpné, jak bylo řečeno. Proto neodporuje všemohoucnosti, že nemůže býti pohybován a trpěti.

K druhému se musí říci, že zhřešiti jest uchýliti se od dokonalého skutku. Proto moci hřešiti jest moci chybiti v jednání, což odporuje všemohoucnosti. A proto Bůh, jenž je všemohoucí, nemůže zhřešiti. Třebaže Filosof praví, ve IV. Kopic., "že může Bůh i schválně konati špatné". Ale to se rozumí buď pod podmínkou, jejíž návěští jest nemožné, jako kdybychom řekli, že Bůh může konati špatné, kdyby chtěl: nic totiž nebrání, aby byla pravdivá podmínečná, jejíž návěští i důsledek jsou nemožné; jako kdyby se řeklo, "je-li

cum dicitur omnia posse Deum. Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur.

Possibile autem dicitur dupliciter, secundum philosophum, in V Metaphys. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae, hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum, possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut obiectum proprium, secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa, sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium obiectum, ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae; sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis, *non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

I q. 25 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est. Unde, quod non potest moveri et pati, non repugnat omnipotentiae.

I q. 25 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod peccare est deficere a perfecta actione, unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae. Et propter hoc, Deus peccare non potest, qui est omnipotens. Quamvis philosophus dicat, in IV Topic., quod potest Deus et studiosus prava agere. Sed hoc intelligitur vel sub conditione cuius antecedens sit impossibile, ut puta si dicamus quod potest Deus prava agere si velit, nihil enim

člověk osel, má čtyři nohy". Nebo se rozumí, že Bůh může něco učiniti, co se nyní zdá špatným, ale bylo by to dobro, kdyby to konal. Nebo mluví podle obecné domněnky pohanů, kteří říkali, že lidé jsou proměňováni v Bohy, jako Joviš nebo Merkurius.

K třetímu se musí říci, že všemohoucnost Boží se nejvíce ukazuje v odpouštění a slitování, protože se tím ukazuje, že Bůh má nejvyšší moc, když svobodně odpouští hříchy: neboť nemůže svobodně odpouštěti hříchy, kdo jest vázán zákonem vyššího. - Nebo proto, že odpouštěje lidem a slitovávaje se, přivádí nás k účasti dobra nekonečného, což jest poslední účinek božské síly. - Nebo protože, jak bylo svrchu řečeno, účinek Božího milosrdenství jest základem všech Božích činů: neboť nic nikomu nepatří, leč k vůli tomu, co mu bylo dáno od Boha nepovinně. V tom pak se nejvíce projevuje Boží všemohoucnost, že jí náleží první založení všech dober.

Ke čtvrtému se musí říci, že se neříká možné naprosté ani podle příčin vyšších, ani podle příčin nižších, nýbrž podle něho samého. Možné pak, jež se jmenuje podle nějaké mohoucnosti, jmenuje se možným podle nejbližší příčiny. Proto ta, která se bezprostředně mají státi od jediného Boha, jako stvoření, ospravedlnění a taková, jmenují se možnými podle příčiny vyšší; co však se má státi skrze nižší příčiny, jmenují se možnými podle příčin nižších. Neboť účinek má nahodilost nebo nutnost podle příčiny nejbližší, jak bylo svrchu řečeno. V tom pak se moudrost světa považuje za hloupou, že co jest nemožné přírodě, také měla za nemožné Bohu. A tak je patrné, že všemohoucnost Boží nevylučuje z věcí nemožnost a nutnost.

XXV.4. Bůh může učiniti, že nebylo minulých.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh může učiniti, že nebylo minulých. Neboť, co jest o sobě nemožné, jest více nemožné než to, co jest nemožné případkově. Ale Bůh může učiniti to, co jest nemožné o sobě, jako aby viděl slepý nebo vzkřísiti mrtvého. Tedy mnohem spíše může Bůh učiniti ono, co jest nemožné případkově. Ale že nebylo minulých, jest nemožné případkově: neboť z případu jest, že jest nemožné, aby Sokrates běžel, protože přešel. Tedy může Bůh učiniti, že nebylo minulých.

Mimo to, cokoli Bůh učiniti mohl, může, ježto jeho moc se nezmenšuje. Ale než Sokrates běžel, mohl Bůh učiniti, že neběžel. Tedy, když běžel, může Bůh učiniti, že neběžel.

Mimo to láska jest větší ctnost nežli panenství. Ale Bůh může vrátiti ztracenou lásku. Tedy i panenství. Tedy může učinit, že ta, která byla porušena, nebyla porušena.

prohibet conditionalem esse veram, cuius antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur, si homo est asinus, habet quatuor pedes. Vel ut intelligatur quod Deus potest aliqua agere, quae nunc prava videntur; quae tamen si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in deos, ut Iovem vel Mercurium.

I q. 25 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Dei omnipotentia ostenditur maxime in parcendo et miserando, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quod libere peccata dimittit, eius enim qui superioris legi astringitur, non est libere peccata condonare. Vel quia, parcendo hominibus et miserando, perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinae virtutis. Vel quia, ut supra dictum est, effectus divinae misericordiae est fundamentum omnium divinorum operum, nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei a Deo non debitum. In hoc autem maxime divina omnipotentia manifestatur, quod ad ipsam pertinet prima institutio omnium bonorum.

I q. 25 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores sed secundum seipsum. Possibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quae immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, iustificare, et huiusmodi, dicuntur possibilia secundum causam superiorem, quae autem nata sunt fieri a causis inferioribus, dicuntur possibilia secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causae proximae, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut supra dictum est. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quod ea quae sunt impossibilia naturae, etiam Deo impossibilia iudicabat. Et sic patet quod omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem a rebus non excludit.

4. Utrum possit facere, quod ea, quae sunt praeterita, non fuerint.

I q. 25 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere quod praeterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut caecum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multo magis potest Deus facere illud quod est impossibile per accidens. Sed praeterita non fuisse, est impossibile per accidens, accidit enim Socratem non currere esse impossibile, ex hoc quod praeteriit. Ergo Deus potest facere quod praeterita non fuerint.

I q. 25 a. 4 arg. 2

Praeterea, quidquid Deus facere potuit, potest, cum eius potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quod non curreret. Ergo, postquam cucurrit, potest Deus facere quod non cucurrerit.

I q. 25 a. 4 arg. 3

Praeterea, caritas est maior virtus quam virginitas. Sed Deus potest reparare caritatem amissam. Ergo et virginitatem. Ergo potest facere quod illa quae corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Avšak proti jest, co praví Jeronym: "Ačkoli Bůh může všechno, nemůže z porušené učiniti neporušenou." Tedy z téhož důvodu nemůže v jakémkoli minulém učiniti, že nebylo.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, pod všemohoucnost Boží nespadá, co obsahuje odporování. Ale obsahuje odporování, že nebylo minulých. Neboť jako obsahuje odporování, že Sokrates sedí a nesedí, tak že seděl a neseděl. Říci však, že seděl, jest říci, co je minulé: říci pak, že neseděl, jest říci, co nebylo. Tedy nepodléhá Boží všemohoucnosti, že minulá nebyla. A to jest, co praví Augustin proti Faustovi: "Kdokoli tak řekne: Je-li Bůh všemohoucí, učiň, že se nestalo, co se stalo, nevidí, že praví toto: Je-li Bůh všemohoucí, učiniž, aby ta, která jsou pravdivá, právě v tom, v čem jsou pravdivá, aby byla nesprávná." A Filosof praví, v VI. Ethic., že "toho jediného postrádá Bůh, učiniti nezrozenými, která se stala".

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač jest případkově nemožné, že minulých nebylo, když se pozoruje to, co jest minulé, totiž běžení Sokratovo, přece, pozoruje-li se minulé v rázu minulého, že nebylo jest nemožné nejen o sobě, nýbrž i naprosto, ježto obsahuje odporování. A tak jest více nemožné než vzkřísiti mrtvého což neobsahuje odporování, jsouc nazváno nemožným podle nějaké moci, totiž přírodní. Neboť taková nemožná jsou poddána Boží všemohoucnosti.

K druhému se musí říci, že jako Bůh všechno může co do dokonalosti božské moci, ale některá nepodléhají jeho moci, protože jim chybí ráz možných, tak, když se přihlíží k neproměnnosti Boží moci, cokoli Bůh mohl, může; některá však kdysi měla ráz možných, když se měla státi, ale již jim chybí ráz možných, když se stala. A tak se praví, že to Bůh nemůže, protože se to nemůže státi.

K třetímu se musí říci, že Bůh může odníti od porušené ženy všechno porušení mysli i těla, ale to nebude moci od ní odníti, aby nebyla porušena. Jako také nemůže od nějakého hříšníka odníti, že by nebyl zhřešil a že by nebyl ztratil lásku.

XXV.5. Zda Bůh může činiti, co nečiní.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemůže činiti leč to, co činí. Neboť Bůh nemůže činiti, co napřed nevěděl a napřed nezařídil, že učiní. Ale napřed nevěděl a napřed nezařídil, že učiní, leč ta, která činí. Tedy nemůže činiti než to, co činí.

Mimo to Bůh nemůže činiti, než co je dlužno a co je spravedlivo učiniti. Ale není dlužno, aby Bůh činil, co nečiní, ani není spravedlivo, aby činil, co nečiní. Tedy Bůh nemůže učiniti než to, co činí.

I q. 25 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, *cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam*. Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio praeterito quod non fuerit.

I q. 25 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat. Praeterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quod Socrates sedet et non sedet, ita, quod sederit et non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere quod sit praeteritum, dicere autem quod non sederit, est dicere quod non fuerit. Unde praeterita non fuisse, non subiacet divinae potentiae. Et hoc est quod Augustinus dicit, contra Faustum, *quisquis ita dicit, si Deus omnipotens est, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint, non videt hoc se dicere, si Deus omnipotens est, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint*. Et philosophus dicit, in VI Ethic., quod *hoc solo privatur Deus, ingenita facere quae sunt facta*.

I q. 25 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet praeterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est praeteritum, idest cursus Socratis; tamen, si consideretur praeteritum sub ratione praeteriti, ipsum non fuisse est impossibile non solum per se, sed absolute, contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile quam mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quod dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinae potentiae subduntur.

I q. 25 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinae potentiae, omnia potest, sed quaedam non subiacent eius potentiae, quia deficiunt a ratione possibilium; ita, si attendatur immutabilitas divinae potentiae, quidquid Deus potuit, potest; aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilium, dum erant fienda, quae iam deficiunt a ratione possibilium, dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

I q. 25 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest a muliere corrupta, hoc tamen ab ea removeri non poterit, quod corrupta non fuerit. Sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quod non peccaverit, et quod caritatem non amiserit.

5. Utrum Deus possit facere quae non facit, vel praetermittere quae facit.

I q. 25 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere nisi ea quae facit. Deus enim non potest facere quae non praescivit et praeordinavit se facturum. Sed non praescivit neque praeordinavit se facturum, nisi ea quae facit. Ergo non potest facere nisi ea quae facit.

I q. 25 a. 5 arg. 2

Praeterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod iustum est fieri. Sed Deus non debet facere quae non facit, nec iustum est ut faciat quae non facit. Ergo Deus

Mimo to Bůh nemůže učiniti, než co je dobré a vhodné učiněným věcem. Ale věcem od Boha učiněným není dobré ani vhodné býti jinak, než jsou. Tedy Bůh nemůže činiti, než co činí.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 26: "Zda nemohu prositi Otce svého a vydá mi nyní více než dvanáct legií andělů?" Ale ani sám neprosil, ani Otec nevydal na odporování idům. Tedy Bůh může činiti, co nečiní.

Odpovídám: Musí se říci, že v tom někteří se dvojmo zmýlili. Někteří totiž stanovili, že Bůh jedná jaksi z nutnosti přírodní; že jako z činnosti věcí přírodních nemůže nastati jiné, než co nastává, jako ze semene člověka člověk, ze semene olivy oliva, tak z činnosti Boží že nemohou plynouti jiné věci nebo jiný řád věcí, než jak nyní jest. - Ale svrchu jsme ukázali, že Bůh nejedná jako z nutnosti přírodní, nýbrž že jeho vůle jest příčinou.všech věcí; a také že sama vůle není k těmto věcem určována přirozeně a z nutnosti. Proto žádným způsobem tento běh věcí neplyne z Boha s nutností tak, že by nemohla plynouti jiná.

Jiní však řekli, že Boží moc jest určena k tomuto běhu věcí pro zařízení Boží moudrosti a spravedlnosti, bez něhož Bůh nic nečiní. - Ježto pak Boží moc, jež jest jeho bytnost, není jiná než Boží moudrost, může se sice vhodně říci, že nic není v Boží moci, co by nebylo v zařízení božské moudrosti: neboť božská moudrost obsahuje celou mohoucnost moci. Přece však zařízení, dané do věcí od Boží moudrosti, v němž záleží ráz spravedlnosti, jak bylo svrchu řečeno, nevyrovná se Boží moudrosti tak, aby Boží moudrost byla omezena na toto zařízení. Je totiž jasné, že celý ráz zařízení, jejž moudrý ukládá věcem od sebe vykonaným, se béře od cíle. Když tudíž cíl jest záměrný věcem, pro cíl vykonaným, moudrost konajícího se omezuje na nějaké určité zařízení. Ale Boží dobrota jest cíl neúměrně přesahující věci stvořené. Proto božská moudrost není omezena na nějaké jisté zařízení věcí, aby nemohl z ní plynouti jiný běh věcí. Proto se jednoduše musí říci, že Bůh může činiti jiná než činí.

K prvnímu se tedy musí říci, že u nás může býti něco v možnosti, co nemůže býti ve vůli spravedlivé nebo v moudrém rozumu, ježto v nás moc a bytnost jest jiné než vůle a rozum, a opět rozum jiné než moudrost, a vůle jiné než spravedlnost. Ale v Bohu je totéž moc a bytnost a vůle a rozum a moudrost a spravedlnost: Proto nemůže býti nic v možnosti Boží, co by nemohlo býti v jeho spravedlivé vůli a v jeho moudrém rozumu. Přece, protože vůle není z nutnosti určena k těmto nebo oněm, leč snad z předpokladu, jak bylo svrchu řečeno, nic nebrání, aby něco bylo v možnosti Boží, co nechce a co není obsaženo pod zařízením, které dal věcem. A protože moc se rozumí jako provádějící, vůle pak jako rozkazující a rozum a moudrost jako řídící, říká se, že Bůh může podle naprosté mohoucnosti, co se přičítá mohoucnosti, vzaté o sobě. A takové je všechno to, v čem se může zachovati ráz jsoucna,

non potest facere nisi quae facit.

I q. 25 a. 5 arg. 3

Praeterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est, et conveniens rebus factis. Sed rebus factis a Deo non est bonum nec conveniens aliter esse quam sint. Ergo Deus non potest facere nisi quae facit.

I q. 25 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matt. XXVI, *an non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque pater exhibebat ad repugnandum Iudaeis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

I q. 25 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam dupliciter erraverunt. Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturae; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quae eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivae oliva; ita ex operatione divina non possint aliae res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus Deum non agere quasi ex necessitate naturae, sed voluntatem eius esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo provenit, quod alia provenire non possent.

Alii vero dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum, propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae, sine quo Deus nihil operatur. Cum autem potentia Dei, quae est eius essentia, non sit aliud quam Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sapientiae, nam divina sapientia totum posse potentiae comprehendit. Sed tamen ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio iustitiae consistit, ut supra dictum est, non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est enim quod tota ratio ordinis, quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quae facit.

I q. 25 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in nobis, in quibus est aliud potentia et essentia a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate iusta, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius, et in intellectu sapiente eius. Tamen, quia voluntas non determinatur ex necessitate ad haec vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra dictum est; neque sapientia Dei et iustitia determinantur ad hunc ordinem, ut supra dictum est; nihil prohibet esse aliquid in potentia Dei, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas

jak bylo svrchu řečeno. Co však se přičítá mohoucnosti Boží, pokud provádí rozkaz spravedlivé vůle, říká se, že Bůh může učiniti ze své mohoucnosti zařízené. Podle toho se tedy musí říci, že z mohoucnosti naprosté může Bůh učiniti jiná, než která napřed věděl a napřed zařídil, že učiní: nemůže však býti, že by některá činil, o nichž napřed nevěděl a nezařídil, že učiní. Protože činiti samo podléhá předvědění a předzřízení, ne však moci samo, jež jest přirozené. Proto totiž Bůh něco činí, protože chce: ale ne proto může, že chce, nýbrž proto, že je takový ve své přirozenosti.

K druhému se musí říci, že Bůh není nic dlužen, leč sobě. Proto, když se říká, že Bůh nemůže činiti, leč co dlužno, neoznačuje se nic jiného, než že Bůh nemůže činiti, leč co je mu vhodné a spravedlivé. Ale může se dvojmo rozuměti to, co nazývám vhodným a spravedlivým. Jedním způsobem tak, že to, co nazývám vhodným a spravedlivým, rozumí se dříve spojené s tímto slovesem jest, takže se omezuje na význam přítomných, a tak se odnáší k mohoucnosti. A tak jest nesprávné, co se praví: je totiž smysl: Bůh nemůže učiniti, než co nyní jest vhodné a spravedlivé. Jestliže se však dříve spojí s tímto slovesem může, jež má sílu rozšiřující, a potom s tímto slovesem jest, označí se nějaké přítomné neurčité; a bude pravdivá řeč v tomto smyslu: Bůh nemůže učiniti, leč to, co by bylo vhodné a spravedlivé, kdyby to učinil.

K třetímu se musí říci, že, ač tento běh věcí jest určen těmto věcem, které nyní jsou, přece na tento běh není omezena Boží moudrost a mohoucnost. Proto, ač těmto věcem, které nyní jsou, žádný jiný běh by nebyl dobrý a vhodný, přece by Bůh. mohl učiniti jiné věci a uložiti jim jiné zařízení.

XXV.6. Zda Bůh může činiti lepší, než činí.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemůže činiti lepší, než ta, která činí. Neboť, cokoli Bůh činí, nejmocněji a nejmoudřeji činí. Ale něco se děje tím lépe, čím mocněji a moudřeji. Tedy nemůže Bůh činiti lepší, než činí.

Mimo to Augustin proti Maximovi takto dovozuje: "Jestliže Bůh mohl a nechtěl zroditi syna sobě rovného, byl závistivý." Z téhož důvodu, jestliže Bůh mohl učiniti lepší věci, než učinil, a nechtěl, byl závistivý. Ale závist se vůbec musí u Boha odmítnouti. Tedy Bůh všechno učinil nejlepší. Nemůže tedy Bůh učiniti něco lepšího, než učinil.

Mimo to, co jest nejvíce a velmi dobré, nemůže se státi lepším: protože nic není větší největšího. Ale, jak praví Augustin v Enchirid., "dobré jest každé, jež Bůh učinil, ale zároveň velmi dobrá veškera: protože ze všech sestává podivuhodná krása vesmíru". Tedy dobro vesmíru nemůže

autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est. Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum, non tamen potest esse quod aliqua faciat, quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum. Quia ipsum facere subiacet praescientiae et praeordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult, non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sua natura.

I q. 25 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde, cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et iustum. Sed hoc quod dico conveniens et iustum, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod hoc quod dico conveniens et iustum, prius intelligatur coniungi cum hoc verbo est, ita quod restringatur ad standum pro praesentibus; et sic referatur ad potentiam. Et sic falsum est quod dicitur, est enim sensus, Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est et iustum. Si vero prius coniungatur cum hoc verbo potest, quod habet vim ampliandi, et postmodum cum hoc verbo est, significabitur quoddam praesens confusum, et erit locutio vera, sub hoc sensu, Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et iustum.

I q. 25 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quae nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde, licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

6. Utrum Deus possit ea, quae facit, meliora facere.

I q. 25 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quae facit. Quidquid enim Deus facit, potentissime et sapientissime facit. Sed tanto fit aliquid melius, quanto fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quam facit.

I q. 25 a. 6 arg. 2

Praeterea, Augustinus, contra Maximinum, sic argumentatur, *si Deus potuit, et noluit, gignere filium sibi aequalem, invidus fuit*. Eadem ratione, si Deus potuit res meliores facere quam fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omnino relegata a Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum. Non ergo Deus potest aliquid facere melius quam fecit.

I q. 25 a. 6 arg. 3

Praeterea, id quod est maxime et valde bonum, non potest melius fieri, quia maximo nihil est maius. Sed, sicut Augustinus dicit in Enchirid., *bona sunt singula quae Deus fecit, sed simul universa valde bona, quia ex*

býti od Boha učiněno lepší.

Mimo to Kristus člověk jest pln milosti a pravdy a Ducha má ne podle míry, a tak nemůže býti lepší. Také se praví, že stvořená blaženost jest nejvyšší dobro; a tak nemůže býti lepší. Také Blahoslavená Panna Maria jest povýšena nad všechny kůry andělské, a tak nemůže býti lepší. Tedy nemůže Bůh učiniti lepším všechno, co učinil.

Avšak proti jest, co se praví Efes. 3, že Bůh "jest mocen všechno učiniti hojněji, než žádáme a rozumíme".

Odpovídám: Musí se říci, že dobrota nějaké věci je dvojí. A to jedna, jež je z bytnosti věci, jako býti rozumový je z bytnosti člověka. A co do tohoto dobra, Bůh nemůže nějakou věc učiniti lepší, než sama jest, ač by mohl učiniti nějakou jinou věc lepší než ona. Jako také nemůže učiniti "čtyři" větší, protože, kdyby bylo větší, již by nebylo "čtyři", nýbrž jiným číslem. Tak totiž se má přidání podstatné odlišnosti ve výměrech jako přídavek jednotky v číslech, jak se praví v VIII. Metafys. Jiná dobrota jest, jež jest mimo bytnost věci; jako dobrem člověka jest býti ctnostným nebo moudrým. A podle takového dobra může Bůh věci, jež učinil, učiniti lepšími. Ale řečeno jednoduše, Bůh může učiniti lepší věc, než kteroukoli, kterou učinil.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se řekne, že Bůh může učiniti něco lepšího, než činí, jestliže lepši jest podstatné je pravdou: neboŤť může učiniti jinou věc, lepší než kterákoli. Tutéž však může zčiniti lepší nějak, a nějak ne, jak bylo řečeno. Jestliže však lepši je příslovkou a obnáší způsob se strany činícího, tak Bůh nemůže činiti lepší, než jak činí: protože nemůže činiti z lepší moudrosti a dobroty. Obnáší-li však způsob se strany učiněného, tak může učiniti lepší; protože věcem, které.učinil, může dáti lepší způsob bytí co do případků, byť ne co do podstatných.

K druhému se musí říci, že v pojmu syna jest, aby se rovnal otci, když dospěje k dokonalému: ale není v pojmu nějakého tvora, aby byl lepší, než jak byl od Boha učiněn. Proto není podobného důvodu.

K třetímu se musí říci, že v předpokladu těchto věcí vesmír nemůže býti lepší; pro nejslušnější řád, udělený těmto věcem ód Boha, v němž záleží dobro veškerenstva. A kdyby některé z nich bylo lepší, rušila by se úměrnost řádu; jako kdyby se jedna struna více napínala, rušila by se melodie kytary. Mohl by však Bůh učiniti jiné věci nebo k těmto učiněným přidati jiné, a tak by onen vesmír byl lepší.

Ke čtvrtému se musí říci, že člověčenství Kristovo, ježto je spojeno s Bohem, a stvořená blaženost, ježto jest požíváním Boha, a Blahoslavená Panna, ježto jest Matkou Boží, mají jakousi nekonečnou hodnotu z nekonečného dobra, jímž jest Bůh. A s této strany nemůže býti učiněno

omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum universi non potest melius fieri a Deo.

I q. 25 a. 6 arg. 4

Praeterea, homo Christus est plenus gratia et veritate, et spiritum habet non ad mensuram, et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum, et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros Angelorum exaltata, et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quae fecit Deus, potest facere meliora.

I q. 25 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. III, quod *Deus potens est omnia facere abundantius quam petimus aut intelligimus*.

I q. 25 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod bonitas alicuius rei est duplex. Una quidem, quae est de essentia rei; sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem, quia, si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic enim se habet additio differentiae substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur in VIII Metaphys. Alia bonitas est, quae est extra essentiam rei; sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem. Et secundum tale bonum, potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem.

I q. 25 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly melius sit nomen, verum est, qualibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem vero potest facere meliorem quodammodo, et quodammodo non, sicut dictum est. Si vero ly melius sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius, quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

I q. 25 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod de ratione filii est quod aequetur patri, cum ad perfectum venerit, non est autem de ratione creaturae alicuius, quod sit melior quam a Deo facta est. Unde non est similis ratio.

I q. 25 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius; propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut, si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis, et sic esset illud universum melius.

I q. 25 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam, ex bono infinito

něco lepšího nad ně, jako nemůže býti něco lepšího než Bůh.

quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

XXVI. O božské blaženosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Naposled pak, po uvážení těch, která patří k jednotě božské bytnosti, má se uvažovati o božské Blaženosti. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda blaženost Bohu přísluší.

2. Podle čeho se Bůh nazývá blaženým: zda podle úkonu rozumu.

3. Zda jest podstatně blažeností každého blaženého.

4. Zda v jeho blaženosti jest uzavřena všechna blaženost.

XXVI.1. Zda blaženost přísluší Bohu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že blaženost Bohu nepřísluší. Neboť, podle Boetia v III. O útěše, blaženost je "stav, souhrnem všech dober dokonalý". Ale souhrn dober nemá v Bohu místa jako ani složení. Tedy Bohu nepřísluší blaženost.

Mimo to blaženost čili štěstí jest "odměnou ctnosti", podle Filosofa v I. Ethic. Ale Bohu nepřísluší odměna, jako ani zásluha. Tedy ani blaženost.

Avšak proti jest, co praví Apoštol v I. Tim. poslední: "Jehož svými časy ukáže Bůh blažený a jediný mocný, Král králů a Pán panujících."

Odpovídám: Musí se říci, že blaženost nejvíce Bohu přísluší. Neboť jménem blaženosti se nerozumí nic jiného, než dokonalé dobro rozumového tvora, jehož jest, poznati své ukojení v dobru, které má, a jemuž přísluší, aby se mu dařilo něco dobře nebo špatně a aby byl pánem svých činu. Obojí pak toto výsostně přísluší Bohu, totiž že jest dokonalý a rozumový. Proto blaženost nejvíce přísluší Bohu.

K prvnímu se tedy musí říci, že souhrn dober je v Bohu ne po způsobu složení, nýbrž po způsobu jednoduchosti: protože cokoli je ve tvorech mnohonásobné, jsou napřed v Bohu jednoduše a sjednoceně, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že býti odměnou ctnosti je případkem blaženosti čili štěstí, pokud někdo získává blaženost: jako býti koncem rození jest případkem jsoucna, pokud z možnosti vychází do uskutečnění. Jako tedy Bůh má bytí, ač se nerodí, tak má blaženost, ač nezasluhuje.

XXVI.2. Zda Bůh se nazývá blaženým podle rozumu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh se nenazývá blaženým podle rozumu. Blaženost totiž jest nejvyšší

26. De beatitudine Dei.

Prooemium

I q. 26 pr.

Ultimo autem, post considerationem eorum quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum beatitudo Deo competat.

Secundo, secundum quid dicitur Deus esse beatus, utrum secundum actum intellectus.

Tertio, utrum sit essentialiter beatitudo cuiuslibet beati.

Quarto, utrum in eius beatitudine omnis beatitudo includatur.

1. Utrum beatitudo competat Deo.

I q. 26 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat. *Beatitudo enim*, secundum Boetium, in III de Consol., *est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

I q. 26 a. 1 arg. 2

Praeterea, beatitudo, sive felicitas, est praemium virtutis, secundum philosophum, in I Ethic. Sed Deo non convenit praemium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

I q. 26 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit apostolus, I ad Tim. ultimo, *quem suis temporibus ostendet Deus beatus et solus potens, rex regum et dominus dominantium*.

I q. 26 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae; cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet; et cui competit ut ei contingat aliquid vel bene vel male, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse, et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo.

I q. 26 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis, quia quae in creaturis multiplicia sunt, in Deo praeexistunt simpliciter et unite, ut supra dictum est.

I q. 26 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod esse praemium virtutis accidit beatitudini vel felicitati, inquantum aliquis beatitudinem acquirit, sicut esse terminum generationis accidit enti, inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

2. Utrum Deus dicatur beatus secundum actum intellectus.

I q. 26 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non

dobro. Ale dobro se říká v Bohu podle bytnosti: neboť dobro přihlíží k bytí, jež jest podle bytnosti, podle Boetia v knize O týdn. Tedy i blaženost se říká v Bohu podle bytnosti a ne podle rozumu.

Mimo to blaženost má ráz cíle. Ale cíl jest předmětem vůle, jakož i dobro. Tedy blaženost se v Bohu říká podle vůle a ne podle rozumu.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, XXXII. Moral.: "Ten je slavný, jenž když sebe sama požívá, nepotřebuje přistupující chvály." Býti však slavným znamená býti blaženým. Ježto tedy Boha požíváme podle rozumu, protože "vidění je celá odměna", jak praví Augustin, zdá se, že blaženost se říká v Bohu podle rozumu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, blaženost znamená dokonalé dobro rozumové přirozenosti. A z toho jest, že jako každá věc žádá svou dokonalost, tak i rozumová přirozenost přirozeně žádá býti blaženou. To však, co jest nejdokonalejší v každé rozumové přirozenosti, jest rozumová činnost, podle níž uchopí jaksi všechno. Proto blaženost každé rozumové přirozenosti záleží v rozumění. U Boha však není věcně jiné býti a rozuměti, nýbrž jen podle pojmu rozumění. Musí se tedy Bohu přiděliti blaženost podle rozumu, jakož i jiným blaženým, kteří se nazývají blaženými podle připodobnění k jeho blaženosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že tím důvodem se dokazuje, že Bůh je blažen podle své bytnosti: ne však, že mu přísluší blaženost podle rázu bytnosti, nýbrž spíše podle rázu rozumu.

K druhému se musí říci, že ježto blaženost je dobrem, jest předmětem vůle. Ale předmět se rozumí před úkonem mohutnosti. Proto podle způsobu rozumění dříve je blaženost božská než úkon vůle, v ní spočinuvší. A to nemůže býti než úkon rozumu. Proto se blaženost béře v úkonu rozumu.

XXVI.3. Zda Bůh jest oblaženost každého blaženého.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh jest blažeností každého blaženého. Bůh totiž jest nejvyšší dobro, jak bylo svrchu ukázáno. Ale jest nemožné, aby bylo více nejvyšších dober, jak také je z dřívějšího patrné. Ježto tedy v pojmu blaženosti jest, aby byla nejvyšším dobrem, zdá se, že blaženost není nic jiného nežli Bůh.

Mimo to blaženost jest poslední cíl rozumové přirozenosti. Ale jedinému Bohu přísluší býti posledním cílem rozumové přirozenosti. Tedy blažeností každého blaženého jest jedině Bůh.

Avšak proti, blaženost jednoho jest větší než blaženost druhého, podle onoho I. Kor. 15: "Hvězda se liší od

dicatur beatus secundum intellectum. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam, quia bonum respicit esse, quod est secundum essentiam, secundum Boetium, in libro de Hebdomad. Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.

I q. 26 a. 2 arg. 2

Praeterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est obiectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

I q. 26 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXII Moralium, *ipse gloriosus est, qui, dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est*. Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia visio est tota merces, ut dicit Augustinus, videtur quod beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

I q. 26 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod beatitudo, sicut dictum est, significat bonum perfectum intellectualis naturae. Et inde est quod, sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur.

I q. 26 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex illa ratione probatur quod Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quod beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiae, sed magis secundum rationem intellectus.

I q. 26 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod beatitudo, cum sit bonum, est obiectum voluntatis. Obiectum autem praeintelligitur actui potentiae. Unde, secundum modum intelligendi, prius est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

3. Utrum Deus sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati.

I q. 26 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit beatitudo cuiuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet. Cum igitur de ratione beatitudinis sit, quod sit summum bonum, videtur quod beatitudo non sit aliud quam Deus.

I q. 26 a. 3 arg. 2

Praeterea, beatitudo est finis rationalis naturae ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturae, soli Deo convenit. Ergo beatitudo cuiuslibet beati est solus Deus.

I q. 26 a. 3 s. c.

Sed contra, beatitudo unius est maior beatitudine alterius,

hvězdy v jasnosti." Ale nic není většího než Bůh. Tedy blaženost jest něco jiného než Bůh.

Odpovídám: Musí se říci, že blaženost rozumové přirozenosti záleží v úkonu rozumu. A v tom lze pozorovati dvojí: totiž předmět úkonu, jímž jest pomyslné; a úkon sám, jenž jest rozuměti. Jestliže se tedy blaženost vezme se strany předmětu samého, tak jediný Bůh jest blaženost: protože jedině z toho jest někdo blažen, že rozumí Boha; podle onoho Augustinova, v V. knize Vyzn.: "Blažen jest, kdo tě zná, i když jiných nezná." Ale se strany rozumějícího úkonu blaženost jest něco stvořeného v blažených tvorech: v Bohu však i podle tohoto jest něco nestvořeného.

K prvnímu se tedy musí říci, že blaženost, co do předmětu, jest jednoduše nejvyšší dobro: ale co do úkonu v blažených tvorech jest nejvyšší dobro ne jednoduše, nýbrž v rodě věcí, tvoru sdělitelných.

K druhému se musí říci, že cíl je dvojí, totiž jehož a jimž, jak praví Filosof, totiž věc sama a užití věci; jako lakomému jsou cílem peníze a nabytí peněz. Je tudíž sice Bůh rozumovému tvoru posledním cílem jakožto věc, ale blaženost stvořená jest užívání, či spíše požívání věci.

XXVI.4. Zda v Boží blaženosti jest uzavřena veškera blaženost.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že božská blaženost neobsahuje všechny blaženosti. Jsou totiž některé nepravé blaženosti. Ale v Bohu nemůže býti nic nepravého. Tedy božská blaženost neobsahuje veškeru blaženost.

Mimo to, podle některých nějaká blaženost pozůstává ve věcech tělesných, jako v rozkoších, bohatství a takových: a to ovšem nemůže Bohu příslušeti, ježto jest netělesný. Tedy jeho blaženost neobsahuje veškeru blaženost.

Avšak proti jest, že blaženost jest nějaká dokonalost. Avšak božská dokonalost obsahuje veškeru dokonalost, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy božská blaženost obsahuje veškeru blaženost.

Odpovídám: Musí se říci, že cokoli jest žádoucí ve kterékoli blaženosti, ať pravé nebo nepravé, všechno vyšším způsobem jest napřed v božské blaženosti. Z nazíravého totiž štěstí má souvislé a nejjistější nazírání na sebe a všechna jiná; z činného pak řízení celého vesmíru. Z pozemského pak štěstí, jež pozůstává v rozkoši, bohatství, moci, hodnosti a jméno, podle Boetia v III. O útěše, má radost ze sebe a ze všech jiných za potěšení; za bohatství má všestranný dostatek, který slibuje bohatství; za moc všemohoucnost; za hodnost řízení všech; za jméno pak obdiv celého stvoření.

secundum illud I Cor. XV, *stella differt a stella in claritate*. Sed Deo nihil est maius. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus.

I q. 26 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod beatitudo intellectualis naturae consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari, scilicet obiectum actus, quod est intelligibile; et ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius obiecti, sic solus Deus est beatitudo, quia ex hoc solo est aliquis beatus, quod Deum intelligit; secundum illud Augustini, in V libro Confess., *beatus est qui te novit, etiam si alia ignoret*. Sed ex parte actus intelligentis, beatitudo est quid creatum in creaturis beatis, in Deo autem est etiam secundum hoc, aliquid increatum.

I q. 26 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo, quantum ad obiectum, est summum bonum simpliciter, sed quantum ad actum, in creaturis beatis, est summum bonum, non simpliciter, sed in genere bonorum participabilium a creatura.

I q. 26 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod finis est duplex, scilicet cuius et quo, ut philosophus dicit, scilicet ipsa res, et usus rei, sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniae. Creaturae igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata ut usus, vel magis fruitio, rei.

4. Utrum in beatitudine Dei includatur omnis beatitudo.

I q. 26 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quaedam beatitudines falsae. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

I q. 26 a. 4 arg. 2

Praeterea, quaedam beatitudo, secundum quosdam, consistit in rebus corporalibus, sicut in voluptatibus, divitiis, et huiusmodi, quae quidem Deo convenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo eius non complectitur omnem beatitudinem.

I q. 26 a. 4 s. c.

Sed contra est quod beatitudo est perfectio quaedam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est. Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

I q. 26 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De contemplativa enim felicitate, habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum, de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum Boetium, in III de Consol., habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione, pro divitiis, habet omnimodam sufficientiam, quam divitiae promittunt, pro potestate, omnipotentiam, pro dignitate, omnium regimen, pro fama

K prvnímu se tedy musí říci, že nějaká blaženost podle toho je nepravá, pokud jí chybí ráz pravé blaženosti, a tak není v Bohu. Ale cokoli má sebe méně z podobnosti s blažeností, celé jest napřed v božské blaženosti.

K druhému se musí říci, že dobra, která jsou v tělesných tělesně, jsou v Bohu duchovně podle jeho způsobu.

A to budiž dosti řečeno o těch, která patří k jednotě božské bytnosti.

XXVII. O vycházení božských osob.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Po úvaze o těch, která patří k jednotě božské bytnosti, zbývá uvažovati o těch, která patří k trojici Osob v Božství. A protože božské Osoby se dělí podle vztahu původu, v pořadu nauky se má nejprve uvažovati o původu čili o vycházení: za druhé o vztazích původu: za třetí o Osobách.

O vycházení jest pět otázek.

1. Zda vycházení jest v Božství.

2. Zda v Božství nějaké vycházení může slouti rozením.

3. Zda mimo rození může býti v Božství nějaké jiné vycházení.

4. Zda ono jiné vycházení se může nazvati rozením.

5. Zda je v Božství více vycházení nežli dvě.

XXVII.1. Zda jest v .Božství vycházení.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu nemůže býti nějaké vycházení. Vycházení totiž znamená pohyb navenek. Ale v Božství nic není pohyblivým ani venku. Tedy ani vycházení.

Mimo to, každé vycházející se různí od toho, od něhož vychází. Ale v Bohu není nijaké různosti, nýbrž nejvyšší jednoduchost. Tedy v Bohu není nijakého vycházení.

Mimo to vycházeti od jiného se zdá odporovati rázu prvního původu. Ale Bůh jest prvním původem, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy v Bohu vycházení nemá místa.

Avšak proti jest, co Pán praví, Jan. 8: "Já jsem vyšel z Boha."

Odpovídám: Musí se říci že božské Písmo ve věcech Božích užívá jmen, patřících k vycházení. Ale toto vycházení různí brali různě. Někteří totiž brali toto vycházení, jako když účinek vychází od příčiny. A tak bral Arius, řka, že Syn vychází od Otce jako jeho první tvor, a Duch Svatý vychází od Otce a Syna, jako tvor obou. - A podle toho ani Syn, ani Duch Svatý by nebyl pravý Bůh.

vero, admirationem totius creaturae.

I q. 26 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione verae beatitudinis, et sic non est in Deo. Sed quidquid habet de similitudine, quantumcumque tenui, beatitudinis, totum praeexistit in divina beatitudine.

I q. 26 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod bona quae sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter, secundum modum suum.

Et haec dicta sufficiant de his quae pertinent ad divinae essentiae unitatem.

27. De processione, seu origine divinarum personarum.

Prooemium

I q. 27 pr.

Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad Trinitatem personarum in divinis. Et quia personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine, sive de processione, secundo, de relationibus originis; tertio, de personis.

Circa processionem quaeruntur quinque.

Primo, utrum processio sit in divinis.

Secundo, utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit.

Tertio, utrum praeter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis.

Quarto, utrum illa alia processio possit dici generatio.

Quinto, utrum in divinis sint plures processiones quam duae.

1. Utrum processio sit in divinis.

I q. 27 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum. Ergo neque processio.

I q. 27 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne procedens est diversum ab eo a quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

I q. 27 a. 1 arg. 3

Praeterea, procedere ab alio videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est. Ergo in Deo processio locum non habet.

I q. 27 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit dominus, Ioan. VIII, *ego ex Deo processi*.

I q. 27 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod divina Scriptura, in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit a causa. Et sic accepit

Což je proti tomu, co se praví o Synu, I. Jan. posl.:, abychom byli v pravém Synu jeho, tento jest pravý Bůh". A o Duchu Svatém, I. Kor. 6: "Nevíte, že údy vaše jsou chrámy Ducha Svatého?" Ale míti chrám jest jediného Boha.

Jiní pak toto vycházení brali, jako když se říká, že příčina vychází k účinku, pokud buď jím pohybuje nebo mu vtiskuje svou podobu. A tak bral Sabellius, řka, že sám Bůh Otec se nazývá Synem, pokud přijal tělo z Panny. A téhož jmenuje Duchem Svatým, pokud posvěcuje rozumového tvora a pohybuje k životu. - Ale tomu názoru odporují slova Pána, řkoucího o sobě, Jan. 5: "Syn nemůže ze sebe činiti nic"; a mnohá jiná, jimiž se ukazuje, že není týž Otec, který Syn.

Jestliže však někdo bedlivě si všimne oba brali vycházení, pokud jest k něčemu venku: pročež žádný nestanovil vycházení v samém Bohu. Ale, ježto každé vycházení jest podle nějaké činnosti jako podle činnosti, která tíhne k zevnější hmotě, jest nějaké vycházení navenek, tak podle činnosti, jež zůstává v samém činiteli, se béře nějaké vycházení dovnitř. A to jest nejvíce patrné v rozumu, jehož činnost, totiž rozumění, zůstává v rozumějícím. Kdokoli pak rozumí, v tom něco vychází, právě z toho, že rozumí, což jest pojetí věci rozuměné, pocházející z rozumové síly a z jejího poznání vycházející. A to pak pojetí označuje hlas a nazývá se slovo srdce označené slovem hlasitým.

Ježto pak Bůh jest nadevše, to, co se jmenuje v Bohu, nemá se rozuměti podle způsobu nejnižších tvorů, jež jsou tělesa, nýbrž podle podobnosti nejvyšších tvorů, jež jsou podstaty rozumové; a také od těch vzatá podobnost nedostačuje k znázornění Božství. Nemá se tedy vycházení bráti tak, jak jest v tělesných, ať jako místní pohyb nebo jako činnost nějaké příčiny na zevnějším účinku, třebas teplo od oteplujícího do oteplovaného; nýbrž podle rozumového plynutí, totiž rozumového slova od vyslovujícího, jež v něm zůstává. A tak katolická víra stanoví vycházení v Božství.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka platí o vycházení, které je místní pohyb nebo které jest podle činnosti, tíhnoucí do zevnější hmoty nebo do zevnějšího účinku: ale takové vycházení není v Božství, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že to, co vychází podle vycházení, jež jest navenek, musí býti různé od toho, od čeho vychází. Ale to, co vychází dovnitř rozumovým postupem, nemusí býti různé: ba, čím dokonaleji vychází, tím více jest jedno s tím, od čeho vychází. Je totiž jasné, že čím více se něco rozumí, tím vniternější jest rozumějícímu pojetí rozumové a více jedno: neboť rozum podle toho, co v uskutečnění rozumí, podle toho se stává jedno s rozuměným. Proto, ježto Boží rozumění jest v krajní dokonalosti, jak bylo svrchu řečeno, je nutné, aby slovo božské bylo dokonale jedno s tím, od něhož vychází, bez veškeré různosti.

Arius, dicens filium procedere a patre sicut primam eius creaturam, et spiritum sanctum procedere a patre et filio sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc, neque filius neque spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id quod dicitur de filio, I Ioan. ult., *ut simus in vero filio eius, hic est verus Deus*. Et de spiritu sancto dicitur, I Cor. VI, *nescitis quia membra vestra templum sunt spiritus sancti?* Templum autem habere solius Dei est.

Alii vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, inquantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit. Et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum patrem filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex virgine. Et eundem dicit spiritum sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat, et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba domini de se dicentis, Ioan. V, *non potest facere a se filius quidquam*; et multa alia, per quae ostenditur quod non est ipse pater qui filius.

Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra, unde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis.

Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora; sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae; a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides Catholica processionem ponit in divinis.

I q. 27 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de processione quae est motus localis, vel quae est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum, talis autem processio non est in divinis, ut dictum est.

I q. 27 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod id quod procedit secundum processionem quae est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum, imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum, nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto. Unde, cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est, necesse est quod verbum

K třetímu se musí říci, že vycházeti od původu jako zevnější a rozdílné odporuje rázu prvního původu: ale vycházeti jako nejvniternější a bez rozdílnosti, po způsobu rozumovém, jest obsaženo v rázu prvního původu. Když totiž stavitele nazýváme původem domu, v rázu tohoto původu jest obsaženo pojetí jeho umění, a bylo by obsaženo v rázu prvního původu, kdyby stavitel byl prvním původem. Bůh však, jenž jest prvním původem věcí, se přirovnává k věcem stvořeným jako umělec k umělým.

XXVII.2. Zda nějaké vycházení v Božství se může nazývati rození.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vycházení, jež je v Božství, nemůže se nazývati rození. Rození totiž je proměna z nebytí na bytí, protilehlá porušení, a podmětem obojího jest hmota. Ale nic z toho nepřísluší Božství. Tedy nemůže v Božství býti rození.

Mimo to v Bohu jest vycházení podle rozumového způsobu, jak bylo řečeno. Ale v nás se takové vycházení nejmenuje rozením. Tedy ani v Bohu.

Mimo to, všechno zrozené dostává bytí od rodícího. Tedy bytí každého zrozeného jest bytí přijaté. Ale žádné přijaté bytí není samo sebou svébytné. Ježto tedy bytí Boží jest bytí samo sebou svébytné, jak bylo svrchu dokázáno, následuje, že bytí nikoho zrozeného není bytí božské. Tedy není v Božství rození.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 2: "Já dnes jsem tě zrodil."

Odpovídám: Musí se říci, že vycházení slova v Božství se jmenuje rození. Aby to bylo zřejmé, musí se věděti, že jména rozeni užíváme dvojmo. Jedním způsobem obecně při všech rozených a porušných: a tak rození není nic jiného než proměna z nebytí na bytí. Jiným způsobem vlastně při živých: a tak rození znamená původ nějakého živého od živého původce, spojeného. A to se vlastně jmenuje narození. Ale ne každé takové se nazývá zrozeným, nýbrž vlastně to, co vychází podle rázu podoby: pročež vlas nebo chlup nemá ráz zrozeného a syna, nýbrž jen, co pochází podle rázu podoby.ne kterékoli, neboť červi, kteří se rodí ze živočichů, nemají rázu rození a synovství, ač jest podobnost podle rodu: nýbrž k rázu takového rození se vyžaduje, aby postupovalo podle rázu podoby v přirozenosti téhož druhu, jako člověk pochází od člověka a kůň od koně.

U živých pak, která z možnosti postupují k uskutečnění života, jako jsou lidé a živočichové, rození uzavírá obojí rození. Kdyby však bylo nějaké živé, jehož život by nešel z možnosti do uskutečnění, vycházení, kdyby se nějaké u takového živého shledávalo, vůbec vylučuje první ráz rození; ale může míti ráz rození, jenž je vlastní živým.

Tak tedy vycházení slova v Božství má ráz rození. Vychází totiž po způsobu rozumové činnosti, jež jest divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate.

I q. 27 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod procedere a principio ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii, sed procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cum enim dicimus aedificatorem principium domus, in ratione huius principii includitur conceptio suae artis, et includeretur in ratione primi principii, si aedificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiata.

2. Utrum aliqua processio in divinis possit dici generatio.

I q. 27 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod processio quae est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita; et utriusque subiectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

I q. 27 a. 2 arg. 2

Praeterea, in Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est. Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

I q. 27 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne genitum accipit esse a generante. Esse ergo cuiuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse divinum sit esse per se subsistens, ut supra probatum est, sequitur quod nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

I q. 27 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo II, *ego hodie genui te*.

I q. 27 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod processio verbi in divinis dicitur generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo, communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo, proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto. Et haec proprie dicitur nativitas. Non tamen omne huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cuiuscumque, nam vermes qui generantur in animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus, sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo.

In viventibus autem quae de potentia in actum vitae procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cuius vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali vivente invenitur, excludit omnino

činností života: i od původce spojeného, jak již bylo svrchu řečeno: i podle rázu podoby, protože pojetí rozumu jest, podoba věci rozuměné: i v téže přirozenosti jsouc, protože v Bohu totéž jest rozuměti a býti, jak bylo svrchu ukázáno. Proto vycházení slova v Božství se nazývá rozením a samo slovo vycházející se nazývá Synem.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona námitka platí o rození podle prvního rázu, pokud obnáší přechod z možnosti do uskutečnění. A tak se neshledává v Božství, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že rozumění v nás není sama podstata rozumu. Proto slovo, jež podle rozumové činnosti v nás vychází, není téže přirozenosti s tím, od něhož vychází: Proto mu nepřísluší ráz rození vlastně a úplně. Ale rozumění Boží jest sama podstata rozumějícího, jak bylo svrchu ukázáno; proto vycházející slovo vychází jakožto svébytné téže přirozenosti. A proto se zrozeným a Synem jmenuje vlastně. Proto také Písmo užívá na označení vycházení Boží moudrosti těch, která patří k rození živých, totiž početí a porodu. Praví se totiž v osobě božské moudrosti, Přísl. 8: "Dosud nebylo propastí a já již byla počata; před pahorky jsem se rodila." Ale v našem rozumu užíváme slova početí, pokud ve slově našeho rozumu se shledává podoba věci rozuměné, ač se neshledává totožnost přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že všechno přijímané a vnímané jest v nějakém podmětu: jinak by se nemohlo říci, že celá podstata stvořené věci jest přijata od Boha, ježto není nijakého podmětu, vnímajícího celou podstatu. Tak tedy to, co je zrozeno v Božství, dostává bytí od rodícího, ne jako by ono bytí vnímala nějaká hmota nebo podmět (což odporuje svébytnosti božského bytí), nýbrž podle toho se nazývá přijatým, pokud vycházející od jiného má bytí božské, ne jakožto jsoucí jiné než bytí božské. Neboť v samé dokonalosti Božího bytí jest obsaženo i slovo rozumově vycházející, i původ slova, jakož i vše, patřící k jeho dokonalosti, jak bylo svrchu řečeno.

XXVII.3. Zda v Božství jest jiné vycházení než rození slova.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není v Božství jiné vycházení než rození slova. Neboť z téhož důvodu bude nějaké jiné vycházení než ono jiné vycházení, a tak by se postupovalo do nekonečna, což je nevhodné. Má se tedy zůstati na prvním, že totiž je toliko jedno vycházení v Božství.

Mimo to, v každé přirozenosti se shledává toliko jeden způsob sdělování oné přirozenosti: a to je proto, protože činnosti mají jednotu a různost podle konců. Ale vycházení

primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis quae est propria viventium.

Sic igitur processio verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et a principio coniuncto, ut supra iam dictum est, et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae, et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est. Unde processio verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum verbum procedens dicitur filius.

I q. 27 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est.

I q. 27 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus, unde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturae cum eo a quo procedit. Unde non proprie et complete competit sibi ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est, unde verbum procedens procedit ut eiusdem naturae subsistens. Et propter hoc proprie dicitur genitum et filius. Unde et his quae pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinae sapientiae, scilicet conceptione et partu, dicitur enim ex persona divinae sapientiae, Proverb. VIII, *nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram; ante colles ego parturiebar*. Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectae, licet non inveniatur naturae identitas.

I q. 27 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod non omne acceptum est receptum in aliquo subiecto, alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatae sit accepta a Deo, cum totius substantiae non sit aliquod subiectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis, accipit esse a generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subiecto (quod repugnat subsistentiae divini esse); sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur et verbum intelligibiliter procedens, et principium verbi; sicut et quaecumque ad eius perfectionem pertinent, ut supra dictum est.

3. Utrum praeter generationem possit esse aliqua processio in divinis.

I q. 27 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit in divinis alia processio a generatione verbi. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione, et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Standum est igitur in primo, ut sit una tantum processio in divinis.

I q. 27 a. 3 arg. 2

Praeterea, in omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturae, et hoc ideo est, quia

není v Božství, leč podle sdělování božské přirozenosti. Ježto tedy jest toliko jedna božská přirozenost, jak bylo svrchu ukázáno, zbývá, že je toliko jedno vycházení v Božství.

Mimo to, kdyby bylo v Božství jiné vycházení než rozumové vycházení slova, nebude to leč vycházení lásky, jež jest podle činnosti vůle. Ale takové vycházení nemůže býti jiné než rozumové vycházení rozumu: protože v Bohu vůle není jiné než rozum, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy v Bohu není jiné vycházení mimo vycházení slova.

Avšak proti jest, že Duch Svatý vychází od Otce, jak se praví Jan.15. On však jest jiné než Syn, podle onoho Jan.14: Požádám Otce svého, a jiného Paraklita vám dá." Tedy v Božství jest jiné vycházení mimo vycházení slova.

Odpovídám: Musí se říci, že v Božství jsou dvě vycházení, totiž vycházení slova a nějaké jiné. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že v Božství není vycházení, leč podle činnosti, která netíhne k něčemu zevnějšímu, nýbrž zůstává v samém činiteli. Taková pak činnost v rozumové přirozenosti jest činnost rozumu a činnost vůle. Vycházení pak slova se béře podle činnosti rozumové. Ale podle činnosti vůle se v nás shledává nějaké jiné vycházení, totiž vycházení lásky, podle níž milované jest v milujícím, jako skrze pojetí slova věc řečená nebo rozuměná jest v rozumějícím. Proto též mimo vycházení slova se v Božství klade jiné vycházení, jež jest vycházení lásky.

K prvnímu se tedy musí říci, že není nutné v božských vycházeních postupovati do nekonečna. Neboť vycházení, které je v rozumové přirozenosti dovnitř, se končí ve vycházení vůle.

K druhému se musí říci, že cokoli je v Bohu, jest Bůh, jak bylo svrchu ukázáno: což se nepřihodí v jiných věcech. A proto nějakým vycházením, které není navenek, se sděluje přirozenost božská, ne však jiné přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli v Bohu není jiné rozum a vůle, přece v pojmu rozumu a vůle jest, aby vycházení, která jsou podle činnosti obou, se měla podle nějakého pořadu. Neboť není vycházení lásky, leč v pořadu k vycházení slova: neboť vůlí nemůže nic býti milováno, nebylo-li v rozumu počato. Jako se tedy vidí nějaký pořad slova k původu, od něhož vychází, ač v Božství podstata rozumu a pojem rozumu jest totéž, tak, ačkoli v Bohu je totéž vůle a rozum, přece v Božství vycházení lásky má pořad rozdílnosti od vycházení slova, protože v pojmu lásky jest, aby nevycházela, leč od pojetí rozumu.

operationes secundum terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinae naturae. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est, relinquitur quod una sit tantum processio in divinis.

I q. 27 a. 3 arg. 3

Praeterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione verbi, non erit nisi processio amoris, quae est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia a processione intellectus intelligibili, quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est. Ergo in Deo non est alia processio praeter processionem verbi.

I q. 27 a. 3 s. c.

Sed contra est quod spiritus sanctus procedit a patre, ut dicitur Ioan. XV. Ipse autem est alius a filio, secundum illud Ioan. XIV, *rogabo patrem meum, et alium Paracletum dabit vobis*. Ergo in divinis est alia processio praeter processionem verbi.

I q. 27 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in divinis sunt duae processiones, scilicet processio verbi, et quaedam alia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in divinis non est processio nisi secundum actionem quae non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta, est in intelligente. Unde et praeter processionem verbi, ponitur alia processio in divinis, quae est processio amoris.

I q. 27 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quae est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

I q. 27 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est, quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quae non est ad extra, communicatur divina natura, non autem aliae naturae.

I q. 27 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est, quod processiones quae sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi, nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi a conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris a processione verbi in divinis.

XXVII.4. Zda vycházení lásky v Božství jest rozením.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vycházení lásky v Božství jest rozením. Neboť, co u živých vychází v podobě přirozenosti, jmenuje se zrozeným a rodícím se. Ale to, co v Božství vychází po způsobu lásky, vychází v podobě přirozenosti: jinak by bylo mimo božskou přirozenost, a tak by bylo vycházení navenek. Tedy, co v Božství vychází po způsobu lásky, vychází jako zrozené a rodící se.

Mimo to, jako podobnost je v pojmu slova, tak také jest v pojmu lásky. Proto se praví Eccli 13, že "každý živočich miluje podobného sobě". Jestliže tedy z důvodu podobnosti přísluší vycházejícímu slovu rození a narození, zdá se, že také vycházející lásce přísluší rození.

Mimo to není v rodu, co není v nějakém jeho druhu. Je-li tedy v Božství nějaké vycházení lásky, nutně musí míti nějaké druhové jméno mimo toto obecné jméno. Ale nelze dáti jiného jména než rození. Tedy se zdá, že vycházení lásky v Božství jest rození.

Avšak proti jest, že by podle toho následovalo, že Duch svatý, jenž vychází jako láska, by vycházel jako zrozený. Což jest proti onomu Athanášovu: "Duch Svatý od Otce a Syna, ne učiněný, ne stvořený, ani zrozený, nýbrž vycházející."

Odpovídám: Musí se říci, že vycházení lásky v Božství se nesmí nazývati rození. Aby to bylo zřejmé, musí se věděti, že to jest odlišnost mezi rozumem a vůlí, že rozum se dostává do uskutečnění tím, že věc rozuměná jest v rozumu podle své podoby: vůle pak se dostává do uskutečnění nikoli tím, že by byla ve vůli nějaká podoba chtěného, nýbrž z toho, že vůle má nějaký sklon k věci chtěné. Tedy vycházení, které se béře podle rázu rozumu, jest podle rázu podobnosti: a potud může míti ráz rození, protože každé rodící rodí podobné sobě. Ale vycházení, které se béře podle rázu vůle, nevidí se podle rázu podobnosti, nýbrž spíše podle rázu ženoucího a pohybujícího k něčemu. A proto, co v Božství vychází po způsobu lásky, nevychází jako zrozené nebo jako syn, nýbrž spíše vychází jako duch: kterýmžto jménem se naznačuje nějaký životní pohyb nebo hnaní, pokud se říká, že někdo z lásky jest pohnut nebo hnán k vykonání něčeho.

K prvnímu se tedy musí říci, že cokoli jest v Božství, jest jedno s božskou přirozeností. Proto se strany této jednoty se nemůže bráti vlastní důvod tohoto neb onoho vycházení, ze kterého by se jedno lišilo od druhého, nýbrž je nutné, aby se vlastní důvod tohoto neb onoho vycházení vzal podle pořadu jednoho vycházení ke druhému. Takový pak pořad se vidí podle rázu vůle a rozumu. Proto podle vlastního rázu těchto obojí toto vycházení v Božství nabývá jména, jež se dává na označení vlastního rázu věci. A odtud jest, že vycházející po způsobu lásky přijímá i božskou přirozenost, a přece se nenazývá narozeným.

4. Utrum illa allia processio possit dici generationem.

I q. 27 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudine naturae in viventibus, dicitur generatum et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudine naturae, alias esset extraneum a natura divina, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

I q. 27 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris, unde dicitur Eccli. XIII, quod *omne animal diligit simile sibi*. Si igitur ratione similitudinis verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quod amori procedenti convenit generari.

I q. 27 a. 4 arg. 3

Praeterea, non est in genere quod non est in aliqua eius specie. Si igitur in divinis sit quaedam processio amoris, oportet quod, praeter hoc nomen commune, habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

I q. 27 a. 4 s. c.

Sed contra est quia secundum hoc sequeretur quod spiritus sanctus, qui procedit ut amor, procederet ut genitus. Quod est contra illud Athanasii, *spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens*.

I q. 27 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem, voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis, et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus, quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

I q. 27 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte huius unitatis non potest accipi propria ratio huius processionis vel illius, secundum quam una distinguatur ab alia, sed oportet quod propria ratio huius vel illius processionis accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam. Huiusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam rationem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei

significandam. Et inde est quod procedens per modum amoris et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur natum.

I q. 27 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet inquantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis, sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed inquantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris.

I q. 27 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra. Et quia in creaturis communicatio naturae non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen nisi generationis. Unde processio quae non est generatio, remansit sine speciali nomine. Sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus.

K druhému se musí říci, že podoba jinak patří ke slovu a jinak k lásce. Neboť ke slovu patří, pokud samo jest jakási podoba rozuměné věci, jako zrozené jest podobou rodícího; ale k lásce patří, ne že by sama láska byla podobou, nýbrž pokud podoba jest počátkem milování. Proto nenásleduje, že láska jest zrozená, nýbrž že zrozené jest počátkem lásky.

K třetímu se musí říci, že Boha nemůžeme pojmenovati, leč ze tvorů, jak bylo svrchu řečeno. A protože v tvorech sdělování přirozenosti není, leč skrze rození, vycházení v Božství nemá vlastního nebo druhového jména, leč rození. Proto vycházení, které není rozením, zůstalo bez druhového jména. Ale může se nazvati dýcháním, protože jest vycházením ducha.

XXVII.5. Zda v Božství jest více vycházení nežli dvě.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v Božství jest více vycházení nežli dvě. Neboť jako vědění a vůle se přidělují Bohu, tak také i moc. Berou-li se tedy podle rozumu a vůle dvě vycházení v Bohu, zdá se, že se má bráti třetí podle moci.

Mimo to se zdá, že dobrota jest nejvíce původem vycházení, protože se dobro nazývá rozlévajícím se. Zdá se tedy, že v Božství se má bráti nějaké vycházení podle dobroty.

Mimo to větší jest plodnost ctnosti v Bohu nežli v nás. Ale v nás není jen jedno vycházení slova, nýbrž mnohá: protože v nás z jednoho slova vychází jiné slovo; a podobně z jedné lásky jiná láska. Tedy i v Bohu jest více vycházení nežli dvě.

Avšak proti jest, že v Bohu nejsou než dva vycházející, totiž Syn a Duch Svatý. Tedy jsou tam jen dvě vycházení.

Odpovídám: Musí se říci, že vycházení v Božství se nemohou bráti než podle činností, jež zůstávají v činiteli. Ale takové činnosti v rozumové přirozenosti nejsou než dvě, totiž rozuměti a chtíti. Neboť smysl, jenž se také zdá býti činností ve smyslovém, jest mimo rozumovou přirozenost a není docela odloučen od rodu činností, které jsou navenek; neboť smyslem se vnímá skrze činnost smyslového na smysl. Zbývá tedy, že v Bohu nemůže býti žádné jiné vycházení nežli slova a lásky.

K prvnímu se tedy musí říci, moc jest původem působení na jiné; proto podle moci se béře činnost navenek. A proto podle přívlastku moci se nebéře vycházení božské osoby, nýbrž jen vycházení tvorů.

5. Utrum sint in divinis plures processiones, quam duae.

I q. 27 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod sint plures processiones in divinis quam duae. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundum intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duae processiones, videtur quod tertia sit accipienda secundum potentiam.

I q. 27 a. 5 arg. 2

Praeterea, bonitas maxime videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur diffusivum sui esse. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

I q. 27 a. 5 arg. 3

Praeterea, maior est fecunditatis virtus in Deo quam in nobis. Sed in nobis non est tantum una processio verbi, sed multae, quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum; et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quam duae.

I q. 27 a. 5 s. c.

Sed contra est quod in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet filius et spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantum duae processiones.

I q. 27 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quae in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duae, scilicet intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum a genere actionum quae sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris.

I q. 27 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod potentia est principium agendi in aliud, unde secundum potentiam accipitur actio ad extra. Et sic secundum attributum potentiae non accipitur processio divinae personae, sed solum processio

K druhému se musí říci, že, jak praví Boetius v knize O týd., dobro patří k bytnosti a ne k činnosti, leč snad jako předmět vůle. Proto, ježto je třeba božská vycházení bráti podle nějakých činností, podle dobroty a takových přívlastků se neberou jiná vycházení než slova a lásky, podle toho, že Bůh svou bytnost a dobrotu rozumí a miluje.

K třetímu se musí říci, že, jak jsme svrchu měli, Bůh jedním jednoduchým úkonem všechno rozumí a podobně všechno chce. Proto v něm nemůže býti vycházení slova ze slova, ani lásky z lásky, nýbrž jest v něm pouze jedno dokonalé slovo a jedna dokonalá láska. A v tom se projevuje jeho dokonalá plodnost.

XXVIII. O božských vztazích.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o božských vztazích.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda v Bohu jsou nějaké věcné vztahy.

2. Zda ony vztahy jsou sama bytnost Boží nebo jsou zvenku přimknuté.

3. Zda může býti v Bohu více vztahů věcně navzájem rozdílných.

4. O počtu těchto vztahů.

XXVIII.1. Zda v Bohu jsou nějaké vztahy věcné.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu nejsou žádné vztahy věcné. Praví totiž Boetius, v knize O Troj., že "když někdo všeobecné třídy obrátí v Božství ve vypovídání, mění se v podstatu všechny, které se mohou vypovídati; ale k něčemu se vypovídati nemůže. Ale cokoli jest věcně v Bohu, může se o něm vypovídati. Tedy vztah není v Bohu věcně.

Mimo to praví Boetius v téže knize, že "v Trojici vztah Otce k Synu a obou k Duchu Svatému podobný jest, jako toho, co je totéž, k tomu, co je totéž". Ale takový vztah jest toliko v rozumu: protože každý věcný vztah vyžaduje dva věcné konce. Tedy vztahy, které se stanoví v Božství, nejsou vztahy věcné, nýbrž jen v rozumu.

Mimo to, vztah otcovství jest vztah původu. Ale když se řekne "Bůh jest původem tvorů", nepřináší to nějaký vztah věcný, nýbrž jen v rozumu. Tedy ani v Božství otcovství není vztah věcný. A z téhož důvodu ani jiné vztahy, jež se tam stanoví.

Mimo to rození v Božství jest podle vycházení rozumového slova. Ale vztahy, které následují po činnosti rozumu, jsou vztahy v rozumu. Tedy otcovství a synovství, jež se v Božství říkají podle rození, jsou vztahy toliko v rozumu.

creaturarum.

I q. 27 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum, sicut dicit Boetius in libro de Hebd., pertinet ad essentiam et non ad operationem, nisi forte sicut obiectum voluntatis. Unde, cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et huiusmodi alia attributa non accipiuntur aliae processiones nisi verbi et amoris, secundum quod Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

I q. 27 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra habitum est, Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore, sed est in eo solum unum verbum perfectum, et unus amor perfectus. Et in hoc eius perfecta fecunditas manifestatur.

28. De relationibus divinis.

Prooemium

I q. 28 pr.

Deinde considerandum est de relationibus divinis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum in Deo sint aliquae relationes reales.

Secundo, utrum illae relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixae.

Tertio, utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctae ab invicem.

Quarto, de numero harum relationum.

1. Utrum in Deo sint aliquae relationes reales.

I q. 28 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint aliquae relationes reales. Dicit enim Boetius, in libro de Trin., quod *cum quis praedicamenta in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam quae praedicari possunt; ad aliquid vero omnino non potest praedicari*. Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso praedicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo.

I q. 28 a. 1 arg. 2

Praeterea, dicit Boetius in eodem libro, quod *similis est relatio in Trinitate patris ad filium, et utriusque ad spiritum sanctum, ut eius quod est idem, ad id quod est idem*. Sed huiusmodi relatio est rationis tantum, quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quae ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

I q. 28 a. 1 arg. 3

Praeterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur, Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis. Et eadem ratione nec aliae relationes quae ponuntur ibi.

I q. 28 a. 1 arg. 4

Praeterea, generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quae dicuntur in divinis secundum

Avšak proti jest, že otec se neříká, leč z otcovství a syn ze synovství. Není-li tedy otcovství a synovství v Bohu věcně, následuje, že Bůh není věcně Otec a Syn, nýbrž jen podle rázu rozumění: což je Sabelliovo kacířství.

Odpovídám: Musí se říci, že některé vztahy jsou v Božství věcně. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že pouze v těch, která se říkají k něčemu, se shledávají některá toliko podle rozumu, a ne podle věci. Ale není to v jiných rodech. Neboť jiné rody, jako ličnost a jakost, podle vlastního pojmu znamenají něco v něčem tkvící. Ta však, která se říkají k něčemu, podle vlastního rázu znamenají jen ohled na něco. Ten ohled je sice někdy v samé přirozenosti věcí, jako když některé věci podle své přirozenosti jsou na sebe navzájem zařízeny a mají vzájemnou náklonnost. A takové vztahy musí býti věcné. Jako v těžkém tělese jest náklonnost a zařízení k prostřednímu místu: pročež jest v samém těžkém nějaký ohled vzhledem k prostřednímu místu. A podobně jest o jiných takových. Ale někdy ohled, naznačený těmi, která se říkají k něčemu, je toliko v samotném vnímání rozumu, spojujícího jedno s druhým: a tu je vztah toliko v rozumu; jako když rozum srovnává člověka s živočichem jako druh a rod.

Když pak něco vychází z původu téže přirozenosti, je nutné, aby oba, totiž vycházející a to, od čeho vychází, sešli se v témže řádu, a tak musí míti věcné ohledy navzájem. Ježto tedy vycházení v Božství jsou v totožnosti přirozenosti, jak bylo ukázáno, je nutné, aby vztahy, které se berou podle božských vycházení, byly věcné vztahy.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle vlastního rázu toho, co se říká k něčemu, se praví, že k něčemu se o Bohu nevypovídá; pokud totiž vlastní ráz toho, co se říká k něčemu, se nebéře ze srovnávání s oním, v čem je vztah, nýbrž vzhledem k druhému. Nechtěl tedy tím vyloučiti, že by vztah byl v Bohu, nýbrž že se. nevypovídá po způsobu tkvícího podle vlastního rázu vztahu, nýbrž spíše po způsobu majícího se k druhému.

K druhému se musí říci, že vztah, který se přináší tímto jménem totéž, je vztah toliko v rozumu, béře-li se jednoduše totéž: protože takový vztah nemůže pozůstávati, leč v nějakém zařízení téhož k sobě, které rozum vynalezl podle jeho nějakých dvou stránek. Ale jinak jest, když se řekne, že dvě jsou totožná ne v čísle, nýbrž v přirozenosti rodu nebo druhu. Tak Boetius vztahy, které jsou v Božství, připodobňuje vztahu totožnosti, ne co do všeho, nýbrž jen v tom, že takovými vztahy se nerozděluje podstata, jakož ani vztahem totožnosti.

K třetímu se musí říci, že, ježto tvorové vycházejí od Boha v rozdílnosti přirozenosti, Bůh jest mimo řád celého stvoření: ani jeho vztah ke tvorům není z jeho přirozenosti. Neboť nečiní stvoření z nutnosti své přirozenosti, nýbrž

generationem, sunt relationes rationis tantum.

I q. 28 a. 1 s. c.

Sed contra est quod pater non dicitur nisi a paternitate, et filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundum rationem intelligentiae tantum, quod est haeresis Sabelliana.

I q. 28 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod relationes quaedam sunt in divinis realiter. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod solum in his quae dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus, quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhaerens. Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium, unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii. Et similiter est de aliis huiusmodi. Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri, et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus.

Cum autem aliquid procedit a principio eiusdem naturae, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id a quo procedit, in eodem ordine conveniant, et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae, ut ostensum est, necesse est quod relationes quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

I q. 28 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad aliquid dicitur omnino non praedicari in Deo, secundum propriam rationem eius quod dicitur ad aliquid; inquantum scilicet propria ratio eius quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non ergo per hoc excludere voluit quod relatio non esset in Deo, sed quod non praedicaretur per modum inhaerentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

I q. 28 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod relatio quae importatur per hoc nomen idem, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem, quia huiusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine quem ratio adinvenit alicuius ad seipsum, secundum aliquas eius duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse, non in numero, sed in natura generis sive speciei. Boetius igitur relationes quae sunt in divinis, assimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum, quod per huiusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

I q. 28 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum creatura procedat a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae, nec ex eius natura est eius habitudo ad

rozumem a vůlí, jak bylo svrchu řečeno. A proto v Bohu není věcného vztahu ke tvorům. Ale ve tvorech jest věcný vztah k Bohu: protože tvorové jsou obsaženi v božském zařízení a v jejich přirozenosti jest, aby byli závislí na Bohu. Ale božská vycházení jsou v téže přirozenosti. Proto není podobného důvodu.

Ke čtvrtému se musí říci, že vztahy v samých věcech rozuměných, které následují jen z činnosti rozumu, jsou vztahy toliko v rozumu: protože totiž je rozum vynalezl mezi dvěma věcmi rozuměnými. Ale vztahy, které následují po činnosti rozumu a jsou mezi slovem, rozumově vycházejícím, a oním, z čeho vycházejí, nejsou toliko vztahy v rozumu, nýbrž věcné: protože i sám rozum i um jest nějaká věc, a věcně je spojen s tím, co vychází rozumově, jako tělesná věc s tím, co vychází tělesně. A tak v Božství, otcovství a synovství jsou vztahy věcné.

XXVIII.2. Zda vztah v Bohu je totéž co jeho bytnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vztah v Bohu není totéž co jeho bytnost. Praví totiž Augustin, v V. O Troj., že "ne všechno, co se říká v Bohu, se říká podle podstaty. Říká se totiž k něčemu, jako Otec k Synu: ale tato se neříkají podle podstaty". Tedy vztah není Boží bytnost.

Mimo to praví Augustin, VII. O Troj.: "Každá věc, která se říká vztažně, je také něco, vyjímajíc vztažné; jako člověk pán a člověk sluha". Jsou-li tedy v Bohu nějaké vztahy, musí býti v Bohu něco jiného mimo vztahy. Ale toto jiné nemůže býti než bytnost. Tedy bytnost jest jiné než vztahy.

Mimo to bytí vztažného jest míti se k jinému, jak se praví v Praedicam. Jestliže tedy vztah je sama Boží bytnost, následuje, že bytí božské bytnosti jest míti se k jinému: což odporuje dokonalosti Božího bytí, jež jest nejvíce naprosté, jal bylo svrchu ukázáno. Tedy vztah není sama Boží bytnost.

Avšak proti, každá věc, která není Boží bytnost, je tvorem. Ale vztah přísluší Bohu věcně. Není-li tedy Boží bytností, bude tvorem: a tak se mu nebude moci prokazovati pocta klanění, proti čemuž se v Prefaci zpívá: "aby bylo klanění v Osobách vlastnímu, a rovnosti ve velebnosti".

Odpovídám: Musí se říci, že v tom prý Gilbertus Porretanus bloudil, ale potom na Remešském sněmu svůj blud odvolal. Řekl totiž, že vztahy v Božství stojí vedle, čili jsou zvenku přiložené.

Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že v každém z devíti rodů případku jest si všimnouti dvojího. Z nich jedno jest bytí, jež přísluší každému, pokud jest případkem. A to společně ve všech jest býti v podmětu: neboť bytím případku jest býti v čem. Jiné, co se může viděti v každém, jest vlastní ráz každého z oněch rodů. A to, v rodech jiných než vztah, jako ličnosti a jakosti, také vlastní ráz rodu se béře ze srovnání s podmětem: neboť ličnost se nazývá

creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est realis relatio ad Deum, quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeant a Deo. Sed processiones divinae sunt in eadem natura. Unde non est similis ratio.

I q. 28 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod relationes quae consequuntur solam operationem intellectus in ipsis rebus intellectis, sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes quae consequuntur operationem intellectus, quae sunt inter verbum intellectualiter procedens et illud a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei, quia et ipse intellectus et ratio est quaedam res, et comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

2. Utrum illae relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixae.

I q. 28 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim Augustinus, in V de Trin., quod *non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam. Dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium, sed haec non secundum substantiam dicuntur*. Ergo relatio non est divina essentia.

I q. 28 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, VII de Trin., *omnis res quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, et homo servus*. Si igitur relationes aliquae sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud praeter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud a relationibus.

I q. 28 a. 2 arg. 3

Praeterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in praedicamentis. Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinae essentiae sit ad aliud se habere, quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maxime absolutum et per se subsistens, ut supra ostensum est. Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

I q. 28 a. 2 s. c.

Sed contra, omnis res quae non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura, et ita ei non erit adoratio latriae exhibenda, contra quod in praefatione cantatur, *ut in personis proprietas, et in maiestate adoretur aequalitas*.

I q. 28 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Remensi Concilio revocasse. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixae.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in unoquoque, est

mírou podstaty, jakost pak uzpůsobení podstaty. Ale vlastní ráz vztahu se neběře ze srovnání s tím, v čem jest, nýbrž ze srovnání s něčím mimo.

Hledíme-li tedy na vztahy, i ve věcech stvořených, pokud jsou vztahy, tak se shledává, že stojí vedle, nejsouce uvnitř položeny; jakoby značíce ohled, jaksi se týkající samé věci vztažné, pokud od ní tíhne k druhému. Hledí-li se však na vztah, pokud jest případkem, tak tkví v podmětu a má v něm bytí případkové. Ale Gilbertus Porretanus hleděl na vztah pouze prvním způsobem.

Cokoli pak ve věcech stvořených má bytí případkové, když se přenese do Boha, má bytí podstatné: neboť v Bohu nic není jako případek v podmětu, nýbrž, cokoli jest v Bohu, jest jeho podstata. Tak tedy s té stránky, že vztah ve věcech stvořených má bytí případkové v podmětu, vztah, věcně jsoucí v Bohu, má bytí Boží bytnosti, jsa s ní vůbec totéž. V tom však, že se říká k něčemu, neoznačuje se nějaký poměr k bytnosti. ale spíše ke svému protilehlému. A tak jest jasné, že vztah, věcně jsoucí v Bohu, je podle věci totéž s bytností; a neliší se, leč podle rázu rozumění, pokud vztah obnáší ohled na své protilehlé, jejž neobnáší jméno bytnosti. Je tedy patrné, že v Bohu není jiné bytí vztahu a bytí bytnosti, nýbrž jedno a totéž.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona slova Augustinova nepatří k tomu, že otcovství nebo jiný vztah, jenž jest v Bohu, by podle svého bytí nebylo totéž, co Boží bytnost; nýbrž, že se nevypovídá po způsobu podstaty, jakožto jsoucí v tom, o němž se říká, nýbrž jakožto mající se k druhému. - A proto se říká, že jsou v Božství toliko dvě všeobecné třídy. Protože jiné všeobecné třídy obnášejí poměr k tomuto, o němž se říkají, jak podle svého bytí, tak podle rázu vlastního druhu: ale, co jest v Bohu, nic nemůže poměr k tomu, v čem jest nebo o čem se říká, leč poměr totožnosti, pro nejvyšší Boží jednoduchost.

K druhému se musí říci, že, jako ve věcech stvořených v tom, co se říká vztažně, nejen se shledává ohled na druhé, nýbrž také něco naprostého, tak i v Bohu: přece však jinak a jinak. Neboť to, co se ve tvoru shledává mimo to, co jest obsaženo pod významem vztažného jména, jest jiná věc: v Bohu však není jinou věcí, nýbrž jednou a touže, jež se jménem vztahu nevyjadřuje dokonale, jakožto obsažená pod významem takového jména. Bylo totiž svrchu řečeno, když se jednalo o Božích jménech, že v dokonalosti Boží bytnosti jest obsaženo více, než se může naznačiti nějakým jménem. Proto nenásleduje, že v Bohu mimo vztah jest něco jiného věcně, nýbrž jen přihlíží-li se k rázu jmen.

propria ratio uniuscuiusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus a relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subiectum, nam quantitas dicitur mensura substantiae, qualitas vero dispositio substantiae. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixae; quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhaerens subiecto, et habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum.

Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale, nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo, est idem essentiae secundum rem; et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem.

I q. 28 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc, quod paternitas, vel alia relatio quae est in Deo, secundum esse suum non sit idem quod divina essentia; sed quod non praedicatur secundum modum substantiae, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse praedicamenta in divinis. Quia alia praedicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem, nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem.

I q. 28 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo, sed tamen aliter et aliter. Nam id quod invenitur in creatura praeter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res, in Deo autem non est alia res, sed una et eadem, quae non perfecte exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra, cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinae essentiae, quam aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur quod in Deo, praeter relationem, sit aliquid aliud secundum rem; sed solum considerata nominum ratione.

K třetímu se musí říci, kdyby v dokonalosti Boží nebylo nic více obsaženo, než co znamená vztažné jméno, následovalo by, že jeho bytí by bylo nedokonalé, jakožto mající se k něčemu jinému: jako kdyby tam nebylo více obsaženo, než co se naznačuje jménem moudrosti, nebylo by něčím svébytným. Ale protože dokonalost Boží bytnosti jest větší, než se může vystihnouti významem nějakého jména, nenásleduje, že Boží bytnost má bytí nedokonalé, jestliže jméno vztažné nebo jakékoli jiné jméno, řečené o Bohu, neznamená něco dokonalého: protože Boží bytnost obsahuje v sobě dokonalost všech rodů, jak bylo svrchu řečeno.

XXVIII.3. Zda vztahy, které jsou v Bohu, se navzájem věcně liší.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vztahy, které jsou v Bohu, neliší se navzájem věcně. Kterákoli totiž jsou jedno a totéž s jedním a týmž, sama navzájem jsou totéž. Ale každý vztah, jsoucí v Bohu, jest podle věci totéž s Boží bytností. Tedy vztahy podle věci se navzájem neliší.

Mimo to, jako otcovství a synovství se podle rázu jména liší od Boží bytnosti, tak i dobrota a moc. Ale pro takový rozumový rozdíl není žádný věcný rozdíl dobroty a moci Boží. Tedy ani otcovství a synovství.

Mimo to v Božství není věcného rozdílu, leč podle původu. Ale zdá se, že jeden vztah nemá původu z druhého. Tedy vztahy se navzájem neliší věcně.

Avšak proti jest, co praví Boetius, v knize O Troj., že "podstata" v Božství "obsahuje jednotu, vztah množí trojici". Jestliže se tedy vztahy navzájem neliší věcně, nebude v Božství věcná trojice, nýbrž jen podle rozumu: což je z bludu Sabelliova.

Odpovídám: Musí se říci, že když se něčemu něco přičítá, musí se mu přičítati všechno, co jest v jeho pojmu: jako komukoli se přičítá člověk, musí se mu přičítati bytí rozumové. Ale v pojmu vztahu jest ohled jednoho na druhé, podle něhož jest něco druhému vztažně protilehlé. Ježto tedy v Bohu vztah jest věcně, jak bylo řečeno, musí tam věcně býti protilehlost. Ale vztažná protilehlost ve svém pojmu uzavírá rozdíl. Proto v Bohu musí býti věcný rozdíl, ne sice podle naprosté věci, jež jest bytnost, v níž jest největší jednota a jednoduchost, nýbrž podle věci vztažné.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle Filosofa, v III. Fysic. onen důvod, že kterákoli jsou tatáž s jedním a týmž, sama navzájem jsou totéž, je pevný v těch, která jsou totéž věčně i v rozumu, jako roucho a oděv; ne však v těch, která se v rozumu liší. Proto tamtéž praví, že, ačkoli činnost je totéž co pohyb, podobně i trpění, přece nenásleduje, že činnost a trpění jsou totéž: protože v činnosti jest ohled, jakožto od čeho jest pohyb v pohyblivém, v trpění však, jakožto něco od jiného. A

I q. 28 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse eius esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens, sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiae significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinae essentiae perfectio est maior quam quod significatione alicuius nominis comprehendi possit, non sequitur, si nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum, quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est.

3. Utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctae ab invicem.

I q. 28 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod relationes quae sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quaecumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divina essentia. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

I q. 28 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut paternitas et filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter huiusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiae divinae. Ergo neque paternitatis et filiationis.

I q. 28 a. 3 arg. 3

Praeterea, in divinis non est distinctio realis nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

I q. 28 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Boetius, in libro de Trin., quod *substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem*. Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis Trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris.

I q. 28 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quae sunt de ratione illius, sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relativam.

I q. 28 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum philosophum in III Physic., argumentum illud tenet, quod quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum, non autem in his quae differunt ratione. Unde ibidem dicit quod, licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quod actio et passio sint idem, quia in

podobně, ač otcovství je věčně totéž s Boží bytností a podobně synovství přece tato dvě ve svých vlastních pojmech obnášejí protilehlé ohledy. Proto se navzájem liší.

K druhému se musí říci, že moc a dobrota neobnášejí ve svých pojmech nějakou protilehlost: proto není podobného důvodu.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli vztahy ve vlastním smyslu nemají původu nebo nevycházejí od sebe navzájem, přece se berou v protilehlosti podle vycházení jednoho od druhého.

XXVIII.4. Zda v Bohu jsou toliko čtyři vztahy věcné, totiž otcovství,synovství, dýchání a vycházení.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu nejsou toliko čtyři věcné vztahy, totiž otcovství, synovství, dýchání a vycházení. V Bohu totiž jest viděti vztahy rozumějícího k rozuměnému a chtějícího ke chtěnému: a zdá se, že ty jsou vztahy věcné a neobsažené pod zmíněnými. Tedy nejsou v Bohu jen čtyři věcné vztahy.

Mimo to věcné vztahy se berou v Bohu podle rozumového vycházení slova. Ale rozumové vztahy se množí do nekonečna, jak praví Avicenna. Tedy v Bohu jest nekonečně věcných vztahů.

Mimo to idey jsou v Bohu od věčnosti, jak bylo svrchu řečeno. Ale neliší se navzájem, leč podle ohledu na věci, jak bylo svrchu řečeno. Tedy je v Bohu mnohem více věcných vztahů.

Mimo to rovnost a podobnost a totožnost jsou nějaké vztahy a jsou v Bohu od věčnosti. Tedy je v Bohu od věčnosti více vztahů, než které byly jmenovány.

Avšak proti, zdá se, že jest jich méně. Protože podle Filosofa, v III. Fysic., "táž cesta je z Athén do Théb a z Théb do Athén". Tedy se zdá, že ze stejného důvodu tentýž je vztah od otce k synovi, který se jmenuje otcovství, a od syna k otci, který sluje synovství. A tak v Bohu nejsou čtyři vztahy.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa, v V. Metafys., každý vztah má základ buď v ličnosti, jako dvojí a poloviční; nebo v činnosti a trpnosti, jako konající a vykonané, otec a syn, pán a sluha, a taková. Ježto pak ličnost není v Bohu (je totiž "veliký bez ličnosti", jak praví Augustin), tedy zbývá, že věcný vztah nemůže v Bohu míti základ, leč v činnosti. Ale ne v činnostech, podle nichž něco vychází navenek od Boha: protože Boží vztahy ke tvorům nejsou v něm věcně, jak bylo svrchu řečeno. Proto zůstává, že nelze bráti v Bohu věcných vztahů, leč podle činností, podle nichž je vycházení v Bohu, ne navenek,

actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili, in passione vero ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

I q. 28 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem, unde non est similis ratio.

I q. 28 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quamvis relationes, proprie loquendo, non oriantur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicuius ab alio.

4. De numero harum relationum.

I q. 28 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum, quae videntur esse relationes reales, neque sub praedictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

I q. 28 a. 4 arg. 2

Praeterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitae relationes reales.

I q. 28 a. 4 arg. 3

Praeterea, ideae sunt in Deo ab aeterno, ut supra dictum est. Non autem distinguuntur ab invicem nisi secundum respectum ad res, ut supra dictum est. Ergo in Deo sunt multo plures relationes aeternae.

I q. 28 a. 4 arg. 4

Praeterea, aequalitas et similitudo et identitas sunt relationes quaedam; et sunt in Deo ab aeterno. Ergo plures relationes sunt ab aeterno in Deo, quam quae dictae sunt.

I q. 28 a. 4 s. c.

Sed contra, videtur quod sint pauciores. Quia secundum philosophum, in III Physic., *eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas*. Ergo videtur quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quae dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quae dicitur filiatio. Et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

I q. 28 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in V Metaphys., relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et huiusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo (est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus). Relinquitur ergo quod realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata. Non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum a Deo, quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum

nýbrž uvnitř.

Taková pak vycházení jsou toliko dvě, jak bylo svrchu řečeno: a jedno z nich se béře podle činnosti rozumu, což je vycházení slova; jiné podle činnosti vůle, což jest vycházení lásky. A podle každého se musí bráti dva protilehlé vztahy, z nichž jeden jest vycházejícího od původu a jiný původu samého. Vycházení pak slova se jmenuje rození, podle vlastního rázu, který přísluší věcem živým. Vztah pak původu rození v dokonalých živých se jmenuje otcovství: vztah však vycházejícího od původu se jmenuje synovství. Vycházení pak lásky nemá vlastního jména, jak bylo svrchu řečeno: proto ani vztahy, jež se podle něho berou. Ale vztah původu tohoto vycházení se nazývá dýchání; vztah pak vycházejícího vycházení; ač tato dvě jména patří k samým vycházením čili původům, a ne ke vztahům.

K prvnímu se tedy musí říci, že při těch, v nichž se liší rozum a rozuměné, chtějící a chtěné, může býti věcný vztah i vědění k věci věděné, i chtějícího k věci chtěné. Ale v Bohu jest vůbec totéž rozum a rozuměné, protože rozuměje sebe, rozumí všechna ostatní; a z téhož důvodu vůle a chtěné. Proto v Bohu takové vztahy nejsou věcné, jakož ani vztah téhož k témuž. Ale přece vztah ke slovu jest věcný: protože slovo se rozumí jako vycházející skrze činnost rozumovou, ne však jakožto věc rozuměná. Neboť když rozumíme kámen, to, co z věci rozuměné pojme rozum, jmenuje se slovo.

K druhému se musí říci, že rozumové vztahy v nás se množí do nekonečna, protože jiným úkonem člověk rozumí kámen a jiným úkonem rozumí, že rozumí kámen, a jiným také rozumí toto rozumění: a tak se do nekonečna množí úkony rozumění a v důsledku rozuměné vztahy. Ale to v Bohu nemá místa, protože jedním úkonem rozumí všechna.

K třetímu se musí říci, že ideové ohledy jsou jakožto rozuměné od Boha. Proto z mnohosti jich nenásleduje, že jest více vztahů v Bohu, nýbrž že Bůh poznává více vztahů.

Ke čtvrtému se musí říci, že rovnost a podobnost nejsou v Bohu věcnými vztahy, nýbrž jen podle rozumu, jak bude patrné níže.

K pátému se musí říci, že táž cesta jest od jednoho konce ke druhému, a obráceně; ale přece jsou různé ohledy. Proto se z toho nemůže uzavírati, že týž je vztah otce k synovi a obráceně: nýbrž se to může uzavírati o nějakém naprostém, kdyby bylo prostředním mezi nimi.

XXIX. O božských osobách.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Předeslavše to, co se zdálo potřebné napřed věděti o

est. Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi, nisi secundum actiones secundum quas est processio in Deo, non extra, sed intra.

Huiusmodi autem processiones sunt duae tantum, ut supra dictum est, quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quae est processio verbi; alia secundum actionem voluntatis, quae est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem verbi dicitur generatio, secundum propriam rationem qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas, relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est, unde neque relationes quae secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii huius processionis spiratio; relatio autem procedentis, processio; quamvis haec duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes.

I q. 28 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in his in quibus differt intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio et scientiae ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum, quia intelligendo se intelligit omnia alia, et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo huiusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio eiusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis, quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

I q. 28 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur, quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit hoc intelligere, et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectae. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

I q. 28 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod respectus ideales sunt ut intellecti a Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quod sint plures relationes in Deo, sed quod Deus cognoscat plures relationes.

I q. 28 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod aequalitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, ut infra patebit.

I q. 28 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod via est eadem ab uno termino ad alterum, et e converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quod eadem sit relatio patris ad filium, et e converso, sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

29. De Personis divinis.

Prooemium

I q. 29 pr.

Praemissis autem his quae de processionibus et

vycházeních a vztazích, musíme přistoupiti k Osobám. A nejprve podle naprostého uvážení a potom podle uvážení srovnávacího. Naprostě pak se musí o Osobách uvažovati nejprve obecně; potom o jednotlivých Osobách. A zdá se, že k obecnému uvažování o Osobách patří čtvero: a to nejprve význam tohoto jména osoba; za druhé pak počet Osob; za třetí to, co následuje z počtu Osob nebo je proti němu, jako různost a podobnost a taková; za čtvrté pak to, co patří ke znalosti Osob.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. O výměru osoby.

2. O přirovnání osoby k bytnosti, svébytnosti a hypostazi.

3. Zda jméno osoby patří do Božství.

4. Co tam znamená.

XXIX.1. O výměru osoby.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že jest nepatřičný výměr osoby, který Boetius naznačuje v knize O dvou přirozenostech, jenž je takový: Osoba jest ojedinělá podstata rozumové přirozenosti. Nedává se totiž výměr žádného jednotlivého. Ale osoba značí nějaké jednotlivé. Tedy se nevhodně dává výměr o osobě.

Mimo to podstata, jak se klade do výměru osoby, buď se béře za podstatu první nebo za podstatu druhou. Jestliže za podstatu první, zbytečně se přidává ojedinělá: protože podstata první jest podstata ojedinělá. Jestliže však stojí místo podstaty druhé, nesprávně se to přidává a je to protiklad v přídavku: neboť druhé podstaty se říká rodům a druhům. Tedy výměr je špatně naznačen.

Mimo to jméno zamýšleného se nemá klásti do výměru. Nebylo by totiž dobré označení, kdyby někdo řekl "člověk je druh živočicha": neboť člověk jest jméno věci, a druh jest jméno zamýšleného. Ježto tedy osoba jest jméno věci (znamená totiž nějakou podstatu rozumové přirozenosti), nevhodně se do jejího výměru klade ojedinělá, což jest jméno zamýšleného.

Mimo to přirozenost jest "původ pohybu a klidu v tom, v němž jest, a o sobě, nikoli případkově", jak se praví v II. Fysic. Ale osoba jest ve věcech nehybných, jako v Bohu a andělech. Neměla se tedy klásti do výměru osoby přirozenost, nýbrž spíše bytnost.

Mimo to oddělená duše jest rozumové přirozenosti ojedinělá podstata. Ale není osobou. Tedy se tak osoba vyměřuje nevhodně.

Odpovídám: Musí se říci, že, ačkoli všeobecné a zvláštní se shledávají ve všech rodech, přece nějakým zvláštním způsobem se ojedinělo shledává v rodu podstaty. Podstata se totiž ojediněluje sama sebou, ale případky se ojedinělují podmětem, jímž jest podstata; říká se totiž tato bělost, pokud jest v tomto podmětu. Proto také ojedinělá podstaty vhodně mají nějaké zvláštní jméno před jinými; jmenují se

relationibus praecognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis. Et primo, secundum considerationem absolutam; et deinde secundum comparativam considerationem. Oportet autem absolute de personis, primo quidem in communi considerare; deinde de singulis personis. Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur, primo quidem, significatio huius nominis persona; secundo vero, numerus personarum; tertio, ea quae consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas et solitudo, et huiusmodi; quarto vero, ea quae pertinent ad notitiam personarum.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, de definitione personae.

Secundo, de comparatione personae ad essentiam, subsistentiam et hypostasim.

Tertio, utrum nomen personae competat in divinis.

Quarto, quid ibi significet.

1. De definitione personae.

I q. 29 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod incompetens sit definitio personae quam Boetius assignat in libro de duabus naturis, quae talis est, *persona est rationalis naturae individua substantia*. Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

I q. 29 a. 1 arg. 2

Praeterea, substantia, prout ponitur in definitione personae, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda. Si pro substantia prima, superflue additur individua, quia substantia prima est substantia individua. Si vero stat pro substantia secunda, falso additur, et est oppositio in adiecto, nam secundae substantiae dicuntur genera vel species. Ergo definitio est male assignata.

I q. 29 a. 1 arg. 3

Praeterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio, si quis diceret, homo est species animalis, homo enim est nomen rei, et species est nomen intentionis. Cum igitur persona sit nomen rei (significat enim substantiam quandam rationalis naturae), inconvenienter individuum, quod est nomen intentionis, in eius definitione ponitur.

I q. 29 a. 1 arg. 4

Praeterea, natura est principium motus et quietis in eo in quo est per se et non per accidens, ut dicitur in II Physic. Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo et in Angelis. Non ergo in definitione personae debuit poni natura, sed magis essentia.

I q. 29 a. 1 arg. 5

Praeterea, anima separata est rationalis naturae individua substantia. Non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur.

I q. 29 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde

totiž hypostaze nebo první podstaty.

Ale ještě nějakým zvláštnějším a dokonalejším způsobem se shledává zvláštní a ojedinělé v rozumových podstatách. které mají vládu nad svým jednáním, a nejen se jimi jedná jako jinými, nýbrž ze sebe jednají: jednání pak jest v jednotlivých. A proto také mezi ostatními podstatami zvláštní nějaké jméno mají jednotlivá rozumové přirozenosti. A to jest jméno osoby. A proto ve zmíněném výměru osoby se klade podstata ojedinělá, pokud označuje jednotlivo v rodu podstaty: přidává se pak rozumové přirozenosti, pokud označuje jednotlivé v rozumových podstatách.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač nelze výměr dáti o tomto nebo onom jednotlivém, přece lze dáti výměr o tom, co patří ke společnému pojmu jednotliva: a tak Filosof dává výměr první podstaty. A tím způsobem dává Boetius výměr osoby.

K druhému se musí říci, že podle některých se podstata klade do výměru osoby za podstatu první, což jest hypostaze. A přece se nepřidává zbytečně ojedinělá. Protože jménem hypostaze nebo podstaty první se vylučuje ráz všeobecnosti. a části (neříká se totiž, že člověk obecně jest hypostaze, ani též ruka, ježto je částí), ale tím, že se přidává ojedinělo, vylučuje se z osoby ráz přijatelna: neboť lidská přirozenost v Kristu není osobou, protože je přijata od hodnotnějšího, totiž od Slova Božího. - Ale lépe se řekne, že podstata se béře obecně, jak se dělí na první a druhou: a tím, že se přidává ojedinělá, se stahuje k významu podstaty první.

K třetímu se musí říci, že, protože podstatné odlišnosti nám nejsou známy, nebo také nejsou pojmenovány, musí se někdy užívati odlišností případkových místo podstatných, třebas kdyby někdo řekl "oheň jest těleso jednoduché, teplé a suché": neboť vlastní případky jsou účinky podstatných tvarů a projevují je. A podobně jména zamýšlených se mohou bráti k výměru věcí, pokud se berou místo nějakých jmen věcí, která nejsou dána. A tak se toto jméno ojedinělo klade do výměru osoby, na označení způsobu svébytí, jenž přísluší podstatám zvláštním.

Ke čtvrtému se musí říci, že podle Filosofa, v V. Metafys. jméno přirozenosti nejprve bylo dáno na označení rození živých, jež sluje narozením. A protože takové rození jest od vnitřního původu, bylo toto jméno rozšířeno na označení vnitřního původu jakéhokoli pohybu. A tak se dává výměr přirozenosti v II. Fysic. A protože tvarem se naplňuje bytnost každé věci, obecně se přirozeností nazývá bytnost každé věci, kterou značí její výměr. A tak se zde béře přirozenost. Proto Boetius v téže knize praví, že "přirozenost jest každé utvářející druhovou odlišností"; neboť druhová odlišnost dává výměru úplnost a béře se od vlastního tvaru věci. A proto bylo vhodnější ve výměru osoby, jež jest jednotlivo nějakého určitého rodu, užívati jména přirozenosti nežli bytnosti, jež se béře od byti, které

etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae.

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.

I q. 29 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest, et sic philosophus definit substantiam primam. Et hoc modo definit Boetius personam.

I q. 29 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum quosdam, substantia in definitione personae ponitur pro substantia prima, quae est hypostasis. Neque tamen superflue additur individua. Quia nomine hypostasis vel substantiae primae, excluditur ratio universalis et partis (non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam manus, cum sit pars), sed per hoc quod additur individuum, excluditur a persona ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori, scilicet a verbo Dei. Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam, et per hoc quod additur individua, trahitur ad standum pro substantia prima.

I q. 29 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium, puta si quis diceret, ignis est corpus simplex, calidum et siccum, accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quae non sunt posita. Et sic hoc nomen individuum ponitur in definitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

I q. 29 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, secundum philosophum, in V Metaphys., nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II Physic. Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius in eodem libro dicit quod *natura est unumquodque*

jest nejobecnější.

K pátému se musí říci, že duše jest částí lidského druhu: a proto, i když jest oddělena, nemůže se nazývati podstatou ojedinělou, což je hypostaze čili první podstata, protože přece podržuje povahu spojitelnosti; jako ani ruka, ani kterákoli jiná z částí člověka. A tak jí nepřísluší ani výměr osoby, ani jméno.

XXIX.2. Zda osoba je totéž, co hypostaze, svébytnost a bytnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že osoba je totéž co hypostaze, svébytnost a bytnost. Praví totiž Boetius v knize O dvou přiroz., že Řekové "jménem hypostaze nazvali rozumové přirozenosti ojedinělou podstatu". Ale to také u nás znamená jméno osoby. Tedy osoba je vůbec totéž co hypostaze.

Mimo to, jako v Božství jmenujeme tři osoby, tak v Božství jmenujeme trojí svébytnost; a to by nebylo, kdyby osoba a svébytnost neznačily totéž. Tedy osoba a svébytnost značí totéž.

Mimo to praví Boetius ve Výkladu Praedicam., že usia, což je totéž co bytnost, znamená složené ze hmoty a tvaru. Ale to, co je složené ze hmoty a tvaru, jest ojedinělo podstaty, jež se také jmenuje hypostazis a osoba. Tedy se zdá, že všechna zmíněná jména znamenají totéž.

Avšak proti jest, co Boetius praví v knize O dvou přiroz., že "rody a druhy toliko jsou svébytné, ojediněla však jsou nejen svébytná, nýbrž i podstatná". Ale od svébytí se jmenují svébytnosti jako od podstatnosti podstaty nebo hypostaze. Ježto tedy rodům a druhům nepřísluší býti hypostazemi nebo osobami, hypostaze nebo osoby nejsou totéž co svébytnosti.

Mimo to praví Boetius ve Výkladu Praedicam., že hypostazí se nazývá hmota, usiozí pak, totiž svébytností, se nazývá tvar. Ale ani tvar, ani hmota se nemůže nazývati osobou. Tedy osoba se od jmenovaných liší.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa, v V. Metafys., podstata se říká dvojmo. Jedním způsobem se říká podstata o věcnosti věci, kterou označuje výměr, a podle toho říkáme, že "výměr znamená podstatu věci" : kterouž podstatu Řekové nazývají usií a my to můžeme nazvati bytnosti. Jiným způsobem se podstatou nazývá podmět nebo bytost, mající svébytnost v rodu podstaty. A to se ovšem může jmenovati také jménem, značícím zamýšlené, béře-li se obecně: a tak se jmenuje svébytí. Jmenuje se také třemi jmény, značícími věc, a jsou: věc přirozenosti, svébytnost a hypostaze, podle trojího pojetí podstaty tak

informans specifica differentia, specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personae, quae est singulare alicuius generis determinati, uteretur nomine naturae, quam essentiae, quae sumitur ab esse, quod est communissimum.

I q. 29 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod anima est pars humanae speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.

2. Utrum persona sit idem, quod hypostasis, substinentia, et essentia.

I q. 29 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia. Dicit enim Boetius, in libro de Duab. Natur., quod *Graeci naturae rationalis individuam substantiam hypostaseos nomine vocaverunt*. Sed hoc etiam, apud nos, significat nomen personae. Ergo persona omnino idem est quod hypostasis.

I q. 29 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias, quod non esset, nisi persona et subsistentia idem significarent. Ergo idem significant persona et subsistentia.

I q. 29 a. 2 arg. 3

Praeterea, Boetius dicit, in commento praedicamentorum, quod usia, quod est idem quod essentia, significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiae, quod et hypostasis et persona dicitur. Ergo omnia praedicta nomina idem significare videntur.

I q. 29 a. 2 s. c. 1

Sed contra est quod Boetius dicit, in libro de Duab. Natur., quod *genera et species subsistunt tantum; individua vero non modo subsistunt, verum etiam substant*. Sed a subsistendo dicuntur subsistentiae, sicut a substando substantiae vel hypostases. Cum igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, hypostases vel personae non sunt idem quod subsistentiae.

I q. 29 a. 2 s. c. 2

Praeterea, Boetius dicit, in commento praedicamentorum, quod hypostasis dicitur materia, usiosis autem, idest subsistentia, dicitur forma. Sed neque forma neque materia potest dici persona. Ergo persona differt a praedictis.

I q. 29 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in V Metaphys., substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum.

jmenované. Pokud totiž jest o sobě a ne v jiném, jmenuje se svébytnost: neboť říkáme, že ta mají svébytnost, kterou jsou ne v jiném, nýbrž v sobě. Pokud pak jest pod nějakou obecnou přirozeností, tak se jmenují věc přirozenosti; jako tento člověk jest věc přirozenosti lidské. Pokud pak jest pod případky, jmenuje se hypostaze nebo podstata. - Co pak tato tři jména obecně znamenají v celém rodu podstat, znamená toto jméno osoba v rodu podstat rozumových.

K prvnímu se tedy musí říci, že hypostaze u Řeků z vlastního významu jména má, že značí kterékoli ojedinělo podstaty: ale ze způsobu mluvení má, že se béře za ojedinělo přirozenosti rozumové pro svou význačnost.

K druhému se musí říci, že jako my v Božství množně jmenujeme tři osoby a tři svébytnosti, tak Řekové jmenují tři hypostaze. Ale protože jméno podstaty, jež podle vlastního významu odpovídá hypostazi, má u nás stejnojmennost, ježto někdy značí bytnost, někdy hypostazi, aby nemohla se dáti příležitost bludu, raději hypostazis přeložili svébytnost a ne podstata.

K třetímu se musí říci, že bytnost vlastně je to, co se označuje výměrem. Výměr pak zahrnuje počátky druhu, ne však počátky ojediněla. Proto ve věcech, složených ze hmoty a tvaru, bytnost neznačí jen tvar, ani jen hmotu, nýbrž složené ze hmoty a tvaru obecného, pokud jsou počátky druhu. Ale složené z této hmoty a tohoto tvaru má ráz hypostaze a osoby: neboť duše a maso a kost jsou v pojmu člověka, ale tato duše a toto maso a tato kost jsou v pojmu tohoto člověka. A proto hypostaze a osoba k pojmu bytnosti přidávají počátky ojediněla; ale nejsou totéž, co bytnost ve složených ze hmoty a tvaru, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o božské jednoduchosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že Boetius praví, že rody a druhy mají svébytnost, pokud některým ojedinělým přísluší býti o sobě, protože jsou pod rody a druhy, obsaženými ve všeobecné třídě Podstaty: ne, že by samy rody a druhy měly svébytnost, leč podle domněnky Platonovy, jenž stanovil, že druhy věcí mají svébytnost odděleně od jednotlivých. Míti pak podstatnost přísluší týmž ojedinělým v zařízení k případkům, jež jsou mimo pojem rodů a druhů.

K pátému se musí říci, že ojedinělo, složené ze hmoty a tvaru, že stojí pod případkem, má z vlastnosti hmoty. Proto též Boetius praví, v knize O Troj.: "Jednoduchý tvar nemůže býti podmětem." AIe že má o sobě svébytnost, má z vlastnosti svého tvaru, jenž nepřichází k věci, mající svébytnost, nýbrž hmotě dává bytí skutkové, aby tak ojedinělo mohlo míti svébytí. Proto tedy hypostazi přidělil hmotě a usiosin, čili svébytnost, tvaru, protože hmota je

Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.

I q. 29 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hypostasis, apud Graecos, ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiae, sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturae, ratione suae excellentiae.

I q. 29 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiae, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam, quam substantiam.

I q. 29 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personae, anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma, ut supra dictum est, cum de simplicitate divina ageretur.

I q. 29 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod Boetius dicit genera et species subsistere, inquantum individuis aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicamento substantiae comprehensis, non quod ipsae species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus. Substare vero competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quae sunt praeter rationem generum et specierum.

I q. 29 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod individuum compositum ex materia et forma, habet quod substet accidenti, ex proprietate materiae. Unde et Boetius dicit, in libro de Trin., *forma simplex subiectum esse non potest*. Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo

původem podstatnosti a tvar původem svébytnosti.

XXIX.3. Zda jméno osoby se má klásti v Božství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že jméno osoby se nemá klásti v Božství. Praví totiž Diviš, na začátku O Bož. Jmén.: "Všeobecně se nelze odvážiti něco říkati o nadpodstatném skrytém Božství nebo mysliti, mimo to, co nám jest božsky vyjádřeno ve svatých výrocích." Ale jméno osoby nám není vyjádřeno ve svatém Písmě Starého nebo Nového zákona. Tedy se v Božství nemá užívati jména osoby.

Mimo to praví Boetius, v knize O dvou přiroz.: "Jméno osoby jest patrně přeneseno z těch osob, které představovaly lidi v komediích a tragediích; osoba totiž 1 se řeklo od zaznívání, protože sama vypuklina nutila vyvinouti větší hlas. Řekové pak tyto osoby nazývají prosopa, protože se kladou na tvář a před očima zakrývají obličej." Ale to se nemůže hoditi do Božství, leč snad podle metafory. Tedy jméno osoby se neříká o Bohu, leč metaforicky.

Mimo to, každá osoba je hypostaze. Ale zdá se, že jméno hypostaze nepřísluší Bohu, ježto podle Boetia znamená to, co jest pod případky, jichž v Bohu není. Jeronym také praví, že v tomto jméně hypostaze "jed je skryt pod medem". Tedy se o Bohu nemá říkati toto jméno osoby.

Mimo to, čemukoli se odejme výměr, též vyměřené. Ale zdá se, že svrchu daný výměr osoby nepřísluší Bohu. Jak proto, že um znamená postupující poznání, jež Bohu nepřísluší, jak bylo svrchu ukázáno: a tak se o Bohu nemůže říci rozumové přirozenosti; tak také proto, že o Bohu se nemůže říci ojedinělá podstata: ježto původem ojedinění jest hmota, Bůh však jest nehmotný; ani také není pod případky, aby se mohl nazvati podstatou. Tedy se nemá Bohu přidělovati jménoosoby.

Avšak proti jest, co se praví ve vyznání Athanášově: "Jiná jest osoba Otce, jiná Syna, jiná Ducha Svatého."

Odpovídám: Musí se říci, že osoba znamená to, co jest nejdokonalejší v celé přirozenosti, totiž mající svébytnost v rozumové přirozenosti. Proto, ježto všechno, cokoli jest dokonalého, musí se přiděliti Bohu, ježto jeho bytnost v sobě obsahuje všechnu dokonalost, vhodné jest, aby se toto jméno osoba říkalo o Bohu. Ale ne týmž způsobem, kterým se říká o tvorech, nýbrž vyšším způsobem, jakož i jiná jména, která se přidělují Bohu, když jsme je dali tvorům, jak bylo svrchu ukázáno, když se jednalo o Božích jménech.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli se v Písmě Starého a Nového zákona nenalezne jméno osoby, řečené o Bohu,

hypostasim attribuit materiae, et usiosim, sive subsistentiam, formae, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

3. Utrum nomen personae competat in divinis.

I q. 29 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nomen personae non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius, in principio de Div. Nom. *universaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali occulta divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa*. Sed nomen personae non exprimitur nobis in sacra Scriptura novi vel veteris testamenti. Ergo non est nomine personae utendum in divinis.

I q. 29 a. 3 arg. 2

Praeterea, Boetius dicit, in libro de Duab. Natur., *nomen personae videtur traductum ex his personis quae in comoediis tragoediisque homines repraesentabant; persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa maior necesse est ut volvatur sonus. Graeci vero has personas prosopa vocant, ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum*. Sed hoc non potest competere in divinis, nisi forte secundum metaphoram. Ergo nomen personae non dicitur de Deo nisi metaphorice.

I q. 29 a. 3 arg. 3

Praeterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere, cum, secundum Boetium, significet id quod subiicitur accidentibus, quae in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit quod in hoc nomine hypostasis, venenum latet sub melle. Ergo hoc nomen persona non est dicendum de Deo.

I q. 29 a. 3 arg. 4

Praeterea, a quocumque removetur definitio, et definitum. Sed definitio personae supra posita non videtur Deo competere. Tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quae non competit Deo, ut supra ostensum est, et sic Deus non potest dici rationalis naturae. Tum etiam quia Deus dici non potest individua substantia, cum principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo personae Deo attribui non debet.

I q. 29 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in symbolo Athanasii, *alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti*.

I q. 29 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quae, creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur; sicut supra ostensum est, cum de divinis nominibus ageretur.

I q. 29 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet nomen personae in

přece se mnohonásobně najde řečené o Bohu to, co jméno znamená, totiž, že jest nejvíce o sobě jsoucnem a nejdokonaleji rozumějícím. Kdyby se však smělo o Bohu říkati podle slova jen to, co svaté Písmo o Bohu podává, následovalo by, že by nikdo nikdy nemohl mluviti o Bohu v jiném jazyku než v tom, ve kterém bylo prvně podáno Písmo Starého a Nového zákona. K vynalézání pak nových jmen, značících starou víru o Bohu, donutila nezbytnost bojů s kacíři. A není třeba se vystříhati této novoty, ježto není nepatřičná, nejsouc v odporu proti smyslu Písem. Apoštol však učí varovati se "nepatřičných slovních novot", I. Tim: posl.

1 Latinské slovo "persona", vyložené z per-sonare, zníti skrze něco, totiž skrze velikou starověkou hereckou masku, která nepřiléhala na obličej.

K druhému se musí říci, že, ač toto jméno osoby se nehodí Bohu co do toho, od čeho bylo jméno dáno, přece se Bohu nejvíce hodí v tom, na čeho označení se dává. Protože totiž v komediích a tragediích se znázorňovali nějací pověstní lidé, bylo toto jméno osoba dáno na označení nějakých, majících hodnotu. Proto se v církvích obvykle nazývají osobami, kdo měli nějakou hodnost. Pročež někteří vyměřují osobu řkouce, že osoba je hypostaze odlišná vlastnosti, patřící k hodnotě. A protože velikou hodnotou jest míti svébytí v rozumové přirozenosti, proto každé ojedinělo rozumové přirozenosti se jmenuje osoba, jak bylo řečeno. Ale hodnota Boží přirozenosti přesahuje všechnu hodnotu; a podle toho Bohu nejvíce přísluší jméno osoba.

K třetímu se musí říci, že jméno hypostaze nepřísluší Bohu co do toho, od čeho bylo jméno dáno, ježto není pod případky; přísluší mu však v tom, že bylo dáno na označení svébytné věci. - Jeronym pak praví, že pod tímto jménem je skryt jed, protože, než význam tohoto jména byl úplně znám u Latinců, kacíři tímto jménem klamali prosté, aby vyznávali více bytností, jako vyznávají více hypostazí, proto, že toto jméno podstaty, jemuž v řeckém odpovídá jméno hypostaze, u nás se obecně béře za bytnost.

Ke čtvrtému se musí říci, že se Bůh může nazvati rozumové přirozenosti, pokud rozum neobnáší postupování, nýbrž obecně rozumovou přirozenost. Ojedinělo však nemůže Bohu příslušeti, pokud původem ojedinění jest hmota; ale jen pokud obnáší nesdělitelnost. Podstata pak přísluší Bohu, pokud znamená býti o sobě. - Ale někteří praví, že výměr, výše daný od Boetia, není výměr osoby, jak říkáme, že jsou osoby v Bohu. Pročež Richard od Svatého Viktora, chtěje opraviti tento výměr, řekl, že osoba, jak se říká o Bohu, jest nesdělitelná jsoucnost božské přirozenosti.

XXIX.4. Zda toto jméno osoba značí vztah.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že toto jméno osoba neznačí vztah v Božství, nýbrž podstatu. Praví totiž

Scriptura veteris vel novi testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo; scilicet quod est maxime per se ens, et perfectissime intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa, secundum vocem, quae sacra Scriptura de Deo tradit, sequeretur quod nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primo tradita est Scriptura veteris vel novi testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina, antiquam fidem de Deo significantia, coegit necessitas disputandi cum haereticis. Nec haec novitas vitanda est, cum non sit profana, utpote a Scripturarum sensu non discordans, docet autem apostolus profanas vocum novitates vitare, I ad Tim. ult.

I q. 29 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quamvis hoc nomen persona non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maxime Deo convenit. Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in Ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod *persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae.

I q. 29 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus, competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem dicit sub hoc nomine venenum latere, quia antequam significatio huius nominis esset plene nota apud Latinos, haeretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases; propter hoc quod nomen substantiae, cui respondet in Graeco nomen hypostasis, communiter accipitur apud nos pro essentia.

I q. 29 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo, secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt quod definitio superius a Boetio data, non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricardus de sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existentia.

4. Utrum nomen personae in divinis significet relationem, vel substantiam.

I q. 29 a. 4 arg. 1

Augustin v VII. O Troj.: "Když jmenujeme osobu Otcovu, nic jiného nejmenujem nežli podstatu Otcovu; neboť se zove osobou k sobě, ne k Synovi."

Mimo to, co se táže na bytnost. Ale, jak praví Augustin na témž místě, když se praví, "Tři jsou, kteří svědectví dávají na nebi Otec Slovo a Duch Svat a tážeme se 'Co tři?', odpoví se 'Tři Osoby'". Tedy toto jméno osoba značí bytnost.

Mimo to, podle Filosofa, IV. Metafys., to, co se označuje jménem, jest jeho výměr. Ale výměr osoby jest "rozumové přirozenosti ojedinělá podstata", jak bylo řečeno. Tedy toto jméno osoba značí podstatu.

Mimo to osoba v lidech a andělích neznačí vztah, nýbrž něco naprostého. Kdyby tedy značila v Bohu vztah, říkala by se stejnojmenně o Bohu a lidech a andělích.

Avšak proti jest, co praví Boetius v knize O Troj., že každé jméno, patřící k osobám, značí vztah. Ale žádné jméno nepatří osobám více než toto jméno osoba. Tedy toto jméno osoba značí vztah.

Odpovídám: Musí se říci, že při významu tohoto jména osoba v Božství působí nesnáz, že se vypovídá množně o třech, mimo povahu bytostních jmen; a také se neříká k něčemu jako jména která značí vztah. Proto se některým zdálo, že toto jméno osoba jednoduše, z moci slova značí v Božství bytnost jako toto jméno Bůh a toto jméno moudrý: ale pro naléhání kacířů bylo z nařízení Sněmu přizpůsobeno, aby se mohlo klásti za vztažná; a zvláště množně, nebo se jménem podílným, jako když říkáme tři osoby nebo "jiná jest osoba Otce, jiná Syna". Jednotně se však může bráti za naprosté i za vztažné. - Ale to se nezdá dostatečným důvodem. Protože, jestliže toto jméno osoba ze síly svého významu v Božství nemá, co by značilo, leč bytnost, nebyla by se uklidila pomluva kacířů tím, že se řeklo tři osoby, ale byla by se jim dala příležitost k větší pomluvě.

A proto jiní řekli, že toto jméno osoba značí v Božství zároveň bytnost a vztah. Z nich někteří řekli, že značí bytnost zpříma a vztah závisle. Protože osoba se říká jako o sobě jedna, jednota pak patří k bytnosti. Co však se řekne o sobě, obsahuje vztah závisle: rozumí se totiž, že Otec jest o sobě, jakožto vztahem rozdílný od Syna. - Někteří však řekli obráceně, že značí vztah zpříma a bytnost závisle: protože ve výměru osoby se klade přirozenost závisle. A tito přistoupili blíže k pravdě.

Tudíž pro zřejmost této otázky se musí uvážiti, že něco je ve významu méně obecného, co přece není ve významu více obecného: neboť rozumové jest uzavřeno ve významu člověka, to však není ve významu živočicha. Proto jiné jest tázati se na význam živočicha a jiné jest tázati se na význam živočicha, jimž je člověk. Podobně jiné jest tázati se na význam tohoto jména osoba obecně, a jiné o významu osoby božské. Neboť osoba obecně znamená

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen persona non significet relationem, sed substantiam, in divinis. Dicit enim Augustinus, in VII de Trin., *cum dicimus personam patris, non aliud dicimus quam substantiam patris; ad se quippe dicitur persona, non ad filium*.

I q. 29 a. 4 arg. 2

Praeterea, quid quaerit de essentia. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem loco, cum dicitur, *tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus* sanctus; et quaeritur, quid tres? Respondetur, tres personae. Ergo hoc nomen persona significat essentiam.

I q. 29 a. 4 arg. 3

Praeterea, secundum philosophum, IV Metaphys., id quod significatur per nomen, est eius definitio. Sed definitio personae est rationalis naturae individua substantia, ut dictum est. Ergo hoc nomen persona significat substantiam.

I q. 29 a. 4 arg. 4

Praeterea, persona in hominibus et Angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur aequivoce de Deo et hominibus et Angelis.

I q. 29 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit Boetius, in libro de Trin., quod omne nomen ad personas pertinens, relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personas, quam hoc nomen persona. Ergo hoc nomen persona relationem significat.

I q. 29 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod circa significationem huius nominis persona in divinis, difficultatem ingerit quod pluraliter de tribus praedicatur, praeter naturam essentialium nominum; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quae relationem significant. Unde quibusdam visum est quod hoc nomen persona simpliciter, ex virtute vocabuli, essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen Deus, et hoc nomen sapiens, sed propter instantiam haereticorum, est accommodatum, ex ordinatione Concilii, ut possit poni pro relativis; et praecipue in plurali, vel cum nomine partitivo, ut cum dicimus tres personas, vel alia est persona patris, alia filii. In singulari vero potest sumi pro absoluto, et pro relativo. Sed haec non videtur sufficiens ratio. Quia si hoc nomen persona, ex vi suae significationis, non habet quod significet nisi essentiam in divinis; ex hoc quod dictum est tres personas, non fuisset haereticorum quietata calumnia, sed maioris calumniae data esset eis occasio.

Et ideo alii dixerunt quod hoc nomen persona in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo. Quia persona dicitur quasi per se una, unitas autem pertinet ad essentiam. Quod autem dicitur per se, implicat relationem oblique, intelligitur enim pater per se esse, quasi relatione distinctus a filio. Quidam vero dixerunt e converso, quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, quia in definitione personae, natura ponitur in obliquo. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Ad evidentiam igitur huius quaestionis, considerandum est quod aliquid est de significatione minus communis,

rozumové přirozenosti ojedinělou podstatu, jak bylo řečeno. Ojedinělé pak jest, co jest v sobě nerozdělené, ale od jiných oddělené. Tedy ve kterékoli přirozenosti osoba znamená to, co jest odděleného v oné přirozenosti: jako v lidské přirozenosti znamená toto maso a tyto kosti a tuto duši, jež jsou prvky ojediňujícími člověka; a ty, ačkoli nejsou ve významu osoby, jsou přece ve významu osoby lidské. Oddělení v Božství pak se neděje, leč vztahy původu, jak bylo svrchu řečeno. Avšak vztah v Božství není jako případek tkvící v podmětu, nýbrž jest sama Boží bytnost: proto má svébytnost, jako má svébytnost bytnost Boží. Jako tedy Božství jest Bůh, tak božské otcovství jest Bůh Otec, jenž jest božskou osobou. Božská osoba tedy znamená vztah jako svébytný. A to jest znamenati vztah po způsobu podstaty, což jest svébytná hypostaze v božské přirozenosti; třebaže v božské přirozenosti mající svébytnost není jiné než božská přirozenost.

A podle toho je pravda, že toto jméno osoba znamená vztah zpříma a bytnost závisle: ne však vztah jakožto vztah, nýbrž pokud se označuje po způsobu hypostaze. - Podobně také znamená bytnost zpříma a vztah závisle: pokud bytnost je totéž, co hypostaze; hypostaze pak se označuje v Božství jako oddělená vztahem. A tak vztah, označený po způsobu vztahu v Božství, spadá pod ráz osoby závisle.

A podle toho také se může říci, že tento význam tohoto jména osoba nebyl postřehnut před pomluvou kacířů. Proto toto jméno osoba nebylo v užívání než jako jedno z jiných naprostých. Ale potom toto jméno osoba bylo přizpůsobeno, aby bylo za vztažné, pro vhodnost svého významu: že totiž to, že jest za vztažné, nemá jen z užívání, jak řekla první domněnka, nýbrž také ze svého významu.

K prvnímu se tedy musí říci, že toto jméno osoba se říká k sobě a ne k jinému, protože znamená vztah, ne po způsobu vztahu, nýbrž po způsobu podstaty, což je hypostaze. A podle toho Augustin praví, že značí bytnost, pokud v Bohu bytnost je totéž, co hypostaze, protože v Bohu se neliší co jest a čím jest.

K druhému se musí říci, že co někdy je otázkou o přirozenosti, kterou značí výměr; jako při otázce "Co je člověk?", a odpovídá se, "Živočich rozumový smrtelný". Někdy však je otázkou o svébytí; jako při otázce "Co plove v moři?", a odpoví se "Ryba". A tak tážícím se "Co tři?" se odpovědělo "Tři osoby".

K třetímu se musí říci, že v pojmu ojedinělé podstaty, to jest oddělené nebo nesdílné, se v Božství rozumí vztah, jak bylo řečeno.

quod tamen non est de significatione magis communis, rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quaerere de significatione animalis, et aliud est quaerere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quaerere de significatione huius nominis persona in communi, et aliud de significatione personae divinae. Persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturae, ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia, unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.

Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, non tamen relationem inquantum est relatio, sed inquantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, inquantum essentia idem est quod hypostasis; hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta; et sic relatio, per modum relationis significata, cadit in ratione personae in obliquo.

Et secundum hoc etiam dici potest, quod haec significatio huius nominis persona non erat percepta ante haereticorum calumniam, unde non erat in usu hoc nomen persona, nisi sicut unum aliorum absolutorum. Sed postmodum accommodatum est hoc nomen persona ad standum pro relativo, ex congruentia suae significationis, ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua.

I q. 29 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen persona dicitur ad se, non ad alterum, quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiae quae est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt quod est et quo est.

I q. 29 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod quid quandoque quaerit de natura quam significat definitio; ut cum quaeritur, quid est homo? Et respondetur, animal rationale mortale. Quandoque vero quaerit suppositum; ut cum quaeritur, quid natat in mari? Et respondetur, piscis. Et sic quaerentibus quid tres? Responsum est, tres personae.

I q. 29 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in intellectu substantiae individuae, idest distinctae vel incommunicabilis,

Ke čtvrtému se musí říci, že různý ráz méně obecných nečiní stejnojmennost ve více obecném. Ačkoli totiž jiný jest vlastní výměr koně a osla, přece jsou jednoznačná ve jméně živočicha, protože obecný výměr živočicha se hodí oběma. Proto nenásleduje, že se jméno osoby říká stejnojmenně, ačkoli ve významu božské osoby jest obsažen vztah, ne však ve významu osoby andělské nebo lidské. Ačkoli se také neříká ani jednoznačně: ježto o Bohu a o tvorech se nemůže nic říkati jednoznačně, jak bylo svrchu ukázáno.

XXX. O množnosti osob v božství.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom je otázka o množnosti osob.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda jest více osob v Božství.

2. Kolik jest jich.

3. Co znamenají výrazy číselné v Božství.

4. O obecnosti tohoto jména osoba.

XXX.1. Zda lze klásti více osob v Božství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nelze klásti více osob v Božství. Neboť osoba jest rozumové přirozenosti ojedinělá podstata. Je-li tedy více osob v Božství, následuje, že je více podstat, což se zdá kacířským.

Mimo to množnost naprostých vlastností nečiní dělení osob ani v Bohu, ani v nás; tedy mnohem méně množnost vztahů. Ale v Bohu není jiné množnosti než vztahů, jak bylo svrchu řečeno. Tedy se nemůže říci, že v Bohu jest více osob.

Mimo to praví Boetius, mluvě o Bohu, že to je vpravdě jedno, v čem není žádného počtu. Ale množnost obnáší počet. Tedy není více osob v Božství.

Mimo to, kdekoli je počet, tam je celek a část. Je-li tedy v Bohu počet osob, bude se v Bohu klásti celek a část, což odporuje Boží jednoduchosti.

Avšak proti jest, co praví Athanáš: "Jiná jest osoba Otce, jiná Syna, jiná Ducha Svatého." Tedy Otec, Syn a Duch Svatý jest více osob.

Odpovídám: Musí se říci, že z předešlého následuje, že jest v Božství více osob. Bylo totiž svrchu ukázáno, že toto jméno osoba v Božství značí vztah, jakožto věc svébytnou v božské přirozenosti. Svrchu pak jsme měli, že jest v Božství více věcných vztahů. Proto následuje, že jest více věcí svébytných v božské přirozenosti. A to jest, že jest více osob v Božství.

intelligitur in divinis relatio, ut dictum est.

I q. 29 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod diversa ratio minus communium non facit aequivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi et asini, tamen univocantur in nomine animalis, quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quod, licet in significatione personae divinae contineatur relatio, non autem in significatione angelicae personae vel humanae, quod nomen personae aequivoce dicatur. Licet nec etiam dicatur univoce, cum nihil univoce de Deo dici possit et de creaturis, ut supra ostensum est.

30. De pluralitate personarum in divinis.

Prooemium

I q. 30 pr.

Deinde quaeritur de pluralitate personarum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum sint plures personae in divinis.

Secundo, quot sunt.

Tertio, quid significent termini numerales in divinis.

Quarto, de communitate huius nominis persona.

1. Utrum sint plures personae in divinis.

I q. 30 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit ponere plures personas in divinis. Persona enim est rationalis naturae individua substantia. Si ergo sunt plures personae in divinis, sequitur quod sint plures substantiae, quod videtur haereticum.

I q. 30 a. 1 arg. 2

Praeterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum, neque in Deo neque in nobis, multo igitur minus pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra dictum est. Ergo non potest dici quod in Deo sint plures personae.

I q. 30 a. 1 arg. 3

Praeterea, Boetius dicit, de Deo loquens, quod hoc vere unum est, in quo nullus est numerus. Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personae in divinis.

I q. 30 a. 1 arg. 4

Praeterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem, quod simplicitati divinae repugnat.

I q. 30 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Athanasius, *alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti*. Ergo pater et filius et spiritus sanctus sunt plures personae.

I q. 30 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod plures esse personas in divinis, sequitur ex praemissis. Ostensum est enim supra quod hoc nomen persona significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina. Supra autem habitum est quod sunt plures relationes reales in divinis. Unde sequitur quod sint plures res subsistentes in divina natura. Et hoc est esse plures personas in divinis.

K prvnímu se tedy musí říci, že podstata se ve výměru osoby neklade, pokud znamená svébytno, což je patrné z toho, že se dodává ojedinělá. Na označení pak podstaty tak vzaté mají Řekové jméno hypostaze: proto jako my říkáme tři osoby, tak oni říkají tři hypostaze. U nás však není zvykem říkati tři podstaty, aby se nerozuměly tři bytnosti pro stejnojmennost jména.

K druhému se musí říci, že naprosté vlastnosti v Božství, jako dobrota a moudrost, nejsou navzájem proti sobě, pročež ani se věcně neliší. Ačkoli tedy jim přísluší svébytnost, nejsou přece více věcí svébytných, což by bylo více osob. Ve tvorech však naprosté vlastnosti nemají svébytnost, ačkoli se navzájem věcně liší, jako bělost a sladkost. Ale vztažné vlastnosti v Bohu i mají svébytnost i věcně se navzájem liší, jak bylo svrchu řečeno. Proto množnost takových vlastností dostačí k množnosti osob v Božství.

K třetímu se musí říci, že pro nejvyšší jednotu a jednoduchost se u Boha vylučuje veškerá množnost řečených naprostě, ne však množnost vztahů. Protože vztahy se vypovídají o něčem ke druhému, a tak neobnášejí složenost v tom, o němž se vypovídají, jak učí Boetius v téže knize.

Ke čtvrtému se musí říci, že je dvojí počet: totiž počet jednoduchý nebo-li naprostý, jako dvě a tři a čtyři; a počet, který jest ve věcech počítaných, jako dva lidé a dva koně. Jestliže se tedy v Božství počet béře naprostě nebo odtažitě, nic nebrání, aby v něm byl celek a část: a není tak než v pojetí našeho rozumu; neboť počet zproštěný počítaných věcí není, leč v rozumu. Béřeme-li však počet, jak jest ve věcech počítaných, tak sice ve věcech stvořených jedno jest částí dvou a dvě tří, jako jeden člověk dvou a dva tří: ale tak není v Bohu, protože Otec je tolik, kolik celá Trojice, jak níže bude patrné.

XXX.2. Zda je v Bohu více osob než tři.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že je v Bohu více osob než tři. Neboť množnost osob v Božství jest podle množnosti vztažných vlastností, jak bylo řečeno. Ale v Božství jsou čtyři vztahy, jak bylo svrchu řečeno, totiž otcovství, synovství, společné dýchání a vycházení. Tedy jsou v Božství čtyři osoby.

Mimo to v Bohu se přirozenost neliší více od vůle než přirozenost od rozumu. Ale v Božství jiná jest osoba, která vychází po způsobu vůle, jako láska; a jiná, která vychází po způsobu přirozenosti, jako syn. Tedy je také jiná, která vychází po způsobu rozumu, jako slovo; a jiná, která vychází po způsobu přirozenosti, jako syn. A tak opět následuje, že nejsou v Božství toliko tři osoby.

Mimo to, co je ve stvořených věcech vyšší, má více vnitřních činností: jako člověk nad jiné živočichy má

I q. 30 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod substantia non ponitur in definitione personae secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum, quod patet ex hoc quod additur individua. Ad significandum autem substantiam sic dictam, habent Graeci nomen hypostasis, unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae, propter nominis aequivocationem.

I q. 30 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod proprietates absolutae in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem, unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutae in rebus creatis non subsistunt, licet realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo. Sed proprietates relativae in Deo et subsistunt, et realiter ab invicem distinguuntur, ut supra dictum est. Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

I q. 30 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod a Deo, propter summam unitatem et simplicitatem, excluditur omnis pluralitas absolute dictorum; non autem pluralitas relationum. Quia relationes praedicantur de aliquo ut ad alterum; et sic compositionem in ipso de quo dicuntur non important, ut Boetius in eodem libro docet.

I q. 30 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod numerus est duplex, scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor; et numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolute sive abstracte, nihil prohibet in eo esse totum et partem, et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri; non enim numerus absolutus a rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis, unum est pars duorum, et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium, sed non est sic in Deo, quia tantus est pater quanta tota Trinitas, ut infra patebit.

2. Quot sit personae in divinis.

I q. 30 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Deo sint plures personae quam tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est. Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est, scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personae sunt in divinis.

I q. 30 a. 2 arg. 2

Praeterea, non plus differt natura a voluntate in Deo, quam natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quae procedit per modum voluntatis, ut amor; et alia quae procedit per modum naturae, ut filius. Ergo est etiam alia quae procedit per modum intellectus, ut verbum; et alia quae procedit per modum naturae, ut filius. Et sic iterum sequitur quod non sunt tantum tres personae in divinis.

I q. 30 a. 2 arg. 3

Praeterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures

rozumění a chtění. Ale Bůh do nekonečna převyšuje všechno stvoření. Tedy není tam jen osoba, vycházející po způsobu vůle a po způsobu rozumu, nýbrž jinými způsoby do nekonečna. Tedy jest nekonečně osob v Božství.

Mimo to z nekonečné dobroty Otcovy jest, že se nekonečně sděluje, působě božskou osobu. Ale také v Duchu Svatém jest nekonečná dobrota. Tedy Duch Svatý působí božskou osobu, a ta jinou a tak do nekonečna.

Mimo to, všechno, co jest obsaženo pod určitým počtem, je změřeno, neboť počet jest nějaká míra. Ale Božské osoby jsou nesmírné, jak je patrné z Athanáše: "Nesmírný Otec, nesmírný Syn, nesmírný Duch Svatý." Tedy nejsou obsaženy pod počtem tří.

Avšak proti jest, co se praví I. Jan. posl.: "Tři jsou, kteří dávají svědectví na nebi, Otec, Slovo a Duch Svatý." Tážícím pak se: Co tři?, odpoví se "Tři osoby", jak praví Augustin, VII. O Troj. Jsou tedy v Božství jen tři osoby.

Odpovídám: Musí se říci, že, podle dřívějšího, je nutné stanoviti toliko tři osoby v Božství. Bylo totiž ukázáno, že více osob jest více svébytných vztahů, navzájem věcně rozdílných. Ale věcná rozdílnost mezi božskými vztahy není, leč v rázu vztažné protilehlosti. Tedy nutně dva protilehlé vztahy patří ke dvěma osobám: jestli pak některé vztahy nejsou protilehlé, nutně patří k téže osobě. Tedy otcovství a synovství, ježto jsou protilehlé vztahy, z nutnosti patří ke dvěma osobám. Tedy svébytné otcovství jest osobou Otce a svébytné synovství jest osobou Syna. Jiné však dva vztahy nemají protilehlosti k žádnému z těch dvou, nýbrž jsou sobě navzájem protilehlé. Je tudíž nemožné, aby oba příslušely jedné osobě. Nezbytně tedy buď jeden z nich přísluší oběma jmenovaným osobám, nebo jeden jedné a jiný jiné. Avšak nemůže býti, aby vycházení příslušelo Otci a Synu nebo jednomu z nich: neboť tak by následovalo, že vycházení rozumu, jež v Božství jest rozením, podle něhož se béře otcovství a synovství, by pocházelo z vycházení lásky, podle něhož se béře dýchání a vycházení, kdyby osoba rodící a zrozená vycházela od dýchající: což je proti dřívějšímu. Zbývá tedy, že dýchání přísluší. i osobě Otcově i osobě Synově, ježto nemá vztažné protilehlosti ani k otcovství, ani k synovství. A v důsledku nutně vycházení přísluší jiné osobě, jež sluje osoba Ducha Svatého, jež vychází po způsobu lásky, jak jsme svrchu měli. Zbývá tedy, že jsou v Božství toliko tři osoby, totiž Otec a Syn a Duch Svatý.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač jsou v Božství čtyři vztahy, přece jeden z nich, totiž dýchání, se neodlučuje od osoby Otce a Syna, nýbrž přísluší oběma. A tak, ačkoli je vztahem, přece se nejmenuje vlastnosti, protože nepřísluší toliko jedné osobě: ani není vztahem osobním, to jest

habet operationes intrinsecas, sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis et per modum intellectus, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitae personae in divinis.

I q. 30 a. 2 arg. 4

Praeterea, ex infinita bonitate patris est, quod infinite seipsum communicet, producendo personam divinam. Sed etiam in spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo spiritus sanctus producit divinam personam, et illa aliam, et sic in infinitum.

I q. 30 a. 2 arg. 5

Praeterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum, numerus enim mensura quaedam est. Sed personae divinae sunt immensae, ut patet per Athanasium, *immensus pater, immensus filius, immensus spiritus sanctus*. Non ergo sub numero ternario continentur.

I q. 30 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. ult., *tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus*. Quaerentibus autem, quid tres? Respondetur, tres personae, ut Augustinus dicit, in VII de Trin. Sunt igitur tres personae tantum in divinis.

I q. 30 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, secundum praemissa, necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim quod plures personae sunt plures relationes subsistentes, ab invicem realiter distinctae. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi in ratione oppositionis relativae. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere, si quae autem relationes oppositae non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona patris, et filiatio subsistens est persona filii. Aliae autem duae relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quod ambae uni personae conveniant. Oportet ergo quod vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quod una uni, et alia alii. Non autem potest esse quod processio conveniat patri et filio, vel alteri eorum, quia sic sequeretur quod processio intellectus, quae est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans et genita procederent a spirante, quod est contra praemissa. Relinquitur ergo quod spiratio conveniat et personae patris et personae filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem nec ad filiationem. Et per consequens oportet quod conveniat processio alteri personae, quae dicitur persona spiritus sancti, quae per modum amoris procedit, ut supra habitum est. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet patrem et filium et spiritum sanctum.

I q. 30 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur a persona patris et filii, sed convenit utrique. Et sic, licet sit relatio, non tamen dicitur

ustavujícím osobu. Ale tyto tři vztahy, otcovství, synovství a vycházení, se jmenují vlastnostmi osobními, jakožto ustavující osoby; neboť otcovství jest osobou Otce, synovství osobou Syna, vycházení osobou Ducha Svatého, vycházejícího.

K druhému se musí říci, že to, co vychází po způsobu rozumu, jako slovo, vychází podle rázu podobnosti, jako také to, co vychází po způsobu přirozenosti: a proto bylo svrchu řečeno, že vycházení božského slova je samo rození po způsobu přirozenosti. Láska však jako taková nevychází jako podoba toho, od něhož vychází (ač láska v Božství jest soubytná, pokud jest božská); a proto v Božství vycházení lásky se nejmenuje rození.

K třetímu se musí říci, že člověk, ježto jest dokonalejší než jiní živočichové, má více vnitřních činností než jiní živočichové, protože jeho dokonalost je po způsobu složení. Proto v andělích, kteří jsou dokonalejší a jednodušší, jest méně vnitřních činností než v člověku, protože v nich není představování, cítění a takových. Ale v Bohu, podle věci, není leč jedna činnost, jež jest jeho bytností. Ale jak jsou dvě vycházení, bylo svrchu ukázáno.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen důvod by platil, kdyby Duch Svatý měl číselně jinou dobrotu než dobrota Otcova: jako totiž Otec svou dobrotou působí božskou osobu, tak by musil i Duch Svatý. Ale dobrota Otce a Ducha Svatého jest jedna a táž. A také není rozdílu, leč skrze vztahy osob. Proto dobrota přísluší Duchu Svatému jakožto přijatá od jiného; Otci pak jakožto tomu, od něhož se sděluje druhému. Protilehlost pak vztahu nepřipouští, aby se vztahem Ducha Svatého byl vztah původu vzhledem k božské osobě: neboť sám vychází od jiných osob, které mohou býti v Božství.

K pátému se musí říci, že jednotkou se měří určitý počet, béře-li se počet jednoduchý, jenž je toliko v pojetí rozumu. Béře-li se však počet věcí v božských osobách, tak se tam nehodí ráz měřeného; protože táž je velikost tří osob, jak bude níže patrné; totéž pak se neměřítýmž.

XXX.3. Zda číselné výrazy působí něco v Božství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že číselné výrazy působí něco v Božství. Neboť jednota Boha jest jeho bytností. Ale každé číslo jest opakovaná jednotka. Tedy každý číselný výraz v Božství znamená bytnost. Tedy působí něco v Božství.

Mimo to, cokoli se řekne o Bohu a tvorech, význačněji přísluší Bohu nežli tvorům. Ale číselné výrazy ve tvorech něco působí. Tedy mnohem více v Bohu.

Mimo to, jestli číselné výrazy v Božství nepůsobí nic,

proprietas, quia non convenit uni tantum personae, neque est relatio personalis, idest constituens personam. Sed hae tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes, nam paternitas est persona patris, filiatio persona filii, processio persona spiritus sancti procedentis.

I q. 30 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod id quod procedit per modum intellectus, ut verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturae, et ideo supra dictum est quod processio verbi divini est ipsa generatio per modum naturae. Amor autem, inquantum huiusmodi, non procedit ut similitudo illius a quo procedit (licet in divinis amor sit coessentialis inquantum est divinus), et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

I q. 30 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quam alia animalia, quia eius perfectio est per modum compositionis. Unde in Angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecae quam in homine, quia in eis non est imaginari, sentire, et huiusmodi. Sed in Deo, secundum rem, non est nisi una operatio, quae est sua essentia. Sed quomodo sunt duae processiones, supra ostensum est.

I q. 30 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem a bonitate patris, oporteret enim quod, sicut pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et spiritus sanctus. Sed una et eadem bonitas patris est et spiritus sancti. Neque etiam est distinctio nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit spiritui sancto quasi habita ab alio, patri autem, sicut a quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione spiritus sancti sit relatio principii respectu divinae personae, quia ipse procedit ab aliis personis quae in divinis esse possunt.

I q. 30 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus, per unum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati, quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit; idem autem non mensuratur per idem.

3. Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis.

I q. 30 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est eius essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam. Ergo ponit aliquid in Deo.

I q. 30 a. 3 arg. 2

Praeterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quam creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

I q. 30 a. 3 arg. 3

nýbrž se uvádějí jen na odklízení, aby množností se odklidila jednota a jednotou množnost, následuje, že jest kroužení v rozumu, matoucí pochopení a nic nezjišťující, což je nevhodné. Zbývá tedy, že číselné výrazy v Božství něco působí.

Avšak proti jest, co praví Hilarius ve IV. O Troj.: "Vyznání sdružení odňalo rozumění jednotlivosti a osamělosti," což je vyznání množnosti. A Ambrož v knize O víře praví: "Když řekneme jeden Bůh, jednota vylučuje množnost bohů, neklademe do Boha ličnost." Z čehož se zdá, že taková jména byla zavedena v Božství na odklízení, ne na působení něčeho.

Odpovídám: Musí se říci, že Mistr v Sentencích stanoví, že číselné výrazy v Božství nic nepůsobí, ale toliko odklízejí. Jiní však praví opak:

Tudíž na zřejmost toho se musí uvážiti, že každá množnost následuje po nějakém dělení. Je však dvojí dělení. Jedno hmotné, které se děje podle dělení souvisla: a po tomto dělení následuje číslo, jež je druhem ličnosti. Proto takové číslo není, než ve věcech hmotných, majících ličnost. Jiné je dělení tvarové, které se děje na protilehlé nebo různé tvary: po tomto dělení následuje množství, jež není v nějakém rodu, nýbrž je z přesažných, pokud jsoucno se dělí na jedno a mnohá. A jen takové množství bývá v nehmotných věcech.

Někteří tedy, nepováživše, leč množství, jež je druhem ličnosti rozloučené, protože viděli, že ličnost rozloučená nemá místa v Božství, stanovili, že číselné výrazy nic nepůsobí v Božství, nýbrž toliko odklizují. - Jiní však, považujíce totéž množství, řekli, že, jako se v Bohu stanoví vědění podle vlastního rázu vědění, ne však podle rázu svého rodu, protože v Bohu není žádné jakosti; tak že se v Bohu stanoví číslo podle vlastního rázu čísla, ne však podle rázu svého rodu, jímž jest ličnost.

My však pravíme, že číselné výrazy, pokud přicházejí do vypovídání o Bohu neberou se od čísla, jež jest druhem ličnosti; protože tak by se o Bohu neříkaly než metaforicky, jakož i jiné vlastnosti tělesných, jako šířka, délka a podobná: ale berou se od množství, pokud je přesažné. Tak pak vzato, tak se má množství k mnohým, o kterých se vypovídá, jako ke jsoucnu se má jedno, které se zaměňuje se jsoucnem. Takové pak jedno, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o Boží jednotě, nepřidává ke jsoucnu nic, leč toliko popření rozdělení. A proto, o čemkoli se řekne jedno, označuje se ona věc nerozdělená: jako jedno, řečeno o člověku, znamená přirozenost nebo podstatu člověka nerozdělenou. A z téhož důvodu, když se řekne věcí mnoho, tak vzaté množství znamená ony věci s nerozdělením při každé z nich. - Číslo pak, jež jest druhem ličnosti, stanoví nějaký případek, přidaný ke jsoucnu; a podobně jedno, jež jest původem čísla.

Tedy číselné výrazy znamenají v Božství ona, o kterých se říkají, a nad to nepřidávají nic než popření, jak bylo řečeno: a v tom praví Mistr v Sentencích pravdu. Jako když řekneme "bytnost jest jedna", jedno znamená bytnost nerozdělenou, když řekneme "osoba jest jedna", značí nerozdělenou osobu, když řekneme "osob jest více", označují se ony osoby, a při každé z nich nerozdělení;

Praeterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas; sequitur quod sit circulatio in ratione, confundens intellectum et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod termini numerales aliquid ponunt in divinis.

I q. 30 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in IV de Trin., *sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii*, quod est professio pluralitatis. Et Ambrosius dicit, in libro de fide *cum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in Deo ponimus*. Ex quibus videtur quod huiusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

I q. 30 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Magister, in sententiis, ponit quod termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removent tantum. Alii vero dicunt contrarium.

Ad evidentiam igitur huius, considerandum est quod omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quae fit secundum divisionem continui, et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis, quae fit per oppositas vel diversas formas, et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.

Quidam igitur, non considerantes nisi multitudinem quae est species quantitatis discretae, quia videbant quod quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantum. Alii vero, eandem multitudinem considerantes, dixerunt quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiae, non autem secundum rationem sui generis, quia in Deo nulla est qualitas; ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas.

Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphorice, sicut et aliae proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia, sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens. Huiusmodi autem unum, sicut supra dictum est, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens nisi negationem divisionis tantum, unum enim significat ens indivisum. Et ideo de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa, sicut unum dictum de homine, significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res multae, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, et similiter unum quod est principium numeri.

protože v povaze množství jest, aby sestávalo z jednotek.

K prvnímu se tedy musí říci, že jedno, ježto je z přesažných, jest obecnější než podstata a než vztah, a podobně množství. Proto v Božství může státi i za podstatu i za vztah, pokud přísluší těm, ke kterým se připojuje. A přece se takovými jmény nad bytnost nebo vztah přidává z jejich vlastního významu nějaké popření rozdělení, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že množství. které něco působí ve stvořených věcech, jest druhem ličnosti; a to se nepřebírá do vypovídání o Bohu, nýbrž jen množství přesažné, které k těm, o kterých se říká, nepřidává než nerozdělenost při jednotlivých. A takové množství se říká o Bohu.

K třetímu se musí říci, že jedno neodklizuje množství, nýbrž rozdělení, které podle rozumu je dříve než jedno nebo množství. Množství pak neodklízí jednotku, nýbrž odklizuje rozdělení při každém z těch, ze kterých sestává množství. A to bylo vyloženo svrchu, když se jednalo o Boží jednotě.

Má se však věděti, že autority uvedené proti nedokazují dostatečně předmětu. Ačkoli totiž množností se vylučuje osamělost a jednotou množnost bohů, přece nenásleduje, že těmito jmény se označuje jen toto. Neboť bělostí se vylučuje černost, a přece jménem bělosti se neoznačuje jen vyloučení černosti.

XXX.4. Zda toto jméno osoba může býti společné třem osobám.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že toto jméno osoba nemůže býti společné třem osobám. Nebo třem osobám není nic společného než bytnost. Ale toto jméno osoba neoznačuje bytnost zpříma. Tedy není společné třem.

Mimo to společné je protilehlé nesdílnému. Ale v pojmu osoby jest, aby byla nesdílná, jak je patrné ze svrchu položeného výměru Richarda od sv. Victora. Tedy toto jméno osoba není společné třem.

Mimo to, je-li společné třem, buď se toto společenství béře podle věci nebo podle rozumu. Ale nikoli podle věci: protože tak tři osoby by byly jedna osoba. A opět ne toliko podle rozumu: protože tak osoba by bylo všeobecno, kdežto v Božství není všeobecné a zvláštní ani rod, ani druh, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy toto jméno osoba není společné třem.

Termini ergo numerales significant in divinis illa de quibus dicuntur, et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est, et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister in sententiis. Ut, cum dicimus, essentia est una, unum significat essentiam indivisam, cum dicimus, persona est una, significat personam indivisam, cum dicimus, personae sunt plures, significantur illae personae, et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est, quod ex unitatibus constet.

I q. 30 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod unum, cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia et quam relatio, et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia et pro relatione, secundum quod competit his quibus adiungitur. Et tamen per huiusmodi nomina, supra essentiam vel relationem, additur, ex eorum significatione propria, negatio quaedam divisionis, ut dictum est.

I q. 30 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod multitudo quae ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis; quae non transumitur in divinam praedicationem; sed tantum multitudo transcendens, quae non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

I q. 30 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quae est prior, secundum rationem, quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et haec supra exposita sunt, cum de divina unitate ageretur.

Sciendum tamen est quod auctoritates in oppositum inductae, non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo, non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

4. Utrum hoc nomen, persona, sit commune tribus personis in divinis.

I q. 30 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen persona non possit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen persona non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

I q. 30 a. 4 arg. 2

Praeterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personae est quod sit incommunicabilis, ut patet ex definitione Ricardi de s. Victore supra posita. Ergo hoc nomen persona non est commune tribus.

I q. 30 a. 4 arg. 3

Praeterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem. Sed non secundum rem, quia sic tres personae essent una persona. Nec iterum secundum rationem tantum, quia sic persona esset universale, in divinis autem non est universale et particulare, neque genus neque species, ut supra ostensum est. Non ergo hoc nomen persona est

Avšak proti jest, co praví Augustin, VII. O Troj., že, když byla otázka, "Co tři?", odpovědělo se, "Tři osoby"; protože jest jim společné to, cojest osoba.

Odpovídám: Musí se říci, že sám způsob mluvení ukazuje, že toto jméno osoba je třem společné, když řekneme "tři osoby": jako když řekneme "tři lidé", ukazujeme, že "člověk" je společné třem. Jest pak jasné, že to není společenství věci, jako jedna bytnost je společná třem: protože tak by následovalo, že jest tři jedna osoba, jako bytnost jest jedna.

Zkoumající pak, jaké je společenství, různě mluvili. Někteří totiž řekli, že je společenstvím popírání; proto, že ve výměru osoby je položeno nesdílno. Někteří pak řekli, že je společenství pomyslné, ježto ve výměru osoby jest položeno ojedinělo; jako kdyby se řeklo, že koni a volu je společné býti druhem. - Ale to obojí se vylučuje tím, že toto jméno osoba není jménem popření, ani jménem pomyslna, nýbrž jménem věci.

A proto se musí říci, že také v lidských věcech toto jméno osoba je společné společenstvím rozumu, ne jako rod nebo druh, nýbrž jako ojedinělo neurčité. Neboť jména rodů nebo druhů, jako člověk nebo živočich byla dána na označování samých společných přirozeností, ne však pomyslna při těchto společných přirozenostech, jež se označují těmito jmény rod nebo druh. Ale ojedinělo neurčité, jako nějaký člověk, značí společnou přirozenost s určitým způsobem bytí, že totiž je svébytno rozdílné od jiných. Ale ve jméně jednotlivého určeného se označuje určité rozlišující; jako ve jméně Sokrata toto maso a tato kost. Na tom pak záleží, že nějaký člověk znamená přirozenost nebo ojedinělo se strany přirozenosti, se způsobem bytí, který přísluší jednotlivým; ale toto jméno osoba nebylo dáno na označení ojediněla se strany přirozenosti, nýbrž na označení věci svébytné v takové přirozenosti.

Ale to podle rozumu je společné všem božským osobám, že každá z nich je svébytná v božské přirozenosti, rozdílná od druhých. A tak toto jméno osoba podle rozumu je společné třem božským osobám.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o společenství věci.

K druhému se musí říci, že, ač osoba jest nesdílná, přece sám způsob býti nesdílně může býti společný mnohým.

K třetímu se musí říci, že, ač je společenství rozumu, a ne věci, přece nenásleduje, že by v Božství bylo všeobecno a zvláštní nebo rod a druh. Jak proto, že ani ve věcech lidských společenství osoby není společenstvím rodu nebo druhu: tak proto že osoby božské mají jedno bytí, kdežto rod a druh a kterékoli všeobecno se vypovídají o mnohých, rozlišných podle bytí.

commune tribus.

I q. 30 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VII de Trin., quod cum quaereretur, quid tres? Responsum est, tres personae; quia commune est eis id quod est persona.

I q. 30 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ipse modus loquendi ostendit hoc nomen persona tribus esse commune, cum dicimus tres personas, sicut cum dicimus tres homines, ostendimus hominem esse commune tribus. Manifestum est autem quod non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus, quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una.

Qualis autem sit communitas, investigantes diversimode locuti sunt. Quidam enim dixerunt quod est communitas negationis; propter hoc, quod in definitione personae ponitur incommunicabile. Quidam autem dixerunt quod est communitas intentionis, eo quod in definitione personae ponitur individuum; sicut si dicatur quod esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque horum excluditur per hoc, quod hoc nomen persona non est nomen negationis neque intentionis, sed est nomen rei.

Et ideo dicendum est quod etiam in rebus humanis hoc nomen persona est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. Nomina enim generum vel specierum, ut homo vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes; non autem intentiones naturarum communium, quae significantur his nominibus genus vel species. Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati, significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os. Hoc tamen interest, quod aliquis homo significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus, hoc autem nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura.

Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquaeque earum subsistat in natura divina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen persona, secundum rationem, est commune tribus personis divinis.

I q. 30 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de communitate rei.

I q. 30 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter, potest esse pluribus communis.

I q. 30 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet sit communitas rationis et non rei tamen non sequitur quod in divinis sit universale et particulare, vel genus vel species. Tum quia neque in rebus humanis communitas personae est communitas generis vel speciei. Tum quia personae divinae habent unum esse, genus autem et species, et quodlibet universale, praedicatur de pluribus secundum esse differentibus.

XXXI. O těch, která patří k jednotě nebo množnosti v Božství.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati o těch, která v Božství patří k jednotě nebo množnosti.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. O samém jméně trojice.

2. Zda lze říci, Syn jest jiný než Otec.

3. Zda rčení výlučné, které se zdá vylučovati jinakost, lze připojiti k bytostnému jménu v Božství.

4. Zda je lze připojiti k výrazu osobnímu.

XXXI.1. Zda je v Božství trojice.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v Božství není trojice. Neboť v Božství každé jméno buď značí podstatu nebo vztah. Ale toto jméno trojice neznačí podstaty, neboť by se vypovídalo o jednotlivých osobách. Ani neznačí vztahu, protože se doslova neříká k jinému. Tedy se v Božství nemá užívati jména trojice.

Mimo to se toto jméno trojice zdá souborné, ježto značí množství. Ale takové jméno se nehodí do Božství, ježto jednota, daná jménem souborným, jest jednota nejmenší, kdežto v Božství jest největší jednota. Tedy se toto jméno trojice nehodí do Božství.

Mimo to, každé trojí je trojnásobné. Ale v Bohu není trojnásobnost: ježto trojnásobnost je druhem nerovnosti. Tedy ani trojice.

Mimo to, cokoli jest v Bohu, jest v jednotě Boží bytnosti, protože Bůh je svá bytnost. Je-li tedy v Bohu trojice, bude v jednotě božské bytnosti. A tak budou v Bohu tři bytnostné jednoty, což je kacířské.

Mimo to, ve všem, co se o Bohu řekne, konkrétní se vypovídá o abstraktním: Božství totiž jest Bůh a otcovství jest Otec. Ale nemůže se říci trojí trojice: protože tak by v Božství bylo devět věcí, což je bludné. Tedy se nemá v Božství užívati jména trojice.

Avšak proti jest, co praví Athanáš, že "jednota v trojici a trojice v jednotě se má ctíti".

Odpovídám: Musí se říci, že v Božství jméno trojice znamená určitý počet osob. Tedy, jako se klade do Božství množnost osob, tak se má užívati jména trojice: protože totéž, co značí množnost neurčitě, znamená toto jméno trojice určitě.

K prvnímu se tedy musí říci, že toto jméno trojice podle etymologie slova se zdá znamenati jednu bytnost tří osob, pokud trojice se řekne jako tří jednota. Ale podle vlastního smyslu spíše znamená počet osob jedné bytnosti. A proto

31. De his quae pertinent in divinis ad unitatem, vel pluralitatem personarum.

Prooemium

I q. 31 pr.

Post haec considerandum est de his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, de ipso nomine Trinitatis.

Secundo, utrum possit dici, filius est alius a patre.

Tertio, utrum dictio exclusiva, quae videtur alietatem excludere, possit adiungi nomini essentiali in divinis.

Quarto, utrum possit adiungi termino personali.

1. Utrum in divinis sit Trinistas.

I q. 31 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit Trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen Trinitas non significat substantiam, praedicaretur enim de singulis personis. Neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud. Ergo nomine Trinitatis non est utendum in divinis.

I q. 31 a. 1 arg. 2

Praeterea, hoc nomen Trinitas videtur esse nomen collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas, in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen Trinitas non convenit in divinis.

I q. 31 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas, cum triplicitas sit species inaequalitatis. Ergo nec Trinitas.

I q. 31 a. 1 arg. 4

Praeterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiae divinae, quia Deus est sua essentia. Si igitur Trinitas est in Deo, erit in unitate essentiae divinae. Et sic in Deo erunt tres essentiales unitates, quod est haereticum.

I q. 31 a. 1 arg. 5

Praeterea, in omnibus quae dicuntur de Deo, concretum praedicatur de abstracto, deitas enim est Deus, et paternitas est pater. Sed Trinitas non potest dici trina, quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine Trinitatis non est utendum in divinis.

I q. 31 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Athanasius dicit, quod *unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit*.

I q. 31 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nomen Trinitatis in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine Trinitatis, quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminate, significat hoc nomen Trinitas determinate.

I q. 31 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen Trinitas, secundum etymologiam vocabuli, videtur significare unam essentiam trium personarum, secundum quod

nemůžeme říci, že by Otec byl trojice, protože není ve třech osobách. Ale neznamená samy vztahy osob, nýbrž spíše počet osob, navzájem vztažných. A odtud jest, že se doslovně neodnáší k jinému.

K druhému se musí říci, že souborné jméno obnáší dvojí, totiž množnost svébytí a nějakou jednotu, totiž nějakého řádu: lid totiž jest množství lidí, pod nějakým řádem obsažených. Tedy co do prvního, toto jméno trojice se shoduje se jmény soubornými: ale co do druhého se liší, protože v božské trojici jest nejen jednota řádu, nýbrž s tím je také jednota bytnosti.

K třetímu se musí říci, že trojice se říká naprostě: značí počet tří osob. Ale trojnásobnost znamená úměrnost nerovnosti: je totiž druhem nerovné úměrnosti, jak je patrné u Boetia v Arithmetice. A proto v Bohu není trojnásobnost, nýbrž trojice.

Ke čtvrtému se musí říci, že se v božské trojici rozumí i počet, i počítané osoby. Když tedy řekneme trojice v jednotě neklademe počet do jednoty bytnosti jako by byla třikrát jedna, nýbrž počítané osoby klademe do jednoty osoby, jako se řekne, že svébytí nějaké přirozenosti jsou v oné přirozenosti. Obráceně však říkáme jednota v trojici, jako se říká, že přirozenost je ve svých svébytích.

K pátému se musí říci, že, když se řekne trojice je trojí, z důvodu daného čísla se značí znásobení téhož čísla sebou samým: ježto co nazvu trojím, obnáší rozdílnost ve svébytích onoho, o kterém se řekne. A proto se nemůže říci, že trojice je trojí: protože, kdyby trojice byla trojí, následovalo by, že jsou tři svébytí trojice, jako když se řekne "Bůh je trojí", následuje, že jsou tři svébytí Božství.

XXXI.2. Zda Syn jest jiný než Otec.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Syn není jiný než Otec. Jiný totiž zvěstuje rozdíl podstaty. Je-li tedy Syn jiný než Otec, zdá se, že rozdílný od Otce. A to je proti Augustinovi, VII. O Troj., kde praví, že, když řekneme tři osoby, "nechceme rozuměti rozdílnost".

Mimo to, kdokoli jsou navzájem jiní, nějakým způsobem se navzájem liší. Je-li tedy Syn jiný než Otec, následuje, že jest odlišný od Otce. Což je proti Ambrožovi, v I. O víře, kde dí: "Otec a Syn Božstvím jsou jedno a není tam odlišnost podstaty, ani žádná rozdílnost."

Mimo to, od jiného je řečeno jinaký. Ale Syn není jinaký než Otec. Praví totiž Hilarius, v VII. O Troj., že v božských osobách "nic není různého, nic jinakého, nic oddělitelného". Tedy Syn není jiný než Otec.

dicitur Trinitas quasi trium unitas. Sed secundum proprietatem vocabuli, significat magis numerum personarum unius essentiae. Et propter hoc non possumus dicere quod pater sit Trinitas, quia non est tres personae. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum. Et inde est quod, secundum nomen, ad aliud non refertur.

I q. 31 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius, populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen Trinitas convenit cum nominibus collectivis, sed quantum ad secundum differt, quia in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiae.

I q. 31 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Trinitas absolute dicitur, significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inaequalitatis, est enim species proportionis inaequalis, sicut patet per Boetium in arithmetica. Et ideo non est in Deo triplicitas, sed Trinitas.

I q. 31 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod in Trinitate divina intelligitur et numerus, et personae numeratae. Cum ergo dicimus Trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentiae, quasi sit ter una, sed personas numeratas ponimus in unitate naturae, sicut supposita alicuius naturae dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus unitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

I q. 31 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod, cum dicitur, Trinitas est trina, ratione numeri importati significatur multiplicatio eiusdem numeri in seipsum, cum hoc quod dico trinum, importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quod Trinitas sit trina, quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quod tria essent supposita Trinitatis; sicut cum dicitur, Deus est trinus, sequitur quod sunt tria supposita deitatis.

2. Utrum Filius possit dici alius a Patre.

I q. 31 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod filius non sit alius a patre. Alius enim est relativum diversitatis substantiae. Si igitur filius est alius a patre, videtur quod sit a patre diversus. Quod est contra Augustinum, VII de Trin., ubi dicit quod, cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.

I q. 31 a. 2 arg. 2

Praeterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur filius est alius a patre, sequitur quod sit differens a patre. Quod est contra Ambrosium, in I de fide, ubi ait, *pater et filius deitate unum sunt, nec est ibi substantiae differentia, neque ulla diversitas*.

I q. 31 a. 2 arg. 3

Praeterea, ab alio alienum dicitur. Sed filius non est alienus a patre, dicit enim Hilarius, in VII de Trin., quod in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil

Mimo to jiný a jiné značí totéž a liší se jen spoluvýznamem rodu. Je-li tedy Syn jiný než Otec, zdá se následovati, že Syn jest jiné než Otec. '

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O víře Petrovi: "Neboť jedna jest bytnost Otce a Syna a Ducha Svatého, v níž není jiné Otec, jiné Syn, jiné Duch Svatý; ačkoli osobně jiný jest Otec, jiný Syn, jiný Duch Svatý."

Odpovídám: Musí se říci, že, protože z nepořádně pronášených slov se vběhne do kacířství, jak praví Jeronym, proto, když mluvíme o Trojici, musí se jednati s obezřetností a skromností; protože, jak praví Augustin, v I. O Troj., "ani nikde se nebezpečněji nezbloudí, ani se pracněji nic nehledá, ani se užitečněji nic nenalézá". V tom pak, co mluvíme o Trojici, třeba se vystříhati dvou protilehlých bludů umírněnou chůzí mezi obojím: totiž bludu Ariova, který s trojicí osob stanovil trojici podstat; a bludu Sabelliova, jenž s jednotou bytnosti stanovil jednotu osoby.

Tudíž na uvarování bludu Ariova se musíme v Božství varovati jména rozdílnosti a odlišnosti, aby se neničila jednota bytnosti: můžeme však užívati jména rozličnosti pro protilehlost vztažnou. Proto kdekoli se v Písmě shledává authentická rozdílnost nebo odlišnost, béře se rozdílnost a odlišnost za rozličnost. Aby se pak neničila jednoduchost božské bytnosti, jest se varovati jména odloučení a dělení, jež je celku na části. Aby se pak neničila rovnost, jest se varovati jména nerovnosti. Aby se však neničila podobnost, jest se varovati jména jinaký a nesouhlasný: praví totiž Ambrož v knize O víře, že v Otci a Synu "není nesouhlasné, nýbrž jedno Božství", a podle Hilaria, jak bylo řečeno, v Božství "nic není jinaké, nic oddělitelné".

Na uvarování pak bludu Sabelliova musíme se varovati jednotliva, aby se neničila sdílnost božské bytnosti: proto praví Hilarius, VII. O Troj.: "Je svatokrádežné, Otce a Syna vyhlašovati za jednotlivé Bohy." Musíme se také varovati jména jediný, aby se neničil počet osob; pročež Hilarius v téže knize praví, že z Boha se vylučuje "rozumění jednotliva a jediného". líkáme však jediného Syna, protože v Božství není více Synů. Ale neříkáme jediný Bůh, protože Božství jest více společné. Varujeme se také jména zmatené, aby se neničil řád přirozenosti v osobách: proto praví Ambrož, I. O víře: "Co jest jedno, není ani zmatené, ani nemůže býti mnohonásobné, co jest nelišné." Také jest se varovati jména osamělé, aby se neničilo sdružení tři osob: praví totiž Hilarius, v IV. O Troj.: "Nám není vyznávati Boha ani osamělého, ani rozdílného."

Toto pak jméno jiný, mužsky vzato, neobnáší než rozličnost svébytí. Proto vhodně můžeme říci, že "Syn jest jiný než Otec": protože totiž jiné je svébytí božské přirozenosti, jako jest jiná osoba a jiná hypostaze.

K prvnímu se tedy musí říci, že jiný, protože jest nějakým zvláštním jménem, drží se na straně svébytí, pročež k jeho

separabile. Ergo filius non est alius a patre.

I q. 31 a. 2 arg. 4

Praeterea, alius et aliud idem significant, sed sola generis consignificatione differunt. Si ergo filius est alius a patre, videtur sequi quod filius sit aliud a patre.

I q. 31 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *una est enim essentia patris et filii et spiritus sancti, in qua non est aliud pater, aliud filius, aliud spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius pater, alius filius, alius spiritus sanctus*.

I q. 31 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, quia ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, ut Hieronymus dicit, ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum, quia, ut Augustinus dicit, in I de Trin., *nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur*. Oportet autem in his quae de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperate inter utrumque procedentes, scilicet errorem Arii, qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum; et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiae unitatem personae.

Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen diversitatis et differentiae, ne tollatur unitas essentiae, possumus autem uti nomine distinctionis, propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua Scriptura authentica diversitas vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinae essentiae, vitandum est nomen separationis et divisionis, quae est totius in partes. Ne autem tollatur aequalitas, vitandum est nomen disparitatis. Ne vero tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni et discrepantis, dicit enim Ambrosius, in libro de fide, quod in patre et filio non est discrepans, sed una divinitas, et secundum Hilarium, ut dictum est, in divinis nihil est alienum, nihil separabile.

Ad vitandum vero errorem Sabellii, vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiae divinae, unde Hilarius dicit, VII de Trin., *patrem et filium singularem Deum praedicare, sacrilegum est*. Debemus etiam vitare nomen unici, ne tollatur numerus personarum, unde Hilarius in eodem libro dicit quod a Deo excluditur singularis atque unici intelligentia. Dicimus tamen unicum filium, quia non sunt plures filii in divinis. Neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis vitamus etiam nomen confusi, ne tollatur ordo naturae a personis, unde Ambrosius dicit, I de fide, *neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est*. Vitandum est etiam nomen solitarii, ne tollatur consortium trium personarum, dicit enim Hilarius, in IV de Trin., *nobis neque solitarius, neque diversus Deus est confitendus*.

Hoc autem nomen alius, masculine sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quod filius est alius a patre, quia scilicet est aliud suppositum divinae naturae, sicut est alia persona, et alia hypostasis.

I q. 31 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod alius, quia est sicut

pojmu dostačí rozličnost podstaty, jež je hypostazí nebo osobou. Ale rozdílnost vyžaduje rozličnost podstaty, jež jest bytností. A proto nemůžeme říci, že Syn jest rozdílný od Otce, ačkoli jest jiný.

K druhému se musí říci, že odlišnost obnáší rozličnost tvaru. Ale v Božství jest toliko jeden tvar, jak je patrné z toho, co se praví Filip. 2: "Který, když byl ve tvaru Boha." A proto jméno odlišného se nehodí do Božství vlastně, jak je patrné z uvedené autority. - Damašský však užívá jména odlišnosti u božských osob, pokud vztažná vlastnost je naznačena po způsobu tvaru: proto praví, že hypostaze se navzájem neliší podle podstaty, nýbrž podle určitých vlastností. Ale odlišnost se béře za rozličnost, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že jinaké jest, co jest vnější a nepodobné. Ale to se nemyslí, když se řekne jiný. A proto říkáme jiný Syn než Otec, ač neříkáme jinaký.

Ke čtvrtému se musí říci, že střední rod je netvarý, mužský pak je utvářen a rozličný a podobně ženský. A proto se středním rodem vhodně označuje společná bytnost: mužským pak a ženským nějaké určité svébytí ve společné přirozenosti. Proto také v lidských věcech, když jest otázka: "Kdo je tenhle?", odpoví se, "rozumový živočich a smrtelný". A proto, že v Božství rozličnost jest podle osob, ne však podle bytnosti, říkáme, že jsou jedno, ne však jeden.

XXXI.3. Zda výlučné rčení „sám" se má přidávati k výrazu bytnostnému v Božství.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že výlučné rčení sám se nemá přidávati k výrazu bytostnému v Božství. Neboť, podle Filosofa, v II. Elench., sám jest, "kdo není s jiným. Ale Bůh je s anděly a svatými dušemi. Tedy nemůžeme Boha zváti samým.

Mimo to, cokoli se v Božství přidává výrazu bytostnému, může se o každé osobě vypovídati zvláště i o všech zároveň; protože se totiž vhodně říká "moudrý Bůh", můžeme říci, "Otec jest moudrý Bůh" a "Trojice jest moudrý Bůh". Ale Augustin praví v VI. O Troj.: "Jest povážiti onen výrok, jímž se praví, že není sám Otec pravý Bůh." Tedy se nemůže říci "sám Bůh".

Mimo to, když se toto rčení sám přidá k výrazu bytostnému, buď to bude vzhledem k přísudku osobnímu nebo vzhledem k přísudku bytostnému. Ale nikoli vzhledem k přísudku osobnímu: neboť tato jest nesprávná, "sám Bůh jest Otec", ježto také člověk jest otcem. A též ne vzhledem k přísudku bytostnému. Neboť kdyby tato byla pravdivá, "sám Bůh tvoří", zdá se následovati, že byla by

quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi, unde ad eius rationem sufficit distinctio substantiae quae est hypostasis vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiae quae est essentia. Et ideo non possumus dicere quod filius sit diversus a patre, licet sit alius.

I q. 31 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod differentia importat distinctionem formae. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur Philip. II, *qui cum in forma Dei esset*. Et ideo nomen differentis non proprie competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam. Utitur tamen Damascenus nomine differentiae in divinis personis, secundum quod proprietas relativa significatur per modum formae, unde dicit quod non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est.

I q. 31 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod alienum est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cum dicitur alius. Et ideo dicimus filium alium a patre, licet non dicamus alienum.

I q. 31 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod neutrum genus est informe, masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem et femininum, aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si quaeratur, quis est iste? Respondetur, Socrates, quod nomen est suppositi, si autem quaeratur, quid est iste? Respondetur, animal rationale et mortale. Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod pater est alius a filio, sed non aliud, et e converso dicimus quod sunt unum, sed non unus.

3. Utrum dictio exclusiva, solus, sit addenda termino essentiali in divinis.

I q. 31 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dictio exclusiva solus non sit addenda termino essentiali in divinis. Quia secundum philosophum, in II Elench., *solus est qui cum alio non est*. Sed Deus est cum Angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

I q. 31 a. 3 arg. 2

Praeterea, quidquid adiungitur termino essentiali in divinis, potest praedicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul, quia enim convenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere, pater est sapiens Deus, et Trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus, in VI de Trin., dicit, *consideranda est illa sententia, qua dicitur non esse patrem verum Deum solum*. Ergo non potest dici solus Deus.

I q. 31 a. 3 arg. 3

Praeterea, si haec dictio solus adiungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu praedicati personalis, aut respectu praedicati essentialis. Sed non respectu praedicati personalis, quia haec est falsa, solus Deus est pater, cum etiam homo sit pater. Neque etiam respectu praedicati essentialis. Quia si haec esset vera, solus Deus

pravdivá tato, "Otec sám tvoří", protože, cokoli se řekne o Bohu, může se říci o Otci. Avšak tato jest nesprávná; protože také Syn je stvořitelem. Tedy toto rčení sám se v Božství nemůže přidati k výrazu bytostnému.

Avšak proti jest, co se praví I. Tit. I: "Králi věků nesmrtelnému, neviditelnému, samému Bohu."

Odpovídám: Musí se říci, že toto rčení sám se může bráti jako kategorematické nebo synkategorematické. Rčení pak kategorematické sluje, jež označenou věc tvrdí naprostě o nějakém svébytí: jako bílý o člověku, když se řekne "bílý člověk". Jestli se tedy toto rčení sám vezme tak, žádným způsobem se nemůže připojiti k žádnému výrazu v Božství; neboť by tvrdilo samotu při výrazu, k němuž by se připojilo, a tak by následovalo, že Bůh jest osamělý, což je proti řečenému. - Rčení pak sluje synkategorematické, jež obnáší zařízení přísudku k podmětu, jako toto rčení každý nebo žádný. A podobně toto rčení sám, protože každé jiné svébytí vylučuje ze sdružení s přísudkem. Jako když se řekne "sám Sokrates píše", nedává se rozuměti, že by Sokrates byl osamělý, nýbrž že nikdo mu není druhem ve psaní, ač mnozí s ním jsou. A v tomto způsobu nic nebrání toto rčení sám připojiti nějakému bytostnému výrazu v Božství, pokud se ze sdružení s přísudkem vylučují všechna jiná než Bůh; jako kdybychom řekli "sám Bůh jest věčný", protože nic mimo Boha není věčné.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli andělé a svaté duše jsou vždy s Bohem, přece, kdyby nebylo více osob v Božství, následovalo by, že Bůh jest sám nebo osamělý. Neboť samota se neruší přidružením něčeho, co jest přirozenosti cizí: neboť se říká, že někdo je sám v zahradě, ač je tam mnoho bylin a živočichů. A podobně by Bůh slul samotným nebo osamělým, když jsou s ním andělé a lidé, kdyby nebylo v Božství více osob. Tudíž společnost andělů a duší nevylučuje naprosté samoty v Božství; a mnohem méně samotu vztahovou ze srovnání s nějakým přísudkem.

K druhému se musí říci, že toto rčení sám, vlastně řečeno, se nedává se strany přísudku, jenž se béře tvarově: neboť přihlíží k svébytí, pokud vylučuje jiné svébytí z toho, k němuž se připojuje. Ale toto příslovce toliko, ježto jest výlučné, se může dávati se strany podmětu i se strany přísudku: neboť můžeme říci "toliko Sokrates běží", to jest "nikdo jiný"; a "Sokrates toliko běží", to jest "nedělá nic jiného". Proto se nemůže vlastně říci, "Otec je sám Bůh", nebo "Trojice je sám Bůh", leč by se snad se strany přísudku rozuměla nějaká vložka, že by se řeklo, "Trojice jest Bůh, jenž sám jest Bůh". A podle toho může býti pravdivá i tato, "Otec jest Bůh, jenž sám jest Bůh", jestliže vztažné se týká přísudku a ne svébytí. Augustin však, když praví, že Otec není sám Bůh, nýbrž Trojice že jest sám Bůh, mluví vykladačsky, jako by řekl: Když se řekne "králi věků, neviditelnému, samému Bohu", nemá se vykládati o osobě Otcově, nýbrž o samé Trojici.

creat, videtur sequi quod haec esset vera, solus pater creat, quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de patre. Haec autem est falsa, quia etiam filius est creator. Non ergo haec dictio solus potest in divinis adiungi termino essentiali.

I q. 31 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur I ad Tim. I, *regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo*.

I q. 31 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod haec dictio solus potest accipi ut categorematica vel syncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica, quae absolute ponit rem significatam circa aliquod suppositum; ut albus circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur haec dictio solus, nullo modo potest adiungi alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adiungeretur, et sic sequeretur Deum esse solitarium; quod est contra praedicta. Dictio vero syncategorematica dicitur, quae importat ordinem praedicati ad subiectum, sicut haec dictio omnis, vel nullus. Et similiter haec dictio solus, quia excludit omne aliud suppositum a consortio praedicati. Sicut, cum dicitur, solus Socrates scribit, non datur intelligi quod Socrates sit solitarius; sed quod nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum nihil prohibet hanc dictionem solus adiungere alicui essentiali termino in divinis, inquantum excluduntur omnia alia a Deo a consortio praedicati, ut si dicamus, solus Deus est aeternus, quia nihil praeter Deum est aeternum.

I q. 31 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet Angeli et animae sanctae semper sint cum Deo, tamen, si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur, quod Deus esset solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicuius quod est extraneae naturae, dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multae plantae et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, Angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personae plures. Consociatio igitur Angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam a divinis, et multo minus solitudinem respectivam, per comparationem ad aliquod praedicatum.

I q. 31 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod haec dictio solus, proprie loquendo, non ponitur ex parte praedicati, quod sumitur formaliter, respicit enim suppositum, inquantum excludit aliud suppositum ab eo cui adiungitur. Sed hoc adverbium tantum, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subiecti, et ex parte praedicati, possumus enim dicere, tantum Socrates currit, idest nullus alius; et, Socrates currit tantum, idest nihil aliud facit. Unde non proprie dici potest, pater est solus Deus, vel, Trinitas est solus Deus, nisi forte ex parte praedicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur, Trinitas est Deus qui est solus Deus. Et secundum hoc etiam posset esse vera ista, pater est Deus qui est solus Deus, si relativum referret praedicatum, et non suppositum. Augustinus autem, cum dicit patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositive, ac si diceret, cum dicitur, regi saeculorum, invisibili, soli Deo, non est exponendum de persona patris, sed de sola Trinitate.

K třetímu se musí říci, že výrazu bytostnému se může obojím způsobem připojiti toto rčení sám. Neboť tato věta, "sám Bůh jest Otec", je dvojí. Protože ly Otec může vypovídati osobu Otce; a tak je pravdivá, neboť osoba ona není člověk. Nebo může vypovídati toliko vztah; a tak jest nesprávná, protože vztah otcovství se shledává také v jiných, ač ne jednoznačně. - Podobně je pravdivá tato, "Sám Bůh tvoří". A přece nenásleduje, "tedy sám Otec": protože, jak praví sofisté, výlučné rčení znehybňuje výraz, k němuž se přidává, aby pod ním nemohl nastati sestup k některému ze svébytí; nenásleduje totiž, "sám člověk jest rozumový živočich smrtelný, tedy sám Sokrates".

XXXI.4. Zda výlučné rčení lze přidati k výrazu osobnímu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že výlučné rčení lze přidati k výrazu osobnímu, i když přísudek je společný. Neboť praví Pán, mluvě k Otci, Jan.17: "aby poznali tebe, samého Boha pravého". Tedy sám Otec jest pravý Bůh.

Mimo to se praví Mat.11: "Nikdo nezná Syna, leč Otec", což znamená totéž, jako kdyby se řeklo "sám Otec zná Syna". Ale znáti Syna je společné. Tedy totéž, co dříve.

Mimo to výlučné rčení nevylučuje ono, co je v pojmu výrazu, ke kterému se přidává; pročež nevylučuje část, ani všeobecno. Neboť nenásleduje, "sám Sokrates jest bílý, tedy jeho ruka není bílá; nebo "tedy člověk není bílý". Ale jedna osoba jest v pojmu druhé, jako Otec v pojmu Syna a obráceně. Tedy tím, když se řekne, "sám Otec jest Bůh", se nevylučuje Syn nebo Duch Svatý. A tak se toto rčení zdá pravdivým.

Mimo to se v Církvi zpívá: "Ty sám nejvyšší, Ježíši Kriste".

Avšak proti, toto rčení, "sám Otec jest Bůh", má dvě vykládající, totiž, "Otec jest Bůh" a "nikdo jiný než Otec není Bůh". Ale tato druhá jest nesprávná: protože Syn jest jiný než Otec a jest Bůh. Tedy i tato jest nesprávná, "sám Otec jest Bůh". A tak o podobných.

Odpovídám: Musí se říci, že, když řekneme, "sám Otec jest Bůh", této větě se může mnohonásobně rozuměti. Jestliže totiž sám klade k Otci samotu, tak je nesprávná, pokud se béře kategorematicky. - Pokud však se béře synkategorematicky, tak opět se může rozuměti mnohonásobně. Protože, vylučuje-li z tvaru podmětu, tak jest pravdivá: takže je smysl, "sám Otec jest Bůh", to jest, "onen, s nímž nikdo jiný není Otec, jest Bůh". A tím způsobem vykládá Augustin, v VI. O Troj., když praví: "líkáme sám Otec, ne že se odděluje od Syna nebo Ducha Svatého; nýbrž to říkajíce, naznačujeme, že oni zároveň s ním nejsou Otec". Ale tento smysl není z obvyklého způsobu mluvení, leč by se rozuměla nějaká vložka, jako kdyby se řeklo "onen, jenž sám se jmenuje Otec, jest Bůh".Ale podle vlastního smysluvylučuje od sdružení s

I q. 31 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod utroque modo potest haec dictio solus adiungi termino essentiali. Haec enim propositio, solus Deus est pater, est duplex. Quia ly pater potest praedicare personam patris, et sic est vera, non enim homo est illa persona. Vel potest praedicare relationem tantum, et sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univoce. Similiter haec est vera, solus Deus creat. Nec tamen sequitur, ergo solus pater, quia, ut sophistae dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adiungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum; non enim sequitur, solus homo est animal rationale mortale, ergo solus Socrates.

4. Utrum dictio exclusiva possit adjungi termino personali.

I q. 31 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dictio exclusiva possit adiungi termino personali, etiam si praedicatum sit commune. Dicit enim dominus, ad patrem loquens, Ioan. XVII, *ut cognoscant te, solum Deum verum*. Ergo solus pater est Deus verus.

I q. 31 a. 4 arg. 2

Praeterea, Matth. XI dicitur, nemo novit filium nisi pater; quod idem significat ac si diceretur, solus pater novit filium. Sed nosse filium est commune. Ergo idem quod prius.

I q. 31 a. 4 arg. 3

Praeterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adiungitur, unde non excludit partem, neque universale, non enim sequitur, solus Socrates est albus, ergo manus eius non est alba; vel, ergo homo non est albus. Sed una persona est in intellectu alterius, sicut pater in intellectu filii, et e converso. Non ergo per hoc quod dicitur, solus pater est Deus, excluditur filius vel spiritus sanctus. Et sic videtur haec locutio esse vera.

I q. 31 a. 4 arg. 4

Praeterea, ab Ecclesia cantatur, *tu solus altissimus, Iesu Christe*.

I q. 31 a. 4 s. c.

Sed contra, haec locutio, solus pater est Deus, habet duas expositivas, scilicet, pater est Deus, et, nullus alius a patre est Deus. Sed haec secunda est falsa, quia filius alius est a patre, qui est Deus. Ergo et haec est falsa, solus pater est Deus. Et sic de similibus.

I q. 31 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, cum dicimus, solus pater est Deus, haec propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim solus ponat solitudinem circa patrem, sic est falsa, secundum quod sumitur categorematice. Secundum vero quod sumitur syncategorematice, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat a forma subiecti, sic est vera, ut sit sensus, solus pater est Deus, idest, ille cum quo nullus alius est pater, est Deus. Et hoc modo exponit Augustinus, in VI de Trin., cum dicit, *solum patrem dicimus, non quia separatur a filio vel spiritu sancto; sed hoc dicentes, significamus quod illi simul cum eo non sunt pater*. Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta aliqua

přísudkem. A tak tato věta jest nesprávná, jestliže vylučuje jiného mužsky; je však pravdivá, vylučuje-li jiné toliko středně: protože Syn jest jiný než Otec, ne však jiné, podobně i Duch Svatý. Ale protože toto rčení sám přihlíží vlastně k podmětu, jak bylo řečeno, více má k vyloučení jiného než jiné. Proto se takové rčení nemá rozšiřovati, nýbrž uctivě vyložiti, kdekoli se nalezne v authentickém písmě.

K prvnímu se tedy musí říci, že když řekneme, "tebe, samého pravého Boha", nerozumí se o osobě Otce, nýbrž o celé Trojici, jak vykládá Augustin. - Nebo, rozumí-li se o osobě Otce, nevylučují se jiné osoby pro jednotu bytnosti, jakož ly sám vylučuje toliko jiné, jak bylo řečeno.

A podobně se musí říci k druhému. Když se totiž o Otci řekne něco bytostného, nevylučuje se Syn nebo Duch Svatý pro jednotu bytnosti. - Přece však se má věděti, že v řečené autoritě toto rčení nikdo není totéž, co "žádný člověk", což se zdá slovo znamenati (neboť by se nemohly vyjmouti osoby Otce), nýbrž se béře podle zvyku mluvení podílně za kteroukoli rozumovou přirozenost.

K třetímu se musí říci, že výlučné rčení nevylučuje ona, která jsou v pojmu výrazu, k němuž se přidává, neliší-li se podle svébytí, jako část a všeobecno. Ale Syn se od Otce liší svébytím: a proto není podobného důvodu.

Ke čtvrtému se musí říci, že neříkáme naprostě, že Syn sám jest nejvyšší, nýbrž, že sám jest nejvyšší "s Duchem Svatým, ve slávě Boha Otce".

XXXII. O poznání Božských osob.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Na řadě jest zkoumání o poznání božských Osob. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda lze přirozeným rozumem poznati božské Osoby.

2. Zda se mají božským Osobám přidělovati nějaké známky.

3. O počtu známek.

4. Zda se smí rozličně smýšleti o známkách.

XXXII.1. Zda lze přirozeným rozumem poznati trojici božských osob.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že přirozeným rozumem lze poznati Trojici božských Osob. Neboť filosofové nepřišli k poznání Boha než přirozeným rozumem: ale shledává se, že filosofové mnohé pověděli o Trojici Osob. Neboť praví Aristoteles, v I. O nebi a světě: "Tímto počtem", totiž trojicí, jsme prokázali, že my sami velebíme jednoho Boha, vynikajícího vlastnostmi těch,

implicatione, ut si dicatur, ille qui solus dicitur pater, est Deus. Secundum vero proprium sensum, excludit a consortio praedicati. Et sic haec propositio est falsa, si excludit alium masculine, est autem vera, si excludit aliud neutraliter tantum, quia filius est alius a patre, non tamen aliud; similiter et spiritus sanctus. Sed quia haec dictio solus respicit proprie subiectum, ut dictum est, magis se habet ad excludendum alium quam aliud. Unde non est extendenda talis locutio; sed pie exponenda, sicubi inveniatur in authentica Scriptura.

I q. 31 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicimus, te solum Deum verum, non intelligitur de persona patris, sed de tota Trinitate, ut Augustinus exponit. Vel, si intelligatur de persona patris, non excluduntur aliae personae, propter essentiae unitatem, prout ly solus excludit tantum aliud, ut dictum est.

I q. 31 a. 4 ad 2

Et similiter dicendum est ad secundum. Cum enim aliquid essentiale dicitur de patre, non excluditur filius vel spiritus sanctus, propter essentiae unitatem. Tamen sciendum est quod in auctoritate praedicta, haec dictio nemo non idem est quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum (non enim posset excipi persona patris), sed sumitur, secundum usum loquendi, distributive pro quacumque rationali natura.

I q. 31 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod dictio exclusiva non excludit illa quae sunt de intellectu termini cui adiungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars et universale. Sed filius differt supposito a patre, et ideo non est similis ratio.

I q. 31 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod non dicimus absolute quod solus filius sit altissimus, sed quod solus sit altissimus cum spiritu sancto, in gloria Dei patris.

32. De cognitione divinarum personarum.

Prooemium

I q. 32 pr.

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum per rationem naturalem possint cognosci divinae personae.

Secundo, utrum sint aliquae notiones divinis personis attribuendae.

Tertio, de numero notionum.

Quarto, utrum liceat diversimode circa notiones opinari.

1. Utrum per rationem naturalem possit cognosci Trinitas Divinarum personarum.

I q. 32 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem, inveniuntur autem a philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles, in I de caelo et mundo, per hunc

která byla stvořena". - Také Augustin praví, VII. Vyzn.: "Tam jsem četl," totiž v knihách Platoniků, "ne sice těmito slovy, ale úplně totéž, že se mnohými a mnohonásobnými důvody ukazuje, že na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bůh byl Slovo", a taková, která tam následují: a v těch slovech se učí rozličnost božských Osob. - Praví se také v Glosse, Řím. 1, a Exod. 8, že Faraonovi kouzelníci padli při třetím znamení, to jest v poznání třetí Osoby, totiž Ducha Svatého: a tak nejméně dvě poznali. Také Trismegistos praví: "Jednotka zrodila jednotku a k sobě obrátila svůj žár": čímž se zdá oznámeno rození Syna a vycházení Ducha Svatého. Tedy lze míti přirozeným rozumem poznání božských Osob.

Mimo to praví Richard od Svatého Victora, v knize O Troj.: "Věřím nepochybně, že k jakémukoli vyložení pravdy nechybí důkazů, nejen pravděpodobných, nýbrž i nutících". Proto na důkaz Trojice Osob někteří uvedli důvod z nekonečnosti dobroty Boží, která sebe samu nekonečně sděluje ve vycházení božských Osob. Někteří pak z toho, že "bez sdružení nemůže býti příjemné držení žádného dobra". Augustin pak na objasnění Trojice Osob postupuje z vycházení slova a lásky v naší mysli: kterouž cestou jsme svrchu šli. Tedy přirozeným rozumem Ize poznati Trojici Osob.

Mimo to se zdá zbytečným podávati člověka čeho nelze lidským rozumem poznati. Ale nelze říci, že je zbytečné božské podání o poznání Trojice. Tedy lze lidským rozumem poznati Trojici Osob.

Avšak proti jest, co praví Hilarius, v knize II. O Troj.: "Nemysli člověk, že svou rozumností může dosáhnouti tajemství rození". Také Ambrož praví: "Nemožné jest věděti tajnost rození, mysl klesá, hlas mlčí." Ale z původu rození a vycházení se v Božství rozlišuje trojice v osobách, jak je patrné ze svrchu řečeného. Ježto tedy člověk nemůže věděti a rozumností dosáhnouti toho, nač nelze míti nutící důvod, následuje, že Trojici Osob nelze poznati rozumem.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné přirozeným rozumem přijíti k poznání Trojice božských Osob. Bylo totiž svrchu ukázáno, že přirozeným rozumem nemůže člověk přijíti k poznání Boha, leč ze tvorů. Tvorové pak vedou k poznání Boha jako účinky k příčině. Tedy jen toto lze přirozeným rozumem poznati o Bohu, co mu nezbytně musí příslušeti, pokud jest původem všech jsoucen: a tohoto základu jsme užívali, svrchu uvažujíce o Bohu. Avšak tvůrčí síla jest společná celé Trojici: pročež patří k jednotě bytnosti a ne k rozličnosti osob. Tudíž přirozeným rozumem Ize poznati o Bohu ta, která patří k jednotě bytnosti, ne však ta, která patří k rozličnosti Osob.

Kdo však se snaží Trojici Osob dokázati přirozeným rozumem, dvojmo poškozuje víru. A to nejprve co do hodnoty samé víry, jíž jest, že jest o neviditelných, jež

numerum, scilicet ternarium, *adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quae sunt creata*. Augustinus etiam dicit, VII Confes., ibi legi, scilicet in libris Platonicorum, *non quidem his verbis, sed hoc idem omnino, multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum*, et huiusmodi quae ibi sequuntur, in quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicitur etiam in Glossa Rom. I, et Exod. VIII, quod magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, idest in notitia tertiae personae, scilicet spiritus sancti, et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit, *monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem*, per quod videtur generatio filii, et spiritus sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

I q. 32 a. 1 arg. 2

Praeterea, Ricardus de sancto Victore dicit, in libro de Trin., *credo sine dubio quod ad quamcumque explanationem veritatis, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non desint*. Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum, aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinae, quae seipsam infinite communicat in processione divinarum personarum. Quidam vero per hoc, quod *nullius boni sine consortio potest esse iucunda possessio*. Augustinus vero procedit ad manifestandum Trinitatem personarum, ex processione verbi et amoris in mente nostra, quam viam supra secuti sumus. Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

I q. 32 a. 1 arg. 3

Praeterea, superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quod traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas personarum ratione humana cognosci potest.

I q. 32 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in libro II de Trin., *non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi*. Ambrosius etiam dicit, *impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet*. Sed per originem generationis et processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet. Cum ergo illud homo non possit scire et intelligentia consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quod Trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

I q. 32 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium, et hoc fundamento usi sumus supra in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati, unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae

přesahují lidský rozum. Proto Apoštol praví, id. II., že víra jest "o zřejmých". A Apoštol praví, I. Kor. 2: "Moudrost mluvíme mezi dokonalými, avšak ne moudrost tohoto věku, ani předních tohoto věku; nýbrž mluvíme Boží moudrost v tajemství, jež je skrytá." - Za druhé, co do užitku přitáhnutí jiných k víře. Když totiž někdo na důkaz víry uvádí důvody, které nejsou nutící, dojde posměchu nevěřících: neboť věří, že o takové důvody se opíráme a pro ně věříme.

Tudíž nelze se pokoušeti dokázati, co jest víry, leč autoritami u těch, kteří autority přijmou. U jiných však dostačí hájiti, že není nemožné, co víra hlásá. Proto praví Diviš, II. hl. O Bož. Jmén.: "Je-li někdo, jenž zcela odpírá výrokům, daleko bude od naší filosofie; jestli však přihlíží k autoritě výroků," totiž posvátných, "i my užíváme tohoto pravidla."

K prvnímu se tedy musí říci, že filosofové nepoznali tajemství Trojice božských Osob ve vlastním, což jest otcovství, synovství a vycházení; podle onoho Apoštolova, I. Kor. 2: "Mluvíme Boží moudrost, které nikdo z předních tohoto světa nepoznal", totiž z filosofů, podle Glossy. Poznali však některé bytostné přívlastky, jež se přivlastňují osobám, jako moc Otci, moudrost Synovi, dobrota Duchu Svatému, jak bude níže patrné. - Co tedy praví Aristoteles, "tímto počtem jsme prokázali, že my sami" atd., nemá se tak rozuměti, že by on kladl počet tří do Božství, nýbrž chce říci, že staří užívali počtu tří v obětech a modlitbách, pro nějakou dokonalost čísla tří. - Také v knihách Platoniku se shledává "Na počátku bylo slovo", ne pokud slovo označuje zrozenou osobu v Božství, nýbrž pokud slovem se rozumí pomyslný pojem, podle kterého Bůh všechno stvořil, jenž se přivlastňuje Synu. - A třebaže poznávali přivlastněná třem Osobám, přece se praví; že ve třetím znamení padli, to jest v poznání třetí Osoby, protože se uchýlili od dobroty, která se přivlastňuje Duchu Svatému, když, poznávajíce Boha; "ne jako Boha oslavili", jak se praví Řím. 1. Nebo, protože Platonikové tvrdili jedno první jsoucno, jež také nazývali otcem celého veškerenstva věcí, důsledně učili jinou podstatu pod ním, kterou nazývali mysli nebo otcovským rozumem, v níž byly pojmy všech věcí, jak přednáší Makrobius O snu Scipionově; ale neučili nějakou třetí oddělenou podstatu, která by se zdála odpovídati Duchu Svatému. Ale my tak nemáme Otce a Syna, odlišné podle podstaty, nýbrž to byl blud Origenův a Ariův, v tom jdoucích za Platoniky. - Co však řekl Trismegistos, "jednotka zrodila jednotku a k sobě obrátila svůj žár", nemá se vztahovati k rození Syna nebo vycházení Ducha Svatého, nýbrž k provedení světa: neboť jeden Bůh provedl jeden svět pro lásku k sobě samému.

pertinent ad distinctionem personarum.

Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primo quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quae est ut sit de rebus invisibilibus, quae rationem humanam excedunt. Unde apostolus dicit, ad Heb. XI, quod fides est de non apparentibus. Et apostolus dicit, I Cor. II, *sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi, neque principum huius saeculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est*. Secundo, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium, credunt enim quod huiusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus.

Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero, sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides. Unde Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom., *si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longe erit a nostra philosophia; si autem ad veritatem eloquiorum*, scilicet sacrorum, respicit, hoc et nos canone utimur.

I q. 32 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quae sunt paternitas, filiatio et processio; secundum illud apostoli, I ad Cor. II, *loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius saeculi cognovit*, idest philosophorum, secundum Glossam. Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa quae appropriantur personis, sicut potentia patri, sapientia filio, bonitas spiritui sancto, ut infra patebit. Quod ergo Aristoteles dicit, *per hunc numerum adhibuimus nos ipsos* etc., non est sic intelligendum, quod ipse poneret ternarium numerum in divinis, sed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quandam ternarii numeri perfectionem. In libris etiam Platonicorum invenitur *in principio erat verum*, non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis, sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quae filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, idest in cognitione tertiae personae, quia a bonitate, quae spiritui sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom. I. Vel, quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum, in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius recitat super somnium Scipionis, non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quae videretur spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus patrem et filium, secundum substantiam differentes, sed hoc fuit error Origenis et Arii. Sequentium in hoc Platonicos. Quod vero Trismegistus dixit, *monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem*, non est referendum ad generationem filii vel processionem spiritus sancti, sed ad productionem mundi, nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

K druhému se musí říci, že na dokázání nějaké věci se uvádí důvod dvojmo. Jedním způsobem na dostatečný důkaz nějakého kořene: jako v přírodní vědě se uvádí dostatečný důvod na dokázání, že pohyb nebes je vždy jednotvaré rychlosti. Jiným způsobem se uvádí důvod, ne aby dostatečně dokázal kořen, nýbrž aby ukázal, že kořeni již danému náleží následující účinky: jako se v astrologii dává důvod excentrických a epicyklů z toho, že za tohoto předpokladu Ize zachovati smyslové postřehy při nebeských pohybech; ale tento důvod není dostatečně důkazný, protože by se mohla zachovati snad také za jiného předpokladu. Tedy prvním způsobem se může uváděti důvod na dokázání, že Bůh jest jeden a podobných. Ale důvod, který se uvádí na objasnění Trojice, se má druhým způsobem: protože totiž, je-li Trojice, hodí se takové důvody, ale ne tak, že by se těmi důvody dostatečně dokazovala Trojice Osob. - A to je patrné při jednotlivých. Neboť nekonečná dobrota Boží se projevuje také při provedení tvorů, protože z ničeho provésti jest nekonečná síla. Není totiž třeba, aby něco nekonečného z Boha vycházelo, jestliže se sděluje nekonečnou dobrotou, nýbrž aby podle svého způsobu vnímalo božskou dobrotu. - Podobně také, co se praví, že "bez sdružení nemůže býti příjemného držení nějakého dobra", má místo, když se v jedné osobě neshledává dokonalá dobrota; pročež k plné dobrotě příjemnosti potřebuje nějaké dobro k sobě přidružené. - Podobnost pak našeho rozumu nedokazuje dostatečně něco o Bohu, protože rozum se neshledává jednoznačně v Bohu a v nás. - A odtud jest, že Augustin, K Jan:, praví, že věrou se přijde k poznání, a ne obráceně.

K třetímu se musí říci, že poznání božských Osob nám bylo nutné dvojmo. Jedním způsobem k správnému smýšlení o stvoření věcí. Když totiž řekneme, že Bůh všechno učinil Slovem svým, tím se vylučuje blud tvrdících, že Bůh provedl věci z nutnosti přírodní. Tím pak, že tvrdíme v něm vycházení lásky, ukazuje se, že Bůh provedl věci ne z nějaké potřeby, ani pro nějakou jinou zevnější příčinu, nýbrž pro lásku ke své dobrotě. Proto i Mojžíš, když řekl, "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi", dodává, "Řekl Bůh, Staň se světlo", na projevení božského Slova; a potom řekl: "Viděl Bůh světlo, že jest dobré", na projevení schválení božské lásky. A podobně při jiných dílech. - Jiným způsobem, a předněji, ke správnému smýšlení o spáse lidského pokolení, jež se dokonává skrze vtěleného Syna a skrze dar Ducha Svatého.

XXXII.2. Zda se do Božství mají klásti známky.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nemají do Božství klásti známky. Praví totiž Diviš, v 1. hl. O Bož. Jmén., že "se nesmíme odvážiti o Bohu říci něco mimo to, co nám bylo vyjádřeno ze svatých výroků". Ale ve výrocích svatého Písma se neděje žádná zmínka o známkách. Tedy se do Božství nemají klásti známky.

Mimo to, cokoli se klade do Božství, buď patří k jednotě

I q. 32 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes, non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet, Trinitate posita, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturarum, quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod *sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni*, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget, ad plenam iucunditatis bonitatem, bono alicuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus, super Ioan., dicit quod per fidem venitur ad cognitionem, et non e converso.

I q. 32 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam; sed propter amorem suae bonitatis. Unde et Moyses, postquam dixerat, in principio creavit Deus caelum et terram, subdit, dixit Deus, fiat lux, ad manifestationem divini verbi; et postea dixit, vidit Deus lucem, quod esset bona, ad ostendendum approbationem divini amoris; et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per filium incarnatum, et per donum spiritus sancti.

2. Utrum sint aliquae notiones Divinis personis attribuendae.

I q. 32 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint ponendae notiones in divinis. Dicit enim Dionysius, in I cap. de Div. Nom., quod *non est audendum dicere aliquid de Deo, praeter ea quae nobis ex sacris eloquiis sunt expressa*. Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacrae Scripturae. Ergo non sunt ponendae notiones in divinis.

I q. 32 a. 2 arg. 2

bytnosti nebo ke trojici osob. Ale známky nepatří k jednotě bytnosti ani ke trojici osob. Neboť o známkách se ani nevypovídá, co jest bytnosti: neříkáme totiž, že "otcovství jest moudré" nebo "tvůrčí"; ani též, co jest osoby: neboť neříkáme, že "otcovství rodí" a "synovství jest rozeno". Tedy se do Božství nemají klásti známky.

Mimo to do jednoduchých se nemají klásti nějaká abstraktní, jež by byla počátky poznání, protože se poznávají sama sebou. Ale božské osoby jsou nejjednodušší. Tedy se do božských osob nemají klásti známky.

Avšak proti jest, co praví Jan Damašský: "Odlišnost hypostazí", to jest osob, poznáváme ve třech vlastnostech, totiž v otecké, synovské a východné". Mají se tedy do Božství klásti známky.

Odpovídám: Musí se říci, že Praepositivus, přihlížeje k jednoduchosti osob, řekl, že se nemají do Božství klásti vlastnosti a známky: a kdekoli se najdou, vykládá abstraktní za konkretní: jako totiž jsme zvyklí říkati "Prosím tvou dobrotivost", to jest "tebe dobrotivého", tak, když se v Božství řekne "otcovství", rozumí se "Bůh Otec".

Ale, jak bylo svrchu ukázáno, není proti božské jednoduchosti, že v Božství užíváme jmen konkrétních a abstraktních. Protože, pokud poznáváme, tak i jmenujeme. Avšak náš rozum nemůže dosáhnouti k samé Boží jednoduchosti, pokud se může pozorovati sama v sobě: a proto podle svého způsobu postřehuje a jmenuje božská, to jest, pokud se to shledává ve věcech smyslových, od nichž přijímá poznání. A v těch na označení jednoduchých tvarů užíváme jmen abstraktních; ale na označení věcí svébytných užíváme jmen konkrétních. Proto také, jak bylo svrchu řečeno, božská označujeme jmény abstraktními, vzhledem k jednoduchosti: ale vzhledem k svébytnosti a naplnění jmény konkrétními.

Je však třeba nejen jména bytostná označiti abstraktně a konkrétně, jako když řekneme Božství a Bůh, nebo moudrost a moudrý, nýbrž také osobní, abychom řekli otcovství a Otec. A k tomu nás nutí hlavně dvojí. A to, neprve naléhání kacířů. Ježto totiž vyznáváme, že Otec a Syn a Duch Svatý jsou jeden Bůh a tři Osoby, jako tážícím se, "čím jsou jeden Bůh" a "čím jsou tři osoby", odpovídá se, že jsou jednou bytností nebo Božstvím, tak bylo třeba míti nějaká jména abstraktní, aby se mohlo odpověděti že se jimi osoby liší. A takové jsou vlastnosti nebo známky, označené abstraktně, jako otcovství a synovství. A proto bytnost se v Božství označuje jako co, osoba však jako kdo, vlastnost pak jako čím.

Za druhé, protože se v Božství jedna osoba shledává ve vztahu ke dvěma osobám, totiž osoba Otce k osobě Syna a k osobě Ducha Svatého. Ne však jedním vztahem: protože tak by následovalo, že také Syn a Duch Svatý by se vztahovali k Otci jedním a týmž vztahem; a tak, ježto jen vztah v Božství množí trojici, následovalo by, že Syn a Duch Svatý by nebyly dvě osoby. Ani by se nemohlo říci, jako říkal Praepositivus, že, jako Bůh jedním způsobem se

Praeterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiae, aut ad Trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiae, nec ad Trinitatem personarum. De notionibus enim neque praedicantur ea quae sunt essentiae, non enim dicimus quod paternitas sit sapiens vel creet, neque etiam ea quae sunt personae; non enim dicimus quod paternitas generet et filiatio generetur. Ergo non sunt ponendae notiones in divinis.

I q. 32 a. 2 arg. 3

Praeterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta, quae sint principia cognoscendi, quia cognoscuntur seipsis. Sed divinae personae sunt simplicissimae. Ergo non sunt ponendae in divinis personis notiones.

I q. 32 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Ioannes Damascenus, differentiam hypostaseon, idest personarum, in tribus proprietatibus, *idest paternali et filiali et processionali, recognoscimus*. Sunt ergo ponendae proprietates et notiones in divinis.

I q. 32 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Praepositivus, attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis, et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto, sicut enim consuevimus dicere, rogo benignitatem tuam, idest te benignum, ita cum dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus pater.

Sed, sicut ostensum est supra, divinae simplicitati non praeiudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis. Quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est consideranda, et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, idest secundum quod invenitur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit. In quibus, ad significandum simplices formas, nominibus abstractis utimur, ad significandum vero res subsistentes, utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est, ratione simplicitatis, per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiae et complementi, per nomina concreta.

Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus deitatem et Deum, vel sapientiam et sapientem; sed etiam personalia, ut dicamus paternitatem et patrem. Ad quod duo praecipue nos cogunt. Primo quidem, haereticorum instantia. Cum enim confiteamur patrem et filium et spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas, quaerentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres personae, sicut respondetur quod sunt essentia vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui. Et huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significatae, ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis ut quid, persona vero ut quis, proprietas autem ut quo.

Secundo, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona patris ad personam filii et personam spiritus sancti. Non autem una relatione, quia sic sequeretur quod etiam filius et spiritus sanctus una et eadem relatione referrentur ad patrem; et sic, cum sola

má ke tvorům, kdežto tvorové se k němu mají rozmanitě, tak Otec jedním vztahem se vztahuje k Synu a k Duchu Svatému, kdežto oni dva se vztahují k Otci dvěma vztahy. Neboť, ježto druhový ráz vztažného záleží v tom, že se má k jinému, je nutné říci, že dva vztahy nejsou různé podle druhu, jestliže z protějšku jim odpovídá jeden vztah; musí totiž býti jiný druh vztahu pána a otce, podle různosti synovství a otroctví. Všichni pak tvorové se vztahují k Bohu jedním druhem vztahu, jak jsou jeho tvory: ale Syn a Duch Svatý se nevztahují k Otci podle vztahů jednoho rázu, pročež není podobnosti. A opět v Bohu se nevyžaduje věcný vztah ke tvoru, jak bylo svrchu řečeno; množiti pak v Bohu vztahy rozumu není nevhodné. Ale v Otci musí býti vztah věcný, jímž se vztahuje k Synu a Duchu Svatému: proto podle dvou vztahů Syna a Ducha Svatého, jimiž se vztahují k Otci, třeba rozuměti dva vztahy v Otci, jimiž by se vztahoval k Synu a Duchu Svatému. Proto, ježto není než jedna osoba Otce, bylo nutné zvláště označiti vztahy abstraktně, a ty se nazývají vlastnosti a známky.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač se ve svatém Písmě neděje zmínka o známkách, přece se děje zmínka o Osobách, v nichž se rozumí známky, jako abstraktní v konkrétním.

K druhému se musí říci, že známky se vyznačují v Božství ne jako věci, nýbrž jako nějaké pojmy, kterými se poznávají Osoby; ačkoli samy známky nebo vztahy jsou v Bohu věcně, jak bylo svrchu řečeno. A proto, co má nějaký pořad k nějakému bytostnému nebo osobnímu úkonu, nemůže se říci při známkách, protože to odporuje způsobu jejich významu. Proto nemůžeme říci, že "otcovství rodí" nebo "tvoří", "jest moudré nebo rozumové". Avšak bytostná, která nemají pořad k nějakému úkonu, ale odklízejí z Boha podmínky tvora. mohou se vypovídati o známkách: můžeme totiž říci, že "otcovství jest věčné nebo nesmírné" nebo cokoli takového. A podobně, pro totožnost věci, mohou podstatná osobní a bytostná se vypovídati o známkách: můžeme totiž říci, že "otcovství jest Bůh" a "otcovství jest Otec".

K třetímu se musí říci, že, ač osoby jsou jednoduché, přece bez úhony jednoduchosti lze vlastní rázy osob označovati abstraktně, jak bylo řečeno.

XXXII.3. Zda je pět známek.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není pět známek. Neboť vlastní známky osob jsou vztahy, jimiž se rozlišují. Ale v Božství nejsou než čtyři vztahy, jak bylo svrchu řečeno. Tedy jsou též jen čtyři známky.

Mimo to, proto se říká jeden Bůh, že v Božství jest jedna

relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quod filius et spiritus sanctus non essent duae personae. Neque potest dici, ut Praepositivus dicebat, quod sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cum tamen creaturae diversimode se habeant ad ipsum, sic pater una relatione refertur ad filium et ad spiritum sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad patrem. Quia cum ratio specifica relativi consistat in hoc quod ad aliud se habet, necesse est dicere quod duae relationes non sunt diversae secundum speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat, oportet enim aliam speciem relationis esse domini et patris, secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturae sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturae ipsius, filius autem et spiritus sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad patrem, unde non est simile. Et iterum, in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est, relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in patre oportet esse relationem realem qua refertur ad filium et spiritum sanctum, unde secundum duas relationes filii et spiritus sancti quibus referuntur ad patrem, oportet intelligi duas relationes in patre, quibus referatur ad filium et spiritum sanctum. Unde, cum non sit nisi una patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quae dicuntur proprietates et notiones.

I q. 32 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

I q. 32 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut rationes quaedam quibus cognoscuntur personae; licet ipsae notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est. Et ideo ea quae habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quod paternitas generet vel creet, sit sapiens vel intelligens. Essentialia vero quae non habent ordinem ad aliquem actum, sed removent conditiones creaturae a Deo possunt praedicari de notionibus, possumus enim dicere quod paternitas est aeterna vel immensa, vel quodcumque huiusmodi. Et similiter, propter identitatem rei, possunt substantiva personalia et essentialia praedicari de notionibus, possumus enim dicere quod paternitas est Deus, et paternitas est pater.

I q. 32 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet personae sint simplices, tamen absque praeiudicio simplicitatis possunt propriae rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est.

3. Utrum sint tantum quinque notiones in divinis, vel plures.

I q. 32 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sint quinque notiones. Propriae enim notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est. Ergo et notiones sunt tantum quatuor.

I q. 32 a. 3 arg. 2

bytnost; proto pak, že jsou tři osoby, říká se Boží trojice. Je-li tedy v Božství pět známek, řekne se patero, což je nevhodné.

Mimo to, jestliže jest pět známek, když jsou v Božství tři osoby, nutně budou v některé osobě známky dvě nebo více; jako v osobě Otce se klade nezroditelnost a otcovství a společné dýchání. Buď se tedy tyto tři známky liší věcně nebo ne. Liší-li se věcně, následuje, že osoba Otce jest složena z více věcí. Liší-li se však toliko rozumem, následuje, že jedna z nich se může vypovídati o jiné, takže říkáme, že, jako božská dobrota jest jeho moudrost pro nerozlišení věci, tak společné dýchání že jest otcovství: což se nepřipouští. Tudíž není pět známek.

Avšak proti, zdá se, že je jich více. Protože jako Otec není od nikoho, a podle toho se béře známka, jež jest nezroditelnost, tak od Ducha Svatého není jiná osoba. A podle toho bude třeba bráti šestou známku.

Mimo to, jako je Otci a Synu společné, že od nich vychází Duch Svatý, tak Synu a Duchu Svatému je společné, že vycházejí od Otce. Tedy, jako se klade jedna známka společná Otci a Synu, tak se má klásti jedna známka společná Synu a Duchu Svatému.

Odpovídám: Musí se říci, že známka se říká tomu, co je vlastním důvodem poznávati božskou osobu. Avšak božské osoby se množí podle původu. K původu pak patří od něhož jiný, a jenž od jiného: a podle těchto dvou způsobů se osoba může státi známou. Tudíž osoba Otce se nemůže státi známou tím, že jest od jiného, nýbrž tím, že není od nikoho: a tak s této strany jest jeho známkou nezroditelnost. Ale pokud někdo jest od něho, tak se stává známým dvojmo. Protože, pokud Syn jest od něho, stává se známým známkou otcovství; pokud pak Duch Svatý jest od něho, stává se známým známkou společného dýchání. Syn pak se může státi známým tím, že jest od jiného narozením, a tak se stává známým skrze synovství. A tím, že jiný jest od něho, totiž Duch Svatý: a tím se stává známým týmž způsobem jako Otec, totiž společným dýcháním. Duch Svatý pak se může státi známým tím, že jest od jiného nebo od jiných: a tak se stává známým vycházením. Ne však tím, že jiný jest od něho, protože od něho nevychází žádná božská osoba. - Je tedy v Božství pět známek, totiž nezroditelnost, otcovství, synovství, společné dýchání a vycházení.

Avšak toliko čtyři z nich jsou vztahy: neboť nezroditelnost není vztahem, leč z uvedení, jak níže bude řečeno. Toliko pak čtyři jsou vlastnosti, neboť společné dýchání není vlastností, protože přísluší dvěma osobám. Tři pak jsou známky osobni, to jest ustavující osoby, totiž otcovství, synovství a vycházení: neboť společné dýchání a nezroditelnost se jmenují známkami osob, ne však osobními, jak bude níže více patrné.

K prvnímu se tedy musí říci, že mimo čtyři vztahy je třeba klásti jinou známku, jak bylo řečeno.

Praeterea, propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus, propter hoc autem quod sunt tres personae, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur quinus, quod est inconveniens.

I q. 32 a. 3 arg. 3

Praeterea, si, tribus personis existentibus in divinis, sunt quinque notiones, oportet quod in aliqua personarum sint aliquae notiones duae vel plures; sicut in persona patris ponitur innascibilitas et paternitas et communis spiratio. Aut igitur istae tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod una earum possit de alia praedicari, ut dicamus quod, sicut bonitas divina est eius sapientia propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas, quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

I q. 32 a. 3 s. c. 1

Sed contra, videtur quod sint plures. Quia sicut pater a nullo est, et secundum hoc accipitur notio quae dicitur innascibilitas, ita a spiritu sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sextam notionem.

I q. 32 a. 3 s. c. 2

Praeterea, sicut patri et filio commune est quod ab eis procedat spiritus sanctus, ita commune est filio et spiritui sancto quod procedant a patre. Ergo, sicut una notio ponitur communis patri et filio, ita debet poni una notio communis filio et spiritui sancto.

I q. 32 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinae autem personae multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet a quo alius, et qui ab alio, et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona patris non potest innotescere per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod a nullo est, et sic ex hac parte eius notio est innascibilitas. Sed inquantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter. Quia inquantum filius est ab eo, innotescit notione paternitatis, inquantum autem spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc quod est ab alio nascendo, et sic innotescit per filiationem. Et per hoc quod est alius ab eo, scilicet spiritus sanctus, et per hoc innotescit eodem modo sicut et pater, scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc quod est ab alio vel ab aliis, et sic innotescit processione. Non autem per hoc quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo. Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio.

Harum autem tantum quatuor sunt relationes, nam innascibilitas non est relatio nisi per reductionem, ut infra dicetur. Quatuor autem tantum proprietates sunt, nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, idest constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio, nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales, ut infra magis patebit.

I q. 32 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praeter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est.

K druhému se musí říci, že v Božství se bytnost označuje jako nějaká věc; a podobně osoby se označují jako nějaké věci; ale známky se označují jako pojmy, oznamující osoby. A proto, ač se říká jeden Bůh pro jednotu bytnosti, a trojice pro trojici osob, přece se neříká patero pro pět známek.

K třetímu se musí říci, že, ježto jen vztažná protilehlost činí v Božství věcnou množnost, více vlastností jedné osoby se neliší věcně, ježto nejsou navzájem vztažně protilehlé. A přece se o sobě nevypovídají, protože se označují jako různé rázy osob. Jako také neříkáme, že přívlastek moci jest přívlastkem vědění, ač říkáme, že vědění jest moc.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ježto osoby obnáší hodnotu, jak bylo svrchu řečeno, nemůže se bráti o Duchu Svatém nějaká známka z toho, že od něho není žádná osoba. Neboť to nepatří k jeho hodnotě, jak patří k autoritě Otce, že není od nikoho.

K pátému se musí říci, že Syn a Duch Svatý se neshodují v jednom zvláštním způsobu bytí od Otce, jako Otec a Syn se shodují v jednom zvláštním způsobu vyvedení Ducha Svatého. To však, co jest počátkem uvedení ve známost, musí býti něco zvláštního. A proto není podobnosti.

XXXII.4. Zda smí býti protivná mínění o známkách.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nesmí býti protivná mínění o známkách. Praví totiž Augustin, v I. O. Troj., že "nikde není nebezpečnějšího bloudění" nežli v látce o Trojici, k níž jistě patří známky. Avšak protivná mínění nemohou býti bez bludu. Proto nesmí býti protivná mínění o známkách.

Mimo to ze známek se poznávají osoby, jak bylo řečeno. Ale o osobách nesmí býti protivná mínění. Tedy ani o známkách.

Avšak proti, o známkách nejsou články víry. Tedy o známkách smí býti takové nebo jiné mínění.

Odpovídám: Musí se říci, že k víře něco náleží dvojmo. Jedním způsobem přímo; jako to, co nám Bůh sdělil jako hlavní, jako že Bůh jest v trojici a jeden, že Syn Boží se vtělil a taková. A o těchto míti nesprávné mínění tím samým uvádí v blud, hlavně, připojí-li se tvrdošíjnost. - Nepřímo v`sak k víře patří ta, z nichž následuje něco protivného víře; jako kdyby někdo řekl, že Samuel nebyl synem Elcanovým, neboť by z toho následovalo, že božské Písmo je nesprávné. O takových tedy někdo může míti nesprávnou domněnku bez nebezpečí kacířství, dokud se nepováží nebo není určité, že z toho následuje něco protivného víře. Ale jakmile jest jasné, a zvláště je-li určeno Církví, že z toho následuje něco protivného víře, nebylo by bez kacířství v tom blouditi. A proto mnohá jsou

I q. 32 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod essentia in divinis significatur ut res quaedam; et similiter personae significantur ut res quaedam sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiae, et trinus propter Trinitatem personarum; non tamen dicitur quinus propter quinque notiones.

I q. 32 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personae, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter. Nec tamen de invicem praedicantur, quia significantur ut diversae rationes personarum. Sicut etiam non dicimus quod attributum potentiae sit attributum scientiae, licet dicamus quod scientia sit potentia.

I q. 32 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est, non potest accipi notio aliqua spiritus sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius; sicut pertinet ad auctoritatem patris quod sit a nullo.

I q. 32 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod filius et spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi a patre; sicut pater et filius conveniunt in uno speciali modo producendi spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale. Et ideo non est simile.

4. Utrum liceat circa notiones diversimode opinari.

I q. 32 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat contrarie opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus, in I de Trin., quod non erratur alicubi periculosius quam in materia Trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariae opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrarie opinari circa notiones non licet.

I q. 32 a. 4 arg. 2

Praeterea, per notiones cognoscuntur personae, ut dictum est. Sed circa personas non licet contrarie opinari. Ergo nec circa notiones.

I q. 32 a. 4 s. c.

Sed contra, articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

I q. 32 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo, directe; sicut ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum, filium Dei esse incarnatum, et huiusmodi. Et circa haec opinari falsum, hoc ipso inducit haeresim, maxime si pertinacia adiungatur. Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Elcanae; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa huiusmodi ergo absque periculo haeresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur, vel determinatum sit, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maxime si non pertinaciter adhaereat. Sed postquam

nyní považována za kacířská, která dříve nebyla považována, protože nyní jest více jasné, co z nich následuje.

Tak tedy se musí říci, že někteří měli protivná mínění o známkách bez nebezpečí kacířství, nezamýšlejíce držeti něco protivného víře. Ale kdyby někdo měl nesprávnou domněnku o známkách, pováživ, že z toho následuje něco protivného víře, upadl by do kacířství.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XXXIII. O osobě Otcově.

Předmluva

Dělí se na čtyři články. Na řadě jest úvaha o Osobách v podrobnostech. A nejprve o osobě Otce.

A o té jsou čtyři otázky.

1. Zda Otci přísluší býti původem.

2. Zda osoba Otce se tímto jménem Otec označuje vlastně.

3. Zda v Božství se napřed říká Otec, pokud se béře osobně, než pokud se béře bytostně.

4. Zda jest Otci vlastní býti nezrozeným.

XXXIII.1. Zda Otci přísluší býti původem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Otec nemůže býti zván původem Syna nebo Ducha Svatého. Původ totiž a příčina jsou totéž, podle Filosofa. Ale neříkáme, že Otec jest příčinou Syna. Tedy se nesmí říci, že jest jeho původem.

Mimo to původ se říká vzhledem k způsobenému. Je-li tedy Otec původem Syna, následuje, že Syn jest způsobený, a v důsledku, že je stvořený. A to je zřejmě kacířské.

Mimo to jméno původu se béře od prvenství. Ale v Božství "není dřívějšího a pozdějšího", jak praví Athanáš. Tedy v Božství nemáme užívati jména původu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve IV. O Troj.: "Otec jest původem celého Božství."

Odpovídám: Musí se říci, že toto jméno původ nic jiného neznamená, než to, od čeho něco vychází: říkáme totiž, že jest původem všechno, od čeho něco vychází jakýmkoli způsobem; a obráceně. Ježto tedy Otec jest, od něhož jiný vychází, následuje, že Otec jest původem.

K prvnímu se tedy musí říci, že Řekové v Božství užívají jména příčiny bez rozdílu, jakož i jména původu: ale latinští učenci neužívají jména příčiny, nýbrž jen jména původu. A důvodem toho jest, že původ jest obecnější než

manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum, quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque haeresi. Et propter hoc, multa nunc reputantur haeretica, quae prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur.

Sic igitur dicendum est quod circa notiones aliqui absque periculo haeresis contrarie sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in haeresim laberetur.

I q. 32 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

33. De his quae pertinent ad personam Patris.

Prooemium

I q. 33 pr.

Consequenter considerandum est de personis in speciali. Et primo de persona patris.

Circa quam quaeruntur quatuor.

Primo, utrum patri competat esse principium.

Secundo, utrum persona patris proprie significetur hoc nomine pater.

Tertio, utrum per prius dicatur in divinis pater secundum quod sumitur personaliter, quam secundum quod sumitur essentialiter.

Quarto, utrum sit proprium patri esse ingenitum.

1. Utrum Patri competat esse principium Filii, vel Spiritus Sancti.

I q. 33 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pater non possit dici principium filii vel spiritus sancti. Principium enim et causa idem sunt, secundum philosophum. Sed non dicimus patrem esse causam filii. Ergo non debet dici quod sit eius principium.

I q. 33 a. 1 arg. 2

Praeterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur pater est principium filii, sequitur filium esse principiatum, et per consequens esse creatum. Quod videtur esse erroneum.

I q. 33 a. 1 arg. 3

Praeterea, nomen principii a prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit. Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

I q. 33 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in IV de Trin., *pater est principium totius deitatis*.

I q. 33 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod hoc nomen principium nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit, omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium; et e converso. Cum ergo pater sit a quo procedit alius, sequitur quod pater est principium.

I q. 33 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Graeci utuntur in divinis indifferenter nomine causae, sicut et nomine principii, sed Latini doctores non utuntur nomine causae, sed solum

příčina, jakož příčina jest obecnější než prvek; první totiž konec, nebo také první část věci se jmenuje původ, ne však příčina. Čím však jest nějaké jméno obecnější, tím vhodněji se vezme o Božství, jak bylo svrchu řečeno: protože jména čím jsou podrobnější, tím více určují způsob příslušný stvoření. Proto toto jméno příčina se zdá obnášeti různost podstaty a závislost jednoho na druhém, kteréž neobnáší jméno původu. Neboť ve všech rodech příčiny se vždy shledává vzdálenost mezi příčinou a tím, čeho jest příčinou, podle nějaké dokonalosti nebo síly. Ale jména původu užíváme také u těch, která nemají žádné takové odlišnosti, nýbrž jen podle nějakého pořadu: jako když řekneme, že bod je původem čáry, nebo také když řekneme, že první část čáry jest původem čáry.

K druhému se musí říci, že u Řeků se shledává o Synu nebo Duchu Svatém řečeno, že jsou způsobeni. Ale to není ve zvyku našich učenců. Protože, ač Otci přidělujeme nějakou autoritu z důvodu původu, přece Synu nebo Duchu Svatému nepřidělujeme nic patřícího jakýmkoli způsobem k poddanosti nebo umenšení, aby se zamezila příležitost každého bludu. A podle toho způsobu praví Hilarius, IX. O Troj.: "Otec jest větší autoritou darujícího; ale není menší Syn, jemuž se daruje jedno bytí."

K třetímu se musí říci, že ač toto jméno původ se zdá vzaté od prvenství v tom, od čeho se dává na označování, přece neznamená prvenství, nýbrž vyjití. Není totiž totéž, co znamená jméno, a od čeho se jméno dává, jak bylo svrchu řečeno.

XXXIII.2. Zda toto jméno Otec je vlastním jménem božské osoby.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že toto jméno Otec není jméno božské osoby vlastně. Neboť toto jméno Otec znamená vztah. Ale osoba jest podstata ojedinělá. Tedy toto jméno Otec není jménem, vlastně označujícím osobu.

Mimo to obecnější než otec jest rodič, neboť každý otec jest rodičem, ale ne obráceně. Ale jméno obecnější se více vlastně říká v Božství, jak bylo řečeno. Tedy více vlastní jméno božské osoby jest rodič a rodici než Otec.

Mimo to nemůže býti něčí vlastním jménem nic, co se říká podle metafory. Ale slovo se u nás metaforicky jmenuje zrozeným nebo plodem, a v důsledku onen, jehož jest slovo, metaforicky se jmenuje otec. Tedy původ Slova v Božství se nemůže jmenovati Otcemvlastně.

Mimo to, cokoli se říká v Božství vlastně, napřed se říká o Bohu než o tvorech. Ale zdá se, že rození napřed se říká o tvorech než o Bohu: neboť se tam zdá pravdivější rození, kde vychází od jiného něco rozličného nejen podle vztahu, nýbrž také podle bytnosti. Tedy jméno Otec, jež se béře od

nomine principii. Cuius ratio est, quia principium communius est quam causa, sicut causa communius quam elementum, primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, sed non causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est, quia nomina, quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen causa videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicuius ab altero; quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus, semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem, sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus primam partem lineae esse principium lineae.

I q. 33 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod apud Graecos invenitur de filio vel spiritu sancto dici quod principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum. Quia licet attribuamus patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subiectionem vel minorationem quocumque modo pertinens, attribuimus filio vel spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit, IX de Trin., *donantis auctoritate pater maior est; sed minor non est filius, cui unum esse donatur*.

I q. 33 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet hoc nomen principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum; non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, et a quo nomen imponitur, ut supra dictum est.

2. Utrum hoc nomen, Pater, sit proprium nomen personae Patris.

I q. 33 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen pater non sit proprie nomen divinae personae. Hoc enim nomen pater significat relationem. Persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen pater est proprie nomen significativum personae.

I q. 33 a. 2 arg. 2

Praeterea, generans communius est quam pater, nam omnis pater est generans, sed non e converso. Sed nomen communius magis proprie dicitur in divinis, ut dictum est. Ergo magis proprium nomen est personae divinae generans et genitor, quam pater.

I q. 33 a. 2 arg. 3

Praeterea, nihil quod secundum metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicuius. Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum vel proles, et per consequens ille cuius est verbum, metaphorice dicitur pater. Non ergo principium verbi in divinis potest proprie dici pater.

I q. 33 a. 2 arg. 4

Praeterea, omne quod proprie dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quam de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quam de Deo, verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio

rození, nezdá se vlastní některé Božské osoby.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "On mne bude vzývati, Otec můj jsi ty."

Odpovídám: Musí se říci, že vlastní jméno kterékoli osoby znamená to, čím se ona osoba rozlišuje ode všech jiných. Neboť jako v pojmu člověka jest duše a tělo, tak v tomto člověku se rozumí tato duše a toto tělo, jak se praví VII. Metafys.; těmi pak se tento člověk rozlišuje od jiných. To pak, čím se osoba Otce rozlišuje ode všech ostatních, jest otcovství. Proto vlastní jméno osoby Otcovy jest toto jméno Otec, jež znamená otcovství.

K prvnímu se tedy musí říci, že u nás vztah není svébytnou osobou, a proto toto jméno otec u nás neznamená osobu, nýbrž vztah osoby. Avšak ne tak jest v Božství, jak se někteří nesprávně domnívali: neboť vztah, který značí toto jméno Otec, jest svébytnou osobou. Proto bylo svrchu řečeno, že v Božství toto jméno osoba znamená vztah jakožto svébytný v božské přirozenosti.

K druhému se musí říci, že podle Filosofa, v II. O duši, pojmenování věci nejvíce se má díti od dokonalosti a cíle. Rození pak značí jako ve vznikání: avšak otcovství značí dokonání rození. A proto spíše jest Otec jménem božské osoby než rodič nebo rodící.

K třetímu se musí říci, že slovo není něco svébytného v lidské přirozenosti. Proto se nemůže říci vlastně zrozené nebo syn. Ale Slovo božské jest něco svébytného v božské přirozenosti, pročež vlastně a ne metaforicky se jmenuje Synem a jeho původ Otcem.

Ke čtvrtému se musí říci, že jméno rození a otcovství jakož i jiná jména, která se v Božství říkají vlastně, napřed se říkají o Bohu než o tvorech co do věci označené, byť ne co do způsobu označování. Proto též Apoštol, Efes. 3, praví: "Ohýbám svá kolena k Otci Pána našeho Ježíše Krista, z něhož se jmenuje všechno otcovství v nebi a na zemi." A to je patrné tak. Jasné totiž je, že rození dostává druh od konce, jenž je tvar zrozeného. A čím tento jest bližší tvaru rodícího, tím pravdivější a dokonalejší jest rození; jako rození jednoznačné jest dokonalejší než nejednoznačné: neboť v pojmu rodícího jest, aby rodil podobné sobě podle tvaru. Proto právě toto, že v božském rození tvar zrozeného a rodícího není týž číselně, nýbrž toliko druhem, ukazuje, že rození, a v důsledku otcovství, jest napřed v Bohu než ve tvorech. Proto právě to, že v Božství jest rozlišení zrozeného od rodícího jen podle vztahu, patří k pravdivosti božského rození a otcovství.

distinctum non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen patris, quod a generatione sumitur, non videtur esse proprium alicuius divinae personae.

I q. 33 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo, *ipse invocabit me, pater meus es tu*.

I q. 33 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod nomen proprium cuiuslibet personae significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu huius hominis est haec anima et hoc corpus, ut dicitur in VII Metaphys.; his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personae patris est hoc nomen pater, quod significat paternitatem.

I q. 33 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apud nos relatio non est subsistens persona, et ideo hoc nomen pater, apud nos, non significat personam, sed relationem personae. Non autem est ita in divinis, ut quidam falso opinati sunt, nam relatio quam significat hoc nomen pater, est subsistens persona. Unde supra dictum est quod hoc nomen persona in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

I q. 33 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum philosophum, in II de anima, denominatio rei maxime debet fieri a perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri, sed paternitas significat complementum generationis. Et ideo potius est nomen divinae personae pater, quam generans vel genitor.

I q. 33 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod verbum non est aliquid subsistens in natura humana, unde non proprie potest dici genitum vel filius. Sed verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina, unde proprie, et non metaphorice, dicitur filius, et eius principium, pater.

I q. 33 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et apostolus dicit, ad Ephes. III, *flecto genua mea ad patrem domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur*. Quod sic apparet. Manifestum est enim quod generatio accipit speciem a termino, qui est forma generati. Et quanto haec fuerit propinquior formae generantis, tanto verior et perfectior est generatio; sicut generatio univoca est perfectior quam non univoca, nam de ratione generantis est, quod generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio, et per consequens paternitas, per prius sit in Deo quam in creaturis. Unde hoc ipsum quod in divinis est distinctio geniti a generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinae generationis et paternitatis pertinet.

XXXIII.3. Zda toto jméno Otec se v Božství říká napřed, pokud se béře osobně.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že toto jméno Otec se v Božství neříká napřed, pokud se béře osobně. Neboť podle rozumu společné jest dříve než vlastní. Ale toto jméno Otec, pokud se béře osobně, jest vlastní osoby Otcovy; pokud pak se béře bytostně, jest společné celé Trojici; neboť celé Trojici říkáme "Otče náš". Tedy napřed se říká Otec vzaté bytostně, než osobně. '

Mimo to v těch, která jsou téhož rázu, není vypovídání napřed a potom. Ale zdá se, že otcovství a synovství se říkají podle jednoho rázu, pokud božská osoba jest Otcem Syna a pokud celá Trojice jest Otcem naším nebo stvoření: ježto, podle Basilia, přijímati jest společným Synu a stvoření. Tedy v Božství se Otec neříká napřed, pokud se béře bytostně, než pokud se béře osobně.

Mimo to nemůže býti přirovnání mezi těmi, která se neříkají podle jednoho rázu. Ale Syn se přirovnává ke stvoření v rázu synovství nebo zrození, podle onoho Koloss. I.: "Jenž jest obrazem Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření." Tedy otcovství osobně vzaté se v Božství neříká napřed než bytostně, nýbrž podle téhož rázu.

Avšak proti jest, že věčné jest dříve než časné. Ale Bůh jest Otcem Syna od věčnosti, od času pak Otcem stvoření. Tedy napřed se říká v Bohu otcovství vzhledem k Synu, než vzhledem ke stvoření.

Odpovídám: Musí se říci, že napřed se jméno říká o onom, v němž se zachovává dokonale celý ráz jména, než v onom, v němž se zachovává z části: o tom se totiž říká jaksi z podobnosti s tím, v němž se dokonale zachovává, protože všechna nedokonalá se berou od dokonalých. A odtud jest, že toto jméno lev napřed se říká o živočichu, v němž se zachovává celý ráz lva, jenž se jmenuje lev vlastně, než o nějakém člověku, v němž se shledává něco z rázu Iva, jako třebas odvážnost nebo statečnost nebo něco takového: o tom se totiž říká z podobnosti.

Z dřívějšího pak jest jasné, že dokonalý ráz otcovství a synovství se shledává v Bohu Otci a Bohu Synu: protože jest jedna přirozenost a sláva Otce a Syna. Ale ve stvoření se synovství shledává vzhledem k Bohu, ne podle dokonalého rázu, ježto Tvůrce a stvoření není jedna přirozenost, nýbrž podle nějaké podobnosti. A čím ta bude dokonalejší, tím blíže se přistupuje k pravému rázu synovství. Jmenuje se totiž Bůh Otcem nějakého stvoření toliko pro podobnost stopy, totiž tvorů bez rozumu, podle onoho Job. 38: "Kdo jest Otcem deště? nebo kdo zrodil kapky rosy?" Některého pak tvora, totiž rozumového, podle rázu obrazu, podle onoho Deut. 22: "Zda on není tvým Otcem, jenž tě měl a učinil a stvořil?" Některých však jest Bůh Otcem podle podobnosti milosti, a ti se také jmenují syny přivlastněnými, pokud jsou zařízeni k dědictví věčné slávy skrze přijatý dar milosti, podle onoho Řím. 8: "Sám

3. Utrum hoc nomen, Pater, per prius dicatur in divinis personaliter, quam essentialiter.

I q. 33 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod hoc nomen pater non dicatur in divinis per prius secundum quod personaliter sumitur. Commune enim, secundum intellectum, est prius proprio. Sed hoc nomen pater, secundum quod personaliter sumitur, est proprium personae patris, secundum vero quod sumitur essentialiter est commune toti Trinitati, nam toti Trinitati dicimus pater noster. Ergo per prius dicitur pater essentialiter sumptum, quam personaliter.

I q. 33 a. 3 arg. 2

Praeterea, in his quae sunt eiusdem rationis, non est praedicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundum unam rationem videntur dici secundum quod persona divina est pater filii, et secundum quod tota Trinitas est pater noster vel creaturae, cum, secundum Basilium, accipere sit commune creaturae et filio. Ergo non per prius dicitur pater in divinis secundum quod sumitur essentialiter, quam secundum quod sumitur personaliter.

I q. 33 a. 3 arg. 3

Praeterea, inter ea quae non dicuntur secundum rationem unam, non potest esse comparatio. Sed filius comparatur creaturae in ratione filiationis vel generationis, secundum illud Coloss. I, *qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae*. Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta, quam essentialiter; sed secundum rationem eandem.

I q. 33 a. 3 s. c.

Sed contra est quod aeternum prius est temporali. Ab aeterno autem Deus est pater filii, ex tempore autem pater est creaturae. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu filii, quam respectu creaturae.

I q. 33 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum aliquid, de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur a perfectis. Et inde est quod hoc nomen leo per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod proprie dicitur leo, quam de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia vel fortitudo, vel aliquid huiusmodi, de hoc enim per similitudinem dicitur.

Manifestum est autem ex praemissis quod perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo patre et Deo filio, quia patris et filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturae; sed secundum aliqualem similitudinem. Quae quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturae pater, propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum; secundum illud Iob XXXVIII, *quis est pluviae pater? Aut quis genuit stillas roris?* Alicuius vero creaturae, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis; secundum illud Deut. XXXII, *nonne ipse est pater tuus, qui possedit et fecit et creavit te?* Aliquorum vero est pater secundum

Duch vydává svědectví našemu duchu, že jsme syny Božími; jestliže pak syny, i dědici." Některých pak podle podobnosti slávy, ježto již drží dědictví slávy, podle onoho Řím. 5: "Honosíme se v naději slávy synů Božích."

Tak tedy jest patrné, že v Božství se otcovství říká napřed, pokud je v něm poměr Osoby k Osobě, než pokud je v něm poměr Boha ke stvoření.

K prvnímu se tedy musí říci, že naprostě řečená společná podle řádu našeho rozumu jsou dřívější než vlastní: protože jsou uzavřena v rozumění vlastních, ale ne obráceně; neboť v rozumění osoby Otcovy se rozumí Bůh, ale nelze opáčiti. Ale společná, která obnášejí poměr ke stvoření, později se říkají než vlastní, jež obnášejí poměry osobní; protože v Božství osoba vycházející vychází jako původ provedení tvorů. Jako totiž slovo, počaté v mysli umělcově, se rozumí vycházející od umělce napřed než umělé, jež se provádí k podobnosti se slovem v mysli počatým, tak napřed vychází Syn od Otce než stvoření, o němž se jméno synovství říká, pokud má v něčem účast na podobnosti se Synem; jak je patrn.é z onoho, co se praví Řím. 8: "Které předzvěděl a předurčil státi se shodnými s obrazem jeho Syna."

K druhému se musí říci, že přijímati se nazývá společným stvoření a Synu, ne podle jednoznačnosti, nýbrž podle nějaké vzdálené podobnosti, k vůli níž se jmenuje prvorozený stvoření. Proto v uvedené autoritě se dodává: "aby sám byl prvorozený u mnohých bratří", když řekl, "některé státi se shodnými s obrazem jeho Božího". Ale Syn Boží má přirozeně cosi zvláštního před ostatními, totiž, že z přirozenosti má to, co přijímá; jak praví týž Basilius. A podle toho se jmenuje jednorozený, jak je patrné Jan. I: "Jednorozený, jenž je v lůně Otcově, sám nám vypověděl."

A z toho je patrná odpověď na třetí.

XXXIII.4. Zda jest Otci vlastni býti nezrozeným.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že není Otci vlastním, býti nezrozeným. Neboť každá vlastnost klade něco do toho, jehož jest vlastností. Ale nezrozený nic neklade do Otce, nýbrž toliko odklízí. Tedy neznamená vlastnost Otcovu.

Mimo to nezrozené buď se říká posrádavě nebo záporně. Jestliže záporně, tu cokoli není zrozené, může se nazvati nezrozeným. Ale Duch Svatý není zrozený, ani též božská bytnost. Tedy nezrozené přísluší také jim, a tak není vlastní Otci. - Jestliže pak se vezme postrádavě, ježto každé postrádání znamená nedokonalost v postrádajícím, následuje, že osoba Otcova jest nedokonalá, což jest nemožné.

similitudinem gratiae, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quod ordinantur ad haereditatem aeternae gloriae per munus gratiae acceptum; secundum illud Rom. VIII, *ipse spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii, et haeredes*. Aliquorum vero secundum similitudinem gloriae, prout iam gloriae haereditatem possident; secundum illud Rom. V, *gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*.

Sic igitur patet quod per prius paternitas dicitur in divinis secundum quod importatur respectus personae ad personam, quam secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam.

I q. 33 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod communia absolute dicta, secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quam propria, quia includuntur in intellectu propriorum, sed non e converso; in intellectu enim personae patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia quae important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quam propria quae important respectus personales, quia persona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis, per prius intelligitur procedere ab artifice quam artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit filius a patre quam creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundum quod aliquid participat de similitudine filii; ut patet per illud quod dicitur Rom. VIII, *quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imaginis filii eius*.

I q. 33 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod accipere dicitur esse commune creaturae et filio, non secundum univocationem, sed secundum similitudinem quandam remotam, ratione cuius dicitur primogenitus creaturae. Unde in auctoritate inducta subditur, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus, postquam dixerat conformes fieri aliquos imaginis filii Dei. Sed filius Dei naturaliter habet quoddam singulare prae aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit; ut idem Basilius dicit. Et secundum hoc dicitur unigenitus, ut patet Ioan. I, *unigenitus, qui est in sinu patris, ipse nobis enarravit*.

I q. 33 a. 3 ad 3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

4. Utrum sit proprium Patris esse ingenitum.

I q. 33 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod esse ingenitum non sit patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cuius est proprietas. Sed ingenitus nihil ponit in patre, sed removet tantum. Ergo non significat proprietatem patris.

I q. 33 a. 4 arg. 2

Praeterea, ingenitum aut dicitur privative, aut negative. Si negative, tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo ingenitum etiam eis convenit, et sic non est proprium patri. Si autem privative sumatur, cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quod persona patris sit imperfecta. Quod est impossibile.

Mimo to v Božství nezrozený neznamená vztah, protože se neříká vztažně, nýbrž znamená podstatu. Tudíž nezrozený a zrozený se liší podle podstaty. Avšak Syn, jenž jest zrozený, neliší se od Otce podle podstaty. Nemá se tedy Otec nazývati nezrozeným.

Mimo to vlastní jest, co jednomu jedinému přísluší. Ale ježto jest v Božství více od jiného vycházejících, zdá se, že nic nebrání, aby také bylo více nejsoucích od jiného. Tedy býti nezrozeným není Otci vlastní.

Mimo to, jako Otec jest původem osoby zrozené, tak i osoby vycházející. Jestli tedy pro protilehlost, kterou má k osobě zrozené, se tvrdí, že Otci jest vlastní býti nezrozeným, musí se také tvrditi, že je mu vlastní, aby byl nevycházejícím.

Avšak proti jest, co praví Hilarius, IV. O Troj.: "Jest jeden od jednoho," totiž od nezrozeného zrozený, "vlastní totiž v každém i nezrozeností i pocházením".

Odpovídám: Musí se říci, že, jako ve tvorech se shledává původ první a původ druhý, tak v božských osobách, v nichž není dřívějšího a pozdějšího, se shledává "původ ne z původu", což jest Otec, a "původ od původu", což jest Syn. Ale ve věcech stvořených se nějaký původ stává známým dvojmo: a to, jedním způsobem, pokud jest původem prvním, tím, že má vztah k těm, která jsou od něho; jiným způsobem, pokud jest prvním původem, tím, že není od jiného. Tudíž i Otec tak se sice stává známým otcovstvím a společným dýcháním vzhledem k osobám od něho vycházejícím: pokud však jest původem ne z původu, stává se známým tím, že není od jiného: což patří k vlastnosti nezroditelnosti, kterou znamená toto jméno nezrozený.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří praví, že nezroditelnost, kterou znamená toto jméno nezrozený, pokud jest vlastností Otcovou, neříká se toliko záporně, nýbrž obnáší buď obojí zároveň, totiž, že Otec není od nikoho a že jest původem jiných; nebo obnáší všeobecnou autoritu; nebo také zdrojovou plnost. - Ale to se nezdá pravdivým. Protože tak by nezroditelnost nebyla jinou vlastností než otcovství a dýchání, nýbrž by je uzavírala, jako jest vlastní uzavřeno ve společném: neboť zdrojovost a autorita neznamenají nic jiného v Božství než původ pocházení. - A proto se musí říci, že, podle Augustina, V. O Troj., "nezrozený obnáší popření trpného zrození: praví totiž, že "tolik platí, když se řekne nezrozený, kolik platí, když se řekne, ne Syn". A nenásleduje proto, že nezrozený by se nemělo udávati za vlastní známku Otcovu: protože první a jednoduchá se stávají známými skrze popírání; jako říkáme, že bod jest, "jehož není část".

K druhému se musí říci, že nezrozené se někdy béře toliko záporně. A podle toho praví Jeronym, že Duch Svatý jest nezrozený, to jest nikoli zrozený. - Jiným způsobem se může říkati nezrozený nějakým způsobem postrádavě: ale

I q. 33 a. 4 arg. 3

Praeterea, ingenitus in divinis non significat relationem, quia non dicitur relative, significat ergo substantiam. Ingenitus igitur et genitus secundum substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt a patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

I q. 33 a. 4 arg. 4

Praeterea, proprium est quod uni soli convenit. Sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium patri esse ingenitum.

I q. 33 a. 4 arg. 5

Praeterea, sicut pater est principium personae genitae, ita et personae procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium patris ponitur esse quod sit ingenitus; etiam proprium eius debet poni quod sit improcessibilis.

I q. 33 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit Hilarius, IV de Trin., est unus ab uno, scilicet ab ingenito genitus, proprietate *videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis*.

I q. 33 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in creaturis invenitur principium primum et principium secundum, ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur principium non de principio, quod est pater, et principium a principio, quod est filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter, uno quidem modo, inquantum est principium primum per hoc quod habet relationem ad ea quae ab ipso sunt; alio modo, inquantum est primum principium per hoc quod non est ab alio. Sic igitur et pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione, per respectum ad personas ab eo procedentes, inquantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc, quod non est ab alio, quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen ingenitus.

I q. 33 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quidam dicunt quod innascibilitas, quam significat hoc nomen ingenitus, secundum quod est proprietas patris, non dicitur tantum negative; sed importat vel utrumque simul, scilicet quod pater a nullo est, et quod est principium aliorum; vel importat universalem auctoritatem; vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum. Quia sic innascibilitas non esset alia proprietas a paternitate et spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi, nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis. Et ideo dicendum est, secundum Augustinum, V de Trin., quod ingenitus negationem generationis passivae importat, dicit enim quod *tantum valet quod dicitur ingenitus, quantum valet quod dicitur non filius*. Nec propter hoc sequitur quod ingenitus non debeat poni propria notio patris, quia prima et simplicia per negationes notificantur; sicut dicimus punctum esse cuius pars non est.

I q. 33 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ingenitum quandoque sumitur negative tantum. Et secundum hoc Hieronymus dicit spiritum sanctum esse ingenitum, idest non genitum.

přece neobnáší nějakou nedokonalost. Postrádání se totiž říká mnohonásobně. Jedním způsobem, když něco nemá, co míti od jiného je mu vrozeno, byť mu nebylo vrozeno míti to: jako kdyby se kámen nazval věcí mrtvou, protože postrádá života, který míti jest některým věcem vrozeno. Jiným způsobem se říká postrádání, když něco nemá, co míti jest vrozeno některému jeho druhu: jako když se krtek nazve slepým. Třetím způsobem, když samo nemá, co je mu vrozeno míti, a tím způsobem postrádání obnáší nedokonalost. Ale tak se neříká nezrozené o Otci postrádavě, nýbrž druhým způsobem, pokud totiž nějaké svébytí božské přirozenosti není zrozeno, kdežto přece nějaké svébytí té přirozenosti jest zrozeno.Ale podle tohoto důvodu se také o Duchu Svatém může říci nezrozené. Proto, aby bylo vlastní jedině Otci, k tomu se musí rozuměti ve jméně nezrozeného ještě, že přísluší nějaké božské osobě, která jest původem druhé osoby; aby se tak rozumělo, že obnáší popírání v rodu původu, řečeného v Božství. Nebo, aby se rozumělo ve jméně nezrozeného, že vůbec není od jiného, a nejen že není od jiného skrze rození. Tak totiž ani Duchu Svatému nepřísluší býti nezrozeným, protože jest od jiného skrze vycházení jako svébytná osoba; ani též božské bytnosti, o které se může říci, že jest v Synu nebo v Duchu Svatém od jiného, totiž od Otce.

K třetímu se musí říci, že podle Damašského nezrozené jedním způsobem znamená totéž co nestvořené, a tak se říká podle podstaty, neboť tím se stvořená podstata liší od nestvořené. Jiným způsobem znamená to, co není zrozené. A tak se říká vztažně tím způsobem, jako se zápor uvádí na rod kladu, totiž ne člověk na rod podstaty, a ne bílé na rod jakosti. Proto, ježto zrozené v Božství obnáší vztah, také nezrozené patří ke vztahu. A tak nenásleduje, že nezrozený Otec se liší od zrozeného Syna podle podstaty, nýbrž jen podle vztahu, pokud totiž vztah Synův se popírá o Otci.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jako v každém rodě se musí klásti nějaké první, tak třeba v božské přirozenosti klásti jeden původ, jenž by nebyl od jiného, což se jmenuje nezrozené. Tudíž tvrditi dva nezroditelné jest tvrditi dva Bohy a dvě božské přirozenosti. Proto Hilarius praví v knize O synodách: "Ježto jest jeden Bůh, nemohou býti dva nezroditelní." A to zvláště proto, že kdyby byli dva nezroditelní, jeden z nich by nebyl od jiného, a tak by se nerozlišovali vztažnou protilehlostí; musili by se tudíž lišiti růzností přirozenosti.

K pátému se musí říci, že vlastnost Otcova, že není od jiného, spíše se označuje odklizením narození Syna než odklizením vycházení Ducha Svatého. Jednak proto, že vycházení Ducha Svatého nemá zvláštního jména, jak bylo svrchu řečeno, jednak také proto, že pořadem přirozenosti předpokládá rození Syna. Proto z odklizení od Otce, že není zrozený, ačkoli jest původem rození, v důsledku plyne, že není vycházející vycházením Ducha Svatého; neboť Duch Svatý není původem rození, nýbrž vychází od zrozeného.

Alio modo potest dici ingenitum aliquo modo privative, non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud, sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, quam quaedam res natae sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur caeca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere, et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem ingenitum non dicitur privative de patre, sed secundo modo, prout scilicet aliquod suppositum divinae naturae non est genitum, cuius tamen naturae aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem, etiam de spiritu sancto potest dici ingenitum. Unde ad hoc quod sit proprium soli patri, oportet ulterius in nomine ingeniti intelligere, quod conveniat alicui personae divinae quae sit principium alterius personae; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis. Vel, ut intelligatur in nomine ingeniti, quod omnino non sit ab alio, et non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec spiritui sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem ut persona subsistens, nec etiam divinae essentiae, de qua potest dici quod est in filio vel in spiritu sancto ab alio, scilicet a patre.

I q. 33 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, secundum Damascenum, ingenitum uno modo significat idem quod increatum, et sic secundum substantiam dicitur; per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum. Et sic relative dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut non homo ad genus substantiae, et non album ad genus qualitatis. Unde, cum genitum in divinis relationem importet, ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod pater ingenitus distinguatur a filio genito secundum substantiam; sed solum secundum relationem, inquantum scilicet relatio filii negatur de patre.

I q. 33 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio, quod ingenitum dicitur. Ponere igitur duos innascibiles, est ponere duos deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit, in libro de synodis, *cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt*. Et hoc praecipue quia, si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio, et sic non distinguerentur oppositione relativa oporteret igitur quod distinguerentur diversitate naturae.

I q. 33 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod proprietas patris prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis filii, quam per remotionem processionis spiritus sancti. Tum quia processio spiritus sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est. Tum quia etiam ordine naturae praesupponit generationem filii. Unde, remoto a patre quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione spiritus sancti, quia spiritus sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens.

XXXIV. O osobě Syna.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom se má uvažovati o osobě Syna. Přidělují se pak Synovi tři jména, totiž Syn, Slovo a Obraz. Ale ráz Syna se poznává z rázu Otce. Proto zbývá uvážiti o Slově a Obraze.

O Slově jsou tři otázky.

1. Zda Slovo se v Božství říká bytostně nebo osobně.

2. Zda jest vlastním jménem Syna.

3. Zda ve jméně Slova jest dán poměr ke tvorům.

XXXIV.1. Zda v Božství Slovo jest jménem osobním.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v Božství Slovo není jménem osobním. Neboť jména osobní se v Božství říkají vlastně, jako Otec a Syn. Ale slovo se v Božství říká metaforicky, jak praví Origenes K Janovi. Tedy slovo v Božství není osobní.

Mimo to, podle Augustina, v knize O Troj., "slovo jest znalost s láskou". A podle Anselma, v Monol., "říci není v nejvyšším duchu nic jiného, než v myšlení patřiti". Ale znalost a myšlení a patření se v Božství říká bytostně. Tedy Slovo v Božství se neříká osobně.

Mimo to je v pojmu slovo, aby se řeklo. Ale, podle Anselma, jako Otec jest rozumějící, i Syn jest rozumějící, i Duch Svatý jest rozumějící, tak Otec jest řkoucí, Syn jest řkoucí a Duch Svatý jest řkoucí. A podobně každý z nich jest vyřknut. Tedy jméno Slova se v Božství říká bytostně a ne osobně.

Mimo to žádná božská osoba není učiněna. Ale Slovo Boží jest něco učiněného: praví se totiž v Žalmu 148: "Oheň, kroupy, sníh, led, dech bouří, kteráž činí slovo jeho." Tedy Slovo není v Božství jménem osobním.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v VII. O Troj.: "Jako Syn se odnáší k Otci, tak i Slovo k tomu, čí jest Slovo." Ale Syn jest jméno osobní, protože se říká vztažně. Tedy i Slovo.

Odpovídám: Musí se říci, že, béře-li se v Božství jméno Slova vlastně, jest jménem osobním a žádným způsobem bytostné. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že slovo u nás se říká trojmo, a to vlastně; čtvrtým pak způsobem nevlastně čili obrazně. Jasněji pak a obecněji se u nás jmenuje slovem, co se ústy pronáší. A to zase vychází od vnitřního co do dvojího, jež se shledává v zevnějším slově, totiž co do samého hlasu a významu hlasu. Hlas totiž označuje pojem rozumu, podle Filosofa, v knize I. Periherm.; a opět hlas vychází z obrazivosti, jak se praví v knize O duši. Hlas však, který není významový, nemůže se nazvati slovem. Z toho tedy se slovem nazývá zevnější hlas, protože označuje vnitřní pojem mysli. Tak tedy

34. De Verbo in divinis.

Prooemium

I q. 34 pr.

Deinde considerandum est de persona filii. Attribuuntur autem tria nomina filio, scilicet filius, verbum et imago. Sed ratio filii ex ratione patris consideratur. Unde restat considerandum de verbo et imagine.

Circa verbum quaeruntur tria.

Primo, utrum verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter.

Secundo, utrum sit proprium nomen filii.

Tertio, utrum in nomine verbi importetur respectus ad creaturas.

1. Utrum Verbum dicatur in divinis essentialiter, vel personaliter.

I q. 34 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod verbum in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia proprie dicuntur in divinis, ut pater et filius. Sed verbum metaphorice dicitur in divinis, ut Origenes dicit, super Ioannem. Ergo verbum non est personale in divinis.

I q. 34 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum Augustinum, in libro de Trin., verbum est notitia cum amore. Et secundum Anselmum, in Monol., *dicere summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri*. Sed notitia et cogitatio et intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo verbum non dicitur personaliter in divinis.

I q. 34 a. 1 arg. 3

Praeterea, de ratione verbi est quod dicatur. Sed, secundum Anselmum, sicut pater est intelligens, et filius est intelligens, et spiritus sanctus est intelligens; ita pater est dicens, filius est dicens, et spiritus sanctus est dicens. Et similiter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

I q. 34 a. 1 arg. 4

Praeterea, nulla persona divina est facta. Sed verbum Dei est aliquid factum, dicitur enim in Psalmo CXLVIII, *ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius*. Ergo verbum non est nomen personale in divinis.

I q. 34 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in VII de Trin., *sicut filius refertur ad patrem, ita et verbum ad id cuius est verbum*. Sed filius est nomen personale, quia relative dicitur. Ergo et verbum.

I q. 34 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nomen verbi in divinis, si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur, quarto autem modo, dicitur improprie sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur. Quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum philosophum, in libro I Periherm., et iterum vox ex imaginatione procedit, ut in

prvotně a hlavně se slovem nazývá vnitřní pojem mysli; podružně pak sám hlas, označující vnitřní pojem; za třetí pak sama obrazivost hlasu se nazývá slovem. A tyto tři způsoby slova klade Damašský v I. knize, hl. 13., řka, že "slovem" se jmenuje "přirozený pohyb rozumu, podle něhož jest v pohybu a rozumí a přemýšlí, jako světlo a zář", co do prvního; "opět slovo jest, co" se nepronáší slovem, nýbrž "srdcem se prohlašuje", co do třetího; "opět také slovo jest anděl", to jest posel "rozumovosti", co do druhého. Čtvrtým pak způsobem se obrazně jmenuje slovem to, co slovem se označuje nebo činí: jako obvykle říkáme, "toto jest slovo, které jsem ti řekl", nebo "co poručil král", poukazujíce na nějakou skutečnost, která jest označena slovem buď jednoduše vyslovujícího nebo také rozkazujícího. V Bohu pak se říká slovo vlastně, pokud slovo značí pojem rozumu. Proto praví Augustin, v XV. O Troj.: "Kdokoli může rozuměti slovo, nejen nežli zazní, nýbrž také než přemýšlení jest zaujato obrazy jeho zvuků, již může viděti nějakou podobnost onoho Slova, o němž bylo řečeno: Na počátku bylo Slovo." Sám pak pojem srdce má ve svém pojmu, že vychází od jiného, totiž od znalosti pojímajícího. Proto slovo, pokud se v Božství říká vlastně, znamená něco vycházejícího od jiného; a to patří k rázu osobních jmen v Božství, ježto božské osoby se rozlišují podle pocházení, jak bylo řečeno. Proto jméno Slova, pokud se v Božství béře vlastně, je třeba bráti nikoli bytostně, nýbrž toliko osobně.

K prvnímu se tedy musí říci, že Ariáni, u nichž jako pramen se shledává Origenes, stanovili, že Syn jest jiný než Otec růzností podstaty. Proto se snažili dokázati, že není vlastně řečeno, když Syn Boží se nazývá Slovem; aby nebyli donuceni pod rázem vycházejícího slova přiznati, že Syn Boží není mimo podstatu Otcovu; neboť slovo vnitřní tak vychází od řkoucího, že v něm zůstává. - Ale, jestliže se stanoví 'slovo Boží, metaforicky řečené, nutné jest stanoviti slovo Boží, řečené vlastně. Neboť se nemůže nic nazvati metaforicky slovem, leč z důvodu projevování; protože projevuje jako slovo, nebo jest slovem projeveno. Je-li pak slovem projeveno, je třeba stanoviti slovo, jímž jest projeveno. Nazve-li se však slovem, protože navenek projevuje, ta, jež navenek projevují, nenazývají se slovy, leč pokud značí vnitřní pojem mysli, který někdo projevuje také zevnějšími znameními. Byť se tedy někdy v Božství slovo říkalo metaforicky, přece je třeba stanoviti Slovo řečené vlastně, jež by se říkalo osobně.

K druhému se musí říci, že v Božství se nic neříká osobně z těch, která patří k rozumu, leč jen Slovo: neboť jen Slovo znamená něco od jiného plynoucího. To totiž, co rozum při vnímání tvoří, jest slovo. Rozum pak sám, pokud jest v uskutečnění skrze rozumovou podobu, béře se naprostě. A podobně rozumění, jež k rozumu v uskutečnění se má tak jako bytí k jsoucnu v uskutečnění; rozumění totiž neznamená činnost, vycházející z rozumějícího, nýbrž v rozumějícím zůstávající. - Když se tedy řekne, že slovo jest znalost, nebéře se znalost za úkon poznávajícího rozumu,

libro de anima dicitur. Vox autem quae non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur, secundario vero, ipsa vox interioris conceptus significativa, tertio vero, ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus, in I libro, cap. XIII, dicens quod verbum dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem movetur et intelligit et cogitat, velut lux et splendor, quantum ad primum, rursus verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur, quantum ad tertium, rursus etiam verbum est Angelus, idest nuntius, intelligentiae, quantum ad secundum. Dicitur autem figurative quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur, sicut consuevimus dicere, hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit, in XV de Trin., *quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione involvantur, iam potest videre aliquam verbi illius similitudinem, de quo dictum est, in principio erat verbum*. Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod personae divinae distinguuntur secundum originem, ut dictum est. Unde oportet quod nomen verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

I q. 34 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Ariani, quorum fons Origenes invenitur, posuerunt filium alium a patre esse in diversitate substantiae. Unde conati sunt, cum filius Dei verbum dicitur, astruere non esse proprie dictum; ne, sub ratione verbi procedentis, cogerentur fateri filium Dei non esse extra substantiam patris; nam verbum interius sic a dicente procedit, quod in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphorice dictum, quod ponatur verbum Dei proprie dictum. Non enim potest aliquid metaphorice verbum dici, nisi ratione manifestationis, quia vel manifestat sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum quia exterius manifestat, ea quae exterius manifestant, non dicuntur verba nisi inquantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphorice in divinis, tamen oportet ponere verbum proprie dictum, quod personaliter dicatur.

I q. 34 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil eorum quae ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum, solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute. Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu, non enim

nebo za nějakou jeho zběhlost, nýbrž za to, co jest pojato poznávajícím rozumem. Proto Augustin praví, že Slovo jest "zrozená moudrost", což není nic jiného, než sám pojem moudrého, jenž se také stejným způsobem může nazvati "znalostí zrozenou". - A týmž způsobem se může rozuměti, že říci jest Bohu "myšlením patřiti", pokud totiž patřením božského myšlení jest pojato Slovo Boží. Ale jméno myšlenka nepatří Slovu Božímu vlastně: praví totiž Augustin, XV. O Troj.: "Tak jest jmenováno ono Slovo Boží, aby se nenazývalo myšlenkou; aby se nevěřilo, že v Bohu jest něco jako přemítáno, co nyní přijímá tvar, aby bylo slovem, může jej pak opustiti a jaksi se zmítati netvárně." Myšlení totiž vlastně záleží v hledání pravdy, jež v Bohu nemá místa. Když pak rozum již dospěje ke tvaru pravdy, nepřemýšlí, nýbrž dokonale nazírá na pravdu. Pro to Anselm myšlení béře nevlastně za nazírání.

K třetímu se musí říci, že jako, řečeno vlastně, Slovo v Božství se říká osobně a ne bytostně, tak i říci. Proto, jako Slovo není společné Otci a Synu a Duchu Svatému, tak není pravdivé, že Otec a Syn a Duch Svatý jsou jeden řkoucí. Proto Augustin praví, VII. O Troj.: "Řkoucím se nerozumí v Božství jeden s oním souvěčným Slovem." Ale řečené přísluší kterékoli osobě v Božství: je totiž řečeno nejen slovo, nýbrž věc, která se slovem rozumí nebo označuje. Tak tedy jen jedné osobě v Božství přísluší býti vyřknuta tím způsobem, kterým je řečeno slovo; tím však způsobem, kterým je řečena věc ve slově rozuměná, přísluší kterékoli osobě býti řečena. Neboť Otec, rozuměje sebe a Syna a Ducha Svatého a vše ostatní, co jeho věděním jest obsaženo, pojme Slovo; a tak Slovem je řečena celá Trojice a také veškeré stvoření; jako rozum člověka řekne kámen tím slovem, které pojal,rozuměje kámen. - Anselm však říci vzal nevlastně za rozuměti. Avšak ta se liší. Neboť rozuměti obnáší pouze poměr rozumějícího k rozuměné věci, v němž není dán žádný ráz pocházení, nýbrž jen jakési ztvárnění v našem rozumu, pokud náš rozum vejde do uskutečnění skrze tvar rozuměné věci. V Bohu však obnáší všestrannou totožnost: protože v Bohu jest vůbec totéž rozum a rozuměné, jak bylo svrchu ukázáno. Ale říci obnáší hlavně poměr k pojatému slovu, neboť říci není nic jiného nežli pronésti slovo. Ale prostřednictvím slova obnáší poměr k rozuměné věci, která se v proneseném slovu projevuje rozumějícímu. A tak jen osoba, která pronáší Slovo, jest v Božství řkoucí, kdežto však každá z osob jest rozumějící a rozuměná a v důsledku Slovem řečená.

Ke čtvrtému se musí říci, že slovo se tam béře obrazně, jako slovem označené nebo učiněné'se jmenuje slovo. Tak totiž se praví, že tvorové činí slovo Boží, pokud provádějí nějaký účinek, ke kterému jsou zařízeni ze Slova, pojatého Boží moudrostí: jako se řekne, že někdo činí slovo královo, když činí dílo, k němuž má popud ze slova králova.

intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit quod verbum est sapientia genita, quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quae etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eundem modum potest intelligi quod dicere Deo sit cogitando intueri, inquantum scilicet intuitu cogitationis divinae concipitur verbum Dei. Cogitationis tamen nomen Dei verbo proprie non convenit, dicit enim Augustinus, XV de Trin., *ita dicitur illud verbum Dei, ut cogitatio non dicatur; ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat formam ut verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo volutari*. Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit, quae in Deo locum non habet. Cum vero intellectus iam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Unde Anselmus improprie accipit cogitationem pro contemplatione.

I q. 34 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut, proprie loquendo, verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et dicere. Unde, sicut verbum non est commune patri et filio et spiritui sancto, ita non est verum quod pater et filius et spiritus sanctus sint unus dicens. Unde Augustinus dicit, VII de Trin., *dicens illo coaeterno verbo non singulus intelligitur in divinis*. Sed dici convenit cuilibet personae, dicitur enim non solum verbum sed res quae verbo intelligitur vel significatur. Sic ergo uni soli personae in divinis convenit dici eo modo quo dicitur verbum, eo vero modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personae convenit dici. Pater enim, intelligendo se et filium et spiritum sanctum, et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit verbum, ut sic tota Trinitas verbo dicatur, et etiam omnis creatura; sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, lapidem dicit. Anselmus vero improprie accepit dicere pro intelligere. Quae tamen differunt. Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae. In Deo autem importat omnimodam identitatem, quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra ostensum est. Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quae profert verbum, est dicens in divinis, cum tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens verbo dicta.

I q. 34 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod verbum sumitur ibi figurative, prout significatum vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturae dicuntur facere verbum Dei, inquantum exequuntur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex verbo concepto divinae sapientiae, sicut aliquis dicitur facere verbum regis, dum facit opus ad quod ex verbo regis instigatur.

XXXIV.2. Zda Slovo jest vlastní jméno Synovo.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Slovo není vlastním jménem Synovým. Neboť Syn jest svébytná osoba v Božství. Ale slovo neznamená svébytnou věc, jak je patrné u nás. Tedy Slovo nemůže býti vlastním jménem osoby Syna.

Mimo to slovo vychází od řkoucího nějakým pronesením. Je-li tedy Syn Slovem vlastně, nevychází od Otce, než po způsobu pronášení. Což je kacířství Valentinovo, jak je patrné z Augustina, v knize O kacířstvech.

Mimo to, každé vlastní jméno nějaké osoby znamená nějakou její vlastnost. Je-li tedy Slovo vlastním jménem Synovým, znamená nějakou jeho vlastnost. A tak bude v Božství více vlastností, než bylo svrchu vypočteno.

Mimo to, kdokoli rozumí, rozuměním pojme slovo. Ale Syn rozumí. Tedy jest nějaké slovo Synovo. Tedy není Synu vlastní býti Slovem.

Mimo to Žid. I. se praví o Synu, "nesa všechno slovem své síly": z čehož Basilius béře, že Duch Svatý jest slovo Synovo. Tedy není Synu vlastní býti Slovem.

Avšak proti jest, co praví Augustin, VI. O Troj.: "Slovem se značí jen Syn."

Odpovídám: Musí se říci, že v Božství Slovo, řečené vlastně, se béře osobně a jest vlastním jménem osoby Syna. Značí totiž jakési plynutí z rozumu: osoba pak, která v Božství vychází podle plynutí z rozumu, se nazývá Synem, a takové vycházení se nazývá rozením, jak bylo svrchu ukázáno. Proto zbývá, že jediné Syn se v Božství jmenuje Slovo vlastně.

K prvnímu se tedy musí říci, že v nás býti a rozuměti není totéž; proto ono, co v nás má bytí rozumové, nepatří k naší přirozenosti. Ale bytí Boží jest samo jeho rozuměti; pročež Slovo Boží není v něm nějakým případkem nebo nějakým jeho účinkem, nýbrž patří k samé jeho přirozenosti. A proto je třeba, aby bylo něčím svébytným, protože, cokoli jest v Boží přirozenosti, má svébytnost. A proto praví Damašský, že Slovo Boží "jest podstatné a jsoucí v hypostazi: ostatní však slova, totiž naše, "jsou silami duše".

K druhému se musí říci, že blud Valentinův nebyl odsouzen proto, že Syna nazval pronášením zrozeného, jak pomlouvali Ariáni, jak hlásí Hilarius, VI. O Troj., nýbrž pro odlišný způsob pronášení, který stanovil, jak je patrné z Augustina, v knize O kacířstvech.

K třetímu se musí říci, že jméno Slova obnáší tutéž vlastnost, kterou jméno Syna: proto praví Augustin: "tím se řekne Slovo, čím Syn". Neboť samo narození Synovo, jež

2. Utrum Verbum sit proprium nomen Filii.

I q. 34 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod verbum non sit proprium nomen filii. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo verbum non potest esse proprium nomen personae filii.

I q. 34 a. 2 arg. 2

Praeterea, verbum prolatione quadam procedit a dicente. Si ergo filius est proprie verbum, non procedit a patre nisi per modum prolationis. Quod est haeresis Valentini, ut patet per Augustinum, in libro de haeresibus.

I q. 34 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne nomen proprium alicuius personae significat proprietatem aliquam eius. Si igitur verbum sit proprium nomen filii, significabit aliquam proprietatem eius. Et sic erunt plures proprietates in divinis quam supra enumeratae sunt.

I q. 34 a. 2 arg. 4

Praeterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed filius intelligit. Ergo filii est aliquod verbum. Et sic non est proprium filii esse verbum.

I q. 34 a. 2 arg. 5

Praeterea, Hebr. I dicitur de filio, portans omnia verbo virtutis suae, ex quo Basilius accipit quod spiritus sanctus sit verbum filii. Non est ergo proprium filii esse verbum.

I q. 34 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., *verbum solus filius accipitur*.

I q. 34 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personae filii. Significat enim quandam emanationem intellectus, persona autem quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur filius, et huiusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod solus filius proprie dicatur verbum in divinis.

I q. 34 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in nobis non est idem esse et intelligere, unde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum eius intelligere, unde verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus eius; sed pertinet ad ipsam naturam eius. Et ideo oportet quod sit aliquid subsistens, quia quidquid est in natura Dei, subsistit. Et ideo Damascenus dicit quod *verbum Dei est substantiale, et in hypostasi ens, reliqua vero verba*, scilicet nostra, *virtutes sunt animae*.

I q. 34 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod non propter hoc error Valentini est damnatus, quia filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert, VI de Trin., sed propter varium modum prolationis quem posuit, sicut patet per Augustinum in libro de haeresibus.

I q. 34 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in nomine verbi eadem proprietas importatur quae in nomine filii, unde dicit

jest jeho vlastností osobní, označuje se různými jmény, jež se Synovi přidělují na rozmanité označení jeho dokonalosti. Neboť, aby se ukázalo, že jest sourodý s Otcem, nazývá se Synem; aby se ukázalo, že jest souvěčným, nazývá se září; aby se ukázalo, že jest veskrz podobný, nazývá se obrazem; aby se ukázalo, že je zrozen nehmotně, nazývá se Slovem. Nemohlo se však nalézti jedno jméno, jímž by toto všechno bylooznačeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že Synu tím způsobem přísluší býti rozumovým, kterým mu přísluší býti Bohem, ježto rozuměti se v Božství říká bytostně, jak bylo řečeno. Synem pak jest Bůh zrozený, ne však Bůh rodící. Proto je sice rozumějícím, ne jakožto prováděje Slovo, nýbrž jakožto Slovo vycházející; pokud totiž v Bohu vycházející Slovo se podle věci neliší od božského rozumu, nýbrž jen vztahem se liší od původu Slova.

K pátému se musí říci, že, když se o Synu praví, "nesa všechno slovem síly své", slovo se béře obrazně za účinek slova. Proto Glossa tam praví, že slovo se béře za rozkaz, pokud totiž z účinku síly Slova jest, že věci jsou zachovávány v bytí, jako jest z účinku síly Slova, že se provádějí k bytí. Že Tedy Basilius slovo vykládá o Duchu Svatém, mluvil nevlastně a obrazně, pokud slovem něčí lze nazvati všechno ono, co jest projevem jeho: a tak z toho důvodu se Duch Svatý nazývá slovem Synovým, že projevuje Syna.

XXXIV.3. Zda ve jméně Syna jest dán poměr ke stvoření.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ve jméně Slova není dán poměr ke stvoření. Neboť každé jméno, souznačící účinek ve tvoru, říká se v Božství bytostně. Ale Slovo se neříká bytostně, nýbrž osobně, jak bylo řečeno. Tedy Slovo neobnáší poměr ke stvoření.

Mimo to, co obnáší poměr ke tvorům, říká se o Bohu od času, jako Pán a Stvořitel. Ale Slovo se říká o Bohu od věčnosti. Tedy neobnáší poměr ke stvoření.

Mimo to Slovo obnáší poměr k tomu, od něhož vychází. Obnáší-li tedy poměr ke stvoření, následuje, že vychází z tvora.

Mimo to podle různých poměrů ke tvorům jest více ideí. Obnáší-li tudíž Slovo poměr ke tvorům, následuje, že v Bohu není toliko jedno Slovo, nýbrž více.

Mimo to, jestliže Slovo obnáší poměr ke stvoření, to není, leč pokud stvoření jest poznáváno od Boha. Ale Bůh poznává nejen jsoucna, nýbrž i nejsoucna. Tedy bude v Bohu dán poměr k nejsoucnům: což se zdá nesprávné.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Osmdesáti tří

Augustinus, *eo dicitur verbum, quo filius*. Ipsa enim nativitas filii, quae est proprietas personalis eius, diversis nominibus significatur, quae filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem eius. Nam ut ostendatur connaturalis patri, dicitur filius; ut ostendatur coaeternus, dicitur splendor; ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur.

I q. 34 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod eo modo convenit filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum, cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est. Est autem filius Deus genitus, non autem generans Deus. Unde est quidem intelligens, non ut producens verbum, sed ut verbum procedens; prout scilicet in Deo verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio verbi.

I q. 34 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod, cum de filio dicitur, portans omnia verbo virtutis suae, verbum figurate accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa ibi dicit quod verbum sumitur pro imperio; inquantum scilicet ex effectu virtutis verbi est quod res conserventur in esse, sicut ex effectu virtutis verbi est quod res producantur in esse. Quod vero Basilius interpretatur verbum pro spiritu sancto, improprie et figurate locutus est, prout verbum alicuius dici potest omne illud quod est manifestativum eius, ut sic ea ratione dicatur spiritus sanctus verbum filii, quia manifestat filium.

3. Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

I q. 34 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in nomine verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, essentialiter in divinis dicitur. Sed verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est. Ergo verbum non importat respectum ad creaturam.

I q. 34 a. 3 arg. 2

Praeterea, quae important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut dominus et creator. Sed verbum dicitur de Deo ab aeterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

I q. 34 a. 3 arg. 3

Praeterea, verbum importat respectum ad id a quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quod procedat a creatura.

I q. 34 a. 3 arg. 4

Praeterea, ideae sunt plures secundum diversos respectus ad creaturas. Si igitur verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit unum verbum tantum, sed plura.

I q. 34 a. 3 arg. 5

Praeterea, si verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi inquantum creaturae cognoscuntur a Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in verbo importabitur respectus ad non entia, quod videtur falsum.

I q. 34 a. 3 s. c.

Otázek, že ve jméně Slova "se označuje nejen poměr k Otci, nýbrž také k těm, která skrze Slovo byla učiněna výkonnou moci.

Odpovídám: Musí se říci, že ve Slově jest dán poměr ke stvoření. Neboť Bůh, poznávaje sebe, poznává veškeré stvoření. Slovo pak, pojaté v mysli, jest znázorněním všeho, co se vskutku rozumí. Proto u nás jsou rozličná slova podle rozličných, jež rozumíme. Ale protože Bůh jedním úkonem rozumí i sebe i všechno, jediné jeho Slovo jest vyjádřením nejenom Otce, nýbrž také tvorů. A jako vědění Boží Boha sice toliko poznává, ale tvory poznává i činí, tak Slovo Boží jest toliko vyjádřením toho, co jest v Bohu Otci, ale jest vyjádřením a činěním tvorů. A proto se praví v Žalmu 32: "Řekl, a byla učiněna," protože ve Slově jest dána stránka výkonná toho, co Bůh činí.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve jméně osoby jest také uzavřena přirozenost závisle: neboť osoba jest rozumové přirozenosti ojedinělá podstata.:Tedy ve jméně božské osoby, co do osobního vztahu, není obsažen poměr ke stvoření, nýbrž jest obsažen v tom, co paří k přirozenosti. Avšak nic nebrání, aby byl dán poměr ke stvoření, pokud se v jeho významu uzavírá bytnost: jako totiž jest Synu vlastní, že jest Synem, tak je mu vlastní, že jest zrozený Bůh nebo zrozený Stvořitel. A tím způsobem je ve jméně Synově dán poměr ke stvoření.

K druhému se musí říci, že ježto vztahy následují ze skutků, některá jména obnášejí vztah Boha ke stvoření, který následuje ze skutku Božího, přecházejícího do zevnějšího účinku, jako stvořiti a říditi: a taková se říkají o Bohu od času. Některá však vztah, který následuje ze skutku nepřecházejícího do zevnějšího účinku, nýbrž zůstávajícího v konajícím jako věděti a chtíti: a taková se o Bohu neříkají od času. A takový vztah ke stvoření jest dán ve jméně Slova. A není pravda, že jména, obsahující poměr Boha ke tvorům, se všechna říkají od času; nýbrž jen ona jména, která obnášejí vztah následující ze skutku Božího, přecházejícího do zevnějšího účinku, říkají se o Bohu od času.

K třetímu se musí říci, že tvorové nejsou od Boha poznáváni věděním přijatým od tvorů, nýbrž jeho bytností. Proto není třeba, aby od tvorů vycházelo Slovo, ač Slovo jest vyjádřením tvorů.

Ke čtvrtému se musí říci, že jméno idey bylo hlavně dáno na označení poměru ke stvoření: a proto se v Božství říká množně a není osobní. Ale jméno Slova bylo hlavně dáno na označení vztahu ke řkoucímu: a tvorů v důsledku, pokud Bůh, rozuměje sebe, rozumí veškeré tvorstvo. A proto v Božství jest jediné toliko Slovo a řečené osobně.

K pátému se musí říci, že tím způsobem, kterým vědění Boží jest o nejsoucnech i Slovo Boží jest o nejsoucnech:

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *in nomine verbi significatur non solum respectus ad patrem, sed etiam ad illa quae per verbum facta sunt operativa potentia*.

I q. 34 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum eius est expressivum non solum patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita verbum Dei eius quod in Deo patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur in Psalmo XXXII, *dixit, et facta sunt*; quia in verbo importatur ratio factiva eorum quae Deus facit.

I q. 34 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in nomine personae includitur etiam natura oblique, nam persona est rationalis naturae individua substantia. In nomine igitur personae divinae, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, inquantum includitur in significatione eius essentia, quod importetur respectus ad creaturam, sicut enim proprium est filio quod sit filius, ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine verbi.

I q. 34 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum relationes consequantur actiones, quaedam nomina important relationem Dei ad creaturam, quae consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare et gubernare, et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quaedam vero relationem quae consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle, et talia non dicuntur de Deo ex tempore. Et huiusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine verbi. Nec est verum quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas, omnia dicantur ex tempore, sed sola illa nomina quae important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur.

I q. 34 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod creaturae non cognoscuntur a Deo per scientiam a creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quod a creaturis procedat verbum, licet verbum sit expressivum creaturarum.

I q. 34 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod nomen ideae principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam, et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, et ex consequenti ad creaturas, inquantum Deus, intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in divinis est unicum tantum verbum, et personaliter dictum.

I q. 34 a. 3 ad 5

protože není nic menšího ve Slově Božím než ve vědění Božím, jak praví Augustin. Ale přece Slovo jest o jsoucnech jakožto výraz a činitel, o nejsoucnech pak jako výraz a projev.

XXXV. O obraze.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest otázka o Obraze.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda se v Božství říká Obraz osobně.

2. Zda jest vlastní Synu.

XXXV.1. Zda se z Božství říká Obraz osobně.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se v Božství neříká Obraz osobně. Praví totiž Augustin, v knize O víře Petrovi: "Jedno je svaté Trojice Božství a obraz, dle něhož byl učiněn člověk." Tudíž se obraz říká bytostně, a ne osobně.

Mimo to praví Hilarius, v knize O synod., že "obraz je té věci, podle níž je zobrazen, podobou neodlišnou". Ale podoba čili tvar se v Božství říká bytostně. Tedy též obraz.

Mimo to obraz se říká od obrážení, což obnáší dříve a později. Ale v božských osobách nic není dříve a později. Tedy obraz nemůže býti v Božství jménem osobním.

Avšak proti jest, co praví Augustin: "Co jest nemyslitelnější, než říci, že obraz jest sebe?" Tedy v Božství se Obraz říká vztažně. A tak jest jménem osobním.

Odpovídám: Musí se říci, že v pojmu obrazu jest podobnost. Ale nedostačí k pojmu obrazu každá podobnost, nýbrž podobnost, která jest v druhu věci nebo aspoň v nějakém znamení druhu. Znamením pak druhu ve věcech tělesných se nejvíce zdá útvar: vidíme totiž, že živočichové různí podle druhů mají různé útvary, ne však různé barvy. Proto, maluje-li se na stěně barva nějaké věci, nenazve se obrazem, nenamaluje-li se útvar. Ale nedostačí ani sama podobnost druhu nebo útvaru, nýbrž k pojmu obrazu se vyžaduje pocházení. Protože, jak praví Augustin v knize Osmdesáti tří Otáz., jedno vejce není obrazem druhého, protože není z něho vytvořeno. Aby tedy něco vpravdě bylo obrazem, k tomu se vyžaduje, aby z jiného vycházelo jemu podobné v druhu nebo aspoň ve znamení druhu. - Ta však, která v Božství obnášejí vycházení čili pocházení, jsou osobní. Proto toto jméno Obraz jest jméno osobní.

K prvnímu se tedy musí říci, že obrazem se nazývá vlastně, co vychází podobno druhému. Ono pak, jemuž podobno něco vychází, jmenuje se vlastně vzor, nevlastně pak obraz. Ale tak Augustin užívá jména obrazu, když praví, že Božství svaté Trojice jest obrazem, podle něhož byl člověk

Ad quintum dicendum quod eo modo quo scientia Dei est non entium, et verbum Dei est non entium, quia non est aliquid minus in verbo Dei quam in scientia Dei, ut Augustinus dicit. Sed tamen verbum est entium ut expressivum et factivum, non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

35. De hoc nomine Filii, quod est imago.

Prooemium

I q. 35 pr.

Deinde quaeritur de imagine.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum imago in divinis dicatur personaliter.

Secundo, utrum sit proprium filii.

1. Utrum hoc nomen, imago, in divinis dicatur personaliter.

I q. 35 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imago non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim Augustinus, in libro de fide ad Petrum, *una est sanctae Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo*. Igitur imago dicitur essentialiter, et non personaliter.

I q. 35 a. 1 arg. 2

Praeterea, Hilarius dicit, in libro de Synod., quod *imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens*. Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et imago.

I q. 35 a. 1 arg. 3

Praeterea, imago ab imitando dicitur, in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius ergo imago non potest esse nomen personale in divinis.

I q. 35 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, *quid est absurdius quam imaginem ad se dici?* Ergo imago in divinis relative dicitur. Et sic est nomen personale.

I q. 35 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maxime videtur esse figura, videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversae figurae, non autem diversi colores. Unde, si depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo, quia, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest., unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei. Ea vero quae processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen imago est nomen personale.

I q. 35 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod imago proprie dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem ad cuius similitudinem aliquid procedit, proprie dicitur exemplar, improprie vero imago. Sic tamen Augustinus

učiněn.

K druhému se musí říci, že podoba, jak ji klade Hilarius do výměru obrazu, obnáší tvar, odvozený od jiného. Tím totiž způsobem se praví, že obraz je podobou druhého, jako to co se připodobňuje něčemu, se nazývá jeho tvarem, pokud má tvar podobný onomu.

K třetímu se musí říci, že obrážení v božských osobách neznamená pozdější, nýbrž jen připodobnění.

XXXV.2. Zda jméno Obraz je Synu vlastní.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jméno Obraz není Synu vlastní. Protože, jak praví Damašský, Duch Svatý jest obrazem Syna. Tedy není vlastní Synu.

Mimo to v pojmu obrazu jest podobnost s vyjádřením, jak praví Augustin v knize Osmdesáti tří Ot. Ale to přísluší Duchu Svatému, neboť vychází od jiného podle způsobu podobnosti. Tedy Duch Svatý jest obrazem. A tak není Synu vlastní, že jest obrazem.

Mimo to také člověk se nazývá obrazem Božím, podle onoho 1. Kor.11.: "Muž nemá zahalovati svou hlavu, protože jest obrazem a slávou Boha." Tedy není vlastní Synu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, VI. O Troj., že "jediný Syn jest Obrazem Otce".

Odpovídám: Musí se říci, že učenci Řeků obecně praví, že Duch Svatý jest obrazem Otce a Syna. Ale latinští učenci jediné Synovi přidělují jméno Obrazu: neboť v kanonickém Písmě se neshledává než o Synu. Praví se totiž Kolos.1: "Jenž jest obrazem Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření;" a id. 1: "Jenž, ježto jest září slávy a obrazem jeho podstaty."

Za důvod toho pak někteří označují, že Syn se shoduje s Otcem nejen v přirozenosti, nýbrž také ve známce původu, kdežto Duch Svatý se neshoduje se Synem, ani s Otcem v nějaké známce. - Ale to se nezdá dostatečným. Protože, jako podle vztahů se v Božství nebéře ani rovnost, ani nerovnost, jak praví Augustin, tak ani podobnost, která se vyžaduje k pojmu obrazu.

Proto jiní praví, že Duch Svatý se nemůže nazvati obrazem, protože není obraz obrazu. Ani také obrazem Otce, protože také obraz má bezprostředně vztah k tomu, čeho jest obrazem; ale Duch Svatý má vztah k Otci skrze Syna. Ani také není obrazem Otce a Syna, protože tak by byl jeden obraz dvou, což se zdá nemožným. Proto zbývá, že Duch Svatý žádným způsobem není obrazem. - Ale to není nic. Protože Otec a Syn jsou jedním původem Ducha Svatého, jak se níže řekne: pročež nic nebrání, aby byl jeden obraz Otce a Syna, pokud jsou jedno, ježto také člověk jest jedním obrazem celé Trojice.

A proto se musí říci jinak, že, jako Duch Svatý se nenazývá narozeným, ačkoli svým vycházením dostává přirozenost Otcovu jakož i Syn, tak se nenazývá obrazem, ačkoli dostává druh Otci podobný. Protože Syn vychází jako Slovo, v jehož pojmu jest podobnost druhu k tomu, od

utitur nomine imaginis, cum dicit divinitatem sanctae Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

I q. 35 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod species, prout ponitur ab Hilario in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicuius, sicuti id quod assimilatur alicui, dicitur forma eius, inquantum habet formam illi similem.

I q. 35 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

2. Utrum imago sit proprium nomen Filii.

I q. 35 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nomen imaginis non sit proprium filio. Quia, ut dicit Damascenus, spiritus sanctus est imago filii. Non est ergo proprium filii.

I q. 35 a. 2 arg. 2

Praeterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest. Sed hoc convenit spiritui sancto, procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo spiritus sanctus est imago. Et ita non est proprium filii quod sit imago.

I q. 35 a. 2 arg. 3

Praeterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud I ad Cor. XI, *vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est*. Ergo non est proprium filio.

I q. 35 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod *solus filius est imago patris*.

I q. 35 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod doctores Graecorum communiter dicunt spiritum sanctum esse imaginem patris et filii. Sed doctores Latini soli filio attribuunt nomen imaginis, non enim invenitur in canonica Scriptura nisi de filio. Dicitur enim Coloss. I, *qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturae*; et ad Hebr. I, *qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius*.

Huius autem rationem assignant quidam ex hoc, quod filius convenit cum patre non solum in natura, sed etiam in notione principii, spiritus autem sanctus non convenit cum filio nec cum patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur sufficere. Quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque aequalitas neque inaequalitas, ut Augustinus dicit; ita neque similitudo, quae requiritur ad rationem imaginis.

Unde alii dicunt quod spiritus sanctus non potest dici imago filii, quia imaginis non est imago. Neque etiam imago patris, quia etiam imago refertur immediate ad id cuius est imago; spiritus sanctus autem refertur ad patrem per filium. Neque etiam est imago patris et filii, quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile. Unde relinquitur quod spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est. Quia pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, ut infra dicetur, unde nihil prohibet sic patris et filii, inquantum sunt unum, esse unam imaginem; cum etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut spiritus sanctus, quamvis sua processione accipiat naturam patris, sicut et

něhož vychází; ne však v pojmu lásky, ačkoli to přísluší lásce, která jest Duch Svatý, pokud jest láskou božskou.

K prvnímu se tedy musí říci, že Damašský a jiní učenci Řeků obecně užívají jména obrazu pro dokonalou podobnost.

K druhému se musí říci, že, ačkoli Duch Svatý jest podobný Otci a Synu, přece nenásleduje, že jest obrazem, z důvodu již řečeného.

K třetímu se musí říci, že obraz něčeho se v něčem shledává dvojmo. Jedním způsobem ve věci téže přirozenosti podle druhu: jako obraz krále se shledává v jeho synu. Jiným způsobem ve věci jiné přirozenosti: jako obraz krále se shledává. na desetníku. Prvním pak způsobem jest Syn obrazem Otce, kdežto druhým způsobem se člověk nazývá obrazem Boha. A proto na označení nedokonalosti obrazu v člověku, neříká se člověku jen obraz, nýbrž k obrazu, čímž je označen jakýsi pohyb tíhnoucího k dokonalosti. Ale o Synu se nemůže říci, že jest k obrazu, protože jest dokonalým obrazem Otce.

XXXVI. O osobě Ducha Svatého.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Po tomto se má uvažovati o těch, jež patří k osobě Ducha Svatého. On pak' nejen sluje Duch Svatý, nýbrž také Láska a Dar Boží.

Tedy o jméně Ducha Svatého jsou čtyři otázky.

1. Zda toto jméno "Duch Svatý" jest vlastní některé božské osobě.

2. Zda ona božská osoba, která sluje Duch Svatý, vychází od Otce a Syna.

3. Zda vychází od Otce skrze Syna.

4. Zda Otec a Syn jsou jeden původ Ducha Svatého.

XXXVI.1. Zda toto jméno Duch Svatý jest vlastním jménem některé božské osoby.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že toto jméno Duch Svatý není vlastním jménem některé božské osoby. Nebo žádné jméno, společné třem osobám, není vlastní některé osobě. Ale toto jméno Duch Svatý je společné třem osobám. Ukazuje totiž Hilarius, VIII. O Troj., že v Duchu Boha jest někdy označen Otec, jako když se praví, "Duch Páně nade mnou"; někde že jest označen Syn, jako když Syn praví, "v Duchu Boha vyháním ďábelstva", "ukazuje, že ďábelstva vyhání mocí své přirozenosti"; někdy Duch Svatý, jako tam, "Vyleji z Ducha svého na všechno tělo". Tedy jméno Duch Svatý není vlastní některé božské osobě.

Mimo to jména božských osob se říkají k něčemu, jak praví

filius, non tamen dicitur natus; ita, licet accipiat speciem similem patris, non dicitur imago. Quia filius procedit ut verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id a quo procedit; non autem de ratione amoris; quamvis hoc conveniat amori qui est spiritus sanctus, inquantum est amor divinus.

I q. 35 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus et alii doctores Graecorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine.

I q. 35 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet spiritus sanctus sit similis patri et filio, non tamen sequitur quod sit imago, ratione iam dicta.

I q. 35 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo, in re eiusdem naturae secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo. Alio modo, in re alterius naturae, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo, filius est imago patris, secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta patris imago.

36. De pertinentibus ad nomen Spiritus Sancti.

Prooemium

I q. 36 pr.

Post haec considerandum est de his quae pertinent ad personam spiritus sancti. Qui quidem non solum dicitur spiritus sanctus, sed etiam amor et donum Dei.

Circa nomen ergo spiritus sancti quaeruntur quatuor.

Primo, utrum hoc nomen spiritus sanctus sit proprium alicuius divinae personae.

Secundo, utrum illa persona divina quae spiritus sanctus dicitur, procedat a patre et filio.

Tertio, utrum procedat a patre per filium.

Quarto, utrum pater et filius sint unum principium spiritus sancti.

1. Utrum nomen Spiritus Sancti sit proprium nomen alicujus divinae personae.

I q. 36 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod hoc nomen spiritus sanctus non sit proprium nomen alicuius divinae personae. Nullum enim nomen commune tribus personis, est proprium alicuius personae. Sed hoc nomen spiritus sanctus est commune tribus personis. Ostendit enim Hilarius, VIII de Trin., in spiritu Dei aliquando significari patrem, ut cum dicitur, spiritus domini super me; aliquando significari filium, ut cum dicit filius, in spiritu Dei eiicio Daemonia, naturae suae potestate eiicere se Daemonia demonstrans; aliquando spiritum sanctum, ut ibi, effundam de spiritu meo super omnem carnem. Ergo hoc nomen spiritus sanctus non est proprium alicuius divinae personae.

I q. 36 a. 1 arg. 2

Boetius, v knize O Troj. Ale toto jméno Duch Svatý se neříká k něčemu. Tedy toto jméno není vlastní božské osobě.

Mimo to, protože Syn jest jméno nějaké božské osoby, nemůže se říci Syn toho nebo onoho. Ale říká se duch toho nebo onoho člověka. Neboť, jak máme Num.11: "Řekl Pán Mojžíšovi: Odejmu z tvého ducha a dám jim;" a IV. Král. 2: "Spočinul duch Eliášův na Eliseovi." Tedy se zdá, že Duch Svatý není vlastní jméno některé božské osoby.

Avšak proti jest, co se praví I. Jan. posl.: "Tři jsou, kteří svědectví dávají v nebi, Otec, Slovo a Duch Svatý." Ale, jak praví Augustin, VII. O Troj., když je otázka, Kdo tři?, řekneme, Tři osoby. Tedy Duch Svatý jest jméno božské osoby.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto jsou dvě vycházení v Božství, druhé z nich, které jest po způsobu lásky, nemá vlastního jména, jak bylo svrchu řečeno. Proto i vztahy, které se berou podle takového vycházení, jsou bezjmenné, jak také bylo svrchu řečeno. A proto i osobní jméno takto vycházejícího nemá z téhož důvodu vlastního jména. Ale jako ze zvyku mluvících jsou některá jména přizpůsobena na označování takových vztahů, když je nazýváme jmény vycházeni a dýcháni, jež podle vlastního významu se zdají znamenati spíše známkové úkony než vztahy, tak na označení božské osoby, která vychází po způsobu lásky, podle užívání Písma bylo přizpůsobeno toto jméno Duch Svatý.

A důvod vhodnosti toho se může vzíti z dvojího. A to, nejprve ze samé obecnosti toho, co sluje Duch Svatý. Jak totiž praví Augustin, XV. O Troj.: "Protože Duch Svatý společný jest oběma, tak jest nazván vlastně, jak oba společně: neboť i Otec jest Duch i Syn jest Duch; i Otec jest svatý, i Syn je svatý." - Za druhé pak, z vlastního významu. Neboť jméno dech ve věcech tělesných se zdá znamenati nějaké puzení nebo pohybování: neboť vánek a vítr nazýváme dechem. Je pak lásce vlastní, že pohybuje a pudí vůli milujícího k milovanému. Svatost pak se přiděluje těm věcem, které jsou zařízeny k Bohu. Tudíž, protože božská osoba vychází po způsobu lásky, kterou jest Bůh milován, vhodně se jmenuje Duch Svatý.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co jmenuji duchem svatým, jak se béře mocí dvou rčení, je společné celé Trojici. Protože jménem ducha se označuje nehmotnost božské podstaty: neboť tělesný dech jest neviditelný a málo má z hmoty, pročež toto jméno přidělujeme všem nehmotným a neviditelným podstatám. Tím pak, že se řekne svatý, označuje se čistota božské dobroty. - Jestliže však to, co jmenuji Duchem Svatým, se béře mocí jednoho rčení, tak dle užívání Církve jest přizpůsobeno na označování jedné ze tří osob, která totiž vychází po způsobu lásky. z důvodu již řečeného.

Praeterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit, in libro de Trin. Sed hoc nomen spiritus sanctus non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinae personae.

I q. 36 a. 1 arg. 3

Praeterea, quia filius est nomen alicuius divinae personae, non potest dici filius huius vel illius. Dicitur autem spiritus huius vel illius hominis. Ut enim habetur Num. XI, *dixit dominus ad Moysen, auferam de spiritu tuo, tradamque eis*; et IV Reg. II, *requievit spiritus Eliae super Elisaeum*. Ergo spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicuius divinae personae.

I q. 36 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Ioan. ult., *tres sunt qui testimonium dant in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus*. Ut autem Augustinus dicit, VII de Trin., cum quaeritur, quid tres? Dicimus, tres personae. Ergo spiritus sanctus est nomen divinae personae.

I q. 36 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, cum sint duae processiones in divinis, altera earum, quae est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est. Unde et relationes quae secundum huiusmodi processionem accipiuntur, innominatae sunt, ut etiam supra dictum est. Propter quod et nomen personae hoc modo procedentis, eadem ratione, non habet proprium nomen. Sed sicut sunt accommodata aliqua nomina, ex usu loquentium, ad significandum praedictas relationes, cum nominamus eas nomine processionis et spirationis, quae, secundum proprietatem significationis, magis videntur significare actus notionales quam relationes; ita ad significandum divinam personam quae procedit per modum amoris, accommodatum est, ex usu Scripturae, hoc nomen spiritus sanctus.

Et huius quidem convenientiae ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem, ex ipsa communitate eius quod dicitur spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit, XV de Trin., *quia spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse proprie quod ambo communiter, nam et pater est spiritus, et filius est spiritus; et pater est sanctus, et filius est sanctus*. Secundo vero, ex propria significatione. Nam nomen spiritus, in rebus corporeis, impulsionem quandam et motionem significare videtur, nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris, quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas vero illis rebus attribuitur, quae in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris quo Deus amatur, convenienter spiritus sanctus nominatur.

I q. 36 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico spiritus sanctus, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati. Quia nomine spiritus significatur immaterialitas divinae substantiae, spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc vero quod dicitur sanctus, significatur puritas divinae bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico spiritus sanctus, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiae est accommodatum ad significandam unam trium personarum, scilicet quae procedit per modum amoris, ratione iam dicta.

K druhému se musí říci, že, ač se to nepraví vztažně, když řeknu Duch Svatý, přece zastupuje vztažné, pokud jest přizpůsobeno na označování osoby, od ostatních odlišné jen vztahem. - Ale i ve jméně se může rozuměti nějaký vztah, když Duch se rozumí jako dýchaný.

K třetímu se musí říci, že ve jméně Syna se rozumí jenom vztah toho, jenž jest od původu, k původu; ale ve jméně Otce se rozumí vztah původu; a podobně ve jméně Ducha, pokud obnáší jakousi hybnou sílu. Ale žádnému tvoru nepřísluší býti původem vzhledem k některé božské osobě, nýbrž naopak. A proto se může říci "Otec náš" a "Duch náš", avšak nemůže se říci "Syn náš".

XXXVI.2. Zda Duch Svatý vychází od Syna.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Duch Svatý nevychází od Syna. Protože podle Diviše "nesmíme se odvážiti říci něco o podstatném božství mimo to, co nám bylo božsky ve svatých výrocích vyjádřeno". Ale ve svatém Písmě není vyjádřeno že Duch Svatý vychází od Syna, nýbrž jen, že vychází od Otce, jak je patrné Jan.15: "Ducha pravdy, jenž od Otce vychází." Tedy Duch Svatý nevychází od Syna.

Mimo to ve vyznání sněmu Cařihradského se čte takto: "Věříme v Ducha Svatého, Pána a oživujícího, z Otce vycházejícího, s Otcem a Synem uctívaného a slaveného." Tudíž se žádným způsobem nemělo přidávati v našem vyznání, že Duch Svatý vychází od Syna, nýbrž propadli anathematu, kdo to přidali.

Mimo to praví Damašský: "Říkáme, že Duch Svatý je z Otce, a jmenujeme jej Duchem Otcovým: neříkáme však, že Duch Svatý jest ze Syna, ale Duchem Synovým jej jmenujeme." Tedy Duch Svatý nevychází od Syna.

Mimo to, nic nevychází od toho, v němž spočívá. Ale Duch Svatý spočívá v Synu. Praví se totiž ve čtení o blaženém Ondřeji: "Pokoj vám a veškerým, kteří věří v jednoho Boha otce a v jednoho Syna jeho, jediného Pána našeho Ježíše Krista, a v jednoho Ducha Svatého, vycházejícího z Otce a v Synu zůstávajícího." Tedy Duch Svatý nevychází od Syna.

Mimo to Syn vychází jakožto slovo. Ale zdá se, že v nás náš duch nevychází od našeho slova. Tedy ani Duch Svatý nevychází od Syna.

Mimo to Duch Svatý dokonale vychází od Otce. Tedy je zbytečné říkati, že vychází od Syna.

Mimo to, "v ustavičných se neliší býti a moci", jak se praví v III. Fysic.; a mnohem méně v Božství. Ale Duch Svatý se může lišiti od Syna, i když od něho nevychází. Neboť praví Anselm, v knize O vycházení Ducha Svatého: "Mají ovšem

I q. 36 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet hoc quod dico spiritus sanctus, relative non dicatur, tamen pro relativo ponitur, inquantum est accommodatum ad significandam personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi etiam in nomine aliqua relatio, si spiritus intelligatur quasi spiratus.

I q. 36 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in nomine filii intelligitur sola relatio eius qui est a principio, ad principium, sed in nomine patris intelligitur relatio principii; et similiter in nomine spiritus, prout importat quandam vim motivam. Nulli autem creaturae competit esse principium respectu alicuius divinae personae, sed e converso. Et ideo potest dici pater noster, et spiritus noster, non tamen potest dici filius noster.

2. Utrum persona illa, quae dicitur Spiritus Sanctus, procedat a Patre, et Filio.

I q. 36 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non procedat a filio. Quia secundum Dionysium, *non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa*. Sed in Scriptura sacra non exprimitur quod spiritus sanctus a filio procedat, sed solum quod procedat a patre; ut patet Ioann. XV, *spiritum veritatis, qui a patre procedit*. Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

I q. 36 a. 2 arg. 2

Praeterea, in symbolo Constantinopolitanae synodi sic legitur, *credimus in spiritum sanctum, dominum et vivificantem, ex patre procedentem, cum patre et filio adorandum et glorificandum*. Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro quod spiritus sanctus procedat a filio, sed videntur esse anathematis rei, qui hoc addiderunt.

I q. 36 a. 2 arg. 3

Praeterea, Damascenus dicit, *spiritum sanctum ex patre dicimus, et spiritum patris nominamus, ex filio autem spiritum sanctum non dicimus, spiritum vero filii nominamus*. Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

I q. 36 a. 2 arg. 4

Praeterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed spiritus sanctus quiescit in filio. Dicitur enim in legenda beati Andreae, *pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum patrem, et in unum filium eius, unicum dominum nostrum Iesum Christum, et in unum spiritum sanctum, procedentem ex patre, et in filio permanentem*. Ergo spiritus sanctus non procedit a filio.

I q. 36 a. 2 arg. 5

Praeterea, filius procedit ut verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere a verbo nostro. Ergo nec spiritus sanctus procedit a filio.

I q. 36 a. 2 arg. 6

Praeterea, spiritus sanctus perfecte procedit a patre. Ergo superfluum est dicere quod procedit a filio.

I q. 36 a. 2 arg. 7

Praeterea, in perpetuis non differt esse et posse, ut dicitur in III Physic.; et multo minus in divinis. Sed spiritus

od Otce bytí Syn a Duch Svatý, ale různým způsobem: protože jeden narozením a jeden vycházením, aby tím byli jiní navzájem." A potom dodává: "Neboť kdyby jiným nebyli dva, Syn a Duch Svatý, již tímto by byli různí." Tedy Duch Svatý se liší od Syna, nejsa od něho.

Avšak proti jest, co praví Athanáš: "Duch Svatý od Otce a Syna, neučiněný, nestvořený, ani nezrozený, nýbrž vycházející."

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci, že Duch Svatý jest od Syna. Neboť, kdyby od něho nebyl, nemohl by se od něho žádným způsobem lišiti osobně. Což je patrné ze svrchu řečeného. Není totiž možné říci, že božské osoby se navzájem liší podle něčeho naprostého: protože by následovalo, že by nebyla jedna bytnost tří; neboť cokoli se v Božství říká naprostě, patří k jednotě bytnosti. Zbývá tedy, že božské osoby se navzájem liší jen vztahy. - Avšak vztahy nemohou rozlišovati osoby, leč pokud jsou protilehlé. Což je patrné z toho, že Otec má dva vztahy, z nichž jeden se vztahuje k Synu a jiný k Duchu Svatému; ale ty, protože nejsou protilehlé, neustavují dvě osoby, nýbrž patří jen k jedné osobě Otce. Kdyby se tedy v Synu a v Duchu Svatém neshledávaly než dva vztahy, kterými by oba měli vztah k Otci, ty vztahy by nebyly navzájem protilehlé, jakož ani dva vztahy, kterými Otec má vztah k nim. Proto, jako osoba Otce jest jedna, tak by následovalo, že osoby Syna a Ducha Svatého by byly jedna, mající dva vztahy protilehlé dvěma vztahům Otcovým. Ale to je kacířské, ježto ničí víru o Trojici. Je tedy třeba, aby Syn a Duch Svatý měli navzájem vztah protilehlými vztahy. - Avšak v Božství nemohou býti jiné protilehlé vztahy než vztahy pocházení, jak bylo svrchu dokázáno. Protilehlé pak vztahy pocházení se berou podle původu a podle jsoucího od původu. Zbývá tedy, že je nutné říci buď, že Syn jest od Ducha Svatého, což neříká nikdo, nebo že Duch Svatý jest od Syna, což my vyznáváme.

A s tím souhlasí pojem obojího vycházení. Bylo totiž svrchu řečeno, že Syn vychází po způsobu rozumu, jakožto slovo; Duch Svatý pak po způsobu vůle, jakožto láska. Je však nutné, aby láska vycházela od slova: neboť nic nemilujeme, leč co jsme pojetím mysli postřehli. Proto i podle tohoto jest jasné, že Duch Svatý vychází od Syna.

Také tomu učí sám pořad věcí. Nikdy totiž jsme to neshledali, že by od jednoho vycházelo více bez pořadu, leč jen v těch, která se liší hmotně; jako jeden řemeslník provede mnoho nožíků hmotně od sebe odlišných, nemajících navzájem žádného zpořazení. Ale ve věcech, ve kterých není jen hmotného rozdílu, vždy se v množství provedených shledává nějaký pořad. Proto také v pořádku provedených tvorů se projevuje krása božské moudrosti. Jestli tedy od jedné osoby Otce vycházejí dvě osoby, totiž Syn a Duch Svatý, musí býti mezi nimi nějaký vzájemný pořádek. A nemůže se označiti žádný jiný pořad nežli pořad přirozenosti, jímž jeden jest z druhého. Tudíž se nemůže říci, že Syn a Duch Svatý tak vycházejí od Otce, že žádný z obou nevychází od jiného, leč by někdo do nich kladl hmotný rozdíl: což jest nemožné. Proto též sami Řekové rozumějí, že vycházení Ducha Svatého má nějaké zařízení k Synu. Připouštějí totiž, že Duch Svatý je Duchem Synovým a že jest od Otce skrze Syna. A praví se, že

sanctus potest distingui a filio, etiam si ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus, in libro de processione spiritus sancti, *habent utique a patre esse filius et spiritus sanctus, sed diverso modo, quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem*. Et postea subdit, *nam si per aliud non essent plures filius et spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi*. Ergo spiritus sanctus distinguitur a filio, ab eo non existens.

I q. 36 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Athanasius, *spiritus sanctus a patre et filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens*.

I q. 36 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere spiritum sanctum a filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. Quod ex supra dictis patet. Non enim est possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinae personae ab invicem distinguantur, quia sequeretur quod non esset trium una essentia; quidquid enim in divinis absolute dicitur, ad unitatem essentiae pertinet. Relinquitur ergo quod solum relationibus divinae personae ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositae. Quod ex hoc patet, quia pater habet duas relationes, quarum una refertur ad filium, et alia ad spiritum sanctum; quae tamen, quia non sunt oppositae, non constituunt duas personas, sed ad unam personam patris tantum pertinent. Si ergo in filio et in spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes quibus uterque refertur ad patrem, illae relationes non essent ad invicem oppositae; sicut neque duae relationes quibus pater refertur ad illos. Unde, sicut persona patris est una, ita sequeretur quod persona filii et spiritus sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus patris. Hoc autem est haereticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quod filius et spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliae relationes oppositae nisi relationes originis, ut supra probatum est. Oppositae autem relationes originis accipiuntur secundum principium, et secundum quod est a principio. Relinquitur ergo quod necesse est dicere vel filium esse a spiritu sancto, quod nullus dicit, vel spiritum sanctum esse a filio, quod nos confitemur.

Et huic quidem consonat ratio processionis utriusque. Dictum enim est supra quod filius procedit per modum intellectus, ut verbum; spiritus sanctus autem per modum voluntatis, ut amor. Necesse est autem quod amor a verbo procedat, non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est quod spiritus sanctus procedit a filio. Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus, quod ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis solum quae materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum, decor divinae sapientiae manifestatur. Si ergo ab una persona patris procedunt duae personae, scilicet filius et spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturae, quo

někteří z nich připouštějí, že jest od Syna nebo z něho vyplývá, ne však, že vychází. A to se zdá buď z nevědomosti nebo ze schválnosti. Neboť, když někdo dobře pováží, shledá, že ze všech, která patří k jakémukoli pocházení, slovo vycházení jest nejobecnější. Neboť ho užíváme na označení jakéhokoli pocházení; jako že čára vychází od bodu. paprsek od slunce, řeka od pramene, a podobně v kterýchkoli jiných. Tedy z čehokoli jiného, patřícího k pocházení, se může uzavírati, že Duch Svatý vychází od Syna.

K prvnímu se tedy musí říci, že nemáme říkati o Bohu, co se ve svatém Písmě neshledává buď ve slovech nebo ve smyslu. Ačkoli však se ve slovech svatého Písma nenajde, že Duch Svatý vychází od Syna, přece se najde co do smyslu; a hlavně, kde Syn praví, Jan. 16, mluvě o Duchu Svatém: "On mne oslaví, protože z mého přijme." - Musí se totiž pravidelně ve svatém Písmě držeti, že to, co se praví o Otci, nutno rozuměti o Synu, i když se přidá rčení výlučné, jenom ne v těch, v nichž se Otec a Syn odlišují podle protilehlých vztahů. Neboť když Pán praví, Mat. 2: "Nikdo nezná Syna, leč Otec," nevylučuje se, že by Syn znal sebe sama. Tak tedy, když se praví, že Duch Svatý vychází od Otce, i kdyby se přidalo, že jen od Otce vychází, nevylučoval by se z toho Syn: protože Otec a Syn nejsou proti sobě v tom, co jest býti původem Ducha Svatého, nýbrž jen v tom, že tento jest Otec a onen Syn.

K druhému se musí říci, že na každém sněmu bylo stanoveno nějaké vyznání pro nějaký blud, který byl na sněmu odsuzován. Proto následující sněm nečinil vyznání jiné než první, ale to, co bylo zahaleně obsaženo v prvním vyznání, bylo nějakými dodatky vykládáno proti povstávajícím kacířstvům. Proto v ustanovení Chalcedonského Sněmu se praví, že oni, kteří byli shromážděni na Sněmu Cařihradském, podali nauku o Duchu Svatém, "nikoli usuzujíce, že by bylo málo u předchůdců" (kteří byli shromážděni v Nicaei), "nýbrž proti kacířům, vysvětlujíce jejich smysl". Protože tedy v době starých sněmů nepovstal ještě blud řkoucích, že Duch Svatý nevychází od Syna, nebylo třeba podrobně to stanoviti. Ale když potom povstal blud některých, na jednom sněmu, v končinách Západu shromážděném, bylo to vyjádřeno jménem Římského Velekněze; a jeho jménem také staré sněmy se svolávaly a potvrzovaly. - Bylo to však zahaleně obsaženo v tom, že se říkalo, že Duch Svatý vychází od Otce.

K třetímu se musí říci, že po prvé bylo od Nestoriánů zavedeno, že Duch Svatý nevychází od Syna; jak je patrné v jednom vyznání Nestoriánů, zavrženém na Sněmu

alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quod filius et spiritus sanctus sic procedant a patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile. Unde etiam ipsi Graeci processionem spiritus sancti aliquem ordinem habere ad filium intelligunt. Concedunt enim spiritum sanctum esse spiritum filii, et esse a patre per filium. Et quidam eorum dicuntur concedere quod sit a filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat. Quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis recte consideret, inveniet processionis verbum inter omnia quae ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut quod linea procedit a puncto, radius a sole, rivus a fonte; et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente, potest concludi quod spiritus sanctus procedit a filio.

I q. 36 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacra Scriptura quod spiritus sanctus procedit a filio, invenitur tamen quantum ad sensum; et praecipue ubi dicit filius, Ioan. XVI, de spiritu sancto loquens, *ille me clarificabit, quia de meo accipiet*. Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quod id quod de patre dicitur, oportet de filio intelligi, etiam si dictio exclusiva addatur, nisi solum in illis in quibus pater et filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim dominus, Matth. XI, dicit, *nemo novit filium nisi pater*, non excluditur quin filius seipsum cognoscat. Sic igitur cum dicitur quod spiritus sanctus a patre procedit, etiam si adderetur quod a solo patre procedit, non excluderetur inde filius, quia quantum ad hoc quod est esse principium spiritus sancti, non opponuntur pater et filius; sed solum quantum ad hoc, quod hic est pater et ille filius.

I q. 36 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in quolibet Concilio institutum fuit symbolum aliquod, propter errorem aliquem qui in Concilio damnabatur. Unde sequens Concilium non faciebat aliud symbolum quam primum, sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra haereses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur, quod illi qui fuerunt congregati in Concilio Constantinopolitano, doctrinam de spiritu sancto tradiderunt, non quod minus esset in praecedentibus (qui apud Nicaeam congregati sunt), inferentes; *sed intellectum eorum adversus haereticos declarantes*. Quia igitur in tempore antiquorum Conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium spiritum sanctum non procedere a filio; non fuit necessarium quod hoc explicite poneretur. Sed postea, insurgente errore quorundam, in quodam Concilio in Occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani pontificis; cuius auctoritate etiam antiqua Concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicite in hoc ipso quod dicebatur spiritus sanctus a patre procedere.

I q. 36 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod spiritum sanctum non procedere a filio, primo fuit a Nestorianis introductum; ut

Efesském. A s tímto bludem šel Nestorián Theodoret a mnozí po něm, mezi nimiž také byl Damašský. Proto v tom se nemá státi při jeho výroku. - Ačkoli někteří praví, že Damašský, jako nevyznává, že Duch Svatý jest od Syna, tak také mocí oněch slov toho nepopírá.

Ke čtvrtému se musí říci, že když se praví, že Duch Svatý spočívá nebo zůstává v Synu, tím se nevylučuje, že by od něho vycházel: protože se také říká, že Syn zůstává v Otci, ač přece od Otce vychází. - Říká se, že Duch Svatý spočívá v Synu, také buď jako láska milujícího spočívá v milovaném, nebo co do lidské přirozenosti Kristovy, k vůli tomu, co je napsáno Jan. 1: "Na koho budeš viděti sestupovati Ducha a zůstávajícího na něm, ten jest, jenž křtí."

K pátému se musí říci, že Slovo v Božství se nebéře podle podobnosti hlasitého slova, od něhož duch nevychází, protože tak by se mluvilo toliko metaforicky, nýbrž podle podobnosti se slovem mysli, od něhož vychází láska.

K šestému se musí říci, že když Duch Svatý dokonale vychází od Otce, tím nejen není zbytečné říci, že Duch Svatý vychází od Syna, nýbrž veskrze nutné. Protože jedna jest síla Otce i Syna; a cokoli jest od Otce, nutně musí býti od Syna, leč by odporovalo vlastnosti synovství. Neboť Syn není od sebe, ačkoli jest od Otce.

K sedmému se musí říci, že Duch Svatý se osobně rozlišuje v tom, že pocházení jednoho se rozlišuje od pocházení druhého. Ale sama rozlišnost pocházení je v tom, že Syn jest jen od Otce, avšak Duch Svatý od Otce a Syna. Jinak totiž by vycházení nebyla rozličná, jak bylo svrchu ukázáno.

XXXVI.3. Zda Duch Svatý vychází od Otce skrze Syna.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Duch Svatý nevychází od Otce skrze Syna. Neboť, co vychází od někoho skrze někoho, nevychází od něho bezprostředně. Jestliže tedy Duch Svatý vychází od Otce skrze Syna, nevychází od Otce bezprostředně. Což se zdá nevhodné.

Mimo to, jestliže Duch Svatý vychází od Otce skrze Syna, nevychází od Syna, leč k vůli Otci. Ale "k vůli čemu cokoli, i ono více". Tedy více vychází od Otce než od Syna.

Mimo to Syn má bytí skrze rození. Jestli tedy Duch Svatý jest od Otce skrze Syna, následuje, že napřed se rodí Syn a potom vychází Duch Svatý. A tak vycházení Ducha Svatého není věčné. Což je kacířské.

Mimo to, když se řekne, že někdo pracuje skrze někoho, může se říci obráceně: jako totiž řekneme, že král pracuje skrze úředníka, tak se může říci, že úředník pracuje skrze

patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina synodo. Et hunc errorem secutus fuit Theodoretus Nestorianus, et plures post ipsum; inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc eius sententiae non est standum. Quamvis a quibusdam dicatur quod Damascenus, sicut non confitetur spiritum sanctum esse a filio, ita etiam non negat, ex vi illorum verborum.

I q. 36 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod per hoc quod spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in filio, non excluditur quin ab eo procedat, quia et filius in patre manere dicitur, cum tamen a patre procedat. Dicitur etiam spiritus sanctus in filio quiescere, vel sicut amor amantis quiescit in amato; vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est, Ioan. I, *super quem videris spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat*.

I q. 36 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, a quo non procedit spiritus, quia sic tantum metaphorice diceretur, sed secundum similitudinem verbi mentalis, a quo amor procedit.

I q. 36 a. 2 ad 6

Ad sextum dicendum quod per hoc quod spiritus sanctus perfecte procedit a patre, non solum non superfluum est dicere quod spiritus sanctus procedat a filio; sed omnino necessarium. Quia una virtus est patris et filii; et quidquid est a patre, necesse est esse a filio, nisi proprietati filiationis repugnet. Non enim filius est a seipso, licet sit a patre.

I q. 36 a. 2 ad 7

Ad septimum dicendum quod spiritus sanctus distinguitur personaliter a filio in hoc, quod origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc, quod filius est solum a patre, spiritus sanctus vero a patre et filio. Non enim aliter processiones distinguerentur, sicut supra ostensum est.

3. Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium.

I q. 36 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spiritus sanctus non procedat a patre per filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate. Si igitur spiritus sanctus procedit a patre per filium, non procedit a patre immediate. Quod videtur inconveniens.

I q. 36 a. 3 arg. 2

Praeterea, si spiritus sanctus procedit a patre per filium, non procedit a filio nisi propter patrem. Sed propter quod unumquodque, et illud magis. Ergo magis procedit a patre quam a filio.

I q. 36 a. 3 arg. 3

Praeterea, filius habet esse per generationem. Si igitur spiritus sanctus est a patre per filium, sequitur quod prius generetur filius, et postea procedat spiritus sanctus. Et sic processio spiritus sancti non est aeterna. Quod est haereticum.

I q. 36 a. 3 arg. 4

Praeterea, cum aliquis dicitur per aliquem operari, potest e converso dici, sicut enim dicimus quod rex operatur per

krále. Ale žádným způsobem se nemůže říci, že Syn dýchá Ducha Svatého skrze Otce. Tedy se žádným. způsobem nemůže říci, že Otec dýchá Ducha Svatého skrze Syna.

Avšak proti jest, co praví Hilarius v knize O Troj.: "Zachovej, prosím, tuto nábožnost mé víry, abych vždycky dospěl k Otci, totiž k tobě; a Syna tvého zároveň s tebou abych uctíval; a tvého Ducha Svatého, jenž jest skrze tvého Jednorozeného, abych si zasloužil."

Odpovídám: Musí se říci, že ve všech úslovích, ve kterých se praví, že někdo jedná skrze někoho, tato předložka skrze znamená příčinně nějakou příčinu nebo původ toho úkonu. Ale, ježto činnost jest prostřední mezi činícím a učiněným, někdy ono příčinné, k němuž se přidává tato předložka skrze, jest příčinou činnosti, jak vychází od činitele. A tehdy jest činiteli příčinou, že jedná; ať je příčinou účelovou nebo tvarovou nebo účinnou nebo pohybující. A to, účelovou, jako když řekneme, že umělec pracuje skrze žádostivost zisku; tvarovou pak, jako kdybychom řekli, že pracuje skrze své uměni; pohybující pak, jako kdybychom řekli, že pracuje skrze rozkaz druhého. Někdy však příčinné rčení, k němuž se přidává tato předložka skrze, jest příčinou činnosti, jak se končí u učiněného; jako kdybychom řekli, "umělec pracuje skrze kladivo". Neboť se nenaznačuje, že kladívko jest umělci příčinou, že jedná, nýbrž že jest umělému příčinou, že vychází od umělce; a že právě to má od umělce. - A to jest, co někteří praví, že tato předložka skrze někdy značí autoritu zpříma, jako když se řekne "král pracuje skrze úředníka", někdy pak závisle, jako když se řekne "úředník pracuje skrze krále".

Protože tedy Syn má od Otce, že od něho vychází Duch Svatý, může se říci, že Otec skrze Syna dýchá Ducha Svatého; nebo že Duch Svatý vychází od Otce skrze Syna, což je totéž.

K prvnímu se tedy musí říci, že při každé činnosti jest si všimnouti dvojího: totiž jednajícího svébytí a síly, kterou jedná; jako oheň otepluje teplem. Jestli se tudíž u Otce a Syna považí síla, kterou dýchají Ducha Svatého, nepřipadá tam nic prostředního, protože tato síla jest jedna a táž. Jestliže se však považí samy osoby dýchající, tak, ježto Duch Svatý vychází od Otce a Syna společně, shledává se, že Duch Svatý bezprostředně vychází od Otce, pokud jest od něho; a s prostředním, pokud jest od Syna. A tak se říká, že vychází od Otce skrze Syna. Jako také Abel vyšel bezprostředně od Adama, pokud Adam byl jeho otcem; a s prostřednictvím, pokud Eva byla jeho matkou, jež vyšla od Adama; ačkoli tento příklad hmotného vycházení se zdá nevhodný na označení nehmotného vycházení božských osob.

K druhému se musí říci, že, kdyby Syn přijímal od Otce nějakou číselně jinou sílu k dýchání Ducha Svatého, následovalo by, že by byl jako příčinou druhotnou a nástrojnou, a tak by více vycházel od Otce než od Syna. Ale v Otci a Synu jest jedna a táž síla dýchající, a proto stejně vychází od obou. Ač se někdy říká, že hlavně nebo vlastně vychází od Otce, protože Syn má tuto sílu od Otce.

ballivum, ita potest dici quod ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quod filius spiret spiritum sanctum per patrem. Ergo nullo modo potest dici quod pater spiret spiritum sanctum per filium.

I q. 36 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in libro de Trin., *conserva hanc, oro, fidei meae religionem, ut semper obtineam patrem, scilicet te; et filium tuum una tecum adorem; et spiritum sanctum tuum, qui est per unigenitum tuum, promerear*.

I q. 36 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, haec praepositio per designat in causali aliquam causam seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adiungitur haec praepositio per, est causa actionis secundum quod exit ab agente. Et tunc est causa agenti quod agat; sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva, finalis quidem, ut si dicamus quod artifex operatur per cupiditatem lucri; formalis vero, ut si dicamus quod operatur per artem suam; motiva vero, si dicamus quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dictio causalis cui adiungitur haec praepositio per, est causa actionis secundum quod terminatur ad factum; ut cum dicimus, artifex operatur per martellum. Non enim significatur quod martellus sit causa artifici quod agat, sed quod sit causa artificiato ut ab artifice procedat; et quod hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quod haec praepositio per quandoque notat auctoritatem in recto, ut cum dicitur, rex operatur per ballivum, quandoque autem in obliquo, ut cum dicitur, ballivus operatur per regem.

Quia igitur filius habet a patre quod ab eo procedat spiritus sanctus, potest dici quod pater per filium spirat spiritum sanctum; vel quod spiritus sanctus procedat a patre per filium, quod idem est.

I q. 36 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in qualibet actione est duo considerare, scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit; sicut ignis calefacit calore. Si igitur in patre et filio consideretur virtus qua spirant spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium, quia haec virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsae personae spirantes, sic, cum spiritus sanctus communiter procedat a patre et filio, invenitur spiritus sanctus immediate a patre procedere, inquantum est ab eo; et mediate, inquantum est a filio. Et sic dicitur procedere a patre per filium. Sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, inquantum Adam fuit pater eius; et mediate, inquantum Eva fuit mater eius, quae processit ab Adam; licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum.

I q. 36 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si filius acciperet a patre aliam virtutem numero ad spirandum spiritum sanctum, sequeretur quod esset sicut causa secunda et instrumentalis, et sic magis procederet a patre quam a filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in patre et filio, et ideo aequaliter procedit ab utroque. Licet aliquando dicatur principaliter vel proprie procedere de patre, propter hoc quod filius habet hanc virtutem a patre.

K třetímu se musí říci, že jako rození Syna jest souvěčné rodícímu, pročež Otec nebyl dříve, než rodil Syna, tak vycházení Ducha Svatého jest souvěčné svému původu. Proto nebyl dříve zrozen Syn, než vycházel Duch Svatý, nýbrž obojí jest věčné.

Ke čtvrtému se musí říci, že když se řekne, že někdo pracuje skrze něco, nepřipouští se vždycky obrácení: neboť neříkáme, že kladívko pracuje skrze řemeslníka. líkáme však, že úředník pracuje skrze krále, protože úředníku náleží jednati, ježto jest pánem svého úkonu. Kladívku však nenáleží jednati, nýbrž jen aby se jím jednalo: pročež se neoznačuje než jako nástroj. líká se pak, že úředník pracuje skrze krále, ačkoli tato předložka skrze označuje prostřední, protože čím dřívější jest nějaké svébytí v jednání, tím jeho síla je účinku bezprostřednější; protože síla první příčiny spojuje druhou příčinu s jejím účinkem. Proto i první zásady v důkazných vědách se jmenují bezprostřední. Tak tedy, pokud úředník jest prostřední podle pořadu jednajících svébytí, říká se, že král pracuje skrze úředníka; avšak podle pořadu sil se říká, že úředník pracuje skrze krále, protože králova síla činí, že činnost úředníkova dosahuje svého účinku. - Ale pořad mezi Otcem a Synem se nebéře co do síly, nýbrž jen co do svébytí. A proto se říká, že Otec dýchá skrze Syna, a ne obráceně.

XXXVI.4. Zda Otec a Syn jsou jedním původem Ducha Svatého.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Otec a Syn nejsou jedním původem Ducha Svatého. Proto, že se zdá, že Duch Svatý nevychází od Otce a Syna, pokud jsou jedno: ani v přirozenosti, protože Duch Svatý by tak též vycházel sám od sebe, jsa s nimi jedno v přirozenosti; ani také, pokud jsou jedno v nějaké vlastnosti, protože jedna vlastnost nemůže býti dvou svébytí, jak se zdá. Tedy Duch Svatý vychází od Otce a Syna, pokud jsou dva. Tedy Otec a Syn nejsou jedním původem Ducha Svatého.

Mimo to když se řekne, "Otec a Syn jsou jedním původem Ducha Svatého", nemůže se tam označovati osobní jednota, protože by tak Otec a Syn byli jedna osoba. Ani také jednota vlastnosti: protože, jestli Otec a Syn pro jednu vlastnost jsou jedním původem Ducha Svatého, ze stejného důvodu pro dvě vlastnosti se Otec a Syn zdají býti dvojím původem Ducha Svatého, což jest nevhodné. Tedy Otec a Syn nejsou jedním původem Ducha Svatého.

Mimo to Syn se neshoduje s Otcem více než Duch Svatý. Ale Duch Svatý a Otec nejsou jedním původem vzhledem k nějaké božské osobě. Tedy ani Otec a Syn.

Mimo to, jsou-li Otec a Syn jedním původem, bud jedním, což jest Otec, nebo jedním, což není Otec. Ale obojí jest nepřípustné: protože, jestli jedním, což jest Otec, následuje, že Syn jest Otcem; jestliže jedním, což není Otec, následuje, že Otec není Otcem. Nemá se tedy říkati, že Otec a Syn jsou jedním původem Ducha Svatého.

I q. 36 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut generatio filii est coaeterna generanti, unde non prius fuit pater quam gigneret filium; ita processio spiritus sancti est coaeterna suo principio. Unde non fuit prius filius genitus, quam spiritus sanctus procederet, sed utrumque aeternum est.

I q. 36 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio, non enim dicimus quod martellus operetur per fabrum. Dicimus autem quod ballivus operatur per regem, quia ballivi est agere, cum sit dominus sui actus. Martelli autem non est agere, sed solum agi, unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis haec praepositio per denotet medium, quia, quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus eius est immediatior effectui, quia virtus causae primae coniungit causam secundam suo effectui, unde et prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur, inquantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum, secundum ordinem vero virtutum, dicitur ballivus operari per regem, quia virtus regis facit quod actio ballivi consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter patrem et filium quantum ad virtutem; sed solum quantum ad supposita. Et ideo dicitur quod pater spirat per filium, et non e converso.

4. Utrum Pater, et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

I q. 36 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pater et filius non sint unum principium spiritus sancti. Quia spiritus sanctus non videtur a patre et filio procedere inquantum sunt unum, neque in natura, quia spiritus sanctus sic etiam procederet a seipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam inquantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo spiritus sanctus procedit a patre et filio ut sunt plures. Non ergo pater et filius sunt unum principium spiritus sancti.

I q. 36 a. 4 arg. 2

Praeterea, cum dicitur, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, non potest ibi designari unitas personalis, quia sic pater et filius essent una persona. Neque etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, pari ratione, propter duas proprietates pater videtur esse duo principia filii et spiritus sancti; quod est inconveniens. Non ergo pater et filius sunt unum principium spiritus sancti.

I q. 36 a. 4 arg. 3

Praeterea, filius non magis convenit cum patre quam spiritus sanctus. Sed spiritus sanctus et pater non sunt unum principium respectu alicuius divinae personae. Ergo neque pater et filius.

I q. 36 a. 4 arg. 4

Praeterea, si pater et filius sunt unum principium spiritus sancti aut unum quod est pater; aut unum quod non est pater. Sed neutrum est dare, quia si unum quod est pater, sequitur quod filius sit pater; si unum quod non est pater, sequitur quod pater non est pater. Non ergo dicendum est

Mimo to, jsou-li Otec a Syn jedním původem Ducha Svatého, zdá se, že se obráceně musí říci, že jedním původem Ducha Svatého jest Otec a Syn. Ale tato se zdá nesprávná; protože to, co jmenuji původem, nezbytně zastupuje bud osobu Otce nebo osobu Syna; a obojím způsobem jest nesprávná. Tedy také jest nesprávná tato, "Otec a Syn jsou jedním původem Ducha Svatého".

Mimo to jedno v podstatě činí totéž. Jsou-li tedy Otec a Syn jedním původem Ducha Svatého, následuje, že jsou tímtéž původem. Ale to se od mnohých popírá. Tedy se nemá připouštěti, že Otec a Syn jsou jedním původem Ducha Svatého.

Mimo to se praví, že Otec a Syn a Duch Svatý jsou jeden Stvořitel, protože jsou jedním původem stvoření. Ale Otec a Syn nejsou jedním dýchajícím, nýbrž dva dýchající, jak mnozí říkají. A také to souhlasí s výroky Hilariovými, jenž, v II. O Troj., praví, že Duch Svatý "má býti vyznáván z původců Otce a Syna". Tedy Otec a Syn nejsou jedním původem Ducha Svatého.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v V. O Troj., že Otec a Syn nejsou dva původy, nýbrž jedním původem Ducha Svatého.

Odpovídám: Musí se říci, že Otec a Syn jsou jedno ve všem, v čem jich nerozlišuje protilehlost vztahu. Proto, ježto nemají vztažné protilehlosti v tom, co jest býti původem Ducha Svatého, následuje, že Otec a Syn jsou jedním původem Ducha Svatého.

Někteří však praví, že jest nevlastní tato, "Otec a Syn jsou jedním původem Ducha Svatého. Neboť praví, že toto jméno původ se béře přídavně, ježto jednotně vzato neznamená osobu, nýbrž vlastnost; a protože přídavné se neurčuje přídavným, nemůže se vhodně říci, že Otec a Syn jsou jedním původem Ducha Svatého, leč by se jedno rozumělo jako položené příslovkově, takže je smysl, "jsou jedním původem", totiž "jedním způsobem". - Ale z podobného důvodu by se mohlo říci; že Otec jest dvojí původ Syna a Ducha Svatého, to jest "dvěma způsoby".

Musí se tedy říci, že, ač toto jméno původ znamená vlastnost, přece ji značí po způsobu podstatného: jako toto jméno otec nebo syn i ve věcech stvořených. Proto dostává počet podle označeného tvaru, jakož i jiná podstatná. Tudíž, jako Otec a Syn jsou jeden Bůh pro jednotu tvaru, označeného tímto jménem Bůh, tak jsou také jedním původem Ducha Svatého pro jednotu vlastnosti, označené v tomto jméně původ.

K prvnímu se tedy musí říci, že, přihlíží-li se k dýchací síle, Duch Svatý vychází od Otce a Syna, pokud jsou jedno v síle dýchající, jež nějak znamená přirozenost s vlastností, jak se níže řekne. A není nevhodné, že jedna vlastnost jest ve dvou svébytích, která mají jednu přirozenost. Přihlíží-li se však ke svébytím dýchajícím, tak Duch Svatý vychází od Otce a Syna, pokud jsou dva: neboť od nich vychází jako láska, pojící dva.

quod pater et filius sint unum principium spiritus sancti.

I q. 36 a. 4 arg. 5

Praeterea, si pater et filius sunt unum principium spiritus sancti videtur e converso dicendum quod unum principium spiritus sancti sit pater et filius. Sed haec videtur esse falsa, quia hoc quod dico principium, oportet quod supponat vel pro persona patris, vel pro persona filii; et utroque modo est falsa. Ergo etiam haec est falsa, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti.

I q. 36 a. 4 arg. 6

Praeterea, unum in substantia facit idem. Si igitur pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, sequitur quod sint idem principium. Sed hoc a multis negatur. Ergo non est concedendum quod pater et filius sint unum principium spiritus sancti.

I q. 36 a. 4 arg. 7

Praeterea, pater et filius et spiritus sanctus, quia sunt unum principium creaturae, dicuntur esse unus creator. Sed pater et filius non sunt unus spirator, sed duo spiratores, ut a multis dicitur. Quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit, in II de Trin., quod spiritus sanctus a patre et filio auctoribus confitendus est. Ergo pater et filius non sunt unum principium spiritus sancti.

I q. 36 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in V de Trin., quod pater et filius non sunt duo principia, sed unum principium spiritus sancti.

I q. 36 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod pater et filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde, cum in hoc quod est esse principium spiritus sancti, non opponantur relative, sequitur quod pater et filius sunt unum principium spiritus sancti.

Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti. Quia cum hoc nomen principium, singulariter acceptum, non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adiective, et quia adiectivum non determinatur per adiectivum, non potest convenienter dici quod pater et filius sint unum principium spiritus sancti, nisi unum intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus, sunt unum principium, idest uno modo. Sed simili ratione posset dici pater duo principia filii et spiritus sancti, idest duobus modis.

Dicendum est ergo quod, licet hoc nomen principium significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi, sicut hoc nomen pater vel filius etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit a forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur pater et filius sunt unus Deus, propter unitatem formae significatae per hoc nomen Deus; ita sunt unum principium spiritus sancti, propter unitatem proprietatis significatae in hoc nomine principium.

I q. 36 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si attendatur virtus spirativa, spiritus sanctus procedit a patre et filio inquantum sunt unum in virtute spirativa, quae quodammodo significat naturam cum proprietate, ut infra dicetur. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic spiritus sanctus

K druhému se musí říci, že když se řekne, "Otec a Syn jsou jedním původem Ducha Svatého", označuje se jedna vlastnost, která je tvar, označený jménem. Nenásleduje však, že pro více vlastností by se mohlo říci, že Otec jest vícerým původem, protože by se myslilo více svébytí.

K třetímu se musí říci, že podle vztažných vlastností se v Božství nebéře podobnost nebo nepodobnost, nýbrž podle bytnosti. Proto, jako Otec není podobnější sobě nežli Synovi, tak ani Syn není Otci podobnější nežli Duch Svatý.

Ke čtvrtému se musí říci, že tyto dvě, totiž "Otec a Syn jsou jedním původem Ducha Svatého, což jest Otec", nebo "jedním původem, což není Otec", nejsou protilehlé protivné. Proto není třeba připustiti jedno z obou. Když totiž řekneme, "Otec a Syn jsou jedním původem", to, co jmenuji původem, nemá určeného smyslu, ba, zmatený o dvou osobách zároveň. Proto v postupu jest klam Útvaru Rčení, od zmateného smyslu k určenému.

K pátému se musí říci, že i tato jest pravdivá, "jedním původem Ducha Svatého jest Otec a Syn'. Protože to, co jmenuji pivodem, nemá smysl toliko o jedné osobě, nýbrž nerozlišně o dvou, jak bylo řečeno.

K šestému se musí říci, že se vhodně může říci, že Otec a Syn jsou týmž původem, pokud ly původ má zmatený a nerozlišený smysl o dvou osobách zároveň.

K sedmému se musí říci, že někteří praví, že Otec a Syn, ač jsou jedním původem Ducha Svatého, přece jsou dva dychatelé pro rozličnost svébytí, jako též dva dýchající, protože úkony se vztahují k svébytím. Ale není téhož důvodu o tomto jméně Stvořitel. Protože Duch Svatý vychází od Otce a Syna, pokud jsou dvě rozličné osoby, jak bylo řečeno, kdežto stvoření nevychází od tří osob, pokud jsou tři rozličné osoby, nýbrž pokud jsou jedno v bytnosti. - Ale zdá se lépe říci, že, protože dýchající jest přídavné, dychatel však podstatné, můžeme říci, že Otec a Syn jsou dva dýchající pro množnost svébytí, ne však dva dychatelé pro jedno dýchání. Neboť přídavná jména mají počet podle svébytí, kdežto podstatná sama od sebe podle označeného tvaru. - Co pak Hilarius praví, že Duch Svatý jest "od Otce a Syna původců", musí se vyložiti, že se klade podstatné místo přídavného.

XXXVII. O jméně Ducha Svatého, jež jest Láska.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest otázka o jméně Láska.

procedit a patre et filio ut sunt plures, procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

I q. 36 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, designatur una proprietas, quae est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quod propter plures proprietates possit dici pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

I q. 36 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod secundum relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde, sicut pater non est similior sibi quam filio, ita nec filius similior patri quam spiritus sanctus.

I q. 36 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod haec duo, scilicet, pater et filius sunt unum principium quod est pater, aut, unum principium quod non est pater, non sunt contradictorie opposita. Unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus, pater et filius sunt unum principium, hoc quod dico principium, non habet determinatam suppositionem, imo confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figurae dictionis, a confusa suppositione ad determinatam.

I q. 36 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod haec etiam est vera, unum principium spiritus sancti est pater et filius. Quia hoc quod dico principium non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus, ut dictum est.

I q. 36 a. 4 ad 6

Ad sextum dicendum quod convenienter potest dici quod pater et filius sunt idem principium, secundum quod ly principium supponit confuse et indistincte pro duabus personis simul.

I q. 36 a. 4 ad 7

Ad septimum dicendum quod quidam dicunt quod pater et filius, licet sint unum principium spiritus sancti, sunt tamen duo spiratores, propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine creator. Quia spiritus sanctus procedit a patre et filio ut sunt duae personae distinctae, ut dictum est, non autem creatura procedit a tribus personis ut sunt personae distinctae, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur melius dicendum quod, quia spirans adiectivum est, spirator vero substantivum, possumus dicere quod pater et filius sunt duo spirantes, propter pluralitatem suppositorum; non autem duo spiratores, propter unam spirationem. Nam adiectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva vero a seipsis, secundum formam significatam. Quod vero Hilarius dicit, quod spiritus sanctus est a patre et filio auctoribus, exponendum est quod ponitur substantivum pro adiectivo.

37. De nomine Spiritus Sancti, quod est amor.

Prooemium

I q. 37 pr.

Deinde quaeritur de nomine amoris.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda jest vlastním jménem Ducha Svatého.

2. Zda Otec a Syn se milují Duchem Svatým.

XXXVII.1.Zda Láska jest vlastním jménem Ducha Svatého.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Láska není vlastním jménem Ducha Svatého. Praví totiž Augustin, XV. O Troj.: "Nevím, proč by se také tak Otec a Syn a Duch Svatý nenazývali láskou, a všichni zároveň jednou láskou, jako se moudrostí nazývá i Otec i Syn i Duch Svatý, a všichni zároveň nikoli trojí, nýbrž jednou moudrostí." Ale není vlastní nějaké osobě žádné jméno, které se vypovídá jednotně o jednotlivých osobách a o všech obecně. Tedy toto jméno láska není vlastní Duchu Svatému.

Mimo to Duch Svatý jest svébytná osoba. Ale láska se neoznačuje jako svébytná osoba, nýbrž jako nějaká činnost, od milujícího přecházející do milovaného. Tedy láska není vlastní jméno Ducha Svatého.

Mimo to láska jest svazkem milujících, protože, podle Diviše, IV. hl. O Bož. Jm., jest "jakousi jednotící silou". Ale svazek jest prostřední mezi dvěma, která váže, ne však něco od nich vycházejícího. Ježto tedy Duch Svatý vychází od Otce a Syna, jak bylo řečeno, zdá se, že není láskou nebo svazkem Otce a Syna.

Mimo to, každý milující má nějakou lásku. Ale Duch Svatý jest milujícím. Tedy má nějakou lásku. Je-li tudíž Duch Svatý láska, bude láska lásky, a duch od ducha. Což jest nevhodné.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v Homilii Svatodušní: "Sám Duch Svatý jest láska."

Odpovídám: Musí se říci, že v Božství se jméno láska může bráti i bytostně i osobně. A pokud se béře osobně. jest vlastním jménem Ducha Svatého, jako Slovo jest vlastním jménem Synovým. Aby to bylo zřejmé, musí se věděti, že, ježto v Božství jsou dvě vycházení, jak bylo svrchu ukázáno, jedno po způsobu rozumu, což jest vycházení slova, jiná po způsobu vůle, což jest vycházení lásky, protože první jest nám více známé, na označení jednotlivostí, které se v něm mohou pozorovati, byla vynalezena jména více vlastní; ne však ve vycházení vůle. Proto též užíváme jakéhosi opisování na označeni vycházející osoby, a také, jak bylo svrchu řečeno, vztahy, které berou podle tohoto vycházení, se jmenují jmény i vycházeni i dýcháni, což však jsou spíše jména pocházení nežli vztahu, podle vlastního významu.

A přece se na obojí vycházení musí hleděti podobně. Jako totiž z toho, že někdo rozumí nějakou věc, nastává v rozumějícím nějaké rozumové pojetí věci rozuměné, které se jmenuje slovo, tak z toho, že někdo miluje nějakou věc, nastává nějaké vtisknutí, abych tak řekl, věci milované do citu milujícího, podle něhož se říká, že milované jest v milujícím, jakož i rozuměné v rozumějícím. Takže, když někdo sám sebe rozumí a miluje, je sám v sobě nejen skrze totožnost věci, nýbrž také jako rozuměné v rozumějícím a

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum sit proprium nomen spiritus sancti.

Secundo, utrum pater et filius diligant se spiritu sancto.

1. Utrum amor sit proprium nomen Spiritus Sancti.

I q. 37 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit proprium nomen spiritus sancti. Dicit enim Augustinus, XV de Trin., *nescio cur, sicut sapientia dicitur et pater et filius et spiritus sanctus, et simul omnes non tres sed una sapientia, non ita et caritas dicatur pater et filius et spiritus sanctus, et simul omnes una caritas*. Sed nullum nomen quod de singulis personis praedicatur et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicuius personae. Ergo hoc nomen amor non est proprium spiritus sancti.

I q. 37 a. 1 arg. 2

Praeterea, spiritus sanctus est persona subsistens. Sed amor non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quaedam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen spiritus sancti.

I q. 37 a. 1 arg. 3

Praeterea, amor est nexus amantium, quia secundum Dionysium, IV cap. de Div. Nom., est quaedam vis unitiva. Sed nexus est medium inter ea quae connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur spiritus sanctus procedat a patre et filio, sicut ostensum est, videtur quod non sit amor aut nexus patris et filii.

I q. 37 a. 1 arg. 4

Praeterea, cuiuslibet amantis est aliquis amor. Sed spiritus sanctus est amans. Ergo eius est aliquis amor. Si igitur spiritus sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus a spiritu. Quod est inconveniens.

I q. 37 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in homilia Pentecostes, *ipse spiritus sanctus est amor*.

I q. 37 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nomen amoris in divinis sumi potest et essentialiter et personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen spiritus sancti; sicut verbum est proprium nomen filii. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, cum in divinis, ut supra ostensum est, sint duae processiones, una per modum intellectus, quae est processio verbi; alia per modum voluntatis, quae est processio amoris, quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quae in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa; non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem, et relationes etiam quae accipiuntur secundum hanc processionem, et processionis et spirationis nominibus nominantur, ut supra dictum est, quae tamen sunt magis nomina originis quam relationis, secundum proprietatem vocabuli.

Et tamen similiter utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis,

milované v milujícím.

Ale se strany rozumu byla vynalezena slova na označeni poměru rozumějícího k rozuměné věci, jak je patrné v tom, když řeknu rozuměti; a také byla vynalezena slova jiná na označení vycházení rozumového pojímání, totiž toto: říkati a slovo. Proto v Božství rozuměti se říká jen bytostně, protože neobnáší poměr k vycházejícímu slovu; ale Slovo se říká osobně, protože značí to, co vychází; samo pak říkati se říká známkově, protože obnáší poměr původu Slova k samému Slovu.Se strany však vůle, mimo vyvoliti a milovati, jež obnáší poměr milujícího k věci milované, nebyla dána žádná jména, která by obnášela poměr samého vtisku nebo pocitu milované věci, který v milujícím pochází z toho, že miluje, ke svému původu, nebo obráceně. A proto, pro nedostatek slov, označujeme takové poměry slovy láska nebo vyvoleni; jako kdybychom Slovo nazývali rozuměním počatým nebo moudrostí zrozenou.

Tak tedy, pokud v lásce nebo vyvolení není dán, leč poměr milujícího k milované věci, láska a vyvolení se berou bytostně. Pokud však těchto slov užíváme na vyjádření poměru té věci, která vychází po způsobu lásky, k jejímu původu a obráceně, takže láskou se rozumí láska vycházející a vyvolením se rozumí dýchání vycházející lásky, tak Láska jest jméno osoby a vyvoliti nebo milovati jest sloveso známkové jako říkati nebo roditi.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o lásce, pokud se v Božství béře bytostně, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že rozuměti a chtíti a milovati, ač se označují na způsob činností, přecházejících na předměty, přece jsou činnostmi, zůstávajícími v činitelích, jak bylo svrchu řečeno; ale tak, že v činiteli samém obnášejí jakýsi poměr k předmětu. Proto i v nás láska jest něčím zůstávajícím v milujícím, a slovo srdce zůstávajícím ve řkoucím; avšak s poměrem k věci milované nebo slovem vyjádřené. Ale v Bohu, v němž není žádného případku, má více: neboť i Slovo i Láska jest svébytno. Když se tedy řekne, že Duch Svatý jest láska Otce k Synovi nebo k čemukoli jinému, neoznačuje se něco přecházejícího do jiného, nýbrž jen poměr lásky k milované věci; jakož i ve Slově jest dán poměr Slova k věci, Slovem vyjádřené.

K třetímu se musí říci, že se Duch Svatý nazývá svazkem Otce a Syna, pokud jest Láska: protože, ježto Otec jediným vyvolením miluje sebe i Syna, a obráceně, Duch Svatý, pokud jest Láska, obnáší poměr Otce K Synu a obráceně, jakožto milujícího k milovanému. Ale právě proto, že Otec a Syn se navzájem milují, je nutné, aby vzájemná Láska, jíž jest Duch Svatý, vycházela od obou. Tedy podle pocházení Duch Svatý není uprostřed, nýbrž třetí osobou v Trojici. Ale podle zmíněného poměru je prostředečným svazkem

secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente. Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante.

Sed ex parte intellectus, sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico intelligere, et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum dicere, et verbum. Unde in divinis intelligere solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem ad verbum procedens, sed verbum personaliter dicitur, quia significat id quod procedit, ipsum vero dicere dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis, praeter diligere et amare, quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita, quae importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso. Et ideo, propter vocabulorum inopiam, huiusmodi habitudines significamus vocabulis amoris et dilectionis; sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam.

Sic igitur, inquantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, amor et diligere essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere. Inquantum vero his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem eius rei quae procedit per modum amoris, ad suum principium, et e converso; ita quod per amorem intelligatur amor procedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem, sic amor est nomen personae, et diligere vel amare est verbum notionale, sicut dicere vel generare.

I q. 37 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de caritate, secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est.

I q. 37 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod intelligere et velle et amare, licet significentur per modum actionum transeuntium in obiecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est; ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quandam ad obiectum. Unde amor, etiam in nobis, est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente; tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet, quia tam verbum quam amor est subsistens. Cum ergo dicitur quod spiritus sanctus est amor patris in filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium; sed solum habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam.

I q. 37 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod spiritus sanctus dicitur esse nexus patris et filii, inquantum est amor, quia, cum pater amet unica dilectione se et filium, et e converso, importatur in spiritu sancto, prout est amor, habitudo patris ad filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod pater et filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est spiritus sanctus, ab utroque

dvou, vycházejícím od obou.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ačkoli Syn rozumí, přece mu nepřísluší provésti slovo, protože rozuměti přísluší jemu jakožto Slovu vycházejícímu, tak, ač, bytostně vzato, Duch Svatý miluje, přece mu nepřísluší dýchati lásku, což jest vyvolení známkově vzaté; neboť tak miluje bytostně jako vycházející Láska, nikoli jako ten, od něhož vychází láska.

XXXVII.2. Zda Otec a Syn se milují Duchem Svatým.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, Otec a Syn se nemilují Duchem Svatým. Augustin, v VII. O Troj., totiž dokazuje, že Otec není moudrým zrozenou moudrostí. Ale, jako Syn jest zrozená moudrost, tak Duch Svatý jest Láska vycházející, jak bylo řečeno. Tedy Otec a Syn se nemilují Láskou vycházející, jíž jest Duch Svatý.

Mimo to, když se řekne, "Otec a Syn se milují Duchem Svatým", toto sloveso milovati se béře buď bytostně nebo známkově. Ale nemůže býti pravdivé, pokud se béře bytostně: protože ze stejného důvodu by se mohlo říci, že "Otec rozumí Synem". A také ne, pokud se béře známkově: protože ze stejného důvodu by se mohlo říci, že "Otec a Syn dýchají Duchem Svatým" nebo že "Otec rodí Synem". Tedy žádným způsobem není pravdivá tato, "Otec a Syn se milují Duchem Svatým".

Mimo to, touž láskou Otec miluje Syna a sebe a nás. Ale sebe Otec nemiluje Duchem Svatým. Protože žádný známkový úkon se neobrací k původu úkonu: nelze totiž říci, že "Otec rodí sebe" nebo "dýchá sebe". Tedy také se nemůže říci, že miluje sebe Duchem Svatým", pokud milovati se béře známkově. Rovněž láska, kterou miluje nás, nezdá se býti Duch Svatý: protože jest dán poměr ke stvoření, a tak patří k bytnosti. Tedy i tato jest nesprávná, "Otec miluje Syna Duchem Svatým".

Avšak proti jest, co praví Augustin, VI. O Troj., že Duch Svatý jest, "jímž Zrozený od Rodícího jest milován a Rodiče svého miluje".

Odpovídám: Musí se říci, že do této otázky vnáší nesnáz, že když se řekne, "Otec miluje Syna Duchem Svatým", ježto ablativ se tvoří při poměru nějaké příčiny, zdá se, že Duch Svatý jest původem milování Otci i Synu, což jest vůbec nemožné. A proto někteří řekli, že tato jest nesprávná, "Otec a Syn se milují Duchem Svatým". A praví, že tato byla odvolána od Augustina v podobné sobě, když totiž odvolal tuto, "Otec jest moudrý moudrostí zrozenou". - Někteří pak praví, že je to věta nevlastní, a tak se má vyložiti: "Otec miluje Syna Duchem Svatým", to jest láskou bytostnou, která se přivlastňuje Duchu Svatému. - Někteří pak řekli, že tento ablativ se tvoří při poměru znamení, takže je smysl, "Duch Svatý jest znamením, že Otec miluje Syna", pokud totiž od něho vychází jako láska. - Někteří pak řekli, že tento ablativ se tvoří při poměru příčiny tvarové, protože Duch Svatý jest Láska, kterou se

procedat. Secundum igitur originem, spiritus sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero praedictam habitudinem, est medius nexus duorum, ab utroque procedens.

I q. 37 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut filio, licet intelligat, non tamen sibi competit producere verbum, quia intelligere convenit ei ut verbo procedenti; ita, licet spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut a quo procedit amor.

2. Utrum Pater, et Filius diligant se Spiritus Sancto.

I q. 37 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pater et filius non diligant se spiritu sancto. Augustinus enim, in VII de Trin., probat quod pater non est sapiens sapientia genita. Sed sicut filius est sapientia genita, ita spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est. Ergo pater et filius non diligunt se amore procedente, qui est spiritus sanctus.

I q. 37 a. 2 arg. 2

Praeterea, cum dicitur, pater et filius diligunt se spiritu sancto, hoc verbum diligere aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse vera secundum quod sumitur essentialiter, quia pari ratione posset dici quod pater intelligit filio. Neque etiam secundum quod sumitur notionaliter, quia pari ratione posset dici quod pater et filius spirant spiritu sancto, vel quod pater generat filio. Ergo nullo modo haec est vera, pater et filius diligunt se spiritu sancto.

I q. 37 a. 2 arg. 3

Praeterea, eodem amore pater diligit filium, et se, et nos. Sed pater non diligit se spiritu sancto. Quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actus, non enim potest dici quod pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici quod diligat se spiritu sancto, secundum quod diligere sumitur notionaliter. Item, amor quo diligit nos, non videtur esse spiritus sanctus, quia importatur respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet. Ergo et haec est falsa, pater diligit filium spiritu sancto.

I q. 37 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod *spiritus sanctus est quo genitus a generante diligitur, genitoremque suum diligit*.

I q. 37 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem difficultatem affert quod, cum dicitur, pater diligit filium spiritu sancto, cum ablativus construatur in habitudine alicuius causae, videtur quod spiritus sanctus sit principium diligendi patri et filio; quod est omnino impossibile. Et ideo quidam dixerunt hanc esse falsam, pater et filius diligunt se spiritu sancto. Et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cum scilicet retractavit istam, pater est sapiens sapientia genita. Quidam vero dicunt quod est propositio impropria; et est sic exponenda, pater diligit filium spiritu sancto, idest amore essentiali, qui appropriatur spiritui sancto. Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine signi, ut sit sensus, spiritus sanctus est signum quod pater diligat filium, inquantum scilicet procedit ab eis ut amor.

Otec a Syn navzájem tvarově milují. - Někteří pak řekli, že se tvoří při poměru tvarového účinku. A tito přistoupili blíže k pravdě.

Proto na zřejmost toho se musí věděti, že, ježto se věci obyčejně jmenují podle svých tvarů, jako bílé od bělosti a člověk od člověčenství, každé to, podle něhož se něco jmenuje, vzhledem k tomu má poměr tvaru. Jako kdybych řekl, "tento jest oděn šatem", tento ablativ se tvoří při poměru příčiny tvarové ačkoli není tvarem. Nastává pak pojmenování něčeho, od toho, co od něho vychází nejen jako činitel od činu, nýbrž také od samého konce činu, což jest účinek, když sám účinek se uzavírá v pojmu činu. Pravíme totiž, že "oheň jest oteplující oteplováním", ačkoli oteplování není teplo, jež je tvarem ohně, nýbrž činnost vycházející od ohně; a říkáme, že "strom jest kvetoucí květy", ač květy nejsou tvarem stromu, nýbrž jakési účinky, od něho vycházející.

Podle toho se tedy musí říci, že, ježto milovati se v Božství béře dvojmo, totiž bytostně a známkově, pokud se béře bytostně, tak se Otec a Syn nemilují Duchem Svatým, nýbrž svou bytností. Proto praví Augustin, v XV. O Troj.: "Kdo se odváží říci, že ani Otec sebe, ani Syna, ani Ducha Svatého nemiluje, než skrze Ducha Svatého" A podle toho postupuji první domněnky. - Pokud se pak béře známkově, tak milovati není nic jiného než dýchati lásku, jako říkati jest pronésti slovo a kvésti jest vyvésti květy. Jako se tedy říká strom, kvetoucí květy, tak se říká Otec, Slovem nebo Synem řkoucí sebe a stvoření, a říká se Otec a Syn milující Duchem Svatým i sebe i nás.

K prvnímu se tedy musí říci, že býti moudrým nebo rozumějícím se v Božství nebéře než bytostně; a proto se nemůže říci, že "Otec jest moudrý nebo rozumějící Synem". Ale milovati se béře nejen bytostně, nýbrž také známkově. A podle toho můžeme říci, že Otec a Syn se milují Duchem Svatým, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že, když jest v pojmu nějaké činnosti dán určitý účinek, původ činnosti se může pojmenovati i od činnosti i od účinku; jako můžeme říci, že strom je kvetoucí kvetením a květy. Ale když v činnosti se neuzavírá určitý účinek, tu se původ činnosti nemůže pojmenovati od účinku, nýbrž jen od činnosti: neboť neříkáme, že strom vyvádí květ květem, nýbrž vyváděním květu. - Je tudíž v tom obsažen toliko známkový úkon, když řeknu dýchá nebo rodí. Proto nemůžeme říci, že "Otec dýchá Duchem Svatým" nebo "rodí Synem". Můžeme však říci, že "Otec říká Slovem", jakožto osobou vycházející, a "říká rčením", jakožto úkonem známkovým: protože říkati obnáší určitou vycházející osobu ježto říkati jest prováděti slovo. A podobně milovati, pokud jest vyváděti lásku. A proto se může říci, že "Otec miluje Syna Duchem Svatým", jakožto osobou vycházející, a "milováním samým", jakožto úkonem známkovým.

Quidam vero dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine causae formalis, quia spiritus sanctus est amor, quo formaliter pater et filius se invicem diligunt. Quidam vero dixerunt quod construitur in habitudine effectus formalis. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Unde ad huius evidentiam, sciendum est quod, cum res communiter denominentur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate; omne illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formae. Ut si dicam, iste est indutus vestimento, iste ablativus construitur in habitudine causae formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione; sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens, et dicimus quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes.

Secundum hoc ergo dicendum quod, cum diligere in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet et notionaliter; secundum quod essentialiter sumitur, sic pater et filius non diligunt se spiritu sancto, sed essentia sua. Unde Augustinus dicit, in XV de Trin., *quis audet dicere patrem nec se nec filium nec spiritum sanctum diligere nisi per spiritum sanctum?* Et secundum hoc procedunt primae opiniones. Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud quam spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, et florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur pater dicens verbo vel filio, se et creaturam, et pater et filius dicuntur diligentes spiritu sancto, vel amore procedente, et se et nos.

I q. 37 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod esse sapientem vel intelligentem in divinis non sumitur nisi essentialiter, et ideo non potest dici quod pater sit sapiens vel intelligens filio. Sed diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc, possumus dicere quod pater et filius diligunt se spiritu sancto, ut dictum est.

I q. 37 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quando in intellectu alicuius actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis et ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens floritione, et floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione, non enim dicimus quod arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico spirat vel generat, importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod pater spiret spiritu sancto, vel generet filio. Possumus autem dicere quod pater dicit verbo, tanquam persona procedente, et dicit dictione, tanquam actu notionali, quia dicere importat determinatam personam procedentem, cum dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem. Et ideo potest dici quod pater diligit filium spiritu sancto, tanquam persona procedente, et ipsa dilectione, tanquam actu notionali.

K třetímu se musí říci, že Otec miluje Duchem Svatým nejen Syna, nýbrž také sebe a nás. Protože, jak bylo řečeno, milovati, pokud se béře známkově, obnáší nejen vyvedení božské osoby, nýbrž také osobu, vyvedenou po způsobu lásky, jež jest poměr k věci milované. Proto, jako Otec sebe a veškero stvoření říká Slovem, které zrodil, pokud zrozené. Slovo dostatečně znázorňuje Otce a veškeré stvoření, tak sebe a veškeré stvoření miluje Duchem Svatým, pokud Duch Svatý vychází jako láska první dobroty, podle které Otec miluje sebe a veškeré stvoření. A tak je tak patrné, že i ve Slově i v Lásce jest dán poměr ke stvoření jakoby podružně, pokud totiž božská pravda a dobrota jest původem rozumění a milování veškerého stvoření.

I q. 37 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod pater non solum filium, sed etiam se et nos diligit spiritu sancto. Quia, ut dictum est diligere, prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinae personae, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut pater dicit se et omnem creaturam verbo quod genuit, inquantum verbum genitum sufficienter repraesentat patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam spiritu sancto, inquantum spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam et in verbo et in amore procedente, quasi secundario; inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

XXXVIII. O jméně Ducha Svatého, jež jest Dar.

38. De nomine Spiritus Sancti, quod est donum.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Na řadě jest otázka o Daru.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda může býti Dar jménem osobním.

2. Zda jest vlastní Duchu Svatému.

Prooemium

I q. 38 pr.

Consequenter quaeritur de dono.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum donum possit esse nomen personale.

Secundo, utrum sit proprium spiritus sancti.

XXXVIII.1. Zda jest Dar jménem osobním.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Dar není jménem osobním. Neboť každé osobní jméno v Božství obnáší nějakou rozličnost. Ale jméno dar neobnáší v Božství nijakou rozličnost; praví totiž Augustin, XV. O Troj., že Duch Svatý "tak se dává jako dar Boží, že též sebe dává jako Bůh". Tedy dar není jménem osobním.

Mimo to, žádné osobní jméno nepřísluší božské bytnosti. Ale bytnost Boží jest dar, který Otec dává Synu, jak je patrné z Hilaria, IX. O Troj. Tedy dar není jménem osobním.

Mimo to, podle Damašského, v Božských Osobách nic není podrobeného nebo sloužícího. Ale dar obnáší nějaké podrobení i toho, jemuž se dává, i toho, od něhož je dán. Tedy dar není jménem osobním.

Mimo to dar obnáší poměr ke stvoření, a tak se zdá, že se o Bohu říká od času. Ale jména osobní se o Bohu říkají od věčnosti, jako Otec a Syn. Tedy dar není jménem osobním.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XV. O Troj.: "Jako masové tělo není nic jiného nežli maso, tak dar Ducha Svatého není nic jiného než Duch Svatý." Ale Duch Svatý jest jméno osobní. Tedy i Dar.

Odpovídám: Musí se říci, že jménem dar jest dána vhodnost k tomu, aby byl darován. Ale, co se daruje, má poměr i k tomu, od něhož jest dáno, i k tomu, komu se dává: neboť by nebylo od někoho dáno, kdyby nebylo jeho, a na to se někomu dává, aby bylo jeho. Božská pak Osoba

I q. 38 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod donum non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen doni non importat aliquam distinctionem in divinis, dicit enim Augustinus, XV de Trin., quod *spiritus sanctus ita datur sicut Dei donum, ut etiam seipsum det sicut Deus*. Ergo donum non est nomen personale.

I q. 38 a. 1 arg. 2

Praeterea, nullum nomen personale convenit essentiae divinae. Sed essentia divina est donum quod pater dat filio, ut patet per Hilarium, IX de Trin. Ergo donum non est nomen personale.

I q. 38 a. 1 arg. 3

Praeterea, secundum Damascenum, nihil est subiectum aut serviens in divinis personis. Sed donum importat quandam subiectionem et ad eum cui datur, et ad eum a quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

I q. 38 a. 1 arg. 4

Praeterea, donum importat respectum ad creaturam, et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab aeterno, ut pater et filius. Ergo donum non est nomen personale.

I q. 38 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XV de Trin., *sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro, sic donum spiritus sancti nihil aliud est quam spiritus sanctus*. Sed spiritus sanctus est nomen personale. Ergo et donum.

I q. 38 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet habitudinem et ad id a quo datur, et ad id cui datur, non enim daretur ab aliquo nisi esset eius; et ad hoc alicui

se nazývá něčí buď podle pocházení, jako Syn jest Otcův, nebo pokud ji někdo má. Říká se pak, že máme to, čeho svobodně můžeme užívati nebo požívati, jak chceme. A tím způsobem božskou Osobu nemůže míti než rozumový tvor s Bohem spojený. Jiná pak stvoření mohou sice býti pohybována od božské Osoby, ne však tak, že by bylo v jejich mohoucnosti požívati božské Osoby a užívati jejího účinku. K tomu pak se někdy dostane rozumový tvor; jako třeba, když tak se stane účastným božského Slova a vycházející Lásky, že může svobodně Boha pravdivě poznávati a správně milovati. Proto jen rozumový tvor může míti božskou Osobu. Ale nemůže vlastní silou přijíti k tomu, aby ji tak měl. Proto je třeba, aby to bylo shůry dáno; neboť se říká, to že je nám dáno, co máme odjinud. A tak božské Osobě přísluší býti dána a býti Darem.

K prvnímu se tedy musí říci, že jméno Dar obnáší osobní rozličnost, pokud se praví, že dar jest něčí skrze pocházení. A přece Duch Svatý dává sám sebe, pokud jest sám svůj, to jest, moha sebe užívati, či spíše požívati: jakož se i říká, že svobodný člověk je sám svůj. A to jest, co praví Augustin, K Jan.: "Co tak tvého jako ty?" - Nebo se musí říci, a lépe, že dar nějakým způsobem musí býti dávajícího. Ale mnohonásobně se říká, "toto je tohoto". Jedním způsobem po způsobu totožnosti, jak praví Augustin, K Jan.; a tak se dar neliší od dávajícího, nýbrž od toho, komu se dává. A tak se říká, že Duch Svatý dává sebe. Jiným způsobem se něco nazývá něčí jakožto majetek nebo otrok: a tak je třeba, aby se dar lišil od dávajícího. A tak dar Boží jest něco stvořeného. Třetím způsobem se říká, že toto je tohoto toliko skrze pocházení: a tak Syn jest Otcův a Duch Svatý obou. Pokud tedy se říká, že dar je tímto způsobem dávajícího, tak se od dávajícího liší osobně a jest jménem osobním.

K druhému se musí říci, že bytnost se nazývá darem Otcovým prvým způsobem: neboť bytnost jest Otcova po způsobu totožnosti.

K třetímu se musí říci, že Dar, pokud jest v Božství jménem osobním, neobnáší podrobenost, nýbrž toliko pocházení ve srovnání s dávajícím. Ale ve srovnání s tím, komu se dává, obnáší svobodné užívání nebo požívání, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že se neříká dar od toho, že se skutečně dává, nýbrž pokud má vhodnost, aby mohl býti dán. Proto božská Osoba se od věčnosti nazývá Darem, ač se dává od času. A přece tím, že obnáší poměr ke stvoření, není třeba, aby byl bytostný, nýbrž aby se v jeho pojmu uzavíralo něco bytostného, jako bytnost jest uzavřena v pojmu osoby, jak bylo řečeno svrchu.

XXXVIII.2. Zda jest Dar vlastním jménem Ducha Svatého.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Dar není vlastním jménem Ducha Svatého. Dar se totiž říká odtud, že se dává. Ale, jak se praví Isai. 9, "Syn nám byl dán". Tedy býti Darem přísluší Synu jako Duchu Svatému.

datur, ut eius sit. Persona autem divina dicitur esse alicuius, vel secundum originem, sicut filius est patris; vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui, ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a rationali creatura Deo coniuncta. Aliae autem creaturae moveri quidem possunt a divina persona; non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina persona, et uti effectu eius. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura; ut puta cum sic fit particeps divini verbi et procedentis amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire, unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus. Et sic divinae personae competit dari, et esse donum.

I q. 38 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nomen doni importat distinctionem personalem, secundum quod donum dicitur esse alicuius per originem. Et tamen spiritus sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potius frui; sicut et homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit, super Ioan., *quid tam tuum est quam tu?* Vel dicendum, et melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc esse huius dicitur multipliciter. Uno modo, per modum identitatis, sicut dicit Augustinus super Ioan., et sic donum non distinguitur a dante, sed ab eo cui datur. Et sic dicitur quod spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicuius ut possessio vel servus, et sic oportet quod donum essentialiter distinguatur a dante. Et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur hoc esse huius per originem tantum, et sic filius est patris, et spiritus sanctus utriusque. Inquantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur a dante personaliter, et est nomen personale.

I q. 38 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod essentia dicitur esse donum patris primo modo, quia essentia est patris per modum identitatis.

I q. 38 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod donum, secundum quod est nomen personale in divinis, non importat subiectionem, sed originem tantum, in comparatione ad dantem. In comparatione vero ad eum cui datur, importat liberum usum vel fruitionem, ut dictum est.

I q. 38 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod donum non dicitur ex eo quod actu datur, sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab aeterno divina persona dicitur donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc quod importatur respectus ad creaturam, oportet quod sit essentiale, sed quod aliquid essentiale in suo intellectu includatur, sicut essentia includitur in intellectu personae, ut supra dictum est.

2. Utrum sit proprium nomen Spiritus Sancti.

I q. 38 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum non sit proprium nomen spiritus sancti. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur Isa. IX, *filius datus est*

Mimo to, každé vlastní jméno nějaké Osoby znamená nějakou její vlastnost. Ale toto jméno dar neznamená nějakou vlastnost Ducha Svatého. Tedy Dar není vlastním jménem Ducha Svatého.

Mimo to Duch Svatý může býti nazván duchem nějakého člověka, jak bylo svrchu řečeno. Ale nemůže býti nazván darem nějakého člověka, nýbrž jen Darem Božím. Tedy Dar není vlastním jménem Ducha Svatého.

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve IV. O Troj.: "Jako Synovi narozen býti jest býti od Otce, tak býti Darem Božím jest Duchu Svatému vycházeti od Otce a Syna." Ale Duch Svatý nabývá vlastního jména, pokud vychází od Otce a Syna. Tedy i Dar jest vlastním jménem Ducha Svatého.

Odpovídám: Musí se říci, že Dar, pokud se v Božství béře osobně, jest vlastním jménem Ducha Svatého. Na zřejmost toho se musí věděti, že dar vlastně, podle Filosofa, jest dání neoplatné, to jest, že se nedává s úmyslem oplacení, a tak obnáší darování darmo. Důvodem pak darování darmo jest láska; neboť proto někomu něco dáme darmo, že mu chceme dobro. První tedy, co mu dáváme, jest láska, kterou mu chceme dobro. Proto jest jasné, že láska má ráz prvního daru, skrze který jest nám darováno všechno darmo darované. Proto, ježto Duch Svatý vychází jako láska, jak bylo již řečeno, vychází v rázu prvního daru. Proto praví Augustin, v XV. O Troj., že "Skrze Dar, jímž je Duch Svatý, rozděluje se mnoho vlastních darů údům Kristovým."

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako Syn se jmenuje Obraz vlastně, protože vychází po způsobu Slova, jež ve svém pojmu má, aby bylo podobné svému původu, ač také Duch Svatý jest podobný Otci; tak také Duch Svatý, protože od Otce vychází jako Láska, jmenuje se Dar, ač také Syn se dává. Neboť právě to, že Syn se dává, je z Otcovy lásky, podle onoho Jan. 3: "Tak Bůh miloval svět, že dal svého jednorozeného Syna."

K druhému se musí říci, že ve jméně daru jest dáno, že jest dávajícího skrze pocházení. A tak obnáší vlastnost pocházení Ducha Svatého, což jest vycházení.

K třetímu se musí říci, že dar, nežli se dává, jest toliko dávajícího; ale když jest dán, je toho, jemuž se dává. Protože tedy Dar neobnáší dávání v uskutečnění, nemůže se říci, že jest darem člověka, nýbrž Darem Boha dávajícího. Když pak jest již dán, tehdy jest člověka buď duch nebo dar.

nobis. Ergo esse donum convenit filio, sicut spiritui sancto.

I q. 38 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne nomen proprium alicuius personae significat aliquam eius proprietatem. Sed hoc nomen donum non significat proprietatem aliquam spiritus sancti. Ergo donum non est proprium nomen spiritus sancti.

I q. 38 a. 2 arg. 3

Praeterea, spiritus sanctus potest dici spiritus alicuius hominis, ut supra dictum est. Sed non potest dici donum alicuius hominis, sed solum donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen spiritus sancti.

I q. 38 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV de Trin., *sicut natum esse est filio a patre esse, ita spiritui sancto donum Dei esse est a patre et filio procedere*. Sed spiritus sanctus sortitur proprium nomen inquantum procedit a patre et filio. Ergo et donum est proprium nomen spiritus sancti.

I q. 38 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod donum, secundum quod personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen spiritus sancti. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod donum proprie est datio irreddibilis, secundum philosophum, idest quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitae donationis est amor, ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum spiritus sanctus procedat ut amor, sicut iam dictum est, procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus, XV de Trin., quod *per donum quod est spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi*.

I q. 38 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut filius, quia procedit per modum verbi, quod de ratione sua habet quod sit similitudo sui principii dicitur proprie imago, licet etiam spiritus sanctus sit similis patri; ita etiam spiritus sanctus, quia a patre procedit ut amor, dicitur proprie donum, licet etiam filius detur. Hoc enim ipsum quod filius datur, est ex patris amore, secundum illud Ioan. III, *sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret*.

I q. 38 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in nomine doni importatur quod sit dantis per originem. Et sic importatur proprietas originis spiritus sancti, quae est processio.

I q. 38 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod donum, antequam detur, est tantum dantis, sed postquam datur, est eius cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quod sit donum hominis; sed donum Dei dantis. Cum autem iam datum est, tunc hominis est vel spiritus vel datum.

XXXIX. O osobách vzhledem k bytnosti.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Po tom, co bylo probráno o božských Osobách naprostě, zbývá uvažovati o Osobách ve srovnání s bytností a s vlastnostmi a s úkony známkovými; a o srovnání jich navzájem.

Tudíž, co do prvního z toho, je osm otázek.

1. Zda bytnost v Božství je totéž co osoba.

2. Zda se má říci, že tři Osoby jsou jedné bytnosti.

3. Zda bytostná jména se mají o Osobách vypovídati množně nebo jednotně.

4. Zda přídavná známková, nebo slovesa nebo příčestí, se mohou vypovídati o jménech bytostných, vzatých konkretně.

5. Zda se mohou vypovídati o jménech bytostných, vzatých abstraktně.

6. Zda jména Osob se mohou vypovídati o bytostných jménech konkretních.

7. Zda bytostné přívlastky se mají přivlastňovati Osobám.

8. Zda se má každé Osobě přivlastňovati přívlastek.

XXXIX.1. Zda bytnost v Božství je totéž, co osoba.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v Božství bytnost není totéž co osoba. Neboť kdekoli bytnost je totéž co osoba či svébytí, je třeba, aby bylo toliko jedno svébytí jedné přirozenosti, jak je patrné u všech odloučených podstat: neboť při těch, která jsou věcně totéž, jedno se nemůže zmnožiti, aniž by se zmnožilo i zbývající. Ale v Božství jest jedna bytnost a tři Osoby, jak je patrné ze svrchu řečeného. Tedy bytnost není totéž co osoba.

Mimo to tvrzení a popření nejsou pravdou zároveň a najednou o témž. Ale tvrzení a popření jsou pravdou o bytnosti a osobě: neboť osoba jest rozličná, bytnost však není rozličná. Tedy osoba a bytnost nejsou totéž.

Mimo to, nic není samo pod sebou. Ale osoba jest pod bytností, pročež se jmenuje podložené nebo hypostaze. Tedy osoba není totéž co bytnost.

Avšak proti jest, co praví Augustin, VII. O Troj.: "Když řekneme: osoba Otcova, nic jiného neřekneme než podstatu Otcovu."

Odpovídám: Musí se říci, že pravda v této otázce jest nasnadě uváživším božskou jednoduchost: Bylo totiž svrchu ukázáno, že božská jednoduchost to vyžaduje, aby v Bohu bylo totéž bytnost a svébytí, jež v rozumových podstatách není nic jiného než osoba.

Ale zdá se vnášeti nesnáz, že při zmnožení božských osob

39. De personis in comparatione ad essentiam.

Prooemium

I q. 39 pr.

Post ea quae de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, et ad proprietates, et ad actus notionales; et de comparatione ipsarum ad invicem.

Quantum igitur ad primum horum, octo quaeruntur.

Primo, utrum essentia in divinis sit idem quod persona.

Secundo, utrum dicendum sit quod tres personae sunt unius essentiae.

Tertio, utrum nomina essentialia praedicanda sint de personis in plurali vel in singulari.

Quarto, utrum adiectiva notionalia, aut verba vel participia, praedicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis.

Quinto, utrum praedicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis.

Sexto, utrum nomina personarum praedicari possint de nominibus essentialibus concretis.

Septimo, utrum essentialia attributa sint approprianda personis.

Octavo, quod attributum cuique personae debeat appropriari.

1. Utrum essentia in divinis sit idem, quod persona.

I q. 39 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona seu suppositum, oportet quod sit tantum unum suppositum unius naturae, ut patet in omnibus substantiis separatis, eorum enim quae sunt idem re, unum multiplicari non potest, quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personae, ut ex supra dictis patet. Ergo essentia non est idem quod persona.

I q. 39 a. 1 arg. 2

Praeterea, affirmatio et negatio simul et semel non verificantur de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona, nam persona est distincta, essentia vero non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

I q. 39 a. 1 arg. 3

Praeterea, nihil subiicitur sibi ipsi. Sed persona subiicitur essentiae, unde suppositum vel hypostasis nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

I q. 39 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VII de Trin., *cum dicimus personam patris, non aliud dicimus quam substantiam patris*.

I q. 39 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod considerantibus divinam simplicitatem, quaestio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra quod divina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia et suppositum; quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam

podržuje bytnost jednotu. A protože, jak praví Boetius, "vztah zmnožuje trojici Osob", stanovili někteří, že v Božství se liší bytnost a osoba tím způsobem, kterým říkali, že i vztahy jsou přístojící, uvažujíce při vztazích jen, že jsou k druhému, ne že jsou věcmi.

Ale, jak bylo svrchu ukázáno, jako ve věcech stvořených vztahy jsou případkové, tak v Bohu jsou sama bytnost Boží. Z čehož následuje, že v Bohu bytnost není jiné podle věci než osoba, a přece že osoby se věcně navzájem liší. Neboť osoba, jak bylo svrchu řečeno, znamená vztah, jakožto svébytný v božské přirozenosti. Ale vztah, přirovnán k bytnosti, neliší se věcně, nýbrž jen rozumem; přirovnán však k protilehlému vztahu, mocí protilehlosti má věcnou rozličnost. A tak zůstává jedna bytnost a tři Osoby.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve tvorech nemůže býti rozličnosti svébytí skrze vztahy, nýbrž je třeba, aby byla skrze bytostné prvky, protože vztahy ve tvorech nejsou svébytné. Ale v Božství jsou vztahy svébytné, a proto, pokud mají navzájem protilehlost, mohou rozlišovati svébytí. A přece se nerozlišuje bytnost, protože samy vztahy se navzájem nerozlišují, pokud jsou totéž s bytností.

K druhému se musí říci, že pokud se v Božství bytnost a osoba liší podle rozumového pojmu, následuje, že se něco může tvrditi o jednom, co se o druhém popírá, a v důsledku, že, je-li dáno jedno, není dáno druhé.

K třetímu se musí říci, že v božských věcech dáváme jména podle způsobu věcí stvořených, jak bylo svrchu řečeno. A protože přirozenosti stvořených věcí se ojediňují hmotou, jež jest pod přirozeností druhu, odtud jest, že se jmenují podměty nebo podloženými nebo hypostazemi. A proto se také božské osoby nazývají podloženými nebo hypostazemi; ne že by tam bylo nějaké podložení nebo podrobení věcné.

XXXIX.2. Zda se má říci, že tři osoby jsou jedné bytnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nemá říkati, že tři Osoby jsou jedné bytnosti. Praví totiž Hilarius, v knize O Synod., že Otec a Syn "jsou sice podstatou tři, ale jedno spoluzněním". Ale podstata Boží jest jeho bytnost. Tedy tři Osoby nejsou jedné bytnosti.

Mimo to se nemá tvrditi něco o Božství, co není vyjádřeno autoritou svatého Písma, jak je patrné z Diviše, I. hl. O Bož. Jmén. Ale v Písmě svatém není nikdy vyjádřeno, že Otec a Syn a Duch Svatý jsou jedné bytnosti. Tedy se to nemá tvrditi.

persona.

Sed difficultatem videtur ingerere quod, multiplicatis personis divinis, essentia retinet unitatem. Et quia, ut Boetius dicit, relatio multiplicat personarum Trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam, quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solum quod ad alterum sunt, et non quod res sunt.

Sed, sicut supra ostensum est, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem; et tamen quod personae realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra, significat relationem, prout est subsistens in natura divina. Relatio autem, ad essentiam comparata, non differt re, sed ratione tantum, comparata autem ad oppositam relationem, habet, virtute oppositionis, realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personae.

I q. 39 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes, et ideo, secundum quod habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita. Neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsae non distinguuntur ab invicem secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

I q. 39 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, inquantum essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiae rationem, sequitur quod aliquid possit affirmari de uno, quod negatur de altero, et per consequens quod, supposito uno, non supponatur alterum.

I q. 39 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum, ut supra dictum est. Et quia naturae rerum creatarum individuantur per materiam, quae subiicitur naturae speciei, inde est quod individua dicuntur subiecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinae personae supposita vel hypostases nominantur, non quod ibi sit aliqua suppositio vel subiectio secundum rem.

2. Utrum dicendum sit, quod tres personae sunt unius essentiae.

I q. 39 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit dicendum tres personas esse unius essentiae. Dicit enim Hilarius, in libro de Synod., quod pater et filius et spiritus sanctus *sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum*. Sed substantia Dei est eius essentia. Ergo tres personae non sunt unius essentiae.

I q. 39 a. 2 arg. 2

Praeterea, non est affirmandum aliquid de divinis, quod auctoritate Scripturae sacrae non est expressum, ut patet per Dionysium, I cap. de Div. Nom. Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur quod pater et filius et spiritus sanctus sunt unius essentiae. Ergo hoc non est asserendum.

Mimo to božská přirozenost jest totéž co bytnost. Dostačilo by tedy říci, že tři Osoby jsou jedné přirozenosti.

Mimo to není zvykem říkati, že osoba jest bytnosti, nýbrž spíše, že bytnost jest osoby. Tedy se zdá, že se též nevhodně říká, že tři Osoby jsou jedné bytnosti.

Mimo to praví Augustin, že neříkáme, že tři Osoby jsou "z jedné bytnosti", aby se nerozumělo, že v Božství jest jiné bytnost a osoba. Ale jako předložky jsou přechodné, tak i závislé pády. Tedy, ze stejného důvodu, nemá se říkati, že tři Osoby jsou jedné bytnosti.

Mimo to, co může býti příležitostí k omylu, to se nemá o Božství říkati. Ale když se řekne, že tři Osoby jsou jedné bytnosti nebo podstaty, dává se příležitost k omylu. Protože, jak praví Hilarius, v knize O Synod.: "Když se řekne, jedna podstata Otce a Syna, nebo jeden, jenž má dva názvy, značí svébytného; nebo jedna rozdělená podstata že učinila dvě nedokonalé podstaty, nebo třetí dřívější podstatu, která od dvou byla jata a přijata." Tedy se nemá říkati, že tři Osoby jsou jedné bytnosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize II., Proti Maximinovi, že to jméno homousion, jež na Sněmu Nicejském bylo potvrzeno proti Ariánům, totéž znamená co tři Osoby, jedné bytnosti jsoucí.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, náš rozum jmenuje božské věci nikoli podle jejich způsobu, protože tak je nemůže poznati, nýbrž podle způsobu, nalezeného ve věcech stvořených. A protože ve věcech smyslových, od nichž náš rozum béře vědění, přirozenost nějakého druhu se ojediňuje hmotou, a tak přirozenost se má jako tvar, ojedinělo pak jako svébytí tvaru, proto také v Božství, co do způsobu označování, bytnost se označuje jako tvar tří Osob. Říkáme pak ve věcech stvořených, že kterýkoli tvar je toho, čí je tvarem, jako zdraví nebo krása nějakého člověka. Ale neříkáme, že tvaru jest věc, mající tvar, leč s dodatkem nějakého přídavného, jež značí onen tvar: jako když řekneme, "tato žena jest výtečného tvaru, tento člověk jest dokonalé ctnosti". A podobně, protože v Božství při zmnožení osob se nezmnožuje bytnost, říkáme, že "jedna bytnost je tří Osob", a "tři Osoby jedné bytnosti", aby se rozumělo, že se tyto genitivy tvoří na označení tvaru.

K prvnímu se tedy musí říci, že podstata se béře za hypostazi, a ne za bytnost.

K druhému se musí říci, že, ač se ve svatém Písmě nenalezne týmiž slovy, že tři Osoby jsou jedné bytnosti, přece se nalezne co do toho smyslu; jako tam: "Já a Otec jedno jsme" a "já v Otci a Otec jest ve mně". A z mnohých jiných se může míti totéž.

I q. 39 a. 2 arg. 3

Praeterea, natura divina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere quod tres personae sunt unius naturae.

I q. 39 a. 2 arg. 4

Praeterea, non consuevit dici quod persona sit essentiae, sed magis quod essentia sit personae. Ergo neque convenienter videtur dici quod tres personae sunt unius essentiae.

I q. 39 a. 2 arg. 5

Praeterea, Augustinus dicit quod non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona. Sed sicut praepositiones sunt transitivae, ita et obliqui. Ergo, pari ratione, non est dicendum quod tres personae sunt unius essentiae.

I q. 39 a. 2 arg. 6

Praeterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cum dicuntur tres personae unius essentiae vel substantiae datur erroris occasio. Quia, ut Hilarius dicit, in libro de Synod., *una substantia patris et filii praedicata, aut unum qui duas nuncupationes habeat, subsistentem significat; aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias; aut tertiam priorem substantiam, quae a duobus et usurpata sit et assumpta*. Non est ergo dicendum tres personas esse unius substantiae.

I q. 39 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro II contra Maximinum, quod hoc nomen homousion, quod in Concilio Nicaeno adversus Arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse unius essentiae.

I q. 39 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest; sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, a quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicuius speciei per materiam individuatur; et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formae, propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse eius cuius est forma; sicut sanitatem vel pulchritudinem hominis alicuius. Rem autem habentem formam non dicimus esse formae, nisi cum adiectione alicuius adiectivi, quod designat illam formam, ut cum dicimus, ista mulier est egregiae formae, iste homo est perfectae virtutis. Et similiter, quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam esse trium personarum; et tres personas unius essentiae, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formae.

I q. 39 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod substantia sumitur pro hypostasi; et non pro essentia.

I q. 39 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet tres personas esse unius essentiae non inveniatur in sacra Scriptura per haec verba, invenitur tamen quantum ad hunc sensum, sicut ibi, *ego et pater unum sumus; et, ego in patre, et pater in me est*. Et per multa alia haberi potest idem.

K třetímu se musí říci, že, ježto přirozenost znamená původ úkonu, bytnost však se říká od bytí, může se říci, že některá jsou jedné přirozenosti, která se shodují v nějakém úkonu, jako všechna oteplující: ale nemůže se říci, že jsou jedné bytnosti, leč o těch,'která mají jedno bytí. A proto jednota božská se více vyjadřuje tím, že se řekne, že tři Osoby jsou jedné bytnosti, než kdyby se řeklo, že jsou jedné přirozenosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že tvar, vzatý naprostě, se obyčejně označuje jako toho, jehož je tvarem, jako ctnost Petrova. Ale obráceně, věc, mající nějaký tvar, není zvykem označovati jako jeho, leč když chceme určiti nebo naznačiti tvar. A tu je třeba dvou genitivů, aby jeden z nich znamenal tvar a druhý určení tvaru, jako kdyby se řeklo, "Petr jest veliké ctnosti"; nebo také se vyžaduje jeden genitiv, mající moc dvou genitivů, jako když se řekne, "mužem krve jest tento", to jest, "prolevač mnohé krve". Protože tedy božská bytnost se označuje jako tvar vzhledem k osobě, vhodně se řekne bytnost osoby. Ale nikoli obráceně, leč by se něco přidalo na označení bytnosti; jako kdyby se řeklo, že Otec jest osobou božské bytnosti nebo že tři Osoby jsou jedné bytnosti.

K pátému se musí říci, že tato předložka z nebo od neznačí poměr tvarové příčiny, nýbrž spíše poměr příčiny účinné nebo hmotné. Ty pak příčiny při všem se liší od těch, jichž jsou příčinami: nic totiž není svá hmota a nic není svůj činný původ. Ale něco jest svůj tvar, jak je patrné u všech nehmotných věcí. A proto, když řekneme, tři Osoby jedné bytnosti, označujíce bytnost v poměru tvaru, tím se neukazuje, že bytnost jest jiné než osoba; ukazovalo by se to, kdybychom řekli "tři Osoby z téže bytnosti".

K šestému se musí říci, že, jak praví Hilarius, v knize o Synod.: "Zle se křivdí svatým věcem, kdyby neměly býti proto, že je někteří považují za nesvaté." Tak jestliže se "špatně rozumí homousion, co po tom mně, dobře rozumějícímu?" "Budiž tedy jedna podstata z vlastnosti zrozené přirozenosti: nebudiž však z dílu nebo ze sjednocení nebo ze společenství."

XXXIX.3. Zda se bytostná jména vypovídají jednotně o třech osobách.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že bytostná jména, jako toto jméno Bůh, se nevypovídají jednotně o třech Osobách, nýbrž množně. Jako totiž člověk jest označen jakožto mající člověčenství, tak Bůh jest označen jakožto mající Božství. Ale tři Osoby jsou tři mající Božství. Tedy tři Osoby jsou tři bohové.

Mimo to Gen. I., kde se praví, "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi", hebrejská pravda má Elohim, což se může vykládati bohové nebo soudcové. A říká se to pro množnost Osob. Tedy tři Osoby jsou tři bohové, a ne jeden Bůh.

I q. 39 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia natura designat principium actus, essentia vero ab essendo dicitur, possunt dici aliqua unius naturae, quae conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia, sed unius essentiae dici non possunt, nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quod tres personae sunt unius essentiae, quam si diceretur quod sunt unius naturae.

I q. 39 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod forma, absolute accepta, consuevit significari ut eius cuius est forma, ut virtus Petri. E converso autem, res habens formam aliquam non consuevit significari ut eius, nisi cum volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, et alius determinationem formae, ut si dicatur, Petrus est magnae virtutis, vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum, ut cum dicitur, vir sanguinum est iste, idest effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personae, convenienter essentia personae dicitur. Non autem e converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiae; ut si dicatur quod pater est persona divinae essentiae, vel quod tres personae sunt unius essentiae.

I q. 39 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod haec praepositio ex vel de non designat habitudinem causae formalis, sed magis habitudinem causae efficientis vel materialis. Quae quidem causae in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causae, nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum. Aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres personas unius essentiae, significando essentiam in habitudine formae, non ostenditur aliud esse essentia quam persona, quod ostenderetur, si diceremus tres personas ex eadem essentia.

I q. 39 a. 2 ad 6

Ad sextum dicendum quod, sicut Hilarius dicit, in libro de Synod., *male sanctis rebus praeiudicatur, si, quia non sanctae a quibusdam habentur, esse non debeant. Sic, si male intelligitur homousion, quid ad me bene intelligentem? Sit ergo una substantia ex naturae genitae proprietate, non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione*.

3. Utrum nomina essentialia praedicanda sint de personis in singulari, vel in plurali.

I q. 39 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia, ut hoc nomen Deus, non praedicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim homo significatur ut habens humanitatem, ita Deus significatur ut habens deitatem. Sed tres personae sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personae sunt tres dii.

I q. 39 a. 3 arg. 2

Praeterea, Gen. I, ubi dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram*, Hebraica veritas habet Elohim, quod potest interpretari dii, sive iudices. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personae sunt plures dii, et non unus Deus.

Mimo to, toto jméno věc, ježto se říká naprostě, zdá se patřiti k podstatě. Ale toto jméno se o třech Osobách vypovídá množně: praví totiž Augustin v knize O Nauce křesť.: "Věci, jichž se má požívati, jsou Otec a Syn a Duch Svatý." Tedy i jiná bytostná jména se mohou o třech Osobách vypovídati množně.

Mimo to, jako toto jméno Bůh znamená majícího Božství, tak toto jméno osoba znamená svébytného v rozumové přirozenosti. Ale říkáme "tři Osoby". Tedy z téhož důvodu můžeme říkati "tři bohové".

Avšak proti jest, co se praví Deut. 6: "Slyš, Izraeli, Pán Bůh tvůj Bůh jeden jest."

Odpovídám: Musí se říci, že některá bytostná jména znamenají bytnost podstatně, některá však přídavně. Ta pak, která znamenají bytnost podstatně, vypovídají se o třech Osobách toliko jednotně a ne množně; která však přídavně znamenají bytnost, vypovídají se o třech Osobách množně. - A důvodem toho jest, že podstatná jména znamenají něco na způsob podstaty, kdežto přídavná jména znamenají něco na způsob případku, jenž tkví v podmětu. Podstata pak, jako o sobě má bytí, tak o sobě má jednotu nebo mnohost; proto i jednotnost nebo množnost podstatného jména se béře podle tvaru, označeného jménem. Případky však, jako mají bytí v podmětu, tak z podmětu přijímají jednotu nebo mnohost; a proto u přídavných se jednotnost nebo množnost béře podle svébytí.

Ale ve tvorech se neshledává jeden tvar ve více svébytích, leč v jednotě pořadu, jako tvar spořádaného množství. Proto jména, značící takový tvar, jsou-li podstatná, vypovídají se o více jednotně, ne však, jsou-li přídavná. Říkáme totiž, že mnozí lidé jsou sbor nebo voj nebo lid; říkáme však, že mnozí lidé jsou sboroví. V Božství pak božská bytnost se označuje po způsobu tvaru, jak bylo řečeno. A ten jest jednoduchý a nejvíce jeden, jak bylo svrchu ukázáno. Proto jména, označující božskou bytnost podstatně, vypovídají se o třech Osobách jednotně, a ne množně. Ten je tedy důvod, proč říkáme, že Sokrates a Plato a Cicero jsou tří lidé, kdežto Otce a Syna a Ducha Svatého nenazýváme třemi bohy, nýbrž jen jedním Bohem: protože ve třech svébytích lidské přirozenosti jest troje člověčenství, ale ve třech Osobách jest jedna božská bytnost.

Ta pak, která bytnost označují přídavně, vypovídají se o třech množně pro více svébytí. Říkáme totiž, "tři jsoucí" nebo "tři moudří" nebo "tři věční" a "tři nestvoření" a "nesmírní", berou-li se přídavně. Berou-li se však podstatně, říkáme "jeden nestvořený, nesmírný" a "věčný", jak praví Athanáš.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli Bůh znamená majícího Božství, přece způsob značení jest jiný: neboť Bůh se říká podstatně, ale mající Božství se říká přídavně. Proto, ač jsou "tři, mající Božství", přece nenásleduje, že jsou tři bohové.

I q. 39 a. 3 arg. 3

Praeterea, hoc nomen res, cum absolute dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter praedicatur de tribus personis, dicit enim Augustinus, in libro de Doctr. Christ., *res quibus fruendum est, sunt pater et filius et spiritus sanctus*. Ergo et alia nomina essentialia pluraliter praedicari possunt de tribus personis.

I q. 39 a. 3 arg. 4

Praeterea, sicut hoc nomen Deus significat habentem deitatem, ita hoc nomen persona significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo, eadem ratione, dicere possumus tres deos.

I q. 39 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, *audi, Israel, dominus Deus tuus, Deus unus est*.

I q. 39 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod nominum essentialium quaedam significant essentiam substantive, quaedam vero adiective. Ea quidem quae substantive essentiam significant, praedicantur de tribus personis singulariter tantum, et non pluraliter, quae vero adiective essentiam significant, praedicantur de tribus personis in plurali. Cuius ratio est, quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiae, nomina vero adiectiva significant aliquid per modum accidentis, quod inhaeret subiecto. Substantia autem, sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem, unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem, sicut esse habent in subiecto, ita ex subiecto suscipiunt unitatem et multitudinem, et ideo in adiectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, praedicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adiectiva.

Dicimus enim quod multi homines sunt collegium vel exercitus aut populus, dicimus tamen quod plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formae, ut dictum est quae quidem simplex est et maxime una, ut supra ostensum est. Unde nomina significantia divinam essentiam substantive, singulariter, et non pluraliter, de tribus personis praedicantur. Haec igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres homines; patrem autem et filium et spiritum sanctum non dicimus tres deos, sed unum Deum, quia in tribus suppositis humanae naturae sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia.

Ea vero quae significant essentiam adiective, praedicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes vel tres sapientes, aut tres aeternos et increatos et immensos, si adiective sumantur. Si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum et aeternum, ut Athanasius dicit.

I q. 39 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet Deus significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi, nam Deus dicitur substantive, sed habens deitatem dicitur adiective. Unde, licet sint tres habentes deitatem, non

K druhému se musí říci, že různé jazyky mají různý způsob mluvení. Proto, jako Řekové pro více svébytí praví "tři hypostaze", tak v Hebrejském se množně praví Elohim. My však neříkáme množně ani Bohové, ani podstaty, aby se mnohost nevztahovala na podstatu.

K třetímu se musí říci, že toto jméno věc je z přesažných. Proto, pokud patří ke vztahu, vypovídá se v Božství množně; pokud však patří k podstatě, vypovídá se jednotně. Proto tamtéž praví Augustin, že "táž Trojice jest nějaká nejvyšší věc".

Ke čtvrtému se musí říci, že tvar, označený tímto jménem osoba, není bytnost nebo přirozenost, nýbrž osobitost. Proto, ježto jsou tři osobitosti, to jest osobní vlastnosti v Otci a Snu a Duchu Svatém, nevypovídá se v Božství jednotně, nýbrž množně.

XXXIX.4. Zda bytostná jména konkretní mohou státi místo osoby.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že bytostná jména konkretní nemohou státi místo osoby, takže by tato byla `pravdivá, "Bůh zrodil Boha `. Protože, jak praví sofisté, "výraz jednotlivý totéž znamená i zastupuje". Ale zdá se, že toto jméno Bůh jest výraz jednotlivý, ježto se nemůže vypovídati množně, jak bylo řečeno. Tedy, ježto znamená bytnost, zdá se, že stojí místo bytnosti a ne místo osoby.

Mimo to výraz, položený do podmětu, není omezován výrazem, položeným do přísudku z důvodu značení, nýbrž jen z důvodu času spoluoznačeného. Ale když řeknu "Bůh tvoří", toto jméno Bůh stojí místo bytnosti. Tedy, když řeknu, "Bůh zrodil", tento výraz Bůh nemůže státi místo osoby z důvodu přísudku známkového.

Mimo to, je-li pravdivá tato, "Bůh zrodil, protože Otec rodí, ze stejného důvodu bude pravdivá tato, "Bůh nerodí", protože Syn nerodí. Tedy je Bůh rodící a Bůh nerodící. A tak se zdá následovati, že jsou dva bohové.

Mimo to, jestliže "Bůh zrodil Boha `, buď Boha sebe, nebo jiného Boha. Ale na sebe Boha: protože, jak praví Augustin, v I. O Troj., "žádná věc nerodí sama sebe". Ani jiného Boha: protože není než jeden Bůh. Tedy je nesprávná tato, "Bůh zrodil Boha".

Mimo to, jestliže "Bůh zrodil Boha", buď Boha, jenž jest Bůh Otec, nebo Boha, jenž není Bůh Otec. Jestli Boha, jenž jest Bůh Otec, tedy Bůh Otec jest zrozený. Jestliže Boha, jenž není Bůh Otec, tedy jest Bůh, jenž není Bůh Otec: což je nesprávné. Nemůže se tedy říci, "Bůh zrodil Boha".

Avšak proti jest, co se praví ve Vyznání: "Boha z Boha".

tamen sequitur quod sint tres dii.

I q. 39 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod diversae linguae habent diversum modum loquendi. Unde, sicut propter pluralitatem suppositorum Graeci dicunt tres hypostases, ita et in Hebraeo dicitur pluraliter Elohim. Nos autem non dicimus pluraliter neque deos neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

I q. 39 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc nomen res est de transcendentibus. Unde, secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter praedicatur in divinis, secundum vero quod pertinet ad substantiam, singulariter praedicatur. Unde Augustinus dicit ibidem quod *eadem Trinitas quaedam summa res est*.

I q. 39 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod forma significata per hoc nomen persona, non est essentia vel natura, sed personalitas. Unde, cum sint tres personalitates, idest tres personales proprietates, in patre et filio et spiritu sancto, non singulariter, sed pluraliter praedicatur de tribus.

4. Utrum adjectiva nomina, aut verba, vel participia praedicari possint de nominibus essentialibus concrete acceptis.

I q. 39 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro persona, ita quod haec sit vera, Deus genuit Deum. Quia, ut sophistae dicunt, terminus singularis idem significat et supponit. Sed hoc nomen Deus videtur esse terminus singularis, cum pluraliter praedicari non possit, ut dictum est. Ergo, cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentia, et non pro persona.

I q. 39 a. 4 arg. 2

Praeterea, terminus in subiecto positus non restringitur per terminum positum in praedicato, ratione significationis; sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico, Deus creat, hoc nomen Deus supponit pro essentia. Ergo cum dicitur, Deus genuit, non potest iste terminus Deus, ratione praedicati notionalis, supponere pro persona.

I q. 39 a. 4 arg. 3

Praeterea, si haec est vera, Deus genuit, quia pater generat; pari ratione haec erit vera, Deus non generat, quia filius non generat. Ergo est Deus generans, et Deus non generans. Et ita videtur sequi quod sint duo dii.

I q. 39 a. 4 arg. 4

Praeterea, si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum. Sed non se Deum, quia, ut Augustinus dicit, in I de Trin., *nulla res generat seipsam*. Neque alium Deum, quia non est nisi unus Deus. Ergo haec est falsa, Deus genuit Deum.

I q. 39 a. 4 arg. 5

Praeterea, si Deus genuit Deum, aut Deum qui est Deus pater, aut Deum qui non est Deus pater. Si Deum qui est Deus pater, ergo Deus pater est genitus. Si Deum qui non est Deus pater, ergo Deus est qui non est Deus pater, quod est falsum. Non ergo potest dici quod Deus genuit Deum.

I q. 39 a. 4 s. c.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že toto jméno Bůh a podobná podle své přirozenosti vlastně stojí místo bytnosti: ale z přidaného známkového se táhnou k zastupování osoby. A zdá se, že tato domněnka vycházela z povážení Boží jednoduchosti, jež vyžaduje, aby v Bohu byl totéž mající a co se má: a tak mající Božství, což znamená toto jméno Bůh, je totéž co Božství.

Ale když se mluví vlastně, musí se dbáti netoliko věci označené, nýbrž i způsobu označování, a tudíž, protože toto jméno Bůh značí božskou bytnost jakožto v majícím ji, jako toto jméno člověk značí člověčenství ve svébytí, jiní lépe řekli, že toto jméno Bůh ze způsobu označování má, že může zastupovati vlastně osobu, jako toto jméno člověk.

Tedy, někdy toto jméno Bůh stojí místo bytnosti, jako když se řekne, "Bůh tvoří": protože tento přísudek přísluší podmětu z důvodu označeného tvaru, jímž je Božství. Někdy však stojí místo osoby, bud toliko jedné, jako když řekneme: "Bůh rodí", nebo dvou, jako když se řekne: "Bůh dýchá", nebo tří, jako když se řekne, "Králi věků nesmrtelnému, neviditelnému, jedinému Bohu", atd. I. Tim. 1.

K prvnímu se tedy musí říci, že toto jméno Bůh, ačkoli se s jednotlivými výrazy shoduje v tom, že se nemnoží označený tvar, přece se shoduje s výrazy obecnými v tom, že označený tvar se shledává ve více svébytích. Proto není třeba, aby vždycky stálo místo bytnosti, kterou označuje.

K druhému se musí říci, že ona námitka postupuje proti oněm, kteří říkali, že toto jméno Bůh nemá přirozeného zastupování osoby.

K třetímu se musí říci, že jinak se má k zastupování osoby toto jméno Bůh a toto jméno člověk. Protože totiž tvar, označený tímto jménem člověk, totiž člověčenství, věcně jest rozděleno v různých svébytích, o sobě stojí místo osoby, i když se nic nepřidá, co by je určovalo k osobě, jež jest svébytí oddělené. Jednota pak nebo obecnost lidské přirozenosti není podle věci, nýbrž podle úvahy; proto tento výraz člověk nestojí místo obecné přirozenosti, leč vyžaduje-li to nějaký přídavek, jako když se řekne, "člověk je druh". - Ale tvar označený tímto jménem Bůh, totiž božská bytnost, jest jeden a společný podle věci. Proto o sobě zastupuje přirozenost společnou; ale z přídavku jest jeho zastupování určováno k osobě. Proto když se řekne: "Bůh rodí", z důvodu známkového úkonu toto jméno Bůh zastupuje osobu Otce. Ale když se řekne: "Bůh nerodí", nepřidává se nic, co by určovalo toto jméno k osobě Syna: proto se dává rozuměti, že rození odporuje božské přirozenosti. Ale když se přidá něco, patřící k osobě Syna, bude řeč pravdivá, jako kdyby se řeklo, "Bůh zrozený nerodí". Proto také nenásleduje: "jest Bůh rodící a jest Bůh nerodící", leč by se přidalo něco, patřící k osobám' jako třebas kdybychom řekli, "Otec jest Bůh rodící a Syn jest Bůh nerodící". A tak nenásleduje, že jest více bohů, protože Otec a Syn jsou jeden Bůh, jak bylo řečeno.

Sed contra est quod in symbolo dicitur Deum de Deo.

I q. 39 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod hoc nomen Deus, et similia, proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adiuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et haec opinio processisse videtur ex consideratione divinae simplicitatis, quae requirit quod in Deo idem sit habens et quod habetur, et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen Deus, est idem quod deitas.

Sed in proprietatibus locutionum, non tantum attendenda est res significata; sed etiam modus significandi. Et ideo, quia hoc nomen Deus significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen homo humanitatem significat in supposito; alii melius dixerunt quod hoc nomen Deus ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut et hoc nomen homo.

Quandoque ergo hoc nomen Deus supponit pro essentia, ut cum dicitur, Deus creat, quia hoc praedicatum competit subiecto ratione formae significatae, quae est deitas. Quandoque vero supponit personam, vel unam tantum, ut cum dicitur, Deus generat; vel duas, ut cum dicitur Deus spirat; vel tres, ut cum dicitur, *regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo* etc., I Tim. I.

I q. 39 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen Deus, licet conveniat cum terminis singularibus in hoc, quod forma significata non multiplicatur; convenit tamen cum terminis communibus in hoc, quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat.

I q. 39 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit contra illos qui dicebant quod hoc nomen Deus non habet naturalem suppositionem pro persona.

I q. 39 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliter se habet hoc nomen Deus ad supponendum pro persona, et hoc nomen homo. Quia enim forma significata per hoc nomen homo, idest humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona; etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quae est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanae naturae non est secundum rem, sed solum secundum considerationem, unde iste terminus homo non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicuius additi, ut cum dicitur, homo est species. Sed forma significata per hoc nomen Deus, scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se supponit pro natura communi, sed ex adiuncto determinatur eius suppositio ad personam. Unde cum dicitur, Deus generat, ratione actus notionalis supponit hoc nomen Deus pro persona patris. Sed cum dicitur, Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam filii, unde datur intelligi quod generatio repugnet divinae naturae. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam filii, vera erit locutio; ut si dicatur, Deus genitus non generat. Unde etiam non sequitur, est Deus generans et est Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personas; ut puta si dicamus, pater est Deus generans, et filius est Deus non generans. Et ita non sequitur quod sint plures dii, quia pater et filius sunt unus Deus, ut dictum

Ke čtvrtému se musí říci, že tato jest nesprávná, "Otec zrodil Boha sebe": protože ly sebe, ježto jest zvratné, značí totéž svébytí. A není proti, co praví Augustin Maximovi, že Bůh Otec: "zrodil druhého sebe". Protože ly sebe buď má smysl genitivu, aby byl smysl: "zrodil rozlišného od sebe". Nebo činí jednoduchý vztah, a tak značí totožnost přirozenosti, ale je to nevlastní a emfatické rčení, aby byl smysl: "zrodil druhého, nejpodobnějšího sobě". - Podobně i tato jest nesprávná, "zrodil jiného Boha". Protože, ač Syn jest jiný než Otec, jak bylo svrchu řečeno, nesmí se přece říci, že jest jiný Bůh: neboť by se rozumělo, že toto přídavné jiný by dávalo svou věc do podstatného, jež jest Bůh, a tak by se naznačovalo rozdělení Božství. - Někteří však připouštějí tuto, "zrodil jiného Boha, jenž jest Bůh Otec": tak, že ly jiný jest podstatné a ly Bůh se s ním spojuje předmětně. Ale je to nevlastní způsob mluvení a varujeme se dávati jím příležitost k omylu.

K pátému se musí říci, že nesprávná je tato: "Bůh zrodil Boha, jenž jest Bůh Otec", protože, ježto ly Otec se předmětně spojuje s ly Bůh, omezuje je na zastupování osoby Otce, aby byl smysl: "zrodil Boha, jímž jest Otec sám": a tak by Otec byl zrozen, což je nesprávné. Proto je správná záporná: "zrodil Boha, jenž není Bůh Otec". - Kdyby se však rozumělo, že vazba není předmětná, ale že se má něco vložiti, tu by obráceně kladná byla správná a záporná nesprávná; aby byl smysl, "zrodil Boha, jenž jest Bohem, jímž jest Otec". Ale to je násilné vysvětlení. Proto jest lépe jednoduše kladnou popříti a zápornou připustiti.

Avšak Praepositivus řekl, že je nesprávná i kladná i záporná. Neboť toto vztažné jenž může v kladné značiti svébytí, ale v záporné značí i označené i svébytí. Proto smysl kladné jest, že osobě Syna přísluší býti Bohem Otcem. Smysl pak záporné jest, že nejen se od osoby Syna odklízí býti Bohem Otcem. nýbrž i od jeho Božství. - Ale to se zdá nerozumné, ježto podle Filosofa, o čem je tvrzení, o témž může býti i popření.

XXXIX.5. Zda bytostná jména, vyznačená abstraktně, mohou býti místo osoby.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že jména bytostná, vyznačená abstraktně, mohou býti místo osoby, takže by byla pravdivá tato: "bytnost rodí bytnost". Praví totiž Augustin, VII. O Troj.: "Otec a Syn jsou jedna moudrost, protože jedna bytnost; a jednotlivě moudrost z moudrosti, jako bytnost z bytnosti.

Mimo to, když my se rodíme nebo porušíme, rodí se nebo poruší ta, která jsou v nás. Ale Syn se rodí. Tedy, ježto božská bytnost je v Synu, zdá se, že se božská bytnost rodí.

Mimo to, totéž jest Bůh a Boží bytnost, jak je patrné ze svrchu řečeného. Ale je správná tato: "Bůh rodí Boha", jak bylo řečeno. Tedy je správná tato, "bytnost rodí bytnost".

est.

I q. 39 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod haec est falsa, pater genuit se Deum, quia ly se, cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dicit, ad maximum, quod Deus pater genuit alterum se. Quia ly se vel est casus ablativi; ut sit sensus, genuit alterum a se. Vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturae, sed est impropria vel emphatica locutio, ut sit sensus, genuit alterum simillimum sibi. Similiter et haec est falsa, genuit alium Deum. Quia licet filius sit alius a patre, ut supra dictum est, non tamen est dicendum quod sit alius Deus, quia intelligeretur quod hoc adiectivum alius poneret rem suam circa substantivum quod est Deus; et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam, genuit alium Deum, ita quod ly alius sit substantivum, et ly Deus appositive construatur cum eo. Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

I q. 39 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod haec est falsa, Deus genuit Deum qui est Deus pater, quia, cum ly pater appositive construatur cum ly Deus, restringit ipsum ad standum pro persona patris; ut sit sensus, genuit Deum qui est ipse pater, et sic pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera, genuit Deum qui non est Deus pater. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum; tunc e converso affirmativa esset vera, et negativa falsa; ut sit sensus, genuit Deum qui est Deus qui est pater. Sed haec est extorta expositio. Unde melius est quod simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur.

Praepositivus tamen dixit quod tam negativa quam affirmativa est falsa. Quia hoc relativum qui in affirmativa potest referre suppositum, sed in negativa refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativae est, quod esse Deum patrem conveniat personae filii. Negativae vero sensus est, quod esse Deum patrem non tantum removeatur a persona filii, sed etiam a divinitate eius sed hoc irrationabile videtur, cum, secundum philosophum, de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

5. Utrum praedicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis.

I q. 39 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona, ita quod haec sit vera, essentia generat essentiam. Dicit enim Augustinus, VII de Trin., *pater et filius sunt una sapientia, quia una essentia; et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia*.

I q. 39 a. 5 arg. 2

Praeterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quae in nobis sunt. Sed filius generatur. Ergo, cum essentia divina sit in filio, videtur quod essentia divina generetur.

I q. 39 a. 5 arg. 3

Praeterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra dictis patet. Sed haec est vera, Deus generat Deum, sicut dictum est. Ergo haec est vera, essentia generat essentiam.

Mimo to, o komkoli se něco vypovídá, může státi místo něho. Ale bytnost Boží jest Otec. Tedy bytnost může státi místo osoby Otce. A tak bytnost rodí.

Mimo to bytnost je věc rodící: protože jest Otec, jenž jest rodící. Kdyby tedy bytnost nebyla rodící, bude bytnost věcí rodící a nerodící, což jest nemožné.

Mimo to praví Augustin, v IV. O Troj.: "Otec jest původem celého Božství." Ale není původem, leč rozením a dýcháním: Tedy Otec rodí nebo dýchá Božství.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v I. O Troj., že "žádná věc nerodí sama sebe". Ale jestliže bytnost rodí bytnost, nerodí, leč samu sebe, ježto v Bohu není nic, co by se rozlišovalo od božské bytnosti. Tedy bytnost nerodí bytnost.

Odpovídám: Musí se říci, že v tomto pobloudil Opat Joachim tvrdě, že, jako se říká: "Bůh zrodil Boha", tak se může říci, že "bytnost zrodila bytnost", uvažuje, že pro božskou jednoduchost Bůh není jiné než božská bytnost. - Ale v tom byl oklamán: protože k pravdě rčení je třeba považiti nejen označené věci, nýbrž i také způsob označování, jak bylo řečeno. Ačkoli pak věcně Bůh a Božství je totéž, přece není na obou stranách stejný způsob označování. Neboť toto jméno Bůh, protože značí božskou bytnost jakožto v majícím, má přirozeně ze svého způsobu označování, že může státi místo osoby: a tak ta, která jsou vlastní osobám, mohou se vypovídati o tomto jméně Bůh, aby se řeklo, že "Bůh je zrozen" nebo "rodící", jak bylo řečeno. Ale toto jméno bytnost nemá ze způsobu svého označování, že by stálo místo osoby, protože značí bytnost jakožto abstraktní tvar. A proto ta, která jsou vlastní osobám, jimiž se navzájem rozlišují, nemohou se přidělovati bytnosti: neboť by se naznačovalo, že jest rozdělení v božské bytnosti, jako jest rozdělení ve svébytích.

K prvnímu se tedy musí říci, že na vyjádření jednoty bytnosti a osoby svatí Učenci někdy výrazněji mluvili, než strpí vlastní mluvení. Proto takové výroky se nemají rozšiřovati, nýbrž vykládati: aby se totiž jména abstraktní vykládala za konkretní nebo také za jména osobní: aby, když se řekne, "bytnost z bytnosti" nebo "moudrost z moudrosti", by 1 smysl, "Syn, jenž jest bytností a moudrostí, jest z Otce, jenž jest bytností a moudrostí". - Ale v těchto abstraktních jménech jest dbáti nějakého pořádku: protože ta, která patří k úkonu, více zblízka se mají k osobám, protože úkony jsou svébytí. Proto méně nevlastní jest tato, "přirozenost z přirozenosti" nebo "moudrost z moudrosti" než "bytnost z bytnosti".

K druhému se musí říci, že ve tvorech zrozené nedostává tutéž číselně přirozenost, kterou má rodící, nýbrž číselně jinou, která nově začíná v něm býti skrze zrození a přestává býti skrze porušení, a proto se rodí a ruší případkově. Ale

I q. 39 a. 5 arg. 4

Praeterea, de quocumque praedicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est pater. Ergo essentia potest supponere pro persona patris. Et sic essentia generat.

I q. 39 a. 5 arg. 5

Praeterea, essentia est res generans, quia est pater, qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans et non generans, quod est impossibile.

I q. 39 a. 5 arg. 6

Praeterea, Augustinus dicit, in IV de Trin., *pater est principium totius deitatis*. Sed non est principium nisi generando vel spirando. Ergo pater generat vel spirat deitatem.

I q. 39 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I de Trin., quod *nulla res generat seipsam*. Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam, cum nihil sit in Deo, quod distinguatur a divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

I q. 39 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc erravit abbas Ioachim, asserens quod, sicut dicitur, Deus genuit Deum, ita potest dici quod essentia genuit essentiam; considerans quod, propter divinam simplicitatem, non est aliud Deus quam divina essentia. Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi ut dictum est. Licet autem, secundum re, sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen Deus, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona, et sic ea quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine Deus, ut dicatur quod Deus est genitus vel generans, sicut dictum est. Sed hoc nomen essentia non habet ex modo suae significationis quod supponat pro persona, quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui, significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

I q. 39 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, ad exprimendam unitatem essentiae et personae, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietas locutionis patiatur. Unde huiusmodi locutiones non sunt extendendae, sed exponendae, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia, ut, cum dicitur, essentia de essentia, vel sapientia de sapientia, sit sensus, filius, qui est essentia et sapientia, est de patre, qui est essentia et sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus, quia ea quae pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista, natura de natura, vel sapientia de sapientia, quam essentia de essentia.

I q. 39 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod in creaturis generatum non accipit naturam eandem numero quam generans habet, sed aliam numero, quae incipit in eo esse per

zrozený Bůh dostává tutéž číselně přirozenost, kterou má rodící. A proto božská přirozenost v Synu se nerodí ani o sobě, ani případkově.

K třetímu se musí říci, že, ač Bůh a božská bytnost jsou podle věci totéž, přece z důvodu jiného způsobu označování je třeba o každém mluviti jinak.

Ke čtvrtému se musí říci, že božská bytnost se vypovídá o Otci po způsobu totožnosti následkem božské jednoduchosti: a přece nenásleduje, že by mohla státi místo Otce následkem různého způsobu označování. Důkaz by však platil o těch, u nichž jedno se vypovídá o druhém jako všeobecné o zvláštním.

K pátému se musí říci, že mezi podstatnými jmény a přídavnými je tento rozdíl, že podstatná jména obnášejí své svébytí, ne však přídavná, nýbrž označovanou věc kladou k podstatnému. Proto sofisté praví, že "podstatná jména zastupují; přídavná však nezastupují, nýbrž spojují". Tudíž jména osobní, podstatná se mohou vypovídati o bytnosti následkem totožnosti věci: a nenásleduje, že osobní vlastnost určuje rozdělení bytnosti, nýbrž klade se ke svébytí, danému v podstatném jméně. Ale přídavná známková a osobní se nemohou vypovídati o bytnosti, leč s přidáním nějakého podstatného. Proto nemůžeme říci, že: "bytnost jest rodící"; můžeme však říci, že bytnost je věc rodící, nebo "Bůh rodící", jestliže věc a Bůh stojí místo osoby. Proto není protiklad, řekne-li se, že "bytnost jest věc rodící" a "věc nerodící": protože v prvním věc se má za osobu, v druhém za bytnost.

K šestému se musí říci, že Božství, pokud jest jedno ve více svébytích, má jakousi shodnost s tvarem jména souborného. Proto, když se řekne: "Otec jest původem celého Božství", může se vzíti za všechny Osoby, pokud totiž on jest původem ve všech božských Osobách. A není třeba, aby byl původem sám sebe, jako někdo v národě se jmenuje ředitelem celého národa, ne však sám sebe. - Nebo se může říci, že jest původem celého Božství, ne že by je rodil nebo dýchal, nýbrž protože rozením a dýcháním je sděluje.

XXXIX.6. Zda osoby se mohou vypovídati o bytostných jménech.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že osoby se nemohou vypovídati o bytostných jménech konkretních, aby se řeklo, "Bůh jest tři Osoby" nebo "jest Trojice". Neboť tato jest nesprávná, "člověk je veškerý člověk", protože nemůže býti pravdou o žádném svébytí: neboť ani Sokrates není veškerý člověk, ani Plato, ani kdo jiný. Ale podobně nemůže býti pravda o žádném ze svébytí, "Bůh je Trojice": neboť ani Otec není Trojice, ani Syn, ani Duch Svatý. Tedy je nesprávná tato : "Bůh jest Trojice".

generationem de novo, et desinit esse per corruptionem, et ideo generatur et corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eandem naturam numero accipit quam generans habet. Et ideo natura divina in filio non generatur, neque per se neque per accidens.

I q. 39 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet Deus et divina essentia sint idem secundum rem, tamen, ratione alterius modi significandi, oportet loqui diversimode de utroque.

I q. 39 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod essentia divina praedicatur de patre per modum identitatis, propter divinam simplicitatem, nec tamen sequitur quod possit supponere pro patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis, quorum unum praedicatur de altero sicut universale de particulari.

I q. 39 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod haec est differentia inter nomina substantiva et adiectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adiectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistae dicunt quod nomina substantiva supponunt; adiectiva vero non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia praedicari, propter identitatem rei, neque sequitur quod proprietas personalis distinctam determinet essentiam; sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia et personalia adiectiva non possunt praedicari de essentia, nisi aliquo substantivo adiuncto. Unde non possumus dicere quod essentia est generans. Possumus tamen dicere quod essentia est res generans, vel Deus generans, si res et Deus supponant pro persona, non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicatur quod essentia est res generans, et res non generans, quia primo res tenetur pro persona, secundo pro essentia.

I q. 39 a. 5 ad 6

Ad sextum dicendum quod deitas, inquantum est una in pluribus suppositis, habet quandam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cum dicitur, pater est principium totius deitatis, potest sumi pro universitate personarum; inquantum scilicet, in omnibus personis divinis, ipse est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius. Vel potest dici quod est principium totius deitatis, non quia eam generet et spiret, sed quia eam, generando et spirando, communicat.

6. Utrum nomina personarum praedicari possint de nominibus essentialibus.

I q. 39 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod personae non possint praedicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur, Deus est tres personae, vel est Trinitas. Haec enim est falsa, homo est omnis homo, quia pro nullo suppositorum verificari potest, neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista, Deus est Trinitas, pro nullo suppositorum naturae divinae verificari potest, neque enim pater est Trinitas, neque filius, neque spiritus sanctus. Ergo haec est falsa, Deus est Trinitas.

Mimo to nižší se nevypovídají o svých vyšších, leč vypovídáním případkovým jako když řeknu, "živočich jest člověkem": neboť živočichu jest případkové býti člověkem. Ale toto jméno Bůh se má k třem osobám jako obecné k nižším. jak praví Damašský. Tedy se zdá, že jména osob se nemohou vypovídati o tomto jméně Bůh, leč případkově.

Avšak proti jest, co praví Augustin v Řeči O víře: "Věříme, že jeden Bůh jest jedna Trojice božského jména."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo již řečeno, ačkoli se o bytnosti nemohou vypovídati jména osobní nebo známková přídavná, přece podstatná mohou, pro věcnou totožnost bytnosti a osoby. Božská pak bytnost nejen jest věcně totéž s jednou osobou, nýbrž s třemi. Proto i jedna osoba, i dvě, i tři se mohou vypovídati o bytnosti; jako když řekneme, "bytnost jest Otec a Syn a Duch Svatý". A protože toto jméno Bůh ze sebe má, že zastupuje bytnost, jak bylo řečeno, jako jest pravdivá tato: "bytnost jest tři Osoby", tak je pravdivá i tato: "Bůh jest tři Osoby".

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, toto jméno člověk o sobě má zastupování osoby, ale z nějakého přídavku má, že zastupuje společnou přirozenost. A proto je nesprávná tato, "člověk jest veškerý člověk": protože nemůže býti pravdou o žádném svébytí. Ale toto jméno Bůh ze sebe má, že stojí místo bytnosti. Proto, ač o žádném ze svébytí božské přirozenosti není pravdivá tato: "Bůh jest Trojice", přece je pravdivá o bytnosti. - Toho si nevšimnuv, popřel ji Porretanus.

K druhému se musí říci, že, když se řekne, "Bůh" nebo "božská bytnost jest Otec", jest vypovídání skrze totožnost, ne však jakožto nižšího o vyšším, protože v Božství není všeobecna a jednotliva. Proto, jako jest sama sebou tato: "Otec jest Bohem", tak i tato: "Bůh jest Otcem", a žádným způsobem případkově.

XXXIX.7. Zda bytostná jména se mají přivlastňovati osobám.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že bytostná jména se nemají přivlastňovati Osobám. Neboť v Božství jest se vyhnouti všemu, co se může zvrátiti v bludnou víru, protože, jak praví Jeronym, "z nespořádaně pronesených slov se vběhne do kacířství". Ale přivlastňovati někomu ta, která jsou společná třem Osobám, může se zvrátiti v bludnou víru: protože se může rozuměti, že buď přísluší jen té Osobě, jíž se přivlastňují, nebo že více přísluší jí než jiným. Tedy bytostné přísudky se nemají přivlastňovati Osobám.

Mimo to bytostné přísudky, označené abstraktně, značí po způsobu tvaru. Ale jedna osoba se nemá k jiné jako tvar: ježto tvar se nerozlišuje od toho svébytí, jehož je tvarem. Tedy bytostné přísudky, hlavně označené abstraktně, nemají se přivlastňovati Osobám.

I q. 39 a. 6 arg. 2

Praeterea, inferiora non praedicantur de suis superioribus nisi accidentali praedicatione, ut cum dico, animal est homo, accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen Deus se habet ad tres personas sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit. Ergo videtur quod nomina personarum non possint praedicari de hoc nomine Deus, nisi accidentaliter.

I q. 39 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in sermone de fide, *credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem*.

I q. 39 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, licet nomina personalia vel notionalia adiectiva non possint praedicari de essentia; tamen substantiva possunt, propter realem identitatem essentiae et personae. Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duae, et tres possunt de essentia praedicari; ut si dicamus, essentia est pater et filius et spiritus sanctus. Et quia hoc nomen Deus per se habet quod supponat pro essentia, ut dictum est, ideo, sicut haec est vera, essentia est tres personae, ita haec est vera, Deus est tres personae.

I q. 39 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, hoc nomen homo per se habet supponere pro persona; sed ex adiuncto habet quod stet pro natura communi. Et ideo haec est falsa, homo est omnis homo, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen Deus per se habet quod stet pro essentia. Unde, licet pro nullo suppositorum divinae naturae haec sit vera, Deus est Trinitas, est tamen vera pro essentia. Quod non attendens, Porretanus eam negavit.

I q. 39 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur, Deus vel divina essentia est pater, est praedicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori, quia in divinis non est universale et singulare. Unde, sicut est per se ista, pater est Deus, ita et ista, Deus est pater; et nullo modo per accidens.

7. Utrum essentialia attributa sint approprianda personis.

I q. 39 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis, quia, ut Hieronymus dicit, *ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis*. Sed ea quae sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei, quia potest intelligi quod vel illi tantum personae conveniant cui appropriantur; vel quod magis conveniant ei quam aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

I q. 39 a. 7 arg. 2

Praeterea, essentialia attributa, in abstracto significata, significant per modum formae. Sed una persona non se habet ad aliam ut forma, cum forma ab eo cuius est forma, supposito non distinguatur. Ergo essentialia attributa, maxime in abstracto significata, non debent

Mimo to vlastní je dříve nežli přivlastněné: neboť v pojmu přivlastněného jest vlastní. Ale podle způsobu rozumění dříve než osoby jsou bytostné přísudky, jako obecné jest dříve než vlastní. Tedy bytostné přísudky se nemají přivlastňovati.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 1: "Krista, Boží sílu a Boží moudrost."

Odpovídám: Musí se říci, že pro objasnění víry bylo vhodné přivlastňovati Osobám bytostné přísudky. Neboť, ač nelze důkazem zjistiti Trojici Osob, jak bylo svrchu řečeno, přece je vhodné, aby něčím více jasným byla vysvětlena. Ale bytostné přísudky jsou nám více jasné podle rozumu než vlastní Osobám: protože z tvorů, z nichž dostáváme poznání, můžeme s jistotou dojíti k poznání bytostných přísudků; ne však k poznání osobních vlastností jak bylo svrchu řečeno. Tudíž. jako ve tvorech nalezené podobnosti stopy nebo obrazu užíváme k objasnění božských Osob, tak i bytostných přísudků. A toto objasnění Osob bytostnými přísudky se jmenuje přivlastňováni.

Božské Osoby pak mohou býti objasňovány bytostnými přísudky, dvojmo. Jedním způsobem cestou podobnosti: jako ta, která patří k rozumu, se přivlastňují Synovi, jenž vychází po způsobu rozumu jako Slovo. Jiným způsobem po způsobu nepodobnosti, jako se Otci přivlastňuje moc, jak praví Augustin, protože u nás otcové pro stáří bývají slábi; abychom se něčeho takového nedohadovali o Bohu.

K prvnímu se tedy musí říci, že bytostné přísudky se Osobám přivlastňují ne tak, že by se tvrdilo, že jsou jim vlastni, nýbrž na objasnění Osob cestou podobnosti nebo nepodobnosti, jak bylo řečeno. Proto nenásleduje žádný blud ve víře, nýbrž spíše objasnění pravdy.

K druhému se musí říci, že, kdyby se Osobám bytostné přísudky přivlastňovaly tak, že by jim byly vlastní, následovalo by že jedna osoba by se měla ke druhé v poměru tvaru. A to vylučuje Augustin, v VII. O Troj., ukazuje, že Otec není moudrý moudrostí, kterou zrodil, jako by jen Syn byl moudrosti; tak, aby se Otec a Syn toliko zároveň mohli zváti moudrými, ne však Otec bez Syna. Ale Syn se nazývá moudrostí Otcovou, protože jest moudrostí z Otce moudrosti: oba totiž o sobě jsou moudrostí, a zároveň oba jedna moudrost. Proto Otec není moudrý moudrostí, kterou zrodil, nýbrž moudrostí, která jest jeho bytnost.

K třetímu se musí říci, že, ač podle vlastního rázu bytostný přísudek je podle způsobu rozumění dříve než Osoba, přece, pokud má ráz přivlastněného, nic nebrání, aby Osobě vlastní bylo dříve než přivlastněné. Jako barva je pozdější než těleso, ale přirozeně dříve jest než těleso bílé, pokud jest bílé.

appropriari personis.

I q. 39 a. 7 arg. 3

Praeterea, proprium prius est appropriato, proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa, secundum modum intelligendi, sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata.

I q. 39 a. 7 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I Cor. I, *Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam*.

I q. 39 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, ad manifestationem fidei, conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim Trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria personarum, quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum; non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestatio personarum per essentialia attributa, appropriatio nominatur.

Possunt autem manifestari personae divinae per essentialia attributa dupliciter. Uno modo, per viam similitudinis, sicut ea quae pertinent ad intellectum, appropriantur filio, qui procedit per modum intellectus ut verbum. Alio modo, per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi; ne tale aliquid suspicemur in Deo.

I q. 39 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod essentialia attributa non sic appropriantur personis ut eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est. Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

I q. 39 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si sic appropriarentur essentialia attributa personis, quod essent eis propria, sequeretur quod una persona se haberet ad aliam in habitudine formae. Quod excludit Augustinus, in VII de Trin., ostendens quod pater non est sapiens sapientia quam genuit, quasi solus filius sit sapientia; ut sic pater et filius simul tantum possint dici sapiens, non autem pater sine filio. Sed filius dicitur sapientia patris, quia est sapientia de patre sapientia, uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde pater non est sapiens sapientia quam genuit, sed sapientia quae est sua essentia.

I q. 39 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet essentiale attributum, secundum rationem propriam, sit prius quam persona, secundum, modum intelligendi; tamen, inquantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personae esse prius quam appropriatum. Sicut color posterior est corpore, inquantum est corpus, prius tamen est naturaliter corpore albo, inquantum est album.

XXXIX.8. Zda byla od posvátných učenců bytostná vhodně přidělována osobám.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že bytostná byla od posvátných učenců nevhodně přidělována Osobám. Praví totiž Hilarius, v II. O Troj.: "Věčnost jest v Otci, podoba v Obrazu, užívání ve Vděku." A v těch slovech klade tři jména, vlastní Osobám: totiž jméno Otce a jméno Obrazu, které jest vlastní Synu, jak bylo svrchu řečeno, a jméno Vděku čili Daru, jež jest vlastní Duchu Svatému, jak svrchu jsme měli. klade také tři přivlastněná: neboť věčnost přivlastňuje Otci, podobu Synu, užívání Duchu Svatému. A zdá se, že bezdůvodně. Neboť věčnost obnáší trvání bytí, podoba pak původ bytí, užívání se pak zdá patřiti k činnosti. Ale bytnost a činnost se neshledává přivlastněná žádné Osobě. Tedy se tahle zdají nevhodně přivlastněna Osobám.

Mimo to Augustin, v I. O Nauce křesť., praví tak: "V Otci jest jednota, v Synu rovnost, v Duchu Svatém svornost jednoty a rovnosti." A zdá se, že nevhodně. Protože jedna Osoba nemá jméno tvarově od toho, co se přivlastňuje druhé: neboť Otec není moudrý zrozenou moudrostí, jak bylo řečeno. Ale, jak se tamtéž dodává "tato tři všechna jsou jedno pro Otce, všechna rovná pro Syna, všechna spojena pro Ducha Svatého". Tedy se nevhodně přivlastňují Osobám.

Mimo to, podle Augustina, Otci se přivlastňuje moc, Synu moudrost, Duchu Svatému dobrota. A to se zdá nevhodné. Neboť síla patří k moci. Ale shledává se, že síla se přivlastňuje Synu, podle onoho I. Kor.1: "Krista, Boží sílu"; a také Duchu Svatému, podle onoho Luk. 6: "Síla z něho vycházela a uzdravovala všechny." Tedy se moc nemá přivlastňovati Otci.

Rovněž praví Augustin, v knize O Troj.: "Nemá se bráti sloučeně, co praví Apoštol: z něho a skrze něho a v něm", 'z něho' říkaje pro Otce, 'skrze něho' pro Syna, a 'v něm' pro Ducha Svatého." Ale zdá se, že nevhodně. Neboť tím, že praví "v něm", zdá se dán poměr účelné příčiny, jež jest první z příčin. Tedy tento poměr příčiny se má přivlastňovati Otci, jenž jest původem nikoli z původu.

Rovněž se shledává, že Synovi se přivlastňuje pravda, podle onoho Jan.14: "Já jsem cesta, pravda a život." A podobně kniha života, podle onoho almu 39: "V záhlaví knihy jest napsáno o mně": Glossa: "to jest u Otce, jenž jest hlavou mou". A podobně to, když řeknu Jenž jest, protože k onomu Isai. 45: "Hle já, k národům", praví Glossa: "Syn mluví, jenž řekl Mojžíšovi, Já jsem, který jsem." - Ale zdá se, že to je Synovi vlastní a ne přivlastněné. Neboť pravda, podle Augustina, v knize O pravém náboženství, jest "nejvyšší podobnost s původem, bez veškeré nepodobnosti": a tak se zdá, že patří Synovi vlastně, jenž má původ. - Také kniha života se zdá býti něčím vlastním, protože znamená jsoucno od jiného: neboť každá kniha jest od někoho psána. - Také toto, Jenž jest, se zdá vlastní Synovi. Protože, mluví-li Trojice když se praví Mojžíšovi, "Já jsem, který jsem" tedy mohl Mojžíš říci: "Onen, jenž

8. Quod attributum cui personae debeat appropriari.

I q. 39 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter a sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilarius, in II de Trin., *aeternitas est in patre, species in imagine, usus in munere*. In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum, scilicet nomen patris; et nomen imaginis, quod est proprium filio, ut supra dictum est; et nomen muneris, sive doni, quod est proprium spiritus sancti, ut supra habitum est. Ponit etiam tria appropriata, nam aeternitatem appropriat patri, speciem filio, usum spiritui sancto. Et videtur quod irrationabiliter. Nam aeternitas importat durationem essendi, species vero est essendi principium, usus vero ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli personae appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

I q. 39 a. 8 arg. 2

Praeterea, Augustinus in I de Doctr. Christ., sic dicit, *in patre est unitas, in filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia*. Et videtur quod inconvenienter. Quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri, non enim est sapiens pater sapientia genita, ut dictum est. Sed, sicut ibidem subditur, *tria haec unum omnia sunt propter patrem, aequalia omnia propter filium, connexa omnia propter spiritum sanctum*. Non ergo convenienter appropriantur personis.

I q. 39 a. 8 arg. 3

Item, secundum Augustinum, patri attribuitur potentia, filio sapientia, spiritui sancto bonitas. Et videtur hoc esse inconveniens. Nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari filio, secundum illud I ad Cor. I, *Christum, Dei virtutem*; et etiam spiritui sancto, secundum illud Luc. VI, *virtus de illo exibat, et sanabat omnes*. Non ergo potentia patri est approprianda.

I q. 39 a. 8 arg. 4

Item, Augustinus, in libro de Trin., dicit, *non confuse accipiendum est quod ait apostolus, ex ipso, et per ipsum, et in ipso - ex ipso dicens propter patrem; per ipsum propter filium; in ipso propter spiritum sanctum*. Sed videtur quod inconvenienter. Quia per hoc quod dicit in ipso, videtur importari habitudo causae finalis, quae est prima causarum. Ergo ista habitudo causae deberet appropriari patri, qui est principium non de principio.

I q. 39 a. 8 arg. 5

Item, invenitur veritas appropriari filio, secundum illud Ioan. XIV, *ego sum via, veritas et vita*. Et similiter liber vitae, secundum illud Psalmi XXXIX, *in capite libri scriptum est de me*, Glossa, idest apud patrem, qui est caput meum. Et similiter hoc quod dico, qui est, quia super illud Isa. LXV, *ecce ego, ad gentes*, dicit Glossa, *filius loquitur, qui dixit Moysi, ego sum qui sum*. Sed videtur quod propria sint filii, et non appropriata. *Nam veritas*, secundum Augustinum, in libro de vera religione, *est summa similitudo principii, absque omni dissimilitudine*, et sic videtur quod proprie conveniat filio, qui habet principium. Liber etiam vitae videtur proprium aliquid esse, quia significat ens ab alio, omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum qui est videtur esse

jest Otec a Syn a Duch Svatý, poslaI mne k vám." Tedy mohl i dále říci: "Onen, jenž jest Otec a Syn a Duch Svatý, poslal mne k vám", ukazuje na jistou Osobu. To však jest nesprávné: protože žádná osoba není Otec a Syn a Duch Svatý. Nemůže to tedy býti společné celé Trojici, nýbrž jest vlastní Synovi.

Odpovídám: Musí se říci, že náš rozum, jenž ze tvorů jest veden k poznání Boha, musí Boha pozorovati podle způsobu, který béře ze tvorů. Avšak v pozorování nějakého tvora se nám naskytuje čtveré po řadě. Neboť nejprve se pozoruje naprostě věc sama, pokud jest nějakým jsoucnem. Druhé pak pozorování věci jest, pokud jest jedna. Třetí pozorování věci jest, pokud má v sobě sílu k činnosti a příčinnosti. Čtvrté pak pozorování věci jest podle poměru, který má k účinkům. Proto i při Bohu se nám naskytuje toto čtveré pozorování.

Tudíž podle prvního pozorování, jímž se Bůh pozoruje naprostě, podle svého bytí, tak se béře přivlastňování Hilariovo, podle něhož věčnost se přivlastňuje Otci, podoba Synu, užívání Duchu Svatému. - Věčnost totiž, pokud znamená bytí nepočaté, podobnost má s vlastním Otci, jenž jest původem ne z původu.

Podoba pak neboli krása má podobnost s vlastními Synovými. Neboť ke kráse se vyžaduje trojí. A to, nejprve neztenčenost čili dokonalost: neboť která jsou ztenčena, tím samým jsou škaredá. A náležitá úměrnost čili soulad. A opět jasnost: proto se krásnými nazývají ta, která mají zářivou barvu. - Tudíž, co do prvního, podobnost má s vlastním Synovi, pokud jest Synem, majícím v sobě vpravdě a dokonale přirozenost Otcovu. Proto ve svém výkladu praví Augustin, aby na to ukázal, "kde", totiž v Synu, "nejvyšší a první život jest" atd. Druhé pak se shoduje s vlastním Synovým, pokud jest výrazným obrazem Otcovým. Proto vidíme, že nějaký obraz se nazývá krásným, jestliže dokonale znázorňuje věc, třebas škaredou. A toho se dotkl Augustin, když praví: "kde je taková shodnost a první rovnost" atd. Třetí pak se shoduje s vlastním Synovým, pokud jest Slovo, jež totiž jest "světlo a záře rozumu", jak praví Damašský. A toho se dotýká Augustin, když praví: "jako dokonalé Slovo, jemuž nic nechybí, a nějaké umění všemohoucího Boha", atd.

Užívání pak má podobnost s vlastními Ducha Svatého, béře-li se užívání širokým způsobem, pokud užívati zahrnuje v sobě také požívati; pokud užívati jest "vzíti něco do mohoucnosti vůle" a požívati jest "s radostí užívati", jak praví Augustin, v X. O Troj. Tedy užívání, kterým Otec a Syn sebe navzájem požívají, shoduje se s vlastním Ducha Svatého, pokud jest Láska. A to jest, co Augustin praví: "Ono milování, potěšení, štěstí nebo blaženost bylo od onoho nazváno užíváním." - Užívání pak, kterým my požíváme Boha, má podobnost s vlastním Ducha Svatého, pokud jest Dar. A to ukazuje Augustin, když praví: "Jest v Trojici Duch Svatý, jemnost Rodícího a Zrozeného, zalévající nás nezrozeného obsáhlostí a hojností."

A tak jest patrné, proč věčnost, podoba a užívání se Osobám přidělují nebo přivlastňují, nikoli však bytnost a činnost. Protože v pojmu těchto pro jejich obecnost neshledává se nic majícího podobnost s vlastními Osob.

Druhé pak pozorování Boha jest, pokud se považuje jakožto jeden. A tak Augustin Otci přivlastňuje jednotu, Synu rovnost, Duchu Svatému svornost čili sloučenost. A

proprium filio. Quia si, cum Moysi dicitur, ego sum qui sum, loquitur Trinitas, ergo Moyses poterat dicere, ille qui est pater et filius et spiritus sanctus, misit me ad vos. Ergo et ulterius dicere poterat, ille qui est pater et filius et spiritus sanctus, misit me ad vos, demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum, quia nulla persona est pater et filius et spiritus sanctus. Non ergo potest esse commune Trinitati, sed est proprium filii.

I q. 39 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturae, quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primo, consideratur res ipsa absolute, inquantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est, inquantum est una. Tertia consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum. Quarta autem consideratio rei est, secundum habitudinem quam habet ad causata.

Unde haec etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit. Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam aeternitas appropriatur patri, species filio, usus spiritui sancto. Aeternitas enim, inquantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio patris, qui est principium non de principio.

Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio filii, inquantum est filius habens in se vere et perfecte naturam patris. Unde, ad hoc innuendum, Augustinus in sua expositione dicit, ubi, scilicet in filio, summa et prima vita est, et cetera. Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio filii, inquantum est imago expressa patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus cum dicit, ubi est tanta convenientia, et prima aequalitas, et cetera. Quantum vero ad tertium, convenit cum proprio filii, inquantum est verbum, quod quidem lux est, et splendor intellectus, ut Damascenus dicit. Et hoc tangit Augustinus cum dicit, *tanquam verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis Dei,* et cetera.

Usus autem habet similitudinem cum propriis spiritus sancti, largo modo accipiendo usum, secundum quod uti comprehendit sub se etiam frui; prout uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et frui est cum gaudio uti, ut Augustinus, X de Trin., dicit. Usus ergo quo pater et filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio spiritus sancti, inquantum est amor. Et hoc est quod Augustinus dicit, *illa dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, usus ab illo appellatus est*. Usus vero quo nos fruimur Deo, similitudinem habet cum proprio spiritus sancti, inquantum est donum. Et hoc ostendit Augustinus cum dicit, *est in Trinitate spiritus sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos perfundens*.

Et sic patet quare aeternitas, species et usus personis

je to jasné, že tato tři obnášejí jednotu: ale rozličně. Neboť jednota se říká naprostě, nepředpokládajíc něco jiného. A proto se přivlastňuje Otci, jenž nepředpokládá žádné Osoby, ježto jest původem nikoli z původu. - Rovnost pak obnáší jednotu vzhledem k druhému: neboť rovné jest, co má s druhým jednu ličnost. A proto rovnost se přivlastňuje Synovi, jenž jest původem z původu. - Sloučenost pak obnáší jednotu nějakých dvou. Proto se přivlastňuje Duchu Svatému, pokud jest od dvou.

Z toho se také může rozuměti, co praví Augustin, že "tři jsou jedno pro Otce, rovná pro Syna, sloučená pro Ducha Svatého". Neboť jest jasné, že něco se přiděluje tomu, v němž se nejprve shledává: jako se říká, že všechna nižší žijí pro duši bylinnou, v níž se nejprve shledává ráz života v těchto nižších. Jednota pak se hned shledává v osobě Otce, i kdyby bylo možno odkliditi ostatní Osoby. A proto jiné Osoby mají jednotu od Otce. - Ale po odklizení jiných Osob se neshledává v Otci rovnost, ale jakmile jest dán Syn, shledává se rovnost. A proto se praví, že všechna jsou rovná pro Syna: ne že by Syn byl Otci původem rovnosti, ale proto, že kdyby nebyl Otci roven Syn, nemohl by se Otec nazvati rovným. Neboť jeho rovnost se nejprve pozoruje se Synem: neboť Duch Svatý má od Syna právě to, že jest roven Otci. - Podobně odklidí-li se Duch Svatý, nemůže se rozuměti jednota sloučení mezi Otcem a Synem. A proto se praví, že všechno jest sloučeno pro Ducha Svatého; neboť, je-li dán Ducha Svatý, shledává se, proč by se Otec a Syn mohli nazvati sloučenými.

Podle pak třetího pozorování, jímž se v Bohu pozoruje dostatečná síla příčinnosti, béře se třetí přivlastňování, totiž moci, moudrosti a dobroty. A to přivlastňování se děje i podle rázu podobnosti; pozoruje-li se, co jest v božských Osobách; i podle rázu nepodobnosti, pozoruje-li se, co je ve tvorech. Moc totiž má ráz původu. Proto má podobnost s nebeským Otcem, jenž jest původem celého Božství. Chybí však někdy otci pozemskému pro stáří. - Moudrost pak má podobnost se Synem nebeským, pokud jest Slovem, což není nic jiného nežli početí moudrosti. Chybí však někdy synu pozemskému pro krátkost času. - Dobrota pak, ježto jest důvodem a předmětem lásky, má podobnost s božským Duchem, jenž jest Láska. Ale zdá se míti odpor proti duchu pozemskému, pokud obnáší jakési násilné puzení, jak se praví lsai. 25: "duch mohutných jako vítr, narážející na stěnu".

Síla pak se přivlastňuje Synu a Duchu Svatému, ne pokud silou se nazývá sama mohoucnost věci, nýbrž pokud silou se někdy nazývá to, co vychází z mohoucnosti věci, jako říkáme, že nějaký silný čin jest síla nějakého činitele. Podle pak čtvrtého pozorování, pokud se pozoruje Bůh v poměru ke svým účinkům, se béře ono přivlastňování z něhož, skrze něhož a v němž. Neboť tato předložka z obnáší sice někdy poměr příčiny hmotné, která nemá místa v Božství; ale někdy poměr příčiny účinné. A ta ovšem přísluší Bohu z důvodu jeho činné mohoucnosti, a proto se také přivlastňuje Otci, jakož i moc. - Tato pak předložka skrze značí sice někdy příčinu prostřední, jako když řekneme, že řemeslník pracuje skrze kladivo. A tak ly skrze někdy není přivlastněné, nýbrž vlastní Synovi, podle onoho Jan. I: "Všechno bylo skrze něho učiněno"; ne že by Syn byl nástrojem, nýbrž proto, že on jest původem z původu. Někdy však značí poměr tvaru, skrze který činitel jedná; jako říkáme, že umělec pracuje skrze umění. Proto, jako moudrost a umění se přivlastňuje Synovi, tak i ly skrze něhož. - Tato pak předložka v značí vlastně poměr

attribuantur vel approprientur, non autem essentia vel operatio. Quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda vero consideratio Dei est, inquantum consideratur ut unus. Et sic Augustinus patri appropriat unitatem, filio aequalitatem, spiritui sancto concordiam sive connexionem. Quae quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam unitas dicitur absolute, non praesupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur patri, qui non praesupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. Aequalitas autem importat unitatem in respectu ad alterum, nam aequale est quod habet unam quantitatem cum alio. Et ideo aequalitas appropriatur filio, qui est principium de principio. Connexio autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur spiritui sancto, inquantum est a duobus.

Ex quo etiam intelligi potest quod dicit Augustinus, *tria esse unum propter patrem, aequalia propter filium, connexa propter spiritum sanctum*. Manifestum est enim quod illi attribuitur unumquodque, in quo primo invenitur, sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitae in istis inferioribus. Unitas autem statim invenitur in persona patris, etiam, per impossibile, remotis aliis personis. Et ideo aliae personae a patre habent unitatem. Sed remotis aliis personis, non invenitur aequalitas in patre, sed statim, posito filio, invenitur aequalitas. Et ideo dicuntur omnia aequalia propter filium, non quod filius sit principium aequalitatis patri; sed quia, nisi esset patri aequalis filius, pater aequalis non posset dici. Aequalitas enim eius primo consideratur ad filium, hoc enim ipsum quod spiritus sanctus patri aequalis est, a filio habet. Similiter, excluso spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas connexionis inter patrem et filium. Et ideo dicuntur omnia esse connexa propter spiritum sanctum, quia, posito spiritu sancto, invenitur unde pater et filius possint dici connexi.

Secundum vero tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, sumitur tertia appropriatio, scilicet potentiae, sapientiae et bonitatis. Quae quidem appropriatio fit et secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est, et secundum rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. Potentia enim habet rationem principii. Unde habet similitudinem cum patre caelesti, qui est principium totius divinitatis. Deficit autem interdum patri terreno, propter senectutem. Sapientia vero similitudinem habet cum filio caelesti, inquantum est verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae. Deficit autem interdum filio terreno, propter temporis paucitatem. Bonitas autem, cum sit ratio et obiectum amoris, habet similitudinem cum spiritu divino, qui est amor. Sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundum quod importat violentam quandam impulsionem; prout dicitur Isa. XXV, *spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem*.

Virtus autem appropriatur filio et spiritui sancto, non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundum quod interdum virtus dicitur id quod a potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum esse virtutem alicuius agentis. Secundum vero quartam

obsahujícího. Bůh však obsahuje věci dvojmo: Jedním způsobem podle jejich podob, pokud totiž se říká, že věci jsou v Bohu, jakožto jsoucí v jeho vědění. A tak by se to mělo přivlastňovati Synovi, když pravím, v něm. Jiným pak způsobem jsou věci obsaženy v Bohu, pokud Bůh svou dobrotou je zachovává a řídí, veda je k příhodnému cíli. A tak ly v němž se přivlastňuje Duchu Svatému, jakož i dobrota.

A není třeba, aby se Otci, jenž jest původem nikoli z původu, přivlastňoval poměr příčiny účelné, ač jest první z příčin: neboť božské Osoby, jichž původem jest Otec, nevycházejí jako k cíli, ježto každá z nich jest posledním cílem nýbrž přirozeným vycházením, které se zdá více náležeti k rázu přirozené moci.

K těm pak otázkám po jiných se musí říci, že pravda se přivlastňuje Synovi, ježto patří k rozumu, jak bylo svrchu řečeno, ale není jemu vlastní. Protože pravda, jak bylo svrchu řečeno, se může bráti jako jsoucí v rozumu nebo jako jsoucí ve věci. Jako tedy rozum a věc, vzaty bytostně, jsou bytostná, a ne osobní, tak i pravda. - Uvedený pak výměr Augustinův se dává o pravdě, pokud se přivlastňuje Synovi.

Kniha života pak zpříma sice obnáší znalost, ale závisle život: neboť, jak bylo svrchu řečeno, jest znalost Boží o těch, kteří budou míti život věčný. Proto se přivlastňuje Synovi, třebaže se život přivlastňuje Duchu Svatému, pokud obnáší nějaký vnitřní pohyb, a tak se shoduje s vlastním Duchu Svatému, pokud jest Láska. - Býti pak napsán od jiného není v pojmu knihy jakožto knihy, nýbrž pokud jest něco umělého. A proto neobnáší pocházení ani není osobní, nýbrž přivlastněné Osobě. Ono pak Jenž jest se přivlastňuje Osobě Syna, ne podle vlastního rázu, nýbrž následkem přídavku, pokud totiž v řeči Boží Mojžíšovi se předobrazovalo osvobození lidského pokolení, které se stalo skrze Syna. Přece však, pokud ly jenž se béře vztažně, mohlo by někdy znamenati osobu Syna, a tak by se bralo osobně, jako kdyby se řeklo, "Syn jest zrozený, Jenž jest"; jakož i jest osobní "Bůh zrozený". Ale neomezeně vzato jest bytostné. - A ačkoli toto zájmeno tenhle, gramaticky vzato, se zdá patřiti k nějaké určité osobě, přece, gramaticky vzato, osobou se může nazvati každá věc, na kterou lze ukázati, ačkoli podle přirozenosti věci osobou není: říkáme totiž, "tenhle kámen" a "tenhle osel". Proto též, gramaticky vzato, na božskou bytnost, pokud jest označena a zastupována tímto jménem Bůh, může se ukázati tímto zájmenem tenhle, podle onoho Exod. 15:

considerationem, prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio ex quo, per quem, et in quo. Haec enim praepositio ex importat quandoque quidem habitudinem causae materialis, quae locum non habet in divinis, aliquando vero habitudinem causae efficientis. Quae quidem competit Deo ratione suae potentiae activae, unde et appropriatur patri, sicut et potentia. Haec vero praepositio per designat quidem quandoque causam mediam; sicut dicimus quod faber operatur per martellum. Et sic ly per quandoque non est appropriatum, sed proprium filii, secundum illud Ioan. I, *omnia per ipsum facta sunt*; non quia filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formae per quam agens operatur; sicut dicimus quod artifex operatur per artem. Unde, sicut sapientia et ars appropriantur filio, ita et ly per quem. Haec vero praepositio in denotat proprie habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo, secundum suas similitudines; prout scilicet res dicuntur esse in Deo, inquantum sunt in eius scientia. Et sic hoc quod dico in ipso, esset appropriandum filio. Alio vero modo continentur res a Deo, inquantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic ly in quo appropriatur spiritui sancto, sicut et bonitas.

Nec oportet quod habitudo causae finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur patri, qui est principium non de principio, quia personae divinae, quarum pater est principium, non procedunt ut ad finem, cum quaelibet illarum sit ultimus finis; sed naturali processione, quae magis ad rationem naturalis potentiae pertinere videtur.

I q. 39 a. 8 ad 1

Ad illud vero quod de aliis quaeritur, dicendum quod veritas, cum pertineat ad intellectum, ut supra dictum est, appropriatur filio, non tamen est proprium eius. Quia veritas, ut supra dictum est, considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta sunt essentialia et non personalia, ita et veritas. Definitio autem Augustini inducta, datur de veritate secundum quod appropriatur filio.

Liber autem vitae in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam, est enim, ut supra dictum est, notitia Dei de his qui habituri sunt vitam aeternam. Unde appropriatur filio, licet vita approprietur spiritui sancto, inquantum importat quendam interiorem motum, et sic convenit cum proprio spiritus sancti, inquantum est amor. Esse autem scriptum ab alio, non est de ratione libri inquantum est liber; sed inquantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatum personae. Ipsum autem qui est appropriatur personae filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adiuncti, inquantum scilicet in locutione Dei ad Moysen, praefigurabatur liberatio humani generis, quae facta est per filium. Sed tamen, secundum quod ly qui sumitur relative, posset referre interdum personam filii, et sic sumeretur personaliter, ut puta si dicatur, filius est genitus qui est; sicut et Deus genitus personale est. Sed infinite sumptum est essentiale. Et licet hoc pronomen iste, grammatice loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere; tamen quaelibet res demonstrabilis, grammatice loquendo, persona dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona; dicimus enim iste lapis, et iste asinus. Unde et,

"Tenhle Bůh můj a budu ho oslavovati."

XL. O osobách ve srovnání se vztahy či vlastnostmi.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest otázka o Osobách ve srovnání se vztahy čili vlastnostmi.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda je vztah totéž co osoba.

2. Zda vztahy rozlišují a ustavují osoby.

3. Zda zůstávají rozličné hypostaze po rozumovém odloučení vztahů od osob.

4. Zda podle rozumu vztahy předpokládají úkony osob, nebo obráceně.

XL.1. Zda je vztah totéž, co osoba.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vztah v Božství není totéž co osoba. Neboť, kterákoli jsou totéž, zmnoží-li se jedno z nich, zmnoží se i druhé. Ale stane se, že v jedné osobě jest více vztahů, jako v osobě Otce jest otcovství a společné dýchání: a opět, že jeden vztah jest ve dvou osobách, jako společné dýchání jest v Otci a Synovi. Tedy vztah není totéž co osoba.

Mimo to, nic není samo v sobě, podle Filosofa, ve IV. Fysic. Ale vztah jest v osobě. A nemůže se říci, že z důvodu totožnosti, protože tak by byl také v bytnosti. Tedy vztah čili vlastnost a osoba nejsou v Božství totéž.

Mimo to, kterákoli jsou totéž, mají se tak, že, cokoli se vypovídá o jednom, vypovídá se i o druhém. Ale nevypovídá se o vlastnosti, cokoli se vypovídá o osobě. Říkáme totiž, "Otec rodí", ale neříkáme, že "otcovství jest rodící". Tedy v Božství vlastnost není totéž co osoba.

Avšak proti, v Božství se neliší co jest a čím jest, jak máme u Boetia, v knize O Týd. Ale Otec jest Otcem otcovstvím. Tedy Otec je totéž co otcovství. A z téhož důvodu ostatní vlastnosti jsou totéž co osoby.

Odpovídám: Musí se říci, že o tom někteří měli rozmanité domněnky. Někteří totiž řekli, že vlastnosti ani nejsou osobami, ani v osobách. A pohnul je způsob významu vztahů. kteréžto neznačí tak v něčem, jako spíše k něčemu. Proto pravili, že vztahy stojí vedle, jak bylo svrchu vyloženo. - Ale protože vztah, pokud jest nějakou věcí v Božství, jest sama bytnost, bytnost pak je totéž co osoby, jak je patrné z řečeného, je třeba, aby vztah byl totéž co osoba.

Jiní tedy, dbajíce této totožnosti, řekli, že vlastnosti jsou sice osobami, ale ne v osobách: protože nekladli do Božství vlastnosti, leč podle způsobu mluvení, jak bylo svrchu řečeno. - Ale je nutné klásti do Božství vlastnosti, jak jsme

grammatice loquendo, essentia divina, secundum quod significatur et supponitur per hoc nomen Deus, potest demonstrari hoc pronomine iste; secundum illud Exod. XV, *iste Deus meus, et glorificabo eum*.

40. De personis in comparatione ad relationes, sive proprietates.

Prooemium

I q. 40 pr.

Deinde quaeritur de personis in comparatione ad relationes sive proprietates.

Et quaeruntur quatuor.

Primo, utrum relatio sit idem quod persona.

Secundo, utrum relationes distinguant et constituant personas.

Tertio, utrum, abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases distinctae.

Quarto, utrum relationes, secundum intellectum, praesupponant actus personarum, vel e converso.

1. Utrum relatio sit idem, quod persona.

I q. 40 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in divinis non sit idem relatio quod persona. Quaecumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes, sicut in persona patris est paternitas et communis spiratio, et iterum unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in patre et filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

I q. 40 a. 1 arg. 2

Praeterea, nihil est in seipso, secundum philosophum, in IV Physic. Sed relatio est in persona. Nec potest dici quod ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio sive proprietas et persona non sunt idem in divinis.

I q. 40 a. 1 arg. 3

Praeterea, quaecumque sunt idem, ita se habent, quod quidquid praedicatur de uno, praedicatur et de alio. Non autem quidquid praedicatur de persona, praedicatur de proprietate. Dicimus enim quod pater generat, sed non dicimus quod paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

I q. 40 a. 1 s. c.

Sed contra, in divinis non differt quod est et quo est, ut habetur a Boetio in libro de Hebd. Sed pater paternitate est pater. Ergo pater idem est quod paternitas. Et eadem ratione aliae proprietates idem sunt cum personis.

I q. 40 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quae quidem non significant ut in aliquo, sed magis ut ad aliquid. Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est. Sed quia relatio, secundum quod est quaedam res in divinis, est ipsa essentia; essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet; oportet quod relatio sit idem quod persona.

Hanc igitur identitatem alii considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis,

svrchu ukázali. A ty se označují abstraktně jako nějaké tvary osob. Proto, ježto v pojmu tvaru jest, aby byl v tom, jehož je tvarem, je třeba říci, že vlastnosti jsou v osobách, a přece že jsou osobami; jako říkáme, že bytnost jest v Bohu, a přece jest Bohem.

K prvnímu se tedy musí říci, že osoba a vlastnost jsou věcně totéž, liší se však podle rozumu. Proto není třeba, aby se zmnožením jednoho zmnožilo druhé. - Přece však se musí povážiti následkem Boží jednoduchosti, že v Božství se pozoruje dvojí věcná totožnost těch, která se liší ve věcech stvořených. Protože totiž Boží jednoduchost vylučuje složení z hmoty a tvaru, následuje, že v Božství abstraktní a konkretní jsou totéž, jako Božství a Bůh. Protože pak Boží jednoduchost vylučuje veškeré složení z podmětu a případku, následuje, že, cokoli se přiděluje Bohu, jest jeho bytnost: a proto moudrost a sila v Bohu jsou totéž, protože obě jsou v Boží bytnosti. A podle tohoto dvojího rázu totožnosti vlastnost v Božství je totéž co osoba. Neboť vlastnosti osobní jsou totéž co osoby z toho důvodu, že abstraktní je totéž co konkretní. Jsou totiž samými osobami svébytnými, jako otcovství jest sám Otec a synovství Syn a vycházení Duch Svatý. Neosobní pak vlastnosti jsou totéž co osoby z druhého důvodu totožnosti, ježto všechno to, co se přiděluje Bohu, jest jeho bytnost. Tak tedy společné dýchání jest totéž co osoba Otce a co osoba Syna, ne že by bylo jednou osobou o sobě svébytnou, nýbrž, jako jedna bytnost jest ve dvou osobách, tak i jedna vlastnost, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že se praví, že vlastnosti jsou v bytnosti toliko po způsobu totožnosti. Ale praví se, že jsou v osobách po způsobu totožnosti, a to netoliko podle věci, nýbrž co do způsobu označování, jako tvar ve svébytí. A proto vlastnosti určují a rozlišují osoby, ne však bytnost.

K třetímu se musí říci, že příčestí a známková slovesa označují známkové úkony. Úkony pak náležejí svébytím. Vlastnosti však se neoznačují jako svébytí, nýbrž jako tvary svébytí. A proto způsob označování brání, aby se příčestí a známková slovesa vypovídala o vlastnostech.

XL.2. Zda se osoby rozlišují skrze vztahy.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se osoby nerozlišují skrze vztahy. Neboť jednoduchá se sama sebou rozlišují. Ale božské osoby jsou nejvíce jednoduché. Tedy se samy sebou rozlišují, a ne skrze vztahy.

Mimo to, žádný tvar se nerozlišuje, leč podle svého rodu: neboť bílé se neliší od černého, leč podle jakosti. Ale hypostaze znamená ojedinělo v rodu podstaty. Tedy by se hypostaze nemohly rozlišovati vztahy.

quia non ponebant proprietates in divinis nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est. Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus. Quae quidem significantur in abstracto, ut quaedam formae personarum. Unde, cum de ratione formae sit, quod sit in eo cuius est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quae tamen est Deus.

I q. 40 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet quod, multiplicato uno, multiplicetur reliquum. Considerandum tamen est quod, propter divinam simplicitatem, consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quae differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formae et materiae, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut deitas et Deus. Quia vero divina simplicitas excludit compositionem subiecti et accidentis, sequitur quod quidquid attribuitur Deo, est eius essentia, et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divina essentia. Et secundum hanc duplicem rationem identitatis, proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto. Sunt enim ipsae personae subsistentes; ut paternitas est ipse pater, et filiatio filius, et processio spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua omne illud quod attribuitur Deo, est eius essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona patris et cum persona filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed, sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas, ut supra dictum est.

I q. 40 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod proprietates dicuntur esse in essentia, per modum identitatis tantum. In personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

I q. 40 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod participia et verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significantur ut supposita, sed ut formae suppositorum. Et ideo modus significandi repugnat, ut participia et verba notionalia de proprietatibus praedicentur.

2. Utrum relationes distinguant, et constituant personas.

I q. 40 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod personae non distinguantur per relationes. Simplicia enim seipsis distinguuntur. Sed personae divinae sunt maxime simplices. Ergo distinguuntur seipsis, et non relationibus.

I q. 40 a. 2 arg. 2

Praeterea, nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus, non enim album a nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat individuum in genere substantiae. Non ergo relationibus hypostases

Mimo to naprosté jest dřívější než vztažné. Ale první rozlišení jest rozlišení božských osob. Tedy božské osoby se nerozlišují vztahy.

Mimo to, to, co předpokládá rozlišení, nemůže býti prvním původem rozlišení. Ale vztah předpokládá rozlišení, ježto se klade do jeho výměru: neboť bytí vztažného jest, "míti se k druhému". Tedy prvním původem rozlišení v Božství nemůže býti vztah.

Avšak proti jest, co praví Boetius, v knize O Troj., že "jediný vztah zmnožuje Trojici" božských Osob.

Odpovídám: Musí se říci, že kdekoli se nalézá ve více něco společného, je třeba hledati něco rozlišujícího. Proto, ježto tři osoby se shodují podle jednoty bytnosti, je nutné hledati něco, čím by se rozlišovaly, aby totiž jich bylo více. Shledává se pak dvojí v božských osobách, podle čeho se rozlišují: totiž pocházení a vztah. A ačkoli tato se neliší věcně, liší se přece podle způsobu označování: neboť pocházení se označuje po způsobu úkonu jako rozeni, ale vztah po způsobu tvaru jako otcovství.

Tudíž někteří uvažujíce, že vztah následuje po úkonu, řekli, že v Božství se hypostaze rozlišují podle pocházení; takže bychom řekli, že Otec se rozlišuje od Syna, pokud onen rodí a tento jest zrozen. V důsledku pak vztahy nebo vlastnosti projevují rozlišování hypostazí čili osob: jakož i ve tvorech vlastnosti projevují rozlišování ojedinělých, jež se dějí skrze hmotné prvky.

Ale to nemůže obstáti následkem dvojího. A to nejprve proto, že na to, aby se nějaká dvě myslila rozličná, jest nutné jejich rozlišnost mysliti z něčeho oběma zevnějšího; jako ve věcech stvořených buď z hmoty nebo z tvaru. Pocházení pak nějaké věci se neoznačuje jako něco zevnějšího, nýbrž jako nějaká cesta od věci nebo k věci: jako rození se označuje jako nějaká cesta ke zrozené věci, a jako postupující od rodícího. Proto nemůže býti, aby zrozená věc se od rodícího rozlišovala pouhým zrozením, nýbrž je třeba i v rodícím i ve zrozeném mysliti ta, kterými se navzájem rozlišují. Ale v božské osobě nelze nic jiného mysliti než bytnost a vztah čili vlastnost. Proto, ježto osoby se shodují v bytnosti, zbývá, že se navzájem rozlišují vztahy. - Za druhé, protože rozlišení v božských osobách se nemá tak mysliti, jako by se dělilo něco společného, ježto společná bytnost zůstává nerozdělena, nýbrž je třeba, aby sama rozlišující ustanovovala rozličné věci. A tak vztahy čili vlastnosti rozlišují nebo ustavují hypostaze čili osoby pokud jsou samy osobami svébytnými, jako otcovství jest Otec a synovství jest Syn, ježto v Božství se neliší abstraktní a konkretní. Ale jest proti rázu pocházení, že by ustavovalo hypostazi čili osobu. Neboť pocházení, označeno činně, označuje se jako postupující od svébytné osoby, pročež ji předpokládá. Pocházení pak vzato trpně, jako narozeni, se označuje jako cesta ke svébytné osobě, a ne již jako ji ustavující.

Proto se lépe řekne, že osoby čili hypostaze se rozlišují vztahy, nikoli pocházením. Neboť, ačkoli se rozlišují obojím způsobem, přece podle způsobu rozumění dříve a hlavněji skrze vztahy. - Proto toto jméno Otec neznačí jen vlastnost, nýbrž také hypostazi; ale toto jméno Rodič nebo

distingui possint.

I q. 40 a. 2 arg. 3

Praeterea, absolutum est prius quam relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinae personae non distinguuntur relationibus.

I q. 40 a. 2 arg. 4

Praeterea, id quod praesupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio praesupponit distinctionem, cum in eius definitione ponatur, esse enim relativi est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

I q. 40 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Boetius dicit, in libro de Trin., quod sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum.

I q. 40 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quaerere aliquid distinctivum. Unde, cum tres personae conveniant secundum essentiae unitatem, necesse est quaerere aliquid quo distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundum quae differunt, scilicet origo, et relatio. Quae quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi, nam origo significatur per modum actus, ut generatio; relatio vero per modum formae, ut paternitas.

Quidam igitur, attendentes quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in divinis distinguuntur per originem; ut dicamus quod pater distinguitur a filio, inquantum ille generat et hic est genitus. Relationes autem sive proprietates manifestant consequenter hypostasum sive personarum distinctiones, sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quae fiunt per materialia principia.

Sed hoc non potest stare, propter duo. Primo quidem, quia ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique; sicut in rebus creatis vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicuius rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quaedam a re vel ad rem, sicut generatio significatur ut via quaedam ad rem genitam, et ut progrediens a generante. Unde non potest esse quod res genita et generans distinguantur sola generatione, sed oportet intelligere tam in generante quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde, cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes personae ab invicem distinguantur. Secundo, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa, sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, inquantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est pater, et filiatio est filius, eo quod in divinis non differt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est, quod constituat hypostasim vel personam. Quia origo active significata, significatur ut progrediens a persona subsistente, unde praesupponit eam. Origo autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem; et nondum ut eam constituens.

Rodici znamená toliko vlastnost. Protože toto jméno Otec znamená vztah, jež rozlišuje a ustavuje hypostazi: ale toto jméno Rodici nebo Zrozený znamená pocházení, jež není rozlišujícím a ustavujícím hypostazi.

K prvnímu se tedy musí říci, že osoby jsou samy svébytné vztahy. Proto neodporuje jednoduchosti božských osob, aby se rozlišovaly vztahy.

K druhému se musí říci, že božské osoby se nerozlišují v bytí, ve kterém jsou svébytné, ani v něčem naprostém, nýbrž jen podle toho, že se říkají k něčemu. Proto na rozlišení jich dostačí vztah.

K třetímu se musí říci, že čím je rozlišení dřívější, tím je bližší jednotě. A proto musí býti nejmenší. A proto rozlišení osob nemá býti, leč z toho, co jest nejmenším rozlišujícím, totiž ze vztahu.

Ke čtvrtému se musí říci, že vztah předpokládá rozličná svébytí, je-li případkem; je-li však vztah svébytný, nepředpokládá rozlišení, nýbrž přináší je s sebou. Když se totiž řekne, že bytím vztažného jest míti se k jinému, v ly jinému se rozumí souvztažné, jež není dříve, nýbrž přirozeností zároveň.

XL.3. Zda .po rozumovém odloučení vztahů od osob ještě zůstávají hypostaze.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že po rozumovém odloučení vlastností čili vztahů od osob ještě zůstávají hypostaze. Neboť to, k čemu se něco má z přidání, může se mysliti po odklizení toho, co se k tomu přidalo: jako člověk se má k živočichu z přidání a může se mysliti živočich po odklizení rozumového. Ale osoba se má k hypostazi z přidání: neboť osoba jest "hypostaze, rozlišená vlastností, patřící k hodnotě". Tedy po odklizení osobní vlastnosti od osoby myslí se hypostaze.

Mimo to Otec nemá z téhož, že jest Otcem a že jest někdo.

Ježto totiž Otcem jest otcovstvím, kdyby otcovstvím by' někdo, následovalo by, že Syn, v němž není otcovství, nebyl by někdo. Když se tedy rozumem odklidí od Otce otcovství, ještě zůstává, že jest někdo, což jest býti hypostazí. Tedy po odklizení vlastnosti od osoby zůstává hypostaze.

Mimo to praví Augustin, V. O Troj.: "líci nezrozený není totéž jako říci Otec: protože, i kdyby nebyl zrodil Syna, nic by nebránilo nazvati jej nezrozeným." Ale kdyby nebyl zrodil Syna, nebylo by v něm otcovství. Tedy po odklizení otcovství ještě zůstává hypostaze Otcova jakožto nezrozená.

Unde melius dicitur quod personae seu hypostases distinguantur relationibus, quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principalius per relationes, secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen pater non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim, sed hoc nomen genitor, vel generans, significat tantum proprietatem. Quia hoc nomen pater significat relationem, quae est distinctiva et constitutiva hypostasis, hoc autem nomen generans, vel genitus, significat originem, quae non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

I q. 40 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod personae sunt ipsae relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum, quod relationibus distinguantur.

I q. 40 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod personae divinae non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

I q. 40 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati. Et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

I q. 40 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod relatio praesupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens, sed si relatio sit subsistens, non praesupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est ad aliud se habere, per ly aliud intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul natura.

3. Utrum, abstractis per intellectum relationibus a personis, remaneant hypostases distinctae.

I q. 40 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod, abstractis per intellectum proprietatibus seu relationibus a personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur, sicut homo se habet ad animal ex additione, et potest intelligi animal remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim, est enim persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Ergo, remota proprietate personali a persona, intelligitur hypostasis.

I q. 40 a. 3 arg. 2

Praeterea, pater non ab eodem habet quod sit pater, et quod sit aliquis.

Cum enim paternitate sit pater, si paternitate esset aliquis, sequeretur quod filius, in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remota ergo per intellectum paternitate a patre, adhuc remanet quod sit aliquis; quod est esse hypostasim. Ergo, remota proprietate a persona, remanet hypostasis.

I q. 40 a. 3 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, V de Trin., *non hoc est dicere ingenitum, quod est dicere patrem, quia etsi filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum*. Sed si filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo, remota paternitate, adhuc remanet hypostasis patris ut

Avšak proti jest, co praví Hilarius, IV. O Troj.: "Nic nemá Syn, leč narození." Ale narozením jest Synem. Tedy po odklizení synovství nezůstává hypostaze Syna. A týž je důvod o jiných osobách.

Odpovídám: Musí se říci, že rozumem se děje dvojí odlučování. A to jedno, podle něhož se všeobecno odlučuje od zvláštního, jako živočich od člověka. Jiné pak podle něhož se tvar odlučuje od hmoty: jako tvar kruhu se rozumem odlučuje od každé smyslové hmoty. Mezi tímto odlučováním pak je ten rozdíl, že v odlučování, které se děje podle všeobecna a zvláštního, nezůstává to, od čeho se odlučování koná: když se totiž od člověka odklidí odlišnost rozumová, nezůstává v rozumu člověk, nýbrž jen živočich. Ale v odlučování, které se děje podle tvaru a hmoty, zůstává v rozumu obojí: při odlučování totiž tvaru kruhu od vzduchu zůstává odděleně v našem rozumu i rozumění kruhu i rozumění vzduchu.

Ačkoli pak v Božství není všeobecno ani zvláštní, ani tvar a hmota podle věci, přece podle způsob označování se shledává v Božství nějaká podobnost s nimi; a podle toho způsobu praví Damašský, že "obecné jest podstata, zvláštní pak hypostaze". Mluvíme-li tedy o odlučování, které se koná podle všeobecna a zvláštního, po odklizení vlastností zůstává v rozumu společná bytnost, ne však hypostaze Otce, jež jest jakoby zvláštní. Mluvíme-li však podle způsobu odlučování tvaru od hmoty, po odklizení neosobních vlastností zůstává rozumění hypostazí a osob; jako když si rozum odklidí od Otce, že jest nezrozen nebo dýchající, zůstává hypostaze čili osoba Otce. Ale když se rozumem odklidí vlastnost osobní, ničí se rozumění hypostaze. Nemyslí se totiž, že osobní vlastnosti tak jsou u božských hypostazí jako tvar v podmětu napřed jsoucím, nýbrž s sebou nesou svá svébytí, pokud jsou samy svébytnými osobami, jako otcovství jest Otec sám; hypostaze totiž znamená v Božství něco rozličného, ježto hypostaze jest ojedinělá podstata. Ježto tedy vztah jest rozlišujícím hypostaze a je ustavujícím, jak bylo řečeno, zbývá, že po odklizení osobních vztahů nezůstávají hypostaze.

Ale, jak bylo řečeno, někteří praví, že v Božství se hypostaze nerozlišují vztahy, nýbrž pouhým pocházením; aby se rozumělo, že Otec jest nějakou hypostazí tím, že není od jiného; Syn pak tím, že jest od jiného skrze zrození. Ale vztahy, přicházející jako vlastnosti, patřící k hodnotě, ustavují ráz osoby, pročež se také nazývají osobitostmi. Proto když se rozumem odklidí takové vztahy, zůstávají sice hypostaze, ale ne osoby.

Ale to nemůže býti následkem dvojího. Nejprve proto, že vztahy rozlišují a ustavují osoby, jak bylo řečeno. - Za druhé proto, že každá hypostaze rozumové přirozenosti jest osobou, jak je patrné z výměru Boetia řkoucího, že osoba jest "ojedinělá podstata rozumové přirozenosti". Proto, aby byla hypostaze a ne osoba, k tomu by bylo třeba odloučiti se strany přirozenosti rozumovost, ne však se strany osoby vlastnost.

ingenita.

I q. 40 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Hilarius dicit, IV de Trin., *nihil habet filius nisi natum*. Nativitate autem est filius. Ergo, remota filiatione, non remanet hypostasis filii. Et eadem ratio est de aliis personis.

I q. 40 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio, remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu, abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris.

Quamvis autem in divinis non sit universale neque particulare, nec forma et materia, secundum rem; tamen, secundum modum significandi, invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum Damascenus dicit quod *commune est substantia, particulare vero hypostasis*. Si igitur loquamur de abstractione quae fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis patris, quae est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formae a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum, sicut, remoto per intellectum a patre quod sit ingenitus vel spirans, remanet hypostasis vel persona patris. Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subiecto praeexistenti, sed ferunt secum sua supposita, inquantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est ipse pater, hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur relatio sit quae distinguit hypostases et constituit eas, ut dictum est, relinquitur quod, relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases.

Sed, sicut dictum est, aliqui dicunt quod hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem; ut intelligatur pater esse hypostasis quaedam per hoc, quod non est ab alio; filius autem per hoc, quod est ab alio per generationem. Sed relationes advenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personae, unde et personalitates dicuntur. Unde, remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personae.

Sed hoc non potest esse, propter duo. Primo, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases, ut ostensum est. Secundo, quia omnis hypostasis naturae rationalis est persona, ut patet per definitionem Boetii, dicentis quod persona est rationalis naturae individua substantia. Unde, ad hoc quod esset hypostasis et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturae

K prvnímu se tedy musí říci, že osoba nepřidává k hypostazi vlastnost, rozlišující naprostě, nýbrž "vlastnost rozlišující, patřící k hodnotě": neboť toto celé se má bráti jako jedna odlišnost. I hodnotě pak patří vlastnost rozlišující, pokud se rozumí svébytná v rozumové přirozenosti. Proto po odklizení rozlišující vlastnosti od osoby nezůstává hypostaze; ale zůstávala by, kdyby se odklidila rozumovost přirozenosti. Neboť i osoba i hypostaze jest ojedinělou podstatou: proto v Božství v pojmu obou jest rozlišující vztah.

K druhému se musí říci, že Otec otcovstvím není jen Otcem, nýbrž jest osobou a jest kdo čili hypostaze. A přece nenásleduje, že by Syn nebyl kdo čili hypostaze, jako nenásleduje, že by nebyl osobou.

K třetímu se musí říci, že nebylo Augustinovým úmyslem říci, že Otcova hypostaze zůstává nezrozenou po odklizení otcovství, jako by nezroditelnost ustavovala a rozlišovala hypostazi Otce: neboť to nemůže býti, ježto nezrozené nic neklade, nýbrž říká se záporně, jakož sám praví. Ale mluví povšechně, protože ne každé nezrozené jest Otec. Tudíž po odklizení otcovství nezůstává v Božství hypostaze Otce, jak se rozlišuje od jiných osob, nýbrž jak se rozlišuje od tvorů, jakož rozumějí Židé.

XL.4. Zda známkové úkony se rozumějí dříve než vlastnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že známkové úkony se rozumějí dříve než vlastnosti. Praví totiž Mistr, XXVII. dist., I. Sent., že "vždycky Otcem jest, protože vždycky zrodil Syna". A tak se zdá, že zrození podle rozumu předchází otcovství.

Mimo to každý vztah rozumově předpokládá to, na čem se zakládá, jako rovnost ličnost. Ale otcovství jest vztah, založený na činnosti, jíž jest rození. Tedy otcovství předpokládá rození.

Mimo to, jako se má činné rození k otcovství, tak se má narození k synovství. Ale synovství předpokládá narození: neboť proto jest Synem, protože se narodil. Tedy i otcovství předpokládá rození.

Avšak proti, rození jest činnost osoby Otcovy. Ale otcovství ustavuje osobu Otce. Tedy podle rozumu dříve jest otcovství než rození.

Odpovídám: Musí se říci, že podle oněch, kteří praví, že vlastností nerozlišují a neustavují hypostazí, nýbrž projevují hypostaze rozličné a ustavené, musí se naprostě říci, že vztahy, podle způsobu rozumění, následují po úkonech známkových; aby se mohlo jednoduše říci, že "jest Otcem, protože rodí".

Ale za předpokladu, že vztahy rozlišují a ustavují osoby. je třeba užíti rozlišení. Neboť pocházení se v Božství

rationalitatem; non autem ex parte personae proprietatem.

I q. 40 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem, totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiae. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde, remota proprietate distinguente a persona, non remanet hypostasis, sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturae. Tam enim persona quam hypostasis est substantia individua, unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

I q. 40 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod paternitate pater non solum est pater, sed est persona, et est quis sive hypostasis. Nec tamen sequitur quod filius non sit quis sive hypostasis; sicut non sequitur quod non sit persona.

I q. 40 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod intentio Augustini non fuit dicere quod hypostasis patris remaneat ingenita, remota paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim patris, hoc enim esse non potest, cum ingenitum nihil ponat, sed negative dicatur, ut ipsemet dicit. Sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remota ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis patris, ut distinguitur ab aliis personis; sed ut distinguitur a creaturis, sicut Iudaei intelligunt.

4. Utrum relationes secundum intellectum praesupponant actus personarum, vel e converso.

I q. 40 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod actus notionales praeintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magister, XXVII dist. I Sent., quod *semper pater est, quia genuit semper filium*. Et ita videtur quod generatio, secundum intellectum, praecedat paternitatem.

I q. 40 a. 4 arg. 2

Praeterea, omnis relatio praesupponit, in intellectu, id supra quod fundatur; sicut aequalitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione quae est generatio. Ergo paternitas praesupponit generationem.

I q. 40 a. 4 arg. 3

Praeterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio praesupponit nativitatem, ideo enim filius est, quia natus est. Ergo et paternitas praesupponit generationem.

I q. 40 a. 4 s. c.

Sed contra, generatio est operatio personae patris. Sed paternitas constituit personam patris. Ergo prius est, secundum intellectum, paternitas quam generatio.

I q. 40 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, secundum illos qui dicunt quod proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolute dicendum est quod relationes, secundum modum intelligendi, consequuntur actus notionales; ut dici possit simpliciter quod quia generat, est pater.

označuje činně a trpně; a to činně, jako se rození přiděluje Otci a dýchání, vzato za známkový úkon, se přiděluje Otci a Synu. Trpně pak, jako se narození přiděluje Synu a vycházení Duchu Svatému. Pocházení totiž trpně označená podle rozumu předcházejí vlastnosti vycházejících osob, též osobní, protože pocházení, vzato trpně, se označuje jako cesta k osobě, ustavené vlastností. - Podobně i pocházení, označené činně, jest podle rozumu dřívější než vztah osoby, dávající pocházení, který není osobním: jako známkový úkon dýchání předchází podle rozumu nepojmenovanou vztažnou vlastnost, společnou Otci a Synu. - Ale Otcovu osobní vlastnost lze bráti dvojmo. Jedním způsobem jakožto vztah: a tak opět podle rozumu předpokládá známkový úkon; protože vztah, jako takový, jest založen na úkonu. Jiným způsobem, pokud jest ustavujícím osobu: a tak je třeba, aby se rozuměl vztah před známkovým úkonem, jako jednající osoba se rozumí před jednáním.

K prvnímu se tedy musí říci, že když Mistr praví, že "jest Otcem, protože rodí", béře jméno Otce, pokud značí toliko vztah, ne však pokud značí svébytnou osobu. Neboť tak by se musilo říci obráceně, že "rodí, protože jest Otcem".

K druhému se musí říci, že ona námitka platí o otcovství, pokud je vztahem, a ne pokud jest ustavujícím osobu.

K třetímu se musí říci, že narození je cestou k osobě Syna: a proto podle rozumu předchází synovství, i pokud jest ustavující osobu Syna. Ale činné rození se označuje jako postupující od osoby Otce; a proto předpokládá osobní vlastnost Otcovu.

XLI. O osobách ve srovnání s úkony známkovými.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o Osobách ve srovnání s úkony známkovými.

A o tom jest šest otázek.

1. Zda se osobám mají přidělovati známkové úkony.

2. Zda takové úkony jsou nutné nebo dobrovolné.

3. Zda podle těchto úkonů osoba vychází z ničeho nebo z něčeho.

4. Zda se má v Božství stanoviti možnost vzhledem ke známkovým úkonům.

5. Co znamená taková možnost.

6. Zda známkový úkon se může týkati více osob.

Sed supponendo quod relationes distinguant et constituant hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis active et passive, active quidem, sicut generatio attribuitur patri, et spiratio, sumpta pro actu notionali, attribuitur patri et filio; passive autem, sicut nativitas attribuitur filio, et processio spiritui sancto. Origines enim passive significatae, simpliciter praecedunt, secundum intellectum, proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo passive significata, significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo active significata, prior est, secundum intellectum, quam relatio personae originantis quae non est personalis, sicut actus notionalis spirationis, secundum intellectum, praecedit proprietatem relativam innominatam communem patri et filio. Sed proprietas personalis patris potest considerari dupliciter. Uno modo, ut est relatio, et sic iterum, secundum intellectum, praesupponit actum notionalem; quia relatio, inquantum huiusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiva personae, et sic oportet quod praeintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni.

I q. 40 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum Magister dicit quod quia generat est pater, accipit nomen patris secundum quod designat relationem tantum, non autem secundum quod significat personam subsistentem. Sic enim oporteret e converso dicere quod quia pater est, generat.

I q. 40 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de paternitate, secundum quod est relatio, et non secundum quod est constitutiva personae.

I q. 40 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod nativitas est via ad personam filii, et ideo, secundum intellectum, praecedit filiationem, etiam secundum quod est constitutiva personae filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens a persona patris, et ideo praesupponit proprietatem personalem patris.

41. De personis per comparationem ad actus notionales.

Prooemium

I q. 41 pr.

Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales.

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo, utrum actus notionales sint attribuendi personis.

Secundo, utrum huiusmodi actus sint necessarii vel voluntarii.

Tertio, utrum, secundum huiusmodi actus, persona procedat de nihilo, vel de aliquo.

Quarto, utrum in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium.

Quinto, quid significet huiusmodi potentia.

Sexto, utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit.

XLI.1. Zda se osobám mají přidělovati známkové úkony.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se osobám nemají přidělovati známkové úkony. Praví totiž Boetius, v knize O Troj., že "všechny rody, jež někdo obrátí k vypovídání o Bohu, mění se v božskou podstatu, vyjímajíc vztažné". Ale činnost jest jedním z deseti rodů. Jestliže se tedy Bohu přiděluje nějaká činnost, bude patřiti k jeho bytnosti, a ne k známce.

Mimo to praví Augustin, V. O Troj., že všechno, co se o Bohu řekne, buď se řekne podle podstaty nebo podle vztahu. Ale ta, která patří k podstatě, označují se bytostnými přívlastky, která pak ke vztahu, jmény osob a jmény vlastností. Tedy mimo tato se nemají osobám přidělovati známkové úkony.

Mimo to jest vlastní činnosti, sebou působiti trpnost. Ale v Božství neklademe trpnosti. Tedy ani se tam nemají klásti známkové úkony.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O víře Petrovi: "Otci jest vlastní, že zrodil Syna." Ale rození jest nějaký úkon. Tedy se v Božství mají klásti známkové úkony.

Odpovídám: Musí se říci, že v božských osobách se béře rozlišení podle pocházení. Ale pocházení nelze vhodně označiti, leč skrze nějaké úkony. Tedy na označení řádu pocházení v božských osobách bylo nutné přiděliti osobám známkové úkony.

K prvnímu se tedy musí říci, že každé pocházení se označuje nějakým úkonem. Bohu pak se může přidělovati dvojí řád původu. A to jeden pokud stvoření od něho pochází, a to je společné třem osobám. A proto činnosti, které se přidělují Bohu na označení vycházení tvorů z něho, patří k bytnosti. Ale béře se jiný řád pocházení v Božství podle vycházení osoby od osoby. Proto úkony, označující takové pocházení, nazývají se známkovými, protože známky osob jsou poměry osob navzájem, jak je patrné z řečeného.

K druhému se musí říci, že známkové úkony se liší od vztahů osob toliko podle způsobu označování, ale věčně jsou vůbec totéž. Proto praví Mistr, I. Sent., XXVI. dist., že rození a narození "jinými jmény se nazývají otcovství a synovství". - Aby to bylo zřejmé, je si třeba všimnouti, že pocházení jednoho od jiného jsme se mohli nejprve dohadovati z pohybu: bylo totiž jasné, že se to děje od nějaké příčiny, když nějaká věc byla pohybem odklizována ze své polohy. A proto činnost, podle prvního určení jména, obnáší počátek pohybu: jako totiž pohyb, pokud jest v něčem pohybovaném od jiného, jmenuje se trpnost, tak počátek samého pohybu, pokud od někoho počíná a dotýká se toho, co jest pohybováno, jmenuje se činnost. Tudíž když se odklidí pohyb, činnost neobnáší nic jiného než řád pocházení, pokud od nějaké příčiny nebo původu vychází k tomu, co jest od původu. Proto, ježto v Božství není

1. Utrum actus notionales sint attribuendi personis divinis.

I q. 41 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boetius, in libro de Trin., quod *omnia genera, cum quis in divinam vertit praedicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis*. Sed actio est unum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad eius essentiam pertinebit, et non ad notionem.

I q. 41 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, V de Trin., omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem. Sed ea quae ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa, quae vero ad relationem, per nomina personarum et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, praeter haec, attribuendi personis notionales actus.

I q. 41 a. 1 arg. 3

Praeterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

I q. 41 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *proprium patris est, quod filium genuit*. Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

I q. 41 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad designandum igitur ordinem originis in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

I q. 41 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem, secundum quod creatura ab eo progreditur, et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones quae attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personae a persona. Unde actus designantes huius originis ordinem, notionales dicuntur, quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis patet.

I q. 41 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod actus notionales secundum modum significandi tantum differunt a relationibus personarum; sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit, in I Sent., XXVI dist., quod generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio. Ad cuius evidentiam, attendendum est quod primo coniicere potuimus originem alicuius ab alio, ex motu, quod enim aliqua res a sua dispositione removeretur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio, secundum primam nominis impositionem, importat originem motus, sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud

pohybu, osobní činnost působícího osobu není nic jiného než poměr původu k osobě; která jest od původu. A ty poměry jsou samy vztahy nebo známky. Protože však o božských a rozumových věcech nemůžeme mluviti, leč po způsobu věcí smyslových, od nichž dostáváme poznání a v nichž činnosti a trpnosti, pokud znamenají pohyb, jsou jiné než vztahy, jež následují z činností a trpností, bylo třeba zvláště označiti poměry osob po způsobu úkonu a zvláště po způsobu vztahů. A tak jest patrné, že věcně jsou totéž, ale liší se podle způsobu označování.

K třetímu se musí říci, že činnost, pokud obnáší počátek pohybu, působí sebou trpnost; ale tak se činnost neklade do božských osob. Proto se tam nekladou trpnosti, leč jen v gramatické mluvě, co do způsobu označování; jako Otci přidělujeme roditi a Synu býti zrozen.

XLI.2. Zda známkové úkony jsou dobrovolné.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že známkové úkony jsou dobrovolné. Praví totiž Hilarius, v knize O Synod.: "Nikoli veden přirozenou nutností zrodil Otec Syna."

Mimo to Apoštol, I, Kor. 1: "Přenesl nás do království Syna svého vyvolení." Ale vyvolení jest ve vůli. Tedy Syn byl od Otce zrozen vůlí.

Mimo to, nic není více dobrovolné než láska. Ale Duch Svatý vychází od Otce a Syna jako Láska. Tedy vychází dobrovolně.

Mimo to Syn vychází po způsobu rozumu jako Slovo. Ale každé slovo vychází od řkoucího skrze vůli. Tedy Syn vychází od Otce skrze vůli, a ne skrze přirozenost.

Mimo to, co není dobrovolné, jest nutné. Jestliže tedy Otec nezrodil Syna vůlí, zdá se následovati, že z nutnosti zrodil. Což je proti Augustinovi, v knize Orosiovi.

Avšak proti jest, co praví Augustin v téže knize, že "Otec nezrodil Syna ani vůlí, ani nutností".

Odpovídám: Musí se říci, že když se řekne, že něco jest nebo se děje vůlí, může se rozuměti dvojmo. Jedním způsobem, aby ablativ označoval toliko doprovod: jako mohu říci, že "já jsem člověkem svou vůlí", proto že totiž chci býti člověkem. A tím způsobem se může říci, že Otec zrodil Syna vůlí, jakož i vůlí jest Bohem, protože chce býti Bohem a chce roditi Syna. - Jiným způsobem tak, že ablativ obnáší poměr původu; jako když se řekne, že umělec pracuje vůlí, protože vůle jest původem práce. A podle

importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam, nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quae est a principio. Quae quidem habitudines sunt ipsae relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus; et in quibus actiones et passiones, inquantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quae ex actionibus et passionibus consequuntur, oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

I q. 41 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod actio, secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem, sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones, nisi solum grammatice loquendo, quantum ad modum significandi; sicut patri attribuimus generare, et filio generari.

2. Utrum hujusmodi actus sint voluntarii, vel necesarii.

I q. 41 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod actus notionales sint voluntarii. Dicit enim Hilarius, in libro de Synod., *non naturali necessitate ductus, pater genuit filium*.

I q. 41 a. 2 arg. 2

Praeterea, apostolus, Coloss. I, *transtulit nos in regnum filii dilectionis suae*. Dilectio autem voluntatis est. Ergo filius genitus est a patre, voluntate.

I q. 41 a. 2 arg. 3

Praeterea, nihil magis est voluntarium quam amor. Sed spiritus sanctus procedit a patre et filio ut amor. Ergo procedit voluntarie.

I q. 41 a. 2 arg. 4

Praeterea, filius procedit per modum intellectus, ut verbum. Sed omne verbum procedit a dicente per voluntatem. Ergo filius procedit a patre per voluntatem, et non per naturam.

I q. 41 a. 2 arg. 5

Praeterea, quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur pater non genuit filium voluntate, videtur sequi quod necessitate genuerit. Quod est contra Augustinum, in libro ad Orosium.

I q. 41 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in eodem libro, quod *neque voluntate genuit pater filium, neque necessitate*.

I q. 41 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum, sicut possum dicere quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dici quod pater genuit filium voluntate, sicut et est voluntate Deus, quia vult se esse Deum, et vult se generare filium. Alio modo sic, quod ablativus importet habitudinem principii,

tohoto způsobu se musí říci, že Bůh Otec nezrodil Syna vůlí, nýbrž vůlí učinil stvoření. Proto se praví v knize O Synod.: "Řekne-li kdo, že Syn byl učiněn vůlí Boží jako nějaký jeden z tvorů, budiž anathema."

A důvodem toho jest, že vůle a přirozenost v tom se liší při příčinnosti, že přirozenost jest určena k jednomu, ale vůle není určena k jednomu. Důvodem toho jest, že účinek se připodobňuje tvaru činitelovu, kterým jest činný. Jest pak jasné, že jedna věc nemá, leč jeden přirozený tvar, kterým věc má bytí: proto jaké samo jest, takové činí. Ale tvar, kterým jedná vůle, není toliko jeden, ale jest jich více, ježto jest více rozuměných pojmů: proto, co se koná vůlí, není takové, jaký je činitel, nýbrž jaké je chce míti a rozumí činitel. Je tedy vůle původem těch, která mohou býti tak nebo jinak. Ale přirozenost jest původ těch, která nemohou býti než tak.

Co však může býti tak nebo jinak, daleko jest od božské přirozenosti, ježto patří k pojmu stvoření: protože Bůh sebou jest nutné bytí, kdežto stvoření bylo učiněno z ničeho. A proto Ariáni, chtějíce přivésti k tomu, že Syn je tvorem, řekli, že Otec zrodil vůlí Syna, pokud vůle znamená původ. My však máme říci, že Otec zrodil Syna nikoli vůlí, nýbrž přirozeností. Proto praví Hilarius, v knize O Synod.: "Všem tvorům Boží vůle přinesla podstatu, ale Synovi dalo přirozenost dokonalé narození z netrpné a nenarozené podstaty. Neboť všechno bylo stvořeno takové, jaké je Bůh chtěl míti, ale Syn, z Boha narozený, takovým zůstává, jaký jest i Bůh."

K prvnímu se tedy musí říci, že ona autorita se uvádí proti oněm, kteří od zrození Syna odklidili také doprovod otcovské vůle, řkouce, že tak on přirozeností zrodil Syna, že tam nebylo vůle roditi; jako my z přirozené nutnosti mnohá trpíme proti vůli, jako smrt, stáří a takové nedostatky. A to je patrné z předchozího a následujícího. Praví se tam totiž tak: "Neboť nikoli nechtějící Otec nebo přinucený Otec, nebo přirozenou nutností veden, ač nechtěl, zrodil Syna."

K druhému se musí říci, že Apoštol jmenuje Krista "Synem vyvolení Božího", pokud jest od Boha přehojně milován, ne že by vyvolení bylo původem zrození Syna.

K třetímu se musí říci, že také vůle, pokud jest nějakou přirozeností, chce něco přirozeně; jako vůle člověka přirozeně tíhne k blaženosti. A podobně Bůh přirozeně chce a miluje sebe. Ale k jiným než on se má Boží vůle jaksi obojetně, jak bylo řečeno. Duch Svatý pak vychází jako Láska, pokud Bůh miluje sám sebe. Proto vychází přirozeně, ačkoli vychází po způsobu vůle.

Ke čtvrtému se musí říci, že také při rozumových pojetích se děje uvádění na první, jež jsou přirozeně rozuměna. Bůh pak přirozeně rozumí sám sebe. A podle toho pojetí božského Slova jest přirozené.

sicut dicitur quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis. Et secundum hunc modum, dicendum est quod Deus pater non genuit filium voluntate; sed voluntate produxit creaturam. Unde in libro de Synod. dicitur, *si quis voluntate Dei, tanquam unum aliquid de creaturis, filium factum dicat, anathema sit*.

Et huius ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cuius ratio est, quia effectus assimilatur formae agentis per quam agit. Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse, unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae, unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult et intelligit illud esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quae possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium natura est.

Quod autem potest sic vel aliter esse, longe est a natura divina, sed hoc pertinet ad rationem creaturae, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. Et ideo Ariani, volentes ad hoc deducere quod filius sit creatura, dixerunt quod pater genuit filium voluntate, secundum quod voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quod pater genuit filium non voluntate, sed natura. Unde Hilarius dicit, in libro de Synod., *omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam filio dedit ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit, filius autem, natus ex Deo, talis subsistit, qualis et Deus est*.

I q. 41 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa inducitur contra illos qui a generatione filii etiam concomitantiam paternae voluntatis removebant, dicentes sic eum natura genuisse filium, ut inde voluntas generandi ei non adesset, sicut nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem, et huiusmodi defectus. Et hoc patet per praecedentia et subsequentia. Sic enim ibi dicitur, *non enim, nolente patre, vel coactus pater, vel naturali necessitate inductus cum nollet, genuit filium*.

I q. 41 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod apostolus nominat Christum filium dilectionis Dei, inquantum est a Deo superabundanter dilectus, non quod dilectio sit principium generationis filii.

I q. 41 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam voluntas, inquantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum. Sed circa alia a se, voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est. Spiritus autem sanctus procedit ut amor, inquantum Deus amat seipsum. Unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

I q. 41 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima, quae naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum. Et

K pátému se musí říci, že nutným se něco nazývá ze sebe a z jiného. A to, z jiného dvojmo. Jedním způsobem jako z příčiny činné a nutící: a tak se nutným nazývá, co jest násilné. Jiným způsobem jako z příčiny účelné: jako se něco nazývá nutným v těch, která jsou k cíli, pokud bez tohoto nemůže býti cíle, nebo býti dobře. A žádným z těch dvou způsobů božské rození není nutné, protože Bůh není pro cíl, ani naň nespadá přinucení. - Ze sebe pak se něco nazývá nutným, co nemůže nebýti. A tak jest nutné, aby byl Bůh. A tím způsobem jest nutné, aby Otec rodil Syna.

XLI.3. Zda známkové úkony jsou z něčeho.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že známkové úkony nejsou z něčeho. Protože, jestli Otec rodí Syna z něčeho, bud ze sebe nebo z něčeho jiného. Jestli z něčeho jiného, ježto to, z čeho se něco rodí, jest v tom, co se rodí, následuje, že něco jiného než Otec jest v Synu. Což je proti Hilariovi, VII. O Troj., kde praví: "Nic v nich není různého nebo cizího." Rodí-li však Otec Syna sám ze sebe, to pak, z čeho se něco rodí, je-li trvalé, přijímá přísudky toho, co se rodí, jako pravíme, že člověk jest bílý, protože člověk zůstává, když z nebílého se stává bílým: následuje, že tudíž Otec bud nezůstává po zrození Syna, nebo že Otec jest Synem, což je nesprávné. Tedy Otec nerodí Syna z něčeho, nýbrž z ničeho.

Mimo to, to, z čeho se něco rodí, jest původem toho, co se rodí. Jestli tedy Otec rodí Syna ze své bytnosti nebo přirozenosti, následuje, že bytnost nebo přirozenost Otcova jest původem Syna. Ne však původem hmotným, protože hmota nemá v Božství místa. Tedy jest původem jaksi činným, jako rodící jest původem zrozeného. A tak následuje. že bytnost rodí, což bylo svrchu zavrženo.

Mimo to praví Augustin, že osoby nejsou z téže bytnosti, protože bytnost a osoba nejsou jiné. Ale osoba Syna není jiná než bytnost Otcova. Tedy Syn není z bytnosti Otcovy.

Mimo to, všechno stvoření jest z ničeho. Ale Syn se v Písmě nazývá tvorem: praví se totiž Eccli. 24 ústy zrozené Moudrosti: "Já jsem vyšla z úst Nejvyššího, prvorozená před veškerým stvořením;" a potom ústy téže Moudrosti se praví: "Od počátku a před věky jsem stvořena." Tedy Syn není zrozen z něčeho, nýbrž z ničeho. - A podobně se může namítati o Duchu Svatém pro to, co se praví Zach.12: "Řekl Pán, rozpínaje nebe a zakládaje zemi a tvoře ducha člověka v něm;" a Amos 4, podle jiného písma: "Já, utvářející hory a tvořící ducha."

Avšak proti jest, co praví Augustin v knize O víře Petrovi: "Otec Bůh ze své přirozenosti bez začátku zrodil Syna sobě rovného."

secundum hoc, conceptio verbi divini est naturalis.

I q. 41 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod necessarium dicitur aliquid per se, et per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo, sicut per causam agentem et cogentem, et sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo, sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quae sunt ad finem, inquantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria, quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse. Et sic Deum esse est necessarium. Et hoc modo patrem generare filium est necessarium.

3. Utrum per hujusmodi actus persona procedat de aliquo, vel de nihilo.

I q. 41 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod actus notionales non sint de aliquo. Quia si pater generat filium de aliquo, aut de seipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quod aliquid alienum a patre sit in filio. Quod est contra Hilarium, VII de Trin., ubi dicit, *nihil in his diversum est vel alienum*. Si autem filium generat pater de seipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit eius praedicationem quod generatur; sicut dicimus quod homo est albus, quia homo permanet, cum de non albo fit albus, sequitur igitur quod pater vel non permaneat, genito filio, vel quod pater sit filius, quod est falsum. Non ergo pater generat filium de aliquo, sed de nihilo.

I q. 41 a. 3 arg. 2

Praeterea, id de quo aliquid generatur, est principium eius quod generatur. Si ergo pater generat filium de essentia vel natura sua sequitur quod essentia vel natura patris sit principium filii. Sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet. Ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quod essentia generet, quod supra improbatum est.

I q. 41 a. 3 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit quod tres personae non sunt ex eadem essentia, quia non est aliud essentia et persona. Sed persona filii non est aliud ab essentia patris. Ergo filius non est de essentia patris.

I q. 41 a. 3 arg. 4

Praeterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed filius in Scripturis dicitur creatura, dicitur enim Eccli. XXIV, ex ore sapientiae genitae, *ego ex ore altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam*; et postea ex ore eiusdem sapientiae dicitur, *ab initio, et ante saecula, creata sum*. Ergo filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest obiici de spiritu sancto, propter hoc quod dicitur, Zac. XII *dixit dominus, extendens caelum et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo*; et Amos IV, secundum aliam litteram, *ego formans montes, et creans spiritum*.

I q. 41 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, *pater Deus de sua natura sine initio genuit filium*

Odpovídám: Musí se říci, že Syn není zrozen z ničeho, nýbrž z podstaty Otcovy. Bylo totiž svrchu ukázáno, že otcovství a synovství a narození jest v Božství vpravdě a vlastně. Ten pak jest rozdíl mezi rozením pravým, jímž někdo vychází jako syn, a učiněním, že činící činí něco ze zevnější hmoty, jako umělec činí lavici ze dřeva, kdežto člověk rodí člověka sám ze sebe. Jako pak stvořený umělec činí něco z hmoty, tak Bůh činí z ničeho, jak bude níže ukázáno:. ne že by nicota se stávala podstatou věci, nýbrž že od něho jest způsobena celá podstata věci se žádným jiným předpokladem. Kdyby tedy Syn vycházel od Otce, jakožto jsoucí z ničeho, měl by se k Otci tím způsobem jako umělé k umělci, jež jasně nemůže míti jméno synovství vlastně, nýbrž jen podle nějaké podobnosti. Proto zbývá, že kdyby Syn vycházel od Otce, jakožto jsoucí z ničeho, nebyl by vpravdě a vlastně Synem. Čehož opak se praví I. Jan. posl.: "abychom byli v jeho pravém Synu, Ježíši Kristu". Tudíž pravý Syn Boží není z ničeho, ani učiněný, nýbrž toliko zrozený.

Jestli však z ničeho učinění se nazvou syny Božími, bude to metaforicky, podle nějakého připodobnění k tomu, jenž jest Synem vpravdě. Proto, pokud jediný jest pravým a přirozeným Synem Božím, nazývá se jednorozeným, podle onoho Jan 1: "Jednorozený, jenž jest v lůně Otcově, sám vypravoval." Pokud pak od připodobnění k němu se jiní nazývají přijatými, jaksi metaforicky se nazývá prvorozeným, podle onoho Řím. 8: "Které předvěděl a předurčil státi se stejnotvárnými s obrazem jeho Syna, aby on byl prvorozený z mnohých bratří."

Zbývá tedy, že Boží Syn jest zrozen z podstaty Otcovy. Ale jinak než syn člověka. Neboť část podstaty rodícího člověka přechází do podstaty zrozeného. Ale božská podstata jest nedílná. Proto je nutné, aby Otec, rodě Syna, nepřeléval do něho část přirozenosti, nýbrž mu sdělil celou přirozenost, a zůstala rozličnost jen podle pocházení, jak je patrné z řečeného.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se řekne, že Syn je narozen z Otce, tato předložka z znamená soupodstatný rodící původ, ne však původ hmotný. Neboť, co jest vykonáno z hmoty, děje se přeměnou toho, z čeho se vykonává, na nějaký tvar; avšak božská bytnost není přeměnná, ani nepřijímá jiný tvar.

K druhému se musí říci, že, když se řekne, že Syn je zrozen z bytnosti Otcovy, podle výkladu Mistrova, V. dist. 1. Sent., znamená poměr původu jaksi činného: kdež vykládá tak: "Syn je zrozen z bytnosti Otcovy, to jest z Otce-bytnosti;" protože Augustin, XV. kniha O Troj., praví: "Takové jest, co pravím, z Otce-bytnosti, jako kdybych výrazněji řekl, z Otcovy bytnosti." - Ale to se nezdá dostačovati ke smyslu řeči. Neboť můžeme říci, že stvoření jest z Boha-bytnosti, ne však, že jest z bytnosti Boží. - Proto se jinak může říci, že tato předložka z vždycky označuje soupodstatnost. Proto neříkáme; že dům jest ze stavitele, ježto není příčinou soupodstatnou. Můžeme však říci, že něco jest z něčeho, když jest jakýmkoli způsobem označeno jako soupodstatný původ, ať jest původem činným, jako se řekne, že syn jest z otce, nebo jest

sibi aequalem.

I q. 41 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod filius non est genitus de nihilo, sed de substantia patris. Ostensum est enim supra quod paternitas, et filiatio, et nativitas, vere et proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, et factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno; homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur, non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio praesupposito. Si ergo filius procederet a patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad patrem ut artificiatum ad artificem, quod manifestum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod, si filius Dei procederet a patre quasi existens ex nihilo, non esset vere et proprie filius. Cuius contrarium dicitur I Ioan. ult., *ut simus in vero filio eius Iesu Christo*. Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus.

Si qui autem ex nihilo a Deo facti filii Dei dicantur, hoc erit metaphorice, secundum aliqualem assimilationem ad eum qui vere filius est. Unde, inquantum solus est verus et naturalis Dei filius, dicitur unigenitus, secundum illud Ioan. I *unigenitus, qui est in sinu patris, ipse enarravit*. Inquantum vero per assimilationem ad ipsum alii dicuntur filii adoptivi, quasi metaphorice dicitur esse primogenitus, secundum illud Rom. VIII, *quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*.

Relinquitur ergo quod Dei filius sit genitus de substantia patris. Aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiae hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est. Unde necesse est quod pater, generando filium, non partem naturae in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem, ut ex dictis patet.

I q. 41 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum filius dicitur natus de patre, haec praepositio de significat principium generans consubstantiale; non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per transmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam; divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formae susceptiva.

I q. 41 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur filius genitus de essentia patris, secundum expositionem Magistri, V dist. I Sent., designat habitudinem principii quasi activi, ubi sic exponit, *filius est genitus de essentia patris, idest de patre essentia*; propter hoc quod Augustinus, XV libro de Trin., dicit, *tale est quod dico, de patre essentia, ac si expressius dicerem, de patris essentia*. Sed hoc non videtur sufficere ad sensum huiusmodi locutionis. Possumus enim dicere quod creatura est ex Deo essentia, non tamen quod sit ex essentia Dei. Unde aliter dici potest quod haec praepositio de semper denotat consubstantialitatem. Unde non dicimus quod domus sit de aedificatore, cum non sit causa consubstantialis.

původem hmotným, jako se řekne, že nůž jest ze železa, nebo jest původem tvarovým, jako v těch, v nichž tvary samy jsou svébytné, a nikoli k druhému přidané; můžeme totiž říci, že nějaký anděl je z rozumové přirozenosti. A tímto způsobem říkáme, že Syn je zrozen z Otcovy bytnosti, pokud Otcova bytnost, Synovi rozením sdělená, jest v něm svébytná.

K třetímu se musí říci, že, když se řekne, že Syn jest zrozen z bytnosti Otcovy, přidává se něco, vzhledem k čemu se může zachovati rozlišení. Ale když se řekne, že tři Osoby jsou z božské bytnosti, neklade se něco, vzhledem k čemu by mohlo býti dáno rozlišení, označené předložkou. A proto není podobnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že, když se řekne, "moudrost je stvořená", může se rozuměti nikoli o Moudrosti, kterou jest Syn Boží, nýbrž o moudrosti stvořené, kterou Bůh dal do tvorů; praví se totiž Eccli. I: "Sám ji stvořil," totiž moudrost, "Duchem Svatým, a vylil ji na všechna svá díla." A není nevhodné, že v jedné souvislosti Písma se mluví o Moudrosti zrozené a stvořené, protože stvořená moudrost jest nějaký podíl na Moudrosti nestvořené. - Nebo se může odnášeti ke stvořené přirozenosti, přijaté od Syna, aby byl smysl: "Od počátku a před věky jsem stvořena," to jest, "napřed se vědělo, že budu spojena se stvořením." - Nebo se nám naznačuje způsob božského rození, když se Moudrost nazývá stvořenou a zrozenou. Neboť v rození, co se rodí, dostává přirozenost rodícího, což je dokonalost; ale ve stvoření se tvůrce nemění, ale stvořené nedostává přirozenost tvůrcovu. Syn se tedy zároveň nazývá stvořeným a zrozeným, aby se ze stvoření brala neměnnost Otcova a ze zrozeni jednota přirozenosti v Otci a Synu. A tak jest vykládán smysl tohoto Písma od Hilaria, v knize O Synod. - Uvedené pak autority nemluví oDuchu Svatém, nýbrž o duchu stvořeném, jenž se někdy nazývá vítr, někdy vzduch, někdy dech člověka, někdy také duše, nebo kterákoli neviditelná podstata.

XLI.4. Zda v Božství jest možnost vzhledem k známkovým úkonům.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v Božství není možnosti vzhledem k známkovým úkonům. Neboť každá možnost jest buď činná nebo trpná. Ale žádná z obou se tu nemůže hoditi: neboť možnost trpná v Bohu není, jak bylo svrchu ukázáno; možnost pak činná nepřísluší jedné osobě vzhledem k druhé, ježto božské osoby nejsou učiněny, jak bylo ukázáno. Tedy v Božství není možnosti vůči známkovým úkonům.

Mimo to možnost se říká vůči možnému. Ale božské osoby nejsou z počtu možných, nýbrž z počtu nutných. Tedy vzhledem k známkovým úkonům, jimiž božské osoby vycházejí, nemá se do Božství klásti možnost.

Mimo to Syn vychází jakožto Slovo, což jest pojetí

Possumus autem dicere quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstantiale, sive illud sit principium activum, sicut filius dicitur esse de patre; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro; sive sit principium formale, in his dumtaxat in quibus ipsae formae sunt subsistentes, et non advenientes alteri; possumus enim dicere quod Angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus quod filius est genitus de essentia patris; inquantum essentia patris, filio per generationem communicata, in eo subsistit.

I q. 41 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur, filius est genitus de essentia patris, additur aliquid respectu cuius potest salvari distinctio. Sed cum dicitur quod tres personae sunt de essentia divina, non ponitur aliquid respectu cuius possit importari distinctio per praepositionem significata. Et ideo non est simile.

I q. 41 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum dicitur, sapientia est creata, potest intelligi, non de sapientia quae est filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis, dicitur enim Eccli. I, *ipse creavit eam*, scilicet sapientiam, *spiritu sancto, et effudit illam super omnia opera sua*. Neque est inconveniens quod in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de sapientia genita et creata, quia sapientia creata est participatio quaedam sapientiae increatae. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam a filio, ut sit sensus, ab initio et ante saecula creata sum, idest, praevisa sum creaturae uniri. Vel, per hoc quod sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuatur. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est, in creatione vero, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo filius simul creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas patris, et ex generatione unitas naturae in patre et filio. Et sic exponitur intellectus huius Scripturae ab Hilario, in libro de Synod. Auctoritates autem inductae non loquuntur de spiritu sancto, sed de spiritu creato; qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quaecumque substantia invisibilis.

4. Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium.

I q. 41 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva. Sed neutra hic competere potest, potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est; potentia vero activa non competit uni personae respectu alterius, cum personae divinae non sint factae, ut ostensum est. Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

I q. 41 a. 4 arg. 2

Praeterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinae personae non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinae personae procedunt, non debet poni potentia in divinis.

I q. 41 a. 4 arg. 3

rozumu; Duch Svatý pak vychází jako Láska, jež patří k vůli. Ale možnost v Bohu se jmenuje ve srovnání s účinky, ne však v přirovnání k rozumění a chtění, jak jsme svrchu měli. Tedy se v Božství nemá jmenovati možnost v přirovnání k známkovým úkonům.

Avšak proti jest, co praví Augustin. Proti kacíři Maximinovi: "Jestliže Bůh Otec nemohl zroditi Syna sobě rovného, kde jest všemohoucnost Boha Otce?" Je tedy v Božství možnost vzhledem k známkovým úkonům.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako se do Božství kladou úkony známkové, tak je nutné klásti tam možnost vzhledem k takovým úkonům, ježto možnost neznamená nic jiného než původ nějakého úkonu. Proto, ježto Otce rozumíme jakožto původ rození, a Otce a Syna jakožto původ dýchání, jest nutné, abychom Otci přidělovali možnost roditi a Synu a Duchu Svatému možnost dýchati. Neboť možnost roditi znamená to, čím rodící rodí; každé pak rodící rodí něčím: proto v každém rodícím je třeba stanoviti možnost roditi a v dýchajícím možnost dýchati.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako podle známkových úkonů nevychází nějaká osoba jakožto učiněná, tak ani možnost vůči známkovým úkonům se nejmenuje v Božství vzhledem k nějaké osobě učiněné, nýbrž vzhledem k osobě vycházející.

K druhému se musí říci, že možné, jak stojí proti nutnému, následuje z možnosti trpné, která není v Božství. Proto ani v Božství není něco možného tímto způsobem, nýbrž jen pokud možné jest obsaženo v nutném. Tak pak se může říci, že, jako jest možné, aby Bůh byl, tak jest možné, aby Syn byl zrozen.

K třetímu se musí říci, že možnost znamená původ. Původ pak obnáší rozličnost s tím, čeho jest původem. Ale v tom, co se říká o Bohu, se pozoruje dvojí rozličnost: jedna podle věci, jiná toliko podle rozumu. A to, podle věci, Bůh se rozlišuje podle bytnosti od věcí, jichž jest původem skrze stvoření, jako jedna osoba od druhé, jíž jest původem, se rozlišuje podle známkového úkonu. Ale úkon od konajícího se v Bohu nerozlišuje, než toliko podle rozumu, jinak by úkon v Bohu byl případkem. A proto vzhledem k oněm úkonům, podle nichž vycházejí některé věci odlišné od Boha buď bytostně nebo osobně, může se Bohu přidělovati možnost podle vlastního rázu původu. A proto, jako do Boha klademe možnost stvořiti, tak můžeme klásti možnost roditi nebo dýchati. Ale rozuměti a chtíti nejsou takové úkony, které by označovaly vycházení nějaké bytosti, od Boha odlišné buď bytostně nebo osobně. Proto vzhledem k těmto úkonům nelze zachovati ráz možnosti v Bohu, leč toliko podle způsobu rozumění a označování: pokud se v Bohu rozum a rozumění označují jako různá, ač přece samo rozumění Boží jest jeho bytnost, nemající původu.

Praeterea, filius procedit ut verbum, quod est conceptio intellectus, spiritus autem sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad intelligere et velle, ut supra habitum est. Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

I q. 41 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, contra Maximinum haereticum, *si Deus pater non potuit generare filium sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei patris?* Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

I q. 41 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu huiusmodi actuum, cum potentia nihil aliud significet quam principium alicuius actus. Unde, cum patrem intelligamus ut principium generationis, et patrem et filium ut principium spirationis, necesse est quod patri attribuamus potentiam generandi, et patri et filio potentiam spirandi. Quia potentia generandi significat id quo generans generat, omne autem generans generat aliquo, unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

I q. 41 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad personam procedentem.

I q. 41 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quae non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest quod, sicut Deum esse est possibile, sic filium generari est possibile.

I q. 41 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cuius est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quae dicuntur de Deo, una secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem, Deus distinguitur per essentiam a rebus quarum est per creationem principium, sicut una persona distinguitur ab alia, cuius est principium, secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundum rationem tantum, alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundum quas aliquae res procedunt distinctae a Deo, vel essentialiter vel personaliter, potest Deo attribui potentia, secundum propriam rationem principii. Et ideo, sicut potentiam ponimus creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi vel spirandi. Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicuius rei a Deo distinctae, vel essentialiter vel personaliter. Unde respectu horum actuum, non potest salvari ratio potentiae in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum; prout diversimode significatur in Deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit eius essentia, non habens principium.

XLI.5. Zda možnost roditi znamená vztah a nikoli bytnost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že možnost roditi nebo dýchati znamená vztah a nikoli bytnost: Neboť možnost znamená původ, jak je patrné z jejího výměru: říká se totiž, že činná možnost jest původem činnosti, jak je patrné v V. Metafys. Ale původ vzhledem k osobě se v Božství říká známkově. Tedy v Božství možnost neznamená bytnost, nýbrž vztah.

Mimo to v Božství se neliší moci a činiti. Ale rození v Božství znamená vztah. Tedy i možnost roditi.

Mimo to ta, která znamenají v Božství bytnost, jsou společná třem osobám. Ale možnost roditi není společná třem osobám, nýbrž jest vlastní Otci. Tedy neznamená bytnost.

Avšak proti jest, že, jako Bůh Syna roditi může, tak i chce. Ale vůle roditi znamená bytnost. Tedy i možnost roditi.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že možnost roditi znamená v Božství vztah. Ale to nemůže býti. Neboť v každém činiteli to se nazývá možností, čím činitel činí. Ale každé působící něco svou činností, působí sobě podobné co do tvaru, kterým jedná; jako zrozený člověk jest rodícímu podobný v lidské přirozenosti, jejíž silou otec může roditi člověka. To tedy jest v nějakém rodícím možností roditi, v čem zrozené se připodobňuje rodícímu. Syn pak Boží se podobá rodícímu Otci v božské přirozenosti. Proto božská přirozenost v Otci jest v něm možností roditi. Proto i Hilarius praví, v V. O Troj.: "Narození Boží nemůže nemíti tu přirozenost, ze které pochází; neboť to, co nestojí odjinud než z Boha nestojí jako jiné než Bůh."

Tak se tedy musí říci, že možnost roditi hlavně znamená božskou bytnost, jak praví Mistr, VII dist. I. Sent.; ne však toliko vztah. - A také ne bytnost, pokud jest totéž co vztah, aby rovně znamenala obojí. Ačkoli totiž otcovství se označuje jako tvar Otcův, je přece osobní vlastností, mající se k osobě Otce jako ojedinělý tvar k nějakému stvořenému ojedinělu. Ve stvořených pak věcech ojedinělý tvar ustavuje rodící osobu, není však, čím rodící rodí: jinak by Sokrates rodil Sokrata. Proto také se nemůže otcovství rozuměti jako čím Otec rodí, nýbrž jakožto ustavující osobu rodícího: jinak by Otec rodil Otce. Ale to, čím Otec rodí jest božská přirozenost, v níž se mu Syn připodobňuje. A podle toho praví Damašský, že rození "jest dílem přirozenosti", ne jakožto rodící, nýbrž jako toho, čím rodící rodí. A proto možnost roditi znamená zpříma božskou přirozenost, ale závisle vztah.

K prvnímu se tedy musí říci, že možnost neznamená sám vztah původu; jinak by byla v rodě vztahu. Ale znamená to,

5. Utrum potentia generandi, vel spirandi significet relationem, vel substantiam.

I q. 41 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod potentia generandi vel spirandi significet relationem, et non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex eius definitione patet, dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in V Metaphys. Sed principium in divinis respectu personae dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

I q. 41 a. 5 arg. 2

Praeterea, in divinis non differt posse et agere. Sed generatio in divinis significat relationem. Ergo et potentia generandi.

I q. 41 a. 5 arg. 3

Praeterea, ea quae significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria patri. Ergo non significat essentiam.

I q. 41 a. 5 s. c.

Sed contra est quod, sicut Deus potest generare filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

I q. 41 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantum ad formam qua agit sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cuius virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur patri gignenti in natura divina. Unde natura divina in patre, est potentia generandi in ipso. Unde et Hilarius dicit, in V de Trin., *nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit*.

Sic igitur dicendum est quod potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit, VII dist. I Sent.; non autem tantum relationem. Nec etiam essentiam inquantum est idem relationi, ut significet ex aequo utrumque. Licet enim paternitas ut forma patris significetur, est tamen proprietas personalis, habens se ad personam patris, ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis, in rebus creatis, constituit personam generantem, non autem est quo generans generat, alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo pater generat, sed ut constituens personam generantis, alioquin pater generaret patrem. Sed id quo pater generat, est natura divina, in qua sibi filius assimilatur. Et secundum hoc Damascenus dicit quod generatio est opus naturae, non sicut generantis, sed sicut eius quo generans generat. Et ideo potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.

I q. 41 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod potentia non significat

co jest původem, ne sice jako se činitel nazývá původem, nýbrž jako to, čím činitel činí, se nazývá původem. Činitel se však rozlišuje od učiněného a rodící od zrozeného; ale to, čím rodící rodí, je společné zrozenému a rodícímu; a tím dokonaleji čím dokonalejší bylo rození. Proto, ježto božské rození jest nejdokonalejší to, čím rodící rodí, jest společné zrozenému a rodícímu a totožné číselně, nejen druhově, jako ve stvořených věcech. Když tedy řekneme, že božská bytnost "jest původem, kterým rodící rodí", nenásleduje z toho, že by se božská bytnost dělila; jak by následovalo, kdyby se řeklo, že božská bytnost rodí.

K druhému se musí říci, že v Božství je možnost roditi tak totožná s rozením, jako božská bytnost jest totéž věcně s rozením a otcovstvím, ne však pojmově.

K třetímu se musí říci. že když řeknu, "možnost roditi", možnost se označuje zpříma, a rození závisle, jako kdybych řekl "bytnost Otce". Proto, co do bytnosti, jež se označuje, možnost roditi je společná třem osobám; ale co do známky, která je spoluznačena, jest vlastní osobě Otce.

XLI.6. Zda známkový úkon se může týkati více osob.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že známkový úkon se může týkati více osob, takže by v Božství bylo více osob rozených nebo dýchaných. Kdokoli totiž má možnost roditi, může roditi. Ale Syn má možnost roditi. Tedy může roditi. Ale ne sebe. Tedy jiného Syna. Tedy může býti v Božství více Synů.

Mimo to praví Augustin, Proti Maximinovi: "Syn nezrodil Tvůrce. Nikoli že nemohl, ale nebylo třeba."

Mimo to Bůh Otec jest mohoucnější k rození než stvořený otec. Ale jeden člověk může zroditi více synů. Tedy i Bůh: zvláště když není zmenšena Otcova možnost zrozením jednoho Syna.

Avšak proti jest, že v Božství se neliší býti a moci. Kdyby tedy v Božství bylo možných více Synů, bylo by více Synů. A tak by v Božství bylo více osob než tři: což je kacířské.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Athanáš, v Božství jest toliko "jeden Otec, jeden Syn, jeden Duch Svatý". A může se označiti čtverý toho důvod. A to, první se strany vztahů, jimiž se jedině rozlišují božské osoby. Ježto totiž božské osoby jsou samy vztahy svébytné, nemohlo by býti více Otců neb více Synů v Božství, leč by bylo více otcovství a více synovství. A to by nemohlo býti, leč podle hmotného rozlišení věcí: nebo tvary jednoho druhu se nemnoží, leč podle hmoty, která v Božství není. Proto v Božství nemůže býti než toliko jedno svébytné synovství, jako svébytná bělost by nemohla býti než jedna. - Druhý

ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis, sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit, dicitur principium agens autem distinguitur a facto, et generans a generato, sed id quo generans generat, est commune genito et generanti; et tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Unde, cum divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat, est commune genito et generanti, et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus quod essentia divina est principium quo generans generat, non sequitur quod essentia divina distinguatur; sicut sequeretur, si diceretur quod essentia divina generat.

I q. 41 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod sic est idem in divinis potentia generandi cum generatione, sicut essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

I q. 41 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, et generatio in obliquo; sicut si dicerem essentiam patris. Unde quantum ad essentiam quae significatur, potentia generandi communis est tribus personis, sed quantum ad notionem quae connotatur, propria est personae patris.

6. Utrum actus notionales ad plurales personas terminari possint.

I q. 41 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quod sint plures personae genitae vel spiratae in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed filio inest potentia generandi. Ergo potest generare. Non autem seipsum. Ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filii in divinis.

I q. 41 a. 6 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, contra Maximinum, *filius non genuit creatorem. Neque enim non potuit, sed non oportuit*.

I q. 41 a. 6 arg. 3

Praeterea, Deus pater est potentior ad generandum quam pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo et Deus, praecipue cum potentia patris, uno filio generato, non diminuatur.

I q. 41 a. 6 s. c.

Sed contra est quod in divinis non differt esse et posse. Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii. Et ita essent plures personae quam tres in divinis, quod est haereticum.

I q. 41 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Athanasius dicit, *in divinis est tantum unus pater, unus filius, unus spiritus sanctus*. Cuius quidem ratio quadruplex assignari potest. Prima quidem ex parte relationum, quibus solum personae distinguuntur. Cum enim personae divinae sint ipsae relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes. Quod quidem esse non posset nisi secundum materialem rerum distinctionem, formae enim unius speciei non multiplicantur nisi

pak ze způsobu vycházení. Protože Bůh všechno rozumí a chce jedním a jednoduchým úkonem. Proto nemůže býti než jedna osoba, vycházející po způsobu slova, jíž je Syn; a toliko jedna po způsobu lásky, jíž jest Duch Svatý. - Třetí důvod se béře ze způsobu vycházeti. Protože samy osoby vycházejí přirozeně, jak bylo řečeno; přirozenost pak jest určena k jednomu. - Čtvrtý z dokonalosti božských osob. Syn totiž jest dokonalý z toho, že jest v něm obsaženo celé božské synovství a že jest toliko jeden Syn. A podobně se musí říci o ostatních osobách.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač se musí jednoduše připustiti, že Syn má možnost, kterou má Otec, přece se nemá připustiti, že Syn má možnost roditi, takže by byl smysl, že Syn má možnost k rození. Jako, ač totéž jest bytí Otce a Syna, přece Synu nepřísluší býti Otcem následkem známkového přídavku. Jestliže však jest od slovesa trpného, když řeknu roditi, možnost roditi jest v Synu, totiž, aby se zrodil. A podobně, kdyby to bylo od slovesa neosobního, aby byl smysl: možnost roditi, to jest kterou se rodí od nějaké osoby.

K druhému se musí říci, že v oněch slovech Augustin nezamýšlí říci, že by Syn mohl zroditi Syna, nýbrž že to není z nemohoucnosti Synovy, že nerodí, jak bude patrné níže.

K třetímu se musí říci, že Boží nehmotnost a dokonalost vyžaduje, aby nemohlo býti v Božství více Synů, jak bylo řečeno. Proto není z nemohoucnosti Otcovy k rození, že není více Synů.

XLII. O rovnosti a podobnosti Božských osob navzájem.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o srovnání Osob navzájem. A nejprve co do rovnosti a podobnosti; za druhé co do posílání.

O prvním jest šest otázek:

1. Zda rovnost má místo v božských osobách.

2. Zda vycházející osoba jest podle věčnosti rovna té, od které vychází.

3. Zda jest nějaký řád v božských osobách.

4. Zda božské osoby jsou rovné podle. velikosti.

5. Zda jedna z nich jest v jiné.

6. Zda jsou rovné podle moci.

XLII.1. Zda rovnost má místo v Božství.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že rovnost nepřísluší božským osobám. Rovnost se totiž béře podle jednoty v ličnosti, jak je patrné z Filosofa, V. Metafys. Ale v Božství

secundum materiam, quae in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens; sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una. Secunda vero ex modo processionum. Quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum verbi, quae est filius; et una tantum per modum amoris, quae est spiritus sanctus. Tertia ratio sumitur ex modo procedendi. Quia personae ipsae procedunt naturaliter, ut dictum est, natura autem determinatur ad unum. Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus filius, quod tota filiatio divina in eo continetur, et quod est tantum unus filius. Et similiter dicendum est de aliis personis.

I q. 41 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis simpliciter concedendum sit quod potentiam quam habet pater, habeat filius; non tamen concedendum est quod filius habeat potentiam generandi, si generandi sit gerundivum verbi activi, ut sit sensus quod filius habeat potentiam ad generandum. Sicut, licet idem esse sit patris et filii, non tamen convenit filio esse patrem, propter notionale adiunctum. Si tamen hoc quod dico generandi, sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in filio, idest ut generetur. Et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis, ut sit sensus, potentia generandi, idest qua ab aliqua persona generatur.

I q. 41 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere quod filius posset generare filium, sed quod hoc non est ex impotentia filii, quod non generet, ut infra patebit.

I q. 41 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis, sicut dictum est. Unde quod non sint plures filii, non est ex impotentia patris ad generandum.

42. De aequalitate, et similitudine divinarum personarum ad invicem.

Prooemium

I q. 42 pr.

Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem. Et primo, quantum ad aequalitatem et similitudinem; secundo, quantum ad missionem.

Circa primum quaeruntur sex.

Primo, utrum aequalitas locum habeat in divinis personis.

Secundo, utrum persona procedens sit aequalis ei a qua procedit, secundum aeternitatem.

Tertio, utrum sit aliquis ordo in divinis personis.

Quarto utrum personae divinae sint aequales secundum magnitudinem.

Quinto, utrum una earum sit in alia.

Sexto, utrum sint aequales secundum potentiam.

1. Utrum aequalitas locum habeat in personis divinis.

I q. 42 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aequalitas non competat divinis personis. Aequalitas enim attenditur

se neshledává ani ličnost souvislá vnitřní, jež se nazývá velikostí, ani ličnost souvislá vnější, jež se nazývá místem a časem; ani v nich není rovnosti podle ličnosti rozloučené, protože dvě osoby jsou více než jedna. Tedy božským osobám nepřísluší rovnost.

Mimo to božské osoby jsou jedné bytnosti, jak bylo svrchu řečeno. Bytnost pak se označuje po způsobu tvaru. Ale shodnost ve tvaru nepůsobí rovnosti, nýbrž podobnost. Tedy u božských osob se má říkati podobnost, a ne rovnost.

Mimo to, u kterýchkoli se shledává rovnost, ta jsou si navzájem rovna: protože rovným se nazývá rovné rovnému. Ale božské osoby se nemohou nazvati sobě navzájem rovnými. Protože, jak praví Augustin, VI. O Troj., "obraz, jestliže dokonale splní to, čeho jest obrazem, sám se srovnává s ním, ne ono se svým obrazem". Ale Obrazem Otce jest Syn: a tak Otec není rovný Synu. Tedy se v božských osobách neshledává rovnost.

Mimo to rovnost jest nějaký vztah. Ale žádný vztah není společný všem osobám, ježto osoby se vztahy navzájem rozlišují. Tedy božským osobám nepřísluší rovnost.

Avšak proti jest, co praví Athanáš, že "tři osoby jsou si souvěčné a sourovné".

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné klásti rovnost do božský ch osob. Protože podle Filosofa, v X. Metafys., rovné se říká jaksi popíráním menšího a většího. Ale do božských osob nemůžeme klásti něco většího a menšího: protože, jak praví Boetius, v knize O Troj., "ty provází odlišnost", totiž Božství, "kteří buď zvětšují nebo zmenšují, jako Ariáni, kteří Trojici roztrhují, měníce ji stupni zásluh, a uvádějí do zmnožení".

A důvodem toho jest, že nerovná nemohou míti číselně jednu ličnost. Ale v Božství ličnost není nic jiného než jeho bytnost. Proto zbývá, že, kdyby byla nějaká nerovnost v božských osobách, že by nebyla v nich jedna bytnost: a tak by tři osoby nebyly jeden Bůh, což jest nemožné. Je tedy třeba do božských osob klásti rovnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že je dvojí ličnost. Totiž jedna, která se nazývá ličností valnou, čili ličností rozměrnou, která jest jen ve věcech tělesných, pročež nemá místa v božských osobách. Ale jiná jest ličnost síly, která se béře z dokonalosti nějaké přirozenosti nebo tvaru: a tato ličnost se pak označuje, když se nazve něco více nebo méně teplým, pokud jest dokonalejší nebo méně dokonalé v teplotě. A taková pak ličnost síly se vidí nejprve v kořeni, to jest v samé dokonalosti tvaru nebo přirozenosti; a tak se jmenuje duchovní velikost, jako se jmenuje veliké teplo pro svou sílu a dokonalost. A proto praví Augustin, VI. O Troj., že "těch, která nejsou veliká valností, to jest býti větším, co jest býti lepším": neboť lepším se nazývá, co je dokonalejší.

secundum unum in quantitate, ut patet per philosophum, V Metaphys. In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quae dicitur magnitudo; neque quantitas continua extrinseca, quae dicitur locus et tempus; neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis aequalitas, quia duae personae sunt plures quam una. Ergo divinis personis non convenit aequalitas.

I q. 42 a. 1 arg. 2

Praeterea, divinae personae sunt unius essentiae, ut supra dictum est. Essentia autem significatur per modum formae. Convenientia autem in forma non facit aequalitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda similitudo, et non aequalitas.

I q. 42 a. 1 arg. 3

Praeterea, in quibuscumque invenitur aequalitas, illa sunt sibi invicem aequalia, quia aequale dicitur aequali aequale. Sed divinae personae non possunt sibi invicem dici aequales. Quia, ut Augustinus dicit, VI de Trin., *imago, si perfecte implet illud cuius est imago, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae*. Imago autem patris est filius, et sic pater non est aequalis filio. Non ergo in divinis personis invenitur aequalitas.

I q. 42 a. 1 arg. 4

Praeterea, aequalitas relatio quaedam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis, cum secundum relationes personae ab invicem distinguantur. Non ergo aequalitas divinis personis convenit.

I q. 42 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Athanasius dicit, quod *tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales*.

I q. 42 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere aequalitatem in divinis personis. Quia secundum philosophum, in X Metaphys., aequale dicitur quasi per negationem minoris et maioris. Non autem possumus in divinis personis ponere aliquid maius et minus, quia, ut Boetius dicit, in libro de Trin., eos differentia, scilicet deitatis, comitatur, *qui vel augent vel minuunt, ut Ariani, qui gradibus meritorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem deducunt*.

Cuius ratio est, quia inaequalium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam eius essentia. Unde relinquitur quod, si esset aliqua inaequalitas in divinis personis, quod non esset in eis una essentia, et sic non essent tres personae unus Deus, quod est impossibile. Oportet igitur aequalitatem ponere in divinis personis.

I q. 42 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est, unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae vel formae, quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, inquantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate. Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, idest in ipsa perfectione formae vel naturae, et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et

Za druhé pak se vidí ličnost síly v účincích tvaru. Prvním pak účinkem tvaru jest bytí: neboť každá věc má bytí podle svého tvaru. Druhým pak účinkem jest činnost: neboť každý činitel činí svým tvarem. Vidí se tudíž ličnost síly i podle bytí i podle činnosti. A to, podle bytí, pokud ta, která jsou dokonalejší přirozenosti, jsou delšího trvání. Podle činnosti pak, pokud ta, která jsou dokonalejší přirozenosti, jsou více mohoucná k činu. Tak tedy, jak praví Augustin, v knize O víře Petrovi, rovnost se rozumí o Otci a Synu a Duchu Svatém, "pokud žádný z nich ani nepředchází věčností, ani nepřesahuje velikostí, ani nepřevyšuje mocí".

K druhému se musí říci, že, kde se béře rovnost podle ličnosti síly, rovnost uzavírá v sobě podobnost a něco více, protože vylučuje přemíru. Kterákoli totiž mají společný tvar, mohou se nazvati podobnými, i když mají nestejně podíl na onom tvaru, jako kdyby se řeklo, že vzduch jest podoben. ohni teplem; ale nemohou býti nazvána stejnými, jestliže jedno z nich má na onom tvaru podíl dokonaleji. A protože nejen jest jedna přirozenost Otce a Syna, nýbrž také jest v obou stejně dokonale, proto nejen říkáme, že Syn jest podoben Otci, aby byl vyloučen blud Eunomiův, nýbrž také říkáme, že je stejný, aby se vyloučil blud Ariův.

K třetímu se musí říci, že rovnost a podobnost v Božství se může označovati dvojmo, totiž jmény a slovesy. Pokud pak se označují jmény říká se že je v božských osobách vzájemná rovnost a podobnost: Syn totiž jest roven a podoben Otci, a obráceně. A to proto, že božská bytnost není více Otcova než Synova; proto, jako Syn má velikost Otce, tak Otec má velikost Syna, což jest, že jest roven Synu. Ale co do tvorů, jak praví Diviš, IX. hl. O Bož. Jmén., "nepřipouští se vzájemnost rovnosti a podobnosti". Učiněná totiž se nazývají podobnými příčinám, pokud znají tvar příčin: ale ne obráceně, protože tvar hlavně jest ve příčině, a podružně v učiněném. - Ale slovesa značí rovnost s pohybem. A ačkoli v Božství není pohybu, přece je tam přijímati. Protože tedy Syn přijímá od Otce, čím jest mu roven a ne obráceně, proto říkáme, že Syn se vyrovná Otci, a ne obráceně.

Ke čtvrtému se musí říci, že v božských osobách není nic na uvažování, leč bytnost, kterou mají společnou, a vztahy, jimiž se rozlišují. Ale rovnost obnáší obojí: totiž rozličnost osob, protože nic se nenazývá samo sobě rovným; i jednotu bytnosti, protože tím jsou si osoby navzájem rovny, že jsou jedné velikosti a bytnosti. Je pak jasné, že totéž se samo k sobě nevztahuje věcným vztahem. Ani též jeden vztah se nevztahuje k jinému nějakým vztahem jiným: když totiž řekneme, že otcovství je protilehlé synovství, protilehlost není prostředním vztahem mezi otcovstvím a synovstvím. Protože obojím způsobem by se vztah množil do nekonečna. A proto rovnost a podobnost v božských osobách není nějaký věcný vztah, rozličný od vztahů

perfectionem. Et ideo dicit Augustinus, VI de Trin., quod *in his quae non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse*, nam melius dicitur quod perfectius est. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formae. Primus autem effectus formae est esse, nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio, nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse, et secundum operationem, secundum esse quidem, inquantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt maioris durationis; secundum operationem vero, inquantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus dicit, in libro de fide ad Petrum, aequalitas intelligitur in patre et filio et spiritu sancto, *inquantum nullus horum aut praecedit aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate*.

I q. 42 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ubi attenditur aequalitas secundum quantitatem virtualem, aequalitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quaecumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inaequaliter illam formam participant, sicut si dicatur aer esse similis igni in calore, sed non possunt dici aequalia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura patris et filii, sed etiam aeque perfecte est in utroque, ideo non solum dicimus filium esse similem patri, ut excludatur error Eunomii; sed etiam dicimus aequalem, ut excludatur error Arii.

I q. 42 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod aequalitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis, scilicet per nomina et per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina, mutua aequalitas dicitur in divinis personis et similitudo, filius enim est aequalis et similis patri, et e converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est patris quam filii, unde, sicut filius habet magnitudinem patris, quod est esse eum aequalem patri, ita pater habet magnitudinem filii, quod est esse eum aequalem filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit, IX cap. de Div. Nom., *non recipitur conversio aequalitatis et similitudinis*. Dicuntur enim causata similia causis, inquantum habent formam causarum, sed non e converso, quia forma principaliter est in causa, et secundario in causato. Sed verba significant aequalitatem cum motu. Et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur filius accipit a patre unde est aequalis ei, et non e converso, propter hoc dicimus quod filius coaequatur patri, et non e converso.

I q. 42 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, et relationes, in quibus distinguuntur. Aequalitas autem utrumque importat, scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur aequale; et unitatem essentiae, quia ex hoc personae sunt sibi invicem aequales, quod sunt unius magnitudinis et essentiae. Manifestum est autem quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali. Nec iterum una relatio refertur ad aliam per aliquam aliam relationem, cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem. Quia utroque modo relatio

osobních, nýbrž ve svém pojmu obsahuje i vztahy, rozlišující osoby, i jednotu bytnosti. A proto praví Mistr, v XXXI. dist. I. Sent., že u těchto "je vztažný toliko název".

XLII.2. Zda osoba vycházející je souvěčná svému původu jako Syn Otci.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vycházející osoba není souvěčná svému původu jako Syn Otci. Neboť Arius označuje dvanáct způsobů rození. První způsob jest podle plynutí čáry z bodu: kdež chybí rovnost jednoduchosti. Druhý způsob jest podle vysílání paprsků od slunce: kdež chybí rovnost příčiny. Třetí způsob jest podle charakteru čili otisku pečeti: kdež chybí soupodstatnost a účinnost mohoucnosti. Čtvrtý způsob jest podle seslání dobré vůle od Boha: kdež chybí také soupodstatnost. Pátý způsob jest podle vycházení případku od podstaty: ale případku chybí svébytnost. Šestý způsob jest podle odlučování podoby od hmoty, jako smysl dostává podobu od věci smyslové: kdež chybí rovnost duchovní jednoduchosti. Sedmý způsob jest podle vzbuzení vůle od myšlenky: a to vzbuzení jest časové. Osmý způsob jest podle přetvoření, jako ze vzduchu povstane obraz: kterýž jest hmotný. Devátý způsob jest pohyb od pohybujícího: a zde se též klade účinek a příčina. Desátý způsob jest podle vyvedení druhů z rodu: a ten se nehodí do Božství, protože se Otec nevypovídá o Synu jako rod o druhu. Jedenáctý způsob jest podle provádění ideí, jako zevnější skříň od té, která jest v mysli. Dvanáctý způsob jest podle zplození, jako syn jest od Otce: kdež jest dříve a později podle času. Je tedy patrné, že v každém způsobu, kterým něco je z druhého, buď chybí rovnost přirozenosti nebo rovnost trvání. Je-li tedy Syn od Otce, je třeba říci, že buď jest menší než Otec, nebo pozdější, nebo obojí.

Mimo to každé, jež jest z druhého, má původ. Ale žádné věčné nemá původu. Tedy Syn není věčný, ani Duch Svatý.

Mimo to všechno, ca se poruší, přestává býti. Tedy všechno, co se rodí, začíná býti: neboť na to se rodí, aby bylo. Ale Syn je zrozen od Otce. Tedy začíná býti a není souvěký s Otcem.

Mimo to, jestliže Syn jest od Otce zrozen, bud se stále rodí, nebo je dán nějaký okamžik jeho rození. Rodí-li se stále: ale, když je něco v rození, jest nedokonalé, jak je patrné v postupných, která jsou stále v povstávání, jako čas a pohyb: následuje, že Syn je vždy nedokonalý, což je nevhodné. Má tedy býti nějaký okamžik rození Syna. Tedy před tím okamžikem Syn nebyl.

Avšak proti jest, co praví Athanáš, že "tři osoby jsou sobě souvěčné".

Odpovídám: Musí se říci, že jest nutné říci, že Syn jest souvěčný s Otcem. Aby to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že

multiplicaretur in infinitum. Et ideo aequalitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta a relationibus personalibus, sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas, et essentiae unitatem. Et propterea Magister dicit, in XXXI dist. I Sent., quod in his appellatio tantum est relativa.

2. Utrum persona procedens sit aequalis secundum aeternitatem ei, a qua procedit.

I q. 42 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod persona procedens non sit coaeterna suo principio, ut filius patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est iuxta fluxum lineae a puncto, ubi deest aequalitas simplicitatis. Secundus modus est iuxta emissionem radiorum a sole, ubi deest aequalitas naturae. Tertius modus est iuxta characterem, seu impressionem a sigillo, ubi deest consubstantialitas et potentiae efficientia. Quartus modus est iuxta immissionem bonae voluntatis a Deo, ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est iuxta exitum accidentis a substantia, sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est iuxta abstractionem speciei a materia, sicut sensus accipit speciem a re sensibili, ubi deest aequalitas simplicitatis spiritualis. Septimus modus est iuxta excitationem voluntatis a cogitatione, quae quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est iuxta transfigurationem, ut ex aere fit imago, quae materialis est. Nonus modus est motus a movente, et hic etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est iuxta eductionem specierum a genere, qui non competit in divinis, quia pater non praedicatur de filio sicut genus de specie. Undecimus modus est iuxta ideationem, ut arca exterior ab ea quae est in mente. Duodecimus modus est iuxta nascentiam, ut homo est a patre, ubi est prius et posterius secundum tempus. Patet ergo quod in omni modo quo aliquid est ex altero, aut deest aequalitas naturae, aut aequalitas durationis. Si igitur filius est a patre, oportet dicere vel eum esse minorem patre, aut posteriorem, aut utrumque.

I q. 42 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum aeternum habet principium. Ergo filius non est aeternus, neque spiritus sanctus.

I q. 42 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse, ad hoc enim generatur, ut sit. Sed filius est genitus a patre. Ergo incipit esse, et non est coaeternus patri.

I q. 42 a. 2 arg. 4

Praeterea, si filius genitus est a patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suae generationis. Si semper generatur; dum autem aliquid est in generari, est imperfectum, sicut patet in successivis, quae sunt semper in fieri, ut tempus et motus, sequitur quod filius semper sit imperfectus; quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis filii. Ante illud ergo instans filius non erat.

I q. 42 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Athanasius dicit, quod *totae tres personae coaeternae sibi sunt*.

I q. 42 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere filium esse

z dvojího může nastati, že něco z původu pozdější jest než svůj původ: jedním způsobem se strany činitele, jiným způsobem se strany činu. A to, se strany činitele, jinak v činitelích svobodných, jinak v činitelích přírodních. A to, v činitelích svobodných následkem volby času: jako totiž jest v moci svobodného činitele vyvoliti tvar, který by dal účinek, jak bylo svrchu řečeno, tak jest v jeho moci vyvoliti čas, v němž by účinek způsobil. Ale v přírodních činitelích se stává to, že nějaký činitel nemá od přirozenosti na počátku dokonalost síly k jednání, nýbrž mu přijde po nějakém čase: jako člověk nemůže roditi od počátku. - Se strany pak činu je překážka, aby to, co jest od původu, bylo zároveň se svým původem; v tom, že činnost je postupná. Proto, i kdyby nějaký činitel by začal jednati takovou činností hned, jakmile jest, nebyl by hned v témž okamžiku účinek, nýbrž v okamžiku, u něhož se činnost končí.

Podle předešlého pak jest jasné, že Otec nerodí Syna vůlí, nýbrž přirozeností. A opět, že činnost, kterou Otec působí Syna, není postupná: protože tak by se Syn Boží rodil postupně a jeho rození by bylo hmotné a s pohybem, což jest nemožné. Zbývá tedy, že Syn byl kdykoli byl Otec. A tak Syn jest souvěčný s Otcem; a podobně Duch Svatý s oběma.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin v knize O slovech Páně, žádný způsob vycházení nějakého stvoření neznázorňuje dokonale božské rození: pročež je třeba z mnohých sbírati podobnost, aby se doplnilo z druhého, co chybí jednomu. A proto se praví na Sněmu Efesském: "Nechť Záře ti hlásí, že vždycky jest s Otcem souvěčný Syn; netrpnost narození ukážiž Slovo; soupodstatnost naznačiž jméno Syna." Ale ze všech nejvýrazněji znázorňuje vycházení slova ad rozumu: ono totiž není pozdější než ten, od něhož vychází, leč by byl takový rozum, který vychází z možnosti k uskutečnění; a to se u Boha nemůže říci.

K druhému se musí říci, že věčnost vylučuje původ trvání, ne však původ pocházení.

K třetímu se musí říci, že každé porušení jest nějaké měnění: a proto všechno, co se porušuje, začíná nebýti a přestává býti. Ale božské rození není přeměněním, jak bylo svrchu řečeno. Proto Syn se rodí stále a Otec stále rodí.

Ke čtvrtému se musí říci, že v čase jiné jest, co je nedělitelné, totiž okamžik; a jiné jest, co je trvající, totiž čas. Ale ve věčnosti samo nyní nerozdělitelné jest stále stojícím, jak bylo svrchu řečeno. Rození pak Synovo není v nyní času, nebo v čase, nýbrž ve věčnosti. A proto, na označení přítomnosti a neustálosti věčnosti, se může říci, že se "stále rodí", jak řekl Origenes. Ale, jak praví Řehoř a Augustin, lépe jest říci "vždy narozený": aby ly vždy označovalo neustálost věčnosti, a ly narozený dokonalost zrozeného. Tak tedy Syn ani není nedokonalý, ani ne: "bylo, kdy nebyl", jak řekl Arius.

coaeternum patri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid ex principio existens posterius esse suo principio, potest contingere ex duobus, uno modo, ex parte agentis; alio modo, ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis, sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est, ita in eius potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non a principio habet perfectionem virtutis naturaliter ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus; sicut homo non a principio generare potest. Ex parte autem actionis, impeditur ne id quod est a principio simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva. Unde, dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio.

Manifestum est autem secundum praemissa, quod pater non generat filium voluntate, sed natura. Et iterum, quod natura patris ab aeterno perfecta fuit. Et iterum, quod actio qua pater producit filium, non est successiva, quia sic filius Dei successive generaretur, et esset eius generatio materialis et cum motu, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod filius fuit, quandocumque fuit pater. Et sic filius est coaeternus patri, et similiter spiritus sanctus utrique.

I q. 42 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro de verbis domini, nullus modus processionis alicuius creaturae perfecte repraesentat divinam generationem, unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aliqualiter suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in synodo Ephesina, *coexistere semper coaeternum patri filium, splendor tibi denuntiet, impassibilitatem nativitatis ostendat verbum; consubstantialitatem filii nomen insinuet*. Inter omnia tamen expressius repraesentat processio verbi ab intellectu, quod quidem non est posterius eo a quo procedit; nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum, quod in Deo dici non potest.

I q. 42 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod aeternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

I q. 42 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnis corruptio est mutatio quaedam, et ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse, et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est supra. Unde filius semper generatur, et pater semper generat.

I q. 42 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans; et aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in aeternitate ipsum nunc indivisibile est semper stans, ut supra dictum est. Generatio vero filii non est in nunc temporis, aut in tempore, sed in aeternitate. Et ideo, ad significandum praesentialitatem et permanentiam aeternitatis, potest dici quod semper nascitur, ut Origenes dixit. Sed, ut Gregorius et Augustinus dicunt, melius est quod dicatur semper natus, ut ly semper designet permanentiam aeternitatis, et ly

XLII.3. Zda v božských osobách jest řád přirozenosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v božských osobách není řád přirozenosti. Cokoli totiž jest v Božství, buď jest bytnost, nebo osoba, nebo známka. Ale řád přirozenosti neznamená bytnost, ani není některou z osob nebo známek. Tedy řád přirozenosti není v Božství.

Mimo to, ve kterýchkoli jest řád přirozenosti, jedno je dřívější než druhé, aspoň podle přirozenosti a rozumu. Ale v božských osobách "nic není dřívějšího a pozdějšího", jak praví Athanáš. Tedy v božských osobách není řád přirozenosti.

Mimo to, cokoli je v řádu, rozlišuje se. Ale přirozenost v Božství se nerozlišuje. Tedy tam není řád přirozenosti.

Mimo to přirozenost Boha jest jeho bytnost. Ale nejmenuje se v Božství řád bytnosti. Tedy ani řád přirozenosti.

Avšak proti, kdekoli jest množnost bez řádu, tam je zmatek. Ale v božských osobách není zmatku, jak praví Athanáš. Tedy je tam řád.

Odpovídám: Musí se říci, že řád se vždycky jmenuje ze srovnání s nějakým původem. Proto, jako se mnohonásobně říká původ, totiž, podle polohy, jako bod, podle rozumu, jako původ důkazu, a podle jednotlivých příčin, tak také se říká, řád. V Božství pak se říká původ podle pocházení, bez dříve, jak bylo svrchu řečeno. Proto je třeba, aby tam byl řád podle pocházení bez dříve. A to se jmenuje řád přirozenosti, podle Augustina, "ne jímž jeden jest dříve než druhý, nýbrž jímž jeden jest z druhého".

K prvnímu se tedy musí říci, že řád přirozenosti znamená známku pocházení povšechně, ne však podrobně.

K druhému se musí říci, že ve stvořených věcech, i když to, co jest od původu, jest se svým původem souvěké podle trvání, přece původ jest dříve podle přirozenosti a rozumu, považí-li se to, že jest původem. Ale považí-li se samy vztahy příčiny a učiněného, a původu a býti z původu, jest jasné, že vztažná jsou zároveň přirozeností a pojmem, pokud jedno jest ve výměru druhého. Ale v Božství samy vztahy jsou osoby svébytné v jedné přirozenosti. Proto ani se strany přirozenosti, ani se strany vztahů nemůže jedna osoba býti dříve než druhá, ani také podle přirozenosti a pojmu.

K třetímu se musí říci, že řád přirozenosti se říká, ne že by sama přirozenost byla pořádána, nýbrž že v Božských osobách řád se béře podle přirozeného pocházení.

natus perfectionem geniti. Sic ergo filius nec imperfectus est, neque erat quando non erat, ut Arius dixit.

3. Utrum sit aliquis ordo in personis divinis.

I q. 42 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in divinis personis non sit ordo naturae. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia vel persona vel notio. Sed ordo naturae non significat essentiam, neque est aliqua personarum aut notionum. Ergo ordo naturae non est in divinis.

I q. 42 a. 3 arg. 2

Praeterea, in quibuscumque est ordo naturae, unum est prius altero, saltem secundum naturam et intellectum. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit. Ergo in divinis personis non est ordo naturae.

I q. 42 a. 3 arg. 3

Praeterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur. Ergo non est ibi ordo naturae.

I q. 42 a. 3 arg. 4

Praeterea, natura divina est eius essentia. Sed non dicitur in divinis ordo essentiae. Ergo neque ordo naturae.

I q. 42 a. 3 s. c.

Sed contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit. Ergo est ibi ordo.

I q. 42 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus, secundum intellectum, ut principium demonstrationis, et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est. Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem, absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturae, secundum Augustinum, *non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero*.

I q. 42 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ordo naturae significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

I q. 42 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod in rebus creatis, etiam cum id quod est a principio sit suo principio coaevum secundum durationem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsae relationes causae et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt simul natura et intellectu, inquantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsae relationes sunt subsistentes personae in una natura. Unde neque ex parte naturae, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum.

I q. 42 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ordo naturae dicitur, non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis

Ke čtvrtému se musí říci, že přirozenost jaksi obnáší ráz původu, ne však bytnost. A proto řád pocházení lépe se nazývá řádem přirozenosti než řádem bytnosti.

XLII.4. Zda Syn jest roven Otci podle velikosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Syn není Otci roven ve velikosti. Sám totiž praví, Jan.14: "Otec větší jest než já"; a Apoštol, I. Kor.15: "Syn sám bude podroben onomu; jenž si podrobil všechno."

Mimo to otcovství patří k hodnosti Otce. Ale otcovství nepřísluší Synu. Tedy Syn nemá, cokoli na hodnosti má Otec. Tedy není ve velikosti roven Otci.

Mimo to, kdekoli je celek a část, více částí jest něco většího než toliko jedna nebo méně: jako tři lidé jsou něco většího než dva nebo jeden. Ale zdá se, že v Božství jest všeobecný celek a část: neboť ve vztahu nebo známce jest obsaženo více známek. Ježto tedy v Otci jsou tři známky, v Synu pak toliko dvě, zdá se, že Syn není roven Otci.

Avšak proti jest, co se praví Filipp. 2: "Nepovažoval za loupež, že jest roven Bohu."

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci, že Syn je Otci roven ve velikosti. Neboť velikost Boha není jiné než dokonalost jeho přirozenosti. To pak jest v pojmu otcovství a synovství, že syn zrozením dosahuje držení dokonalosti přirozenosti, která jest v otci, jakož i otec. Ale protože u lidí zrození jest nějaká přeměna vycházejícího z možnosti k uskutečnění, člověk syn není hned od počátku roven rodícímu otci, nýbrž se přivádí k rovnosti náležitým vzrůstem, leč by se stalo jinak následkem chyby původu rození. Z řečeného pak jest patrné, že v Božství jest vpravdě a vlastně otcovství a synovství. A nemůže se říci, že síla Boha Otce by byla chybná v rození, ani že Syn Boží postupně a skrze přeměnu došel k dokonalosti. Proto je nutné říci, že od věčnosti byl Otci roven ve velikosti. Proto i Hilarius praví, v knize O Synod.: "Vezmi slabosti těl, vezmi začátek početí, vezmi bolesti a všechnu lidskou potřebnost, každý syn podle přirozeného narození je rovnost s otcem, protože je i podobnost přirozenosti."

K prvnímu se tedy musí říci, že ona slova se rozumí řečena o Kristu podle lidské přirozenosti, v níž jest menší než Otec a jemu podroben. Ale podle přirozenosti božské jest Otci roven. A to jest, co praví Athanáš: "Roven Otci podle Božství, menší Otce podle člověčenství." Nebo, podle Hilaria v IX. knize O Troj.: "Otec jest větší autoritou darujícího, ale není menším, jemuž se dává jedno bytí." A v knize O Synod. praví, že "podrobení Synovo jest úcta přirozenosti", to jest uznání otcovské autority, "podrobení

attenditur secundum naturalem originem.

I q. 42 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentia. Et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturae, quam ordo essentiae.

4. Utrum personae divinae sint aequales secundum magnitudinem.

I q. 42 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod filius non sit aequalis patri in magnitudine. Dicit enim ipse, Ioan. XIV, *pater maior me est*; et apostolus, I Cor. XV, *ipse filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia*.

I q. 42 a. 4 arg. 2

Praeterea, paternitas pertinet ad dignitatem patris. Sed paternitas non convenit filio. Ergo non quidquid dignitatis habet pater, habet filius. Ergo non est aequalis patri in magnitudine.

I q. 42 a. 4 arg. 3

Praeterea, ubicumque est totum et pars, plures partes sunt aliquid maius quam una tantum vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid maius quam duo vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale et pars, nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cum igitur in patre sint tres notiones, in filio autem tantum duae, videtur quod filius non sit aequalis patri.

I q. 42 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Philip. II, *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*.

I q. 42 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere filium esse aequalem patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturae ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quod filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturae quae est in patre, sicut et pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quaedam exeuntis de potentia in actum, non statim a principio homo filius est aequalis patri generanti; sed per debitum incrementum ad aequalitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis quod in divinis est proprie et vere paternitas et filiatio. Nec potest dici quod virtus Dei patris fuerit defectiva in generando; neque quod Dei filius successive et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quod ab aeterno fuerit patri aequalis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit, in libro de Synod., *tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores et omnem humanam necessitatem, omnis filius secundum naturalem nativitatem aequalitas patris est, quia est et similitudo naturae*.

I q. 42 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam, in qua minor est patre, et ei subiectus. Sed secundum naturam divinam, aequalis est patri. Et hoc est quod Athanasius dicit; *aequalis patri secundum divinitatem, minor patre secundum humanitatem*. Vel, secundum Hilarium, in IX libro de Trin., *donantis auctoritate pater maior est, sed minor non est cui unum esse donatur*. Et in libro de

však ostatních, slabost stvoření".

K druhému se musí říci, že rovnost se béře podle velikosti. Avšak velikost v Božství znamená dokonalost přirozenosti, jak bylo řečeno, a patří k bytnosti. A proto se rovnost a podobnost béře v Božství podle bytnosti a nemůže se mluviti o nerovnosti nebo nepodobnosti podle rozličnosti vztahů. Proto praví Augustin, Proti Maximinovi: "Otázka pocházení jest, co je z čeho; ale rovnosti, jaký nebo koliký jest." Otcovství tedy jest hodnotou Otcovou, jakož i bytnost Otce: neboť hodnota jest naprosté a patří k bytnosti. Jako tudíž táž bytnost, která v Otci jest otcovstvím, v Synu jest synovstvím, tak táž hodnota, jež v Otci jest otcovstvím, v Synu jest synovstvím. Pravdivě se tedy řekne, že cokoli hodnoty má Otec, má Syn. Ale nenásleduje: otcovství má Otec, tedy otcovství má Syn. Neboť co se mění v k něčemu: neboť táž jest bytnost a hodnota Otce a Syna, ale v Otci jest podle vztahu dávajícího, v Synu podle vztahu přijímajícího.

K třetímu se musí říci, že vztah v Božství není celek všeobecný, ač se vypovídá o více vztazích: neboť všechny vztahy jsou jedno podle bytnosti a bytí, což je proti pojmu všeobecna, jehož části se podle bytí rozlišují. A podobně osoba, jak bylo svrchu řečeno, není v Božství všeobecnem. Pročež ani všechny vztahy nejsou něco více než toliko jeden, ani všechny osoby něco více než toliko jedna; neboť celá dokonalost božské přirozenosti jest v každé osobě.

XLII.5. Zda Syn jest v Otci a obráceně.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Syn není v Otci a obráceně. Neboť Filosof, v IV. Fysic. stanoví osm způsobů bytí něčeho v něčem; a podle žádného z nich není Syn v Otci nebo obráceně, jak je patrné probírajícímu jednotlivé způsoby. Tedy Syn není v Otci, ani obráceně.

Mimo to, nic není v tom; z čeho vyšlo. Ale Syn od věčnosti vyšel z Otce, podle onoho Micheášova 5: "Východ jeho od začátku, od dnů věčnosti." Tedy Syn není v Otci.

Mimo to jedno z protilehlých není v druhém. Ale Syn a Otec jsou protilehlí vztažně. Tedy jeden nemůže býti v druhém.

Avšak proti jest, co se praví Jan.14: "Já v Otci a Otec ve mně jest."

Odpovídám: Musí se říci, že v Otci a Synu jest uvážiti trojí, totiž bytnost, vztah a pocházení; a podle každého z nich Syn jest v Otci a obráceně. Podle bytnosti totiž jest Otec v Synu, protože Otec jest svá bytnost a sděluje svou bytnost

Synod. dicit quod subiectio filii naturae pietas est, idest recognitio auctoritatis paternae, subiectio autem ceterorum, creationis infirmitas.

I q. 42 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod aequalitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturae, ut dictum est, et ad essentiam pertinet. Et ideo aequalitas in divinis, et similitudo, secundum essentialia attenditur, nec potest secundum distinctionem relationum inaequalitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, contra Maximinum, *originis quaestio est quid de quo sit; aequalitatis autem, qualis aut quantus sit*. Paternitas igitur est dignitas patris, sicut et essentia patris, nam dignitas absolutum est, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quae in patre est paternitas, in filio est filiatio; ita eadem dignitas quae in patre est paternitas, in filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet pater, habet filius. Nec sequitur, paternitatem habet pater, ergo paternitatem habet filius. Mutatur enim quid in ad aliquid, eadem enim est essentia et dignitas patris et filii, sed in patre est secundum relationem dantis, in filio secundum relationem accipientis.

I q. 42 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod relatio in divinis non est totum universale, quamvis de pluribus relationibus praedicetur, quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam et esse, quod repugnat rationi universalis, cuius partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra dictum est, non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt maius aliquid quam una tantum; nec omnes personae maius aliquid quam una tantum; quia tota perfectio divinae naturae est in qualibet personarum.

5. Utrum una personarum divinarum sit in alia.

I q. 42 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod filius non sit in patre, et e converso. Philosophus enim, in IV Physic., ponit octo modos essendi aliquid in aliquo; et secundum nullum horum filius est in patre, aut e converso, ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo filius non est in patre, nec e converso.

I q. 42 a. 5 arg. 2

Praeterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed filius ab aeterno exivit a patre, secundum illud Micheae V, *egressus eius ab initio, a diebus aeternitatis*. Ergo filius non est in patre.

I q. 42 a. 5 arg. 3

Praeterea, unum oppositorum non est in altero. Sed filius et pater opponuntur relative. Ergo unus non potest esse in alio.

I q. 42 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XIV, *ego in patre, et pater in me est*.

I q. 42 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod in patre et filio tria est considerare, scilicet essentiam, relationem et originem; et secundum quodlibet istorum filius est in patre, et e

Synu, sám se nikterak neměně: pročež následuje, že v Synu jest Otec, ježto bytnost Otce je v Synu. A podobně, ježto Syn je svá bytnost, následuje, že jest v Otci, v němž jest jeho bytnost. A to je, ca praví Hilarius, V. O Troj.: "Přirozenost svou, abych tak řekl, sleduje neproměnný Bůh, nepraměnného rodě Boha. Rozumíme v něm tedy svébytnou Boží přirozenost, když Bůh jest v Bohu." - Také podle vztahů jest jasné, že jedno protilehlé jest v druhém podle rozumu. - Také podle pocházení jest jasné, že vycházení rozumového slova není ven, nýbrž zůstává ve řkoucím. Také to, co se slovem praví, ve slově jest obsaženo. - A týž důvod jest o Duchu Svatém.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, co je ve tvorech, nedostatečně znázorňuje ta, která jsou Boží. A proto podle žádného z těch způsobů, které Filosof vypočítává, není Syn v Otci nebo obráceně. Blíže však k tomu přistupuje onen způsob, podle něhož se říká, že něco jest v původu pocházení: leda že chybí ve věcech stvořených jednota bytnosti mezi původem a tím, co jest od původu.

K druhému se musí říci, že východ Syna od Otce jest podle způsobu vnitřního vycházení, jako slovo vychází ze srdce a zůstává v něm. Proto tento východ v Božství jest jen podle rozlišnosti vztahů, nikoli podle nějakého bytostného rozdílu.

K třetímu se musí říci, že Syn a Otec jsou protilehlí podle vztahů, ne však podle bytnosti. A přece jedno ze vztažně protilehlých jest v druhém, jak bylo řečeno.

XLII.6. Zda Syn jest roven Otci podle moci.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že Syn není roven Otci podle moci. Praví se totiž Jan 5: "Nemůže Syn ze sebe učiniti nic, než co vidí činiti. Otec však může činiti ze sebe. Tedy Otec je podle moci větší než Syn.

Mimo to větší jest moc toho, jenž poroučí a učí, než toho, jenž poslouchá a naslouchá. Ale Otec poroučí Synu, podle onoho Jan. 14: "Jak mi Otec dal příkaz, tak učiním." Otec také učí Syna, podle onoho Jan. 5: "Otec miluje Syna a ukazuje mu všechno, co sám koná." Podobně i Syn naslouchá, podle onoho Jan. 5: "Jak slyším, soudím." Tedy Otec má větší moc než Syn.

Mimo to ke všemohoucnosti Otcově patří, že může roditi Syna sobě rovného: praví totiž Augustin, v knize Proti Maximinovi: "Jestliže nemohla zroditi sobě rovného, kde jest všemohoucnost Otce?" Ale Syn nemůže zroditi Syna, jak bylo svrchu ukázáno. Nemůže tedy Syn, cokoli patří k všemohoucnosti Otcově. A tak mu není roven mocí.

converso. Secundum essentiam enim pater est in filio, quia pater est sua essentia, et communicat suam essentiam filio, non per aliquam suam transmutationem, unde sequitur quod, cum essentia patris sit in filio, quod in filio sit pater. Et similiter, cum filius sit sua essentia, sequitur quod sit in patre, in quo est eius essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, V de Trin., *naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum. Subsistentem ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit*. Secundum etiam relationes, manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est ad extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadem ratio est de spiritu sancto.

I q. 42 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ea quae in creaturis sunt, non sufficienter repraesentant ea quae Dei sunt. Et ideo secundum nullum eorum modorum quos philosophus enumerat, filius est in patre, aut e converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille, secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quod deest unitas essentiae, in rebus creatis, inter principium et id quod est a principio.

I q. 42 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod exitus filii a patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit a corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialem aliquam distantiam.

I q. 42 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod pater et filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentiam. Et tamen oppositorum relative unum est in altero, ut dictum est.

6. Utrum persona divinae sint aequales secundum potentiam.

I q. 42 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod filius non sit aequalis patri secundum potentiam. Dicitur enim Ioan. V, *non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem*. Pater autem a se potest facere. Ergo pater maior est filio secundum potentiam.

I q. 42 a. 6 arg. 2

Praeterea, maior est potentia eius qui praecipit et docet, quam eius qui obedit et audit. Sed pater mandat filio, secundum illud Ioan. XIV, *sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio*. Pater etiam docet filium, secundum illud Ioan. V, *pater diligit filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit*. Similiter et filius audit, secundum illud Ioan. V, *sicut audio, iudico*. Ergo pater est maioris potentiae quam filius.

I q. 42 a. 6 arg. 3

Praeterea, ad omnipotentiam patris pertinet quod possit filium generare sibi aequalem, dicit enim Augustinus, in libro contra Maximin., *si non potuit generare sibi aequalem, ubi est omnipotentia Dei patris?* Sed filius non potest generare filium, ut supra ostensum est. Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam patris, potest filius.

Avšak proti jest, co praví Jan. 5: "Cokoli činí Otec, to i Syn činí podobně."

Odpovídám: Musí se říci, že jest nutné říci, že Syn jest roven Otci v moci. Neboť mohoucnost jednati sleduje dokonalost přirozenosti: vidíme totiž ve tvorech, že čím má něco dokonalejší přirozenost, tím větší má sílu v jednání. Bylo pak svrchu ukázáno, že sám pojem božského otcovství a synovství vyžaduje, aby Syn byl Otci roven ve velikosti, to jest v dokonalosti přirozenosti. Proto zůstává, že Syn jest Otci roven v moci. - A týž důvod jest o Duchu Svatém vzhledem k obojímu.

K prvnímu se tedy musí říci, že tím, když se řekne, že "Syn nemůže ze sebe činiti nic", neupírá se Synu nějaká moc, kterou má Otec; ježto se hned dodává, že "cokoli Otec činí, Syn podobně činí". Ale ukazuje se, že Syn má moc od Otce, od něhož má přirozenost. Proto praví Hilarius, IX. O Troj.: "To jest jednota božské přirozenosti, že Syn tak jedná ze sebe, že nejedná od sebe."

K druhému se musí říci, že v ukazováni Otcově a v naslouchání Synově se nerozumí, než že Otec sděluje Synu vědění; jakož i bytnost. A k témuž se může vztahovati příkaz Otcův, tím, že mu od věčnosti dal vědění a vůli skutků zrodiv jej. Nebo se spíše má vztahovati na Krista podle lidské přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že jako táž bytnost, která jest v Otci otcovstvím, je v Synu synovstvím, tak táž jest mohoucnost, kterou Otec rodí a kterou je Syn zrozen. Proto jest jasné, že cokoli může Otec, může Syn. Ale nenásleduje, že by mohl roditi: nýbrž mění se co v k něčemu, neboť rození znamená v Božství vztah. Má tedy Syn touž všemohoucnost, kterou Otec, ale s jiným vztahem. Protože Otec ji má jakožto dávající: a to se naznačuje, když se praví, že může roditi. Avšak Syn ji má jakožto přijímající: a to se naznačuje, když se praví, že se může zroditi.

XLIII. O poslání božských osob.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o poslání božských Osob.

A o tom jest osm otázek.

1. Zda některé božské Osobě přísluší býti poslánu.
2. Zda poslání je věčné nebo jen časné.
3. Podle čeho se božská Osoba neviditelně posílá.
4. Zda každé Osobě přísluší býti poslánu.
5. Zda neviditelně se posílá jak Syn, tak Duch Svatý.
6. Ke komu se děje neviditelné poslání.
7. O poslání viditelném.
8. Zda některá Osoba posílá sama sebe viditelně nebo neviditelně.

Et ita non est ei in potestate aequalis.

I q. 42 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. V, *quaecumque pater facit, haec et filius similiter facit*.

I q. 42 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod filius est aequalis patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturae, videmus enim in creaturis quod quanto aliquid habet perfectiorem naturam, tanto est maioris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra quod ipsa ratio divinae paternitatis et filiationis exigit quod filius sit aequalis patri in magnitudine, idest in perfectione naturae. Unde relinquitur quod filius sit aequalis patri in potestate. Et eadem ratio est de spiritu sancto respectu utriusque.

I q. 42 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in hoc quod dicitur quod filius non potest a se facere quidquam, non subtrahitur filio aliqua potestas quam habeat pater; cum statim subdatur quod quaecumque pater facit, filius similiter facit. Sed ostenditur quod filius habet potestatem a patre, a quo habet naturam. Unde dicit Hilarius, IX de Trin., *naturae divinae haec unitas est, ut ita per se agat filius, quod non a se agat*.

I q. 42 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod in demonstratione patris et auditione filii, non intelligitur nisi quod pater communicat scientiam filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum patris, per hoc quod ab aeterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum secundum humanam naturam.

I q. 42 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut eadem essentia quae in patre est paternitas, in filio est filiatio; ita eadem est potentia qua pater generat, et qua filius generatur. Unde manifestum est quod quidquid potest pater, potest filius. Non tamen sequitur quod possit generare, sed mutatur quid in ad aliquid, nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo filius eandem omnipotentiam quam pater, sed cum alia relatione. Quia pater habet eam ut dans, et hoc significatur, cum dicitur quod potest generare. Filius autem habet eam ut accipiens, et hoc significatur, cum dicitur quod potest generari.

43. De missione divinarum personarum.

Prooemium

I q. 43 pr.

Deinde considerandum de missione divinarum personarum.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum alicui divinae personae conveniat mitti.

Secundo, utrum missio sit aeterna, vel temporalis tantum.

Tertio, secundum quid divina persona invisibiliter mittatur. Quarto, utrum cuilibet personae conveniat mitti.

Quinto, utrum invisibiliter mittatur tam filius, quam spiritus sanctus.

Sexto, ad quos fiat missio invisibilis.

Septimo, de missione visibili.

XLIII.1. Zda některé božské osobě přísluší býti poslánu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že božské Osobě nepřísluší býti poslánu. Poslaný totiž je menší nežli posílající. Ale jedna božská Osoba není menší než druhá. Tedy jedna Osoba není poslána od druhé.

Mimo to, vše, co je posláno, odděluje se od posílajícího: pročež Jeronym, K Ezechiel., praví: "Co je spojeno a v jednom těle sloučeno, nemůže býti posláno." Ale v božských Osobách "nic není oddělitelné", jak praví Hilarius. Tedy jedna Osoba není poslána od druhé.

Mimo to, kdokoli je poslán, s jednoho místa odchází a nově jde k nějakému místu. Ale to nepřísluší božské Osobě`, ježto je všude. Tedy božské Osobě nepřísluší býti poslánu.

Avšak proti jest, co se praví Jan. 8: "Já nejsem sám, nýbrž já a jenž mne poslal, Otec."

Odpovídám: Musí se říci, že pojem poslání obnáší dvojí: a jedním z nich je poměr poslaného k tomu, od něhož je poslán; jiné jest poměr poslaného ke konci, ke kterému je poslán. Tím však, že někdo jest poslán, ukazuje se nějaké vycházení poslaného od posílajícího, buď podle rozkazu, jako pán posílá otroka, nebo podle rady, jako když se řekne, že rada posílá krále válčiti, nebo podle pocházení, jako když se řekne, že květ jest vysílán od stromu. Ukazuje se také poměr ke konci, k němuž jest poslán, aby nějakým způsobem tam začal býti; buď že dříve vůbec nebyl tam, kam je poslán, nebo že tam začíná býti nějakým způsobem, kterým dříve nebyl.

Může tudíž poslání příslušeti božské Osobě, pokud obnáší s jedné strany vycházení původu od posílajícího, a pokud s jiné strany obnáší nový způsob bytí v něčem. Jako se Syn nazývá poslaným na svět od Otce, pokud začal na světě býti viditelně skrze přijaté tělo; a přece dříve "byl na světě", jak se praví Jan. I.

K prvnímu se tedy musí říci, že poslání obnáší zmenšení v tom, jenž je poslán, pokud obnáší vycházení od původu posílajícího, buď podle rozkazu nebo podle rady, protože rozkazující jest větší a radící je moudřejší. Ale v Božství neobnáší než vycházení původu, jež jest podle rovnosti, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že ono, jež je tak posláno, že začíná býti, kde dříve žádným způsobem nebylo, svým posláním jest pohybováno místně, pročež se musí místem odděliti od posílajícího. Ale to se neděje v poslání božské Osoby: protože božská Osoba poslaná, jako nezačíná býti, kde dříve nebyla. tak ani nepřestává býti, kde byla. Pročež takové poslání jest bez oddělení, ale má jen rozlišnost pocházení:

Octavo, utrum aliqua persona mittat seipsam, visibiliter aut invisibiliter.

1. Utrum alicui personae divinae conveniat mitii.

I q. 43 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod personae divinae non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor alia. Ergo una persona non mittitur ab alia.

I q. 43 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne quod mittitur, separatur a mittente, unde Hieronymus dicit, super Ezechiel., *quod coniunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest*. Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit. Ergo una persona non mittitur ab alia.

I q. 43 a. 1 arg. 3

Praeterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinae personae non convenit, cum ubique sit. Ergo divinae personae non convenit mitti.

I q. 43 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. VIII, *non sum ego solus, sed ego et qui misit me, pater*.

I q. 43 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in ratione missionis duo importantur, quorum unum est habitudo missi ad eum a quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur quod flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia prius ibi omnino non erat quo mittitur; vel quia incipit ibi aliquo modo esse, quo prius non erat.

Missio igitur divinae personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente; et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo. Sicut filius dicitur esse missus a patre in mundum, secundum quod incoepit esse in mundo visibiliter per carnem assumptam, et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Ioan. I.

I q. 43 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente aut secundum imperium, aut secundum consilium, quia imperans est maior, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis; quae est secundum aequalitatem, ut supra dictum est.

I q. 43 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud quod sic mittitur ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, sua missione localiter movetur, unde oportet quod loco separetur a mittente. Sed hoc non accidit in missione divinae personae, quia persona divina Missa, sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione; sed habet solam distinctionem originis.

K třetímu se musí říci, že ona námitka platí o poslání, jež se děje podle místního pohybu; ale to nemá místa v Božství.

XLIII.2. Zda poslání jest věčné nebo toliko časné.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že poslání může býti věčné. Praví totiž Řehoř: "Tím je Syn poslán, jímž je zrozen." Ale zrození Syna jest věčné. Tedy i poslání.

Mimo to, komukoli přísluší něco časně, mění se. Ale božská Osoba se nemění. Tedy poslání božské Osoby není časné, nýbrž věčné.

Mimo to poslání obnáší vycházení. Ale vycházení božských Osob jest věčné. Tedy i poslání.

Avšak proti jest, co se praví Gal. 4: "Když přišla plnost času, poslal Bůh Syna svého."

Odpovídám: Musí se říci, že při těch, jež obnášejí pocházení božských Osob, musí se dbáti nějaké odlišnosti. Některá totiž ve svém významu obnášejí jen poměr k původu, jako vycházeni a východ. Některá však s poměrem k původu určují konec vycházení. A některá z nich určují konec věčný, jako rození a dýchání: neboť rození jest vycházení božské Osoby do božské přirozenosti; a dýchání, trpně vzato, obnáší vycházení svébytné Lásky. Některá však s poměrem k původu obnášejí konec časný, jako posláni a dáni: neboť něco se posílá na to, aby bylo v něčem, a dává se na to, aby se mělo; jest pak časné, že nějaký tvor má božskou Osobu nebo že v něm jest novým způsobem jsoucnosti.

Pročež posláni a dáni v Božství se říkají toliko časně. Rozeni pak a dýcháni jen od věčnosti. Vycházeni pak a východ se v Božství říkají i věčně i časně. neboť Syn od věčnosti vyšel, aby byl Bohem, časně pak, aby také byl člověkem podle poslání viditelného; nebo také, aby byl v člověku podle neviditelného poslání.

K prvnímu se tedy musí říci, že lehoř mluví o časném zrození Syna ne od Otce, nýbrž od Matky. - Nebo že Syn má, že může býti poslán, z toho, že jest od věčnosti zrozen.

K druhému se musí říci, že když božská Osoba jest novým způsobem v něčem nebo něco ji má časně, není pro změnu božské Osoby, nýbrž pro změnu stvoření; jakož i od času se Bůh nazývá Pánem pro změnu stvoření.

K třetímu se musí říci, že poslání nejen obnáší vycházení od původu, nýbrž určuje časný konec vycházení. Proto poslání jest jen časné. - Nebo poslání obsahuje věčné vycházení a něco přidává, totiž časný účinek, neboť poměr božské Osoby k jejímu původu není než od věčnosti.

I q. 43 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de missione quae fit secundum motum localem; quae non habet locum in divinis.

2. Utrum missio in divinis sit aeterna, vel tantum temporalis.

I q. 43 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod missio possit esse aeterna. Dicit enim Gregorius, eo mittitur filius, quo generatur. Sed generatio filii est aeterna. Ergo et missio.

I q. 43 a. 2 arg. 2

Praeterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona divina non mutatur. Ergo missio divinae personae non est temporalis, sed aeterna.

I q. 43 a. 2 arg. 3

Praeterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum personarum est aeterna. Ergo et missio.

I q. 43 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Galat. IV, *cum venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum*.

I q. 43 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in his quae important originem divinarum personarum, est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim in sui significatione important solam habitudinem ad principium, ut processio et exitus. Quaedam vero, cum habitudine ad principium, determinant processionis terminum. Quorum quaedam determinant terminum aeternum, sicut generatio et spiratio, nam generatio est processio divinae personae in naturam divinam; et spiratio, passive accepta, importat processionem amoris subsistentis. Quaedam vero, cum habitudine ad principium, important terminum temporalem, sicut missio et datio, mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quod habeatur; personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale.

Unde missio et datio in divinis dicuntur temporaliter tantum. Generatio autem et spiratio solum ab aeterno. Processio autem et exitus dicuntur in divinis et aeternaliter et temporaliter, nam filius ab aeterno processit ut sit Deus; temporaliter autem ut etiam sit homo, secundum missionem visibilem; vel etiam ut sit in homine, secundum invisibilem missionem.

I q. 43 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de generatione temporali filii, non a patre, sed a matre. Vel, quia ex hoc ipso filius habet quod possit mitti, quod est ab aeterno genitus.

I q. 43 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinae personae, sed propter mutationem creaturae, sicut et Deus temporaliter dicitur dominus, propter mutationem creaturae.

I q. 43 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod missio non solum importat processionem a principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis. Vel, missio includit processionem aeternam, et aliquid

Pročež se jmenuje dvojí vycházení, totiž věčné a časné, ne proto, že by se zdvojil poměr k původu, nýbrž zdvojení je se strany časného a věčného konce.

XLIII.3. Zda neviditelné poslání božské osoby jest jen podle daru milosti milým činící.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že neviditelné poslání božské Osoby není jen podle daru milosti milým činící. Neboť poslání božské Osoby jest darování jí. Jestli je tedy božská Osoba poslána jen podle darů milosti milým činící, nebude darována sama božská Osoba, nýbrž jen její dary. Což je blud řkoucích, že není dáván Duch Svatý, nýbrž jeho dary.

Mimo to tato předložka podle označuje poměr nějaké příčiny. Ale božská Osoba jest příčinou, že se má dar milosti milým činící, a ne obráceně; podle onoho Řím. 5: "Láska Boží rozlita jest v srdcích našich skrze Ducha Svatého, jenž dán jest nám." Tedy se nevhodně říká, že božská Osoba je poslána podle darů milosti, milým činící.

Mimo to praví Augustin, IV. O Troj., že Syn, "když se myslí vnímá od času, říká se, že je poslán". Ale Syn je poznáván nejen skrze milost milým činící, nýbrž i skrze milost darmo danou, jakož skrze víru a skrze vědu. Tedy božská Osoba není poslána jen podle milosti milým činící.

Mimo to praví Rabanus, že Duch Svatý byl dán Apoštolům na konání zázraků. To však není dar milosti milým činící, nýbrž milosti darmo dané. Tedy božská Osoba není dána jen podle milosti milým činící.

Avšak proti jest, co praví Augustin; XV. O Troj., že "Duch Svatý vychází" časně "na posvěcení stvoření". Ale poslání jest časné vycházení. Ježto tedy posvěcení stvoření není než skrze milost milým činící, následuje, že poslání božské Osoby není než skrze milost milým činící.

Odpovídám: Musí se říci, že božské Osobě přísluší býti poslánu, pokud novým způsobem jest v něčem; býti pak dánu, pokud ji někdo má. Ale žádné z obou není než skrze milost milým činící. Je totiž jeden obecný způsob, jímž Bůh jest ve všech věcech skrze bytnost, moc a přítomnost, jakožto příčina v účincích, účastných její dobroty. Avšak nad tento obecný způsob jest jeden zvláštní, jenž přísluší tvoru rozumovému, v němž se praví, že Bůh jest jakožto poznané v poznávajícím a milované v milujícím. A protože, poznávajíc a milujíc, rozumové stvoření dosahuje svou činností k samému Bohu, podle tohoto zvláštního způsobu se nejen říká, že Bůh jest v rozumovém stvoření, nýbrž že v něm přebývá jako ve svém chrámě. Tak tedy žádný jiný účinek nemůže býti důvodem, že božská Osoba jest novým způsobem v rozumovém tvoru, leč milost milým činící. Proto jen podle milosti milým činící, je božská Osoba časně poslána a vychází. - Podobně se říká, že jen to máme, čeho

addit, scilicet temporalem effectum, habitudo enim divinae personae ad suum principium non est nisi ab aeterno. Unde gemina dicitur processio, aeterna scilicet et temporalis, non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis et aeterni.

3. Secundum quid persona divina invisibiliter mittatur.

I q. 43 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis divinae personae non sit solum secundum donum gratiae gratum facientis. Divinam enim personam mitti, est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solum secundum dona gratiae gratum facientis, non donabitur ipsa persona divina, sed solum dona eius. Quod est error dicentium spiritum sanctum non dari, sed eius dona.

I q. 43 a. 3 arg. 2

Praeterea, haec praepositio secundum denotat habitudinem alicuius causae. Sed persona divina est causa quod habeatur donum gratiae gratum facientis, et non e converso; secundum illud Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ergo inconvenienter dicitur quod persona divina secundum dona gratiae gratum facientis mittatur.

I q. 43 a. 3 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, IV de Trin., quod *filius, cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur*. Sed filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

I q. 43 a. 3 arg. 4

Praeterea, Rabanus dicit quod spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiae gratum facientis, sed gratiae gratis datae. Ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

I q. 43 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XV de Trin., quod spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam. Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturae non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio divinae personae non sit nisi per gratiam gratum facientem.

I q. 43 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus specialis, qui convenit creaturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi

můžeme volně užívati nebo požívati. Míti však moc požívati božské Osoby jest jen podle milosti milým činící. - Ale přece v samém daru milosti milým činící přebývá Duch Svatý v člověku a jest jeho majetkem. Proto sám Duch Svatý jest dán a poslán.

K prvnímu se tedy musí říci, že skrze dar milosti milým činící, se rozumový tvor zdokonaluje na to, aby nejen svobodně užíval samého daru stvořeného, nýbrž aby požíval samé božské Osoby. A proto poslání neviditelné se děje podle daru milosti milým činící, a přece sama božská Osoba jest dána.

K druhému se musí říci, že milost milým činící uzpůsobuje duši, aby měla božskou Osobu; a to se naznačuje, když se řekne, že Duch Svatý jest dán podle daru milosti. Přece však sám dar milosti jest od Ducha Svatého, a to se naznačuje, když se řekne, že "láska Boží se rozlévá v srdcích našich skrze Ducha Svatého".

K třetímu se musí říci, že, ač skrze nějaké účinky může Syn býti od nás poznán, přece nikoli skrze nějaké účinky v nás přebývá nebo jej máme.

Ke čtvrtému se musí říci, že konání zázraků jest projevem milosti milým činící, jakož i dar proroctví a kterákoli milost darmo daná. Pročež I. Kor.12 se milost darmo daná jmenuje projevem Ducha. Tak se tedy říká, že Apoštolům byl dán Duch Svatý ke konání zázraků, že jim byla dána milost milým činící se známkou projevující. - Kdyby však byla dána jen známka milosti milým činící, bez milosti, neřeklo by se jednoduše, že jest dán Duch Svatý; leč snad s nějakým určením, jako se říká, že jest někomu dán duch prorocký nebo zázraků, pokud má od Ducha Svatého sílu prorokovati nebo činiti zázraky.

XLIII.4. Zda Otci přísluší býti poslánu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že také Otec přísluší býti poslánu. Neboť když je božská Osoba poslána, je dána. Ale Otec dává sebe, ježto ho nelze míti, leč když sebe daruje. Tedy se může říci, že Otec sám sebe posílá.

Mimo to božská Osoba jest poslána podle přebývání milosti. Ale skrze milost přebývá v nás celá Trojice, podle onoho Jan. 14: "K němu přijdeme a příbytek u něho učiníme". Tedy kterákoli božská Osoba jest poslána.

Mimo to cokoli přísluší některé Osobě, přísluší všem, mimo známky a osoby. Ale poslání neznamená některou osobu, ani také známku, ježto jest jen pět známek, jak bylo svrchu řečeno. Tedy každé božské Osobě přísluší býti poslánu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v II. knize O Troj., že

gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter persona divina. Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet spiritus sanctus datur et mittitur.

I q. 43 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur.

I q. 43 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam, et significatur hoc, cum dicitur quod spiritus sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a spiritu sancto, et hoc significatur, cum dicitur quod caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum.

I q. 43 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet per aliquos effectus filius cognosci possit a nobis, non tamen per aliquos effectus nos inhabitat, vel etiam habetur a nobis.

I q. 43 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod operatio miraculorum est manifestativa gratiae gratum facientis, sicut et donum prophetiae, et quaelibet gratia gratis data. Unde I Cor. XII, gratia gratis data nominatur manifestatio spiritus. Sic igitur apostolis dicitur datus spiritus sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiae gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter spiritus sanctus; nisi forte cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, inquantum a spiritu sancto habet virtutem prophetandi vel miracula faciendi.

4. Utrum cuilibet personae conveniat mitti, et praecipue Patri.

I q. 43 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod etiam patri conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed pater dat seipsum, cum haberi non possit, nisi se ipso donante. Ergo potest dici quod pater mittat seipsum.

I q. 43 a. 4 arg. 2

Praeterea, persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiae. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundum illud Ioan. XIV, *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Ergo quaelibet divinarum personarum mittitur.

I q. 43 a. 4 arg. 3

Praeterea, quidquid convenit alicui personae, convenit omnibus, praeter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem, cum sint tantum quinque notiones, ut supra dictum est. Ergo cuilibet personae divinae convenit mitti.

I q. 43 a. 4 s. c.

"jen o Otci se nikdy nečte, že je poslán".

Odpovídám: Musí se říci, že poslání ve svém pojmu obnáší vycházení od jiného: a v Božství podle pocházení, jak bylo svrchu řečeno. Proto, ježto Otec není od jiného, žádným způsobem mu nepřísluší býti poslánu, nýbrž jen Synu a Duchu Svatému, jimž přísluší býti od jiného.

K prvnímu se tedy musí říci, že když dáti obnáší štědré sdělení něčeho, tak Otec dává sebe, pokud se tvoru štědře sděluje k požívání. Když však obnáší autoritu dávajícího vzhledem k tomu, co se dává, tak v Božství nepřísluší býti dánu jakož i býti poslánu, leč Osobě, která jest od jiného.

K druhému se musí říci, že, ač účinek milosti je také od Otce, jenž přebývá skrze milost, jako Syn a Duch Svatý, protože však není od jiného, neříká se, že je poslán. A to jest, co praví Augustin, IV. O Troj., že "Otec se nenazývá poslaným, když v čase jest od někoho poznán: nemá totiž, z něhož by byl nebo z něhož by vycházel".

K třetímu se musí říci, že poslání, pokud obnáší vycházení od posílajícího, uzavírá ve svém významu známku, ne sice zvláště, nýbrž povšechně, pokud jest dvěma známkám společné býti od jiného.

XLIII.5. Zda Synu přísluší býti neviditelně poslánu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Synu nepřísluší býti neviditelně poslánu. Neboť neviditelné poslání božské Osoby se béře podle darů milosti. Ale všechny dary milosti patří k Duchu Svatému podle onoho I. Kor.12: "Všechno koná jeden a týž Duch." Tedy neviditelně není poslán než Duch Svatý.

Mimo to poslání božské Osoby se děje podle milosti, milým činící. Ale dary, jež patří k dokonalosti rozumu, nejsou dary milosti, milým činící, ježto je lze míti bez lásky, podle onoho I. Kor.13: "Kdybych měl proroctví a znal všechna tajemství a všechno vědění, a kdybych měl veškerou víru, takže bych hory přenášel, neměl však lásky, nic nejsem." Ježto tedy Syn vychází jakožto Slovo rozumu, zdá se, že mu nepřísluší býti neviditelně poslánu.

Mimo to poslání božské Osoby jest nějaké vycházení, jak bylo řečeno. Ale jiné jest vycházení Syna, jiné Ducha Svatého. Tedy i jiné poslání, jsou-li oba poslání. A tak jedno z nich by bylo zbytečné, ježto jedno dostačí na posvěcení stvoření.

Avšak proti jest, co se o božské Moudrosti praví Moudr. 9: "Pošli ji se svých svatých nebes a od sídla své velikosti."

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II libro de Trin., quod *solus pater nunquam legitur missus*.

I q. 43 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod missio in sui ratione importat processionem ab alio; et in divinis, secundum originem, ut supra dictum est. Unde, cum pater non sit ab alio, nullo modo convenit sibi mitti; sed solum filio et spiritui sancto, quibus convenit esse ab alio.

I q. 43 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod si dare importet liberalem communicationem alicuius, sic pater dat seipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturae ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu eius quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi personae quae est ab alio; sicut nec mitti.

I q. 43 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet effectus gratiae sit etiam a patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et filius et spiritus sanctus; quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus, IV de Trin., quod *pater, cum in tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus, non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat*.

I q. 43 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod missio, inquantum importat processionem a mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

5. Utrum invisibiliter mittatur tam Filius, quam Spiritus Sanctus.

I q. 43 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinae personae attenditur secundum dona gratiae. Sed omnia dona gratiae pertinent ad spiritum sanctum, secundum illud I Cor. XII, *omnia operatur unus atque idem spiritus*. Ergo invisibiliter non mittitur nisi spiritus sanctus.

I q. 43 a. 5 arg. 2

Praeterea, missio divinae personae fit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quae pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiae gratum facientis, cum sine caritate possint haberi, secundum illud I ad Cor. XIII, *si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum*. Cum ergo filius procedat ut verbum intellectus, videtur quod non conveniat sibi invisibiliter mitti.

I q. 43 a. 5 arg. 3

Praeterea, missio divinae personae est quaedam processio, ut dictum est. Sed alia est processio filii, alia spiritus sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur. Et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

I q. 43 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Sap. IX dicitur de divina sapientia, *mitte illam de caelis sanctis tuis, et a sede magnitudinis tuae*.

Odpovídám: Musí se říci, že skrze milost, milým činící, celá Trojice přebývá v mysli podle onoho Jan. 14: "K němu přijdeme a příbytek u něho učiníme." Avšak poslání nějaké božské Osoby k někomu skrze neviditelnou milost znamená nový způsob přebývání oné Osoby a její pocházení od jiné. Pročež, ježto jak Synu, tak Duchu Svatému přísluší i přebývati skrze milost i býti od jiného, oběma přísluší býti neviditelně poslánu. Ale, ač Otci přísluší přebývati skrze milost, přece mu nepřísluší býti od jiného, a. v důsledku ani býti poslánu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač všechny dary, pokud jsou dary, se přidělují Duchu Svatému, protože má ráz prvního daru, pokud jest Láska, jak bylo svrchu řečeno, přece některé dary podle vlastních rázů se skrze nějaké přivlastňování přidělují Synu, totiž ony, které patří k rozumu. A podle oněch darů se béře poslání Syna. Pročež praví Augustin, IV. O Troj., že Syn neviditelně "tehdy se někomu posílá, když od kohokoli jest poznáván a vnímán".

K druhému se musí říci, že duše skrze milost se stává soutvárnou s Bohem. Proto k tomu, aby některá božská Osoba byla k někomu poslána skrze milost, je třeba, aby nastalo připodobnění jeho k božské Osobě, jež je poslána skrze nějaký dar milosti. A protože Duch Svatý jest Láska, skrze dar lásky se duše připodobní Duchu Svatému, a proto podle daru lásky se béře poslání Ducha Svatého. Syn pak je Slovo, ne jakékoli, nýbrž dýchající Lásku: pročež Augustin praví, v IX. knize O Troj.: "Slovo, jež zamýšlíme označiti, jest znalost s láskou." Tudíž Syn není poslán podle kterékoli dokonalosti rozumu, nýbrž podle takového vybavení rozumu, aby jím propukl v cit lásky, jak se praví Jan. 6: "Každý, jenž uslyšel od Otce a naučil se, přijde ke mně"; a v Žalmu: "V rozjímání mém vzplane oheň." A proto významně praví Augustin, že Syn jest poslán, "když od někoho jest poznáván a vnímán": vnímání totiž znamená nějakou zkušenostní znalost. A ta se vlastně nazývá moudrostí, jakoby chutné vědění, podle onoho Eccli 6: "Nauka moudrosti jest podle jejího jména." 1

K třetímu se musí říci, že, ježto poslání obnáší pocházení Osoby poslané a přebývání skrze milost, jak bylo svrchu řečeno, mluvíme-li o poslání co do pocházení, tak poslání Syna se rozlišuje od poslání Ducha Svatého, jakož i zrození od vycházení. Jestli však co do účinku milosti, tak dvé poslání mají společný kořen milosti, ale rozlišují se v účincích milosti, jež jsou osvícení rozumu a roznícení citu. A tak jest jasné, že jedno nemůže býti bez druhého, protože žádné není bez milosti milým činící, ani se jedna Osoba nedělí od druhé.

XLIII.6. Zda neviditelné poslání se děje ke všem, kteří mají podíl milosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že neviditelné poslání se neděje ke všem, kteří mají podíl milosti. Neboť Otcové Starého zákona měli podíl milosti. Ale zdá se, že k nim se nestalo neviditelné poslání: praví se totiž Jan. 7: "Dosud nebyl Duch dán, protože dosud nebyl Ježíš oslaven." Tedy

I q. 43 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan. XIV, *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius personae, et originem eius ab alia. Unde, cum tam filio quam spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti.

I q. 43 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet omnia dona, inquantum dona sunt, attribuantur spiritui sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor, ut supra dictum est; aliqua tamen dona, secundum proprias rationes, attribuuntur per quandam appropriationem filio, scilicet illa quae pertinent ad intellectum et secundum illa dona attenditur missio filii. Unde Augustinus dicit, IV de Trin., quod *tunc invisibiliter filius cuiquam mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur*.

I q. 43 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia spiritus sanctus est amor, per donum caritatis anima spiritui sancto assimilatur, unde secundum donum caritatis attenditur missio spiritus sancti. Filius autem est verbum, non qualecumque, sed spirans amorem, unde Augustinus dicit, in IX libro de Trin., *verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est*. Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. VI, *omnis qui audivit a patre, et didicit, venit ad me*; et in Psalm., *in meditatione mea exardescet ignis*. Et ideo signanter dicit Augustinus quod filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, perceptio enim experimentalem quandam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. VI, *sapientia doctrinae secundum nomen eius est*.

I q. 43 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum missio importet originem personae Missae et inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est, si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio filii distinguitur a missione spiritus sancti, sicut et generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic communicant duae missiones in radice gratiae, sed distinguuntur in effectibus gratiae, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia.

6. Ad quam fiat missio invisibilis.

I q. 43 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiae. Patres enim veteris testamenti gratiae participes fuerunt. Sed ad illos

neviditelné poslání se neděje ke všem, kteří mají podíl milosti.

1 Nepřeložitelný výklad slova: sapientia - sapida scientia.

Mimo to prospěch ve ctnosti není, leč skrze milost. Ale zdá se, že neviditelné poslání se nebéře podle prospěchu ctnosti: protože prospěch ctnosti se zdá souvislý, ježto láska vždy buď prospívá nebo upadá; a tak by poslání bylo souvislé. Tedy neviditelné poslání se neděje ke všem, majícím podíl milosti.

Mimo to Kristus a blažení mají nejplněji milost. Ale zdá se, že k nim se poslání neděje, protože poslání se děje k něčemu vzdálenému; Kristus však, jakožto člověk, a všichni blažení jsou dokonale spojeni s Bohem. Tedy ne ke všem, majícím podíl milosti, se děje neviditelné poslání.

Mimo to svátosti Nového zákona obsahují milost. A přece se neříká, že se k nim děje neviditelné poslání. Ne tedy ke všem, která mají milost, se děje neviditelné poslání.

Avšak proti jest, že podle Augustina neviditelné poslání se děje "na posvěcení stvoření". Ale posvěcováno jest každé stvoření, mající milost. Tedy ke každému takovému stvoření se děje neviditelné poslání.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, poslání ve svém pojmu obnáší, že onen, jenž je poslán, buď začíná býti někde, kde dříve nebyl, jako se stává ve věcech stvořených, nebo začíná býti, kde dříve byl, ale nějakým novým způsobem, pokud se poslání přiděluje božským Osobám. Tak tedy je třeba uvážiti dvojí v tom, k němuž se děje poslání: totiž přebývání milosti a nějaké obnovení skrze milost. Tedy neviditelné poslání se děje ke všem, v nichž se tato dvě shledávají.

K prvnímu se tedy musí říci, že neviditelné poslání se stalo k Otcům Starého zákona. Proto praví Augustin, IV. O Troj., že pokud Syn jest neviditelně poslán, "jest v lidech nebo s lidmi; to pak se dříve stalo v Otcích a Prorocích". Když se tedy praví, "dosud nebyl dán Duch", rozumí se o onom dání s viditelným znamením, jež se stalo v den Letnic.

K druhému se musí říci, že neviditelné poslání se děje také podle prospěchu ctnosti nebo vzrůstu milosti. Proto Augustin praví, IV. O Troj., že Syn "je někomu poslán, když od někoho jest poznáván a vnímán, pokud může býti poznáván a vnímán podle schopnosti rozumové duše, buď k Bohu prospívající nebo v Bohu dokonalé". Přece však se neviditelné poslání béře podle onoho vzrůstu milosti zvláště, když někdo prospěje nějakým novým úkonem nebo novým stavem milosti: jako třebas když někdo prospěje milostí zázraků, nebo v tom, že z vroucnosti lásky se vystaví mučenictví, nebo se odříká toho, co má, nebo se chopí jakéhokoli obtížného díla.

K třetímu se musí říci, že k blaženým se stalo neviditelné poslání na samém začátku blaženosti. Potom však se k nim

non videtur fuisse facta missio invisibilis, dicitur enim Ioan. VII, *nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus*. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiae.

I q. 43 a. 6 arg. 2

Praeterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis, quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum caritas semper aut proficiat aut deficiat; et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiae.

I q. 43 a. 6 arg. 3

Praeterea, Christus et beati plenissime habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio, quia missio fit ad aliquid distans; Christus autem, secundum quod homo, et omnes beati perfecte sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiae fit missio invisibilis.

I q. 43 a. 6 arg. 4

Praeterea, sacramenta novae legis continent gratiam. Nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quae habent gratiam, fit missio invisibilis.

I q. 43 a. 6 s. c.

Sed contra est quod, secundum Augustinum, missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam huiusmodi fit missio invisibilis.

I q. 43 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, missio de sui ratione importat quod ille qui mittitur vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quod missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiae, et innovationem quandam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis, in quibus haec duo inveniuntur.

I q. 43 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod missio invisibilis est facta ad patres veteris testamenti. Unde dicit Augustinus, IV de Trin., quod secundum quod filius mittitur invisibiliter, *fit in hominibus aut cum hominibus; hoc autem antea factum est in patribus et prophetis*. Quod ergo dicitur, nondum erat datus spiritus, intelligitur de illa datione cum signo visibili, quae facta est in die Pentecostes.

I q. 43 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiae, fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, IV de Trin., quod *tunc cuiquam mittitur filius, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectae in Deo animae rationalis*. Sed tamen secundum illud augmentum gratiae praecipue missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiae, ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum aut prophetiae, vel in hoc quod ex fervore caritatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quae possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

I q. 43 a. 6 ad 3

děje neviditelné poslání ne podle síly milosti, nýbrž pokud se jim nově zjevují nějaká tajemství, a to jest až do dne soudu. Tento pak vzrůst se béře podle rozsahu milosti, k četnějším sáhající. - Ke Kristu pak se stalo neviditelné poslání na začátku jeho početí, ne však potom, ježto od začátku svého početí byl pln veškeré moudrosti a milosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že milost je ve svátostech Nového zákona nástrojově, jako tvar umělého jest v nástrojích umění, podle nějakého pochodu od činného k trpnému. Ale neříká se, že se poslání děje, leč vzhledem ke konci. Proto poslání božské Osoby se neděje ke svátostem, nýbrž k těm, kteří skrze svátosti přijímají milost.

XLIII.7. Zda přísluší Duchu Svatému býti viditelně poslánu.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že Duchu Svatému nepřísluší býti viditelně poslánu. Říká se totiž, že Syn, jakožto viditelně poslaný na svět, jest menší než Otec. Ale nikdy se nečte, že Duch Svatý jest menší než Otec. Tedy Duchu Svatému nepřísluší býti viditelně poslánu.

Mimo to viditelné poslání se béře podle přijetí nějakého viditelného stvoření, jako poslání Syna podle těla. Ale Duch Svatý nepřijal nějakého viditelného stvoření. Proto se nemůže říci, že v některých viditelných tvorech jest jiným způsobem než v druhých, leč snad jako ve znamení, jakož i ve svátostech a ve všech obrazech zákona. Tedy Duch Svatý není viditelně poslán: nebo se musí říci, že se jeho viditelné poslání béře podle všech takových.

Mimo to, každý viditelný tvor jest účinkem, ukazujícím celou Trojici. Tedy skrze ty viditelné tvory není Duch Svatý více poslán než jiná Osoba.

Mimo to Syn byl viditelně poslán podle nejhodnotnějšího viditelného stvoření, totiž podle lidské přirozenosti. Je-li tedy Duch Svatý viditelně poslán, měl býti poslán podle nějakých tvorů rozumových.

Mimo to, co se od Boha koná viditelně, jest pořádáno službou andělů, jak praví Augustin, III. O Troj. Když se tedy ukázaly nějaké viditelné podoby, stalo se to skrze anděly. A tak andělé jsou sami posláni, a ne Duch Svatý.

Mimo to, je-li Duch Svatý viditelně poslán, není to než na projevení neviditelného poslání, protože neviditelná se projevují skrze viditelná. Tedy ke komu se nestalo neviditelné poslání, nemělo se státi ani poslání viditelné: a ke všem, ke kterým se děje poslání neviditelné, ať v Novém, ať ve Starém zákoně, má se státi poslání viditelné,

Ad tertium dicendum quod ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intensionem gratiae, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo, quod est usque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiae ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suae conceptionis, non autem postea, cum a principio suae conceptionis fuerit plenus omni sapientia et gratia.

I q. 43 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod gratia est in sacramentis novae legis instrumentaliter, sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundum quendam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinae personae non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

7. De missione visibili.

I q. 43 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundum quod visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor patre. Sed nunquam legitur spiritus sanctus minor patre. Ergo spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

I q. 43 a. 7 arg. 2

Praeterea, missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio filii secundum carnem. Sed spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem. Unde non potest dici quod in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quam in aliis, nisi forte sicut in signo; sicut est etiam in sacramentis, et in omnibus figuris legalibus. Non ergo spiritus sanctus visibiliter mittitur, vel oportet dicere quod secundum omnia huiusmodi, eius missio visibilis attenditur.

I q. 43 a. 7 arg. 3

Praeterea, quaelibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur spiritus sanctus quam alia persona.

I q. 43 a. 7 arg. 4

Praeterea, filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

I q. 43 a. 7 arg. 5

Praeterea, quae visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium Angelorum, ut Augustinus dicit, III de Trin. Si ergo aliquae species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per Angelos. Et sic ipsi Angeli mittuntur, et non spiritus sanctus.

I q. 43 a. 7 arg. 6

Praeterea, si spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem, quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit, et ad omnes ad quos fit missio invisibilis, sive in

což je patrně nesprávné. Tedy Duch Svatý není viditelně poslán.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 3, že Duch Svatý sestoupil v podobě holubice na Pána pokřtěného.

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh opatřuje všechno podle způsobu každého. Je pak člověku přirozený způsob, aby skrze viditelná byl veden k neviditelným, jak je patrné ze svrchu řečeného: a proto bylo třeba, aby neviditelná byla člověku projevována skrze viditelná. Proto jako Bůh lidem jaksi ukázal sama sebe a věčná vycházení Osob skrze viditelná stvoření, podle nějakých náznaků, tak bylo vhodné, aby také neviditelná poslání božských Osob byla projevena podle nějakých viditelných stvoření. - Ale jinak Syn a Duch Svatý. Neboť Duchu Svatému, pokud vychází jako Láska, přísluší býti darem posvěcení: Synu však, pokud jest původem Ducha Svatého, přísluší býti tohoto posvěcení původcem. A proto Syn byl viditelně poslán jakožto Původce posvěcení: ale Duch Svatý jakožto náznak posvěcení.

K prvnímu se tedy musí říci, že Syn přijal do jednoty osoby viditelné stvoření, v němž se objevil, takže, co se říká o onom stvoření, může se říci o Synu Božím. A tak, z důvodu přijaté přirozenosti, se říká, že Syn jest menší než Otec. Ale Duch Svatý viditelné stvoření, ve kterém se objevil, nepřijal do jednoty osoby, aby se o něm vypovídalo, co onomu přísluší. Proto se nemůže pro viditelné stvoření zváti menším než Otec.

K druhému se musí říci, že viditelné poslání Ducha Svatého se nebéře podle obrazového vidění, což jest vidění prorocké. Protože, jak praví Augustin, II. O Troj., "vidění prorocké nebylo podáno tělesnýma očima skrze tělesné tvary, nýbrž v duchu skrze duchové obrazy těles: avšak onu holubici : oheň očima viděli, kdokoli viděli. A opět, ani tak se neměl Duch Svatý k těmto podobám, jako Syn ke skále (protože se praví: Skála byl Kristus). Neboť ona skála byla již ve stvoření, a po způsobu činnosti byla jmenována ve jménu Kristově, jejž značila: ale ona holubice a oheň náhle byly k označení jen těchto. Ale zdají se podobné onomu plameni, který se v keři zjevil Mojžíšovi a onomu sloupu, který lid sledoval v poušti, a bleskům a hromům, které nastaly, když zákon byl dáván na hoře; neboť na to byla tělesná podoba těch věcí, aby něco naznačila a pominula". - Tak je tedy jasné, že viditelné poslání ani se nebéře podle prorockých vidění, jež byla obrazová a ne tělesná, ani podle svátostných znamení Starého a Nového zákona, při nichž se nějaké již jsoucí věci berou na naznačení něčeho. Ale říká se, že Duch Svatý byl viditelně poslán, pokud byl ukázán v některých tvorech jako ve znameních, na to zvláště učiněných.

K třetímu se musí říci, že, ač ona viditelná stvoření učinila celá Trojice, přece byla učiněna, aby zvláště označovala

novo sive in veteri testamento, missio visibilis fieri debet, quod patet esse falsum. Non ergo spiritus sanctus visibiliter mittitur.

I q. 43 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. III, quod spiritus sanctus descendit super dominum baptizatum in specie columbae.

I q. 43 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod Deus providet omnibus secundum uniuscuiusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra dictis patet, et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus, et processiones aeternas personarum, per creaturas visibiles, secundum aliqua indicia, hominibus quodammodo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen filius et spiritus sanctus. Nam spiritui sancto, inquantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum, filio autem, inquantum est spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis huius auctorem. Et ideo filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis auctor, sed spiritus sanctus tanquam sanctificationis indicium.

I q. 43 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod filius creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personae assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de filio Dei dici possit. Et sic, ratione naturae assumptae, filius dicitur minor patre. Sed spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personae, ut quod illi convenit, de illo praedicetur. Unde non potest dici minor patre propter visibilem creaturam.

I q. 43 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod missio visibilis spiritus sancti non attenditur secundum visionem imaginariam, quae est visio prophetica. Quia, ut Augustinus dicit, II de Trin., *visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines, columbam vero illam et ignem oculis viderunt quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit spiritus sanctus ad huiusmodi species, sicut filius ad petram (quia dicitur, petra erat Christus). Illa enim petra iam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat, sed illa columba et ignis ad haec tantum significanda repente extiterunt. Sed videntur esse similia flammae illi quae in rubo apparuit Moysi, et illi columnae quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quae fiebant cum lex daretur in monte, ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit species, ut aliquid significaret, atque praeteriret*. Sic igitur patet quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quae fuerunt imaginariae, et non corporales, neque secundum signa sacramentalia veteris et novi testamenti, in quibus quaedam res praeexistentes assumuntur ad aliquid significandum. Sed spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus, inquantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis, ad hoc specialiter factis.

I q. 43 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet illas creaturas visibiles

tuto nebo onu Osobu. Neboť jako různými jmény se označují Otec a Syn a Duch Svatý, tak také mohly býti naznačeni různými věcmi, ačkoli mezi nimi není žádné oddělení nebo různost.

Ke čtvrtému se musí říci, že osoba Syna měla býti prohlášena za Původce posvěcení, jak bylo řečeno. A proto bylo třeba, aby viditelné poslání Syna se stalo podle přirozenosti rozumové, jíž náleží jednati a které může příslušeti posvěcovati. Náznakem pak posvěcení mohlo býti kterékoli jiné stvoření. A nebylo třeba, aby viditelné stvoření, na to utvořené, bylo přijato od Ducha Svatého do jednoty osoby, ježto se nepřijímá na konání něčeho, nýbrž toliko na naznačování.A proto také nebylo třeba, aby trvalo, než dokud koná svůj úkol.

K pátému se musí říci, že ona viditelná stvoření byla utvořena službou andělů: ne však na označování osoby andělovy, nýbrž na označování osoby Ducha Svatého. Protože tedy Duch Svatý byl v něch tvorech viditelných jako označené ve znamení, proto se říká, že podle nich jest Duch svatý viditelně poslán, a ne anděl.

K šestému se musí říci, že není k neviditelnému poslání nutné, aby se vždy projevovalo nějakým zevnějším viditelným znamením; ale, jak se praví I. Kor.12, "projev Ducha se dává někomu k užitku", totiž Církvi. A ten užitek jest, že je takovými viditelnými znameními posilována a šířena víra. To pak se stalo hlavně skrze Krista a skrze Apoštoly podle onoho Žid. 2: "Když dostala počátek vypravováním skrze Pána, byla v nás utvrzena od těch, kteří slyšeli." A proto se mělo viditelné poslání Ducha Svatého státi zvláště ke Kristu a k Apoštolům a k některým prvotním Svatým, v nichž jaksi Církev měla základ: ale tak, že viditelné poslání, učiněné ke Kristu, ukazovalo neviditelné poslání ne tehdy, ale na začátku jeho početí k němu učiněné. Bylo pak viditelné poslání ke Kristu učiněno jednak při křtu pod podobou holubice, což je živočich plodný, aby se ukázala v Kristu moc darovati milost skrze duchovní obrození: pročež zazněl hlas Otcův: "Tento jest Syn můj milý", aby jiní byli obrozeni k podobnosti s Jednorozeným. Jednak v proměnění pod podobou světlého mraku, aby se ukázala přehojnost nauky: pročež bylo řečeno: "Jeho poslouchejte." K apoštolům pak pod podobou vanutí, aby se ukázala služební moc v přisluhování svátostmi: pročež jim bylo řečeno: "Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim." Ale pod ohnivými jazyky, aby se ukázal úkol učiti: proto se praví, že "začali mluviti rozmanitými jazyky". - K Otcům pak Starého zákona se nemělo státi viditelné poslání Ducha Svatého, protože dříve mělo býti vykonáno viditelné poslání Syna, než Ducha Svatého, ježto Duch svatý projevuje Syna jako Syn Otce. Byla však Otcům Starého zákona učiněna viditelná zjevení božských Osob. Ale ta zjevení se nemohou zváti viditelnými posláními, protože, podle Augustina, nebyla učiněna na označení přebývání božské Osoby skrze milost, nýbrž na projevení něčeho jiného.

tota Trinitas operata sit, tamen factae sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significantur pater et filius et spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

I q. 43 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod personam filii declarari oportuit ut sanctificationis auctorem, ut dictum est, et ideo oportuit quod missio visibilis filii fieret secundum naturam rationalem, cuius est agere, et cui potest competere sanctificare. Indicium autem sanctificationis esse potuit quaecumque alia creatura. Neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta a spiritu sancto in unitatem personae, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quandiu perageret officium suum.

I q. 43 a. 7 ad 5

Ad quintum dicendum quod illae creaturae visibiles formatae sunt ministerio Angelorum, non tamen ad significandum personam Angeli, sed ad significandam personam spiritus sancti. Quia igitur spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus sicut signatum in signo, propter hoc secundum eas spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, et non Angelus.

I q. 43 a. 7 ad 6

Ad sextum dicendum quod non est de necessitate invisibilis missionis, ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius, sed, sicut dicitur I Cor. XII, *manifestatio spiritus datur alicui ad utilitatem*, scilicet Ecclesiae. Quae quidem utilitas est, ut per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per apostolos, secundum illud Hebr. II, *cum initium accepisset enarrari per dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est*. Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis spiritus sancti ad Christum et ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur, ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum, demonstraret missionem invisibilem non tunc, sed in principio suae conceptionis, ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in Baptismo quidem sub specie columbae, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem, unde vox patris intonuit, *hic est filius meus dilectus*, ut ad similitudinem unigeniti alii regenerarentur. In transfiguratione vero, sub specie nubis lucidae, ad ostendendam exuberantiam doctrinae, unde dictum est, *ipsum audite*. Ad apostolos autem, sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum, unde dictum est eis, *quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinae, unde dicitur quod *coeperunt loqui variis linguis*. Ad patres autem veteris testamenti, missio visibilis spiritus sancti fieri non debuit quia prius debuit perfici missio visibilis filii quam spiritus sancti, cum spiritus sanctus manifestet filium, sicut filius patrem. Fuerunt tamen factae visibiles apparitiones divinarum personarum patribus veteris testamenti. Quae quidem missiones visibiles dici non possunt, quia non fuerunt factae, secundum Augustinum, ad designandum inhabitationem divinae personae per

XLIII.8. Zda žádná božská osoba není poslána, leč od té, od které věčně vychází.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se. že žádná božská Osoba není poslána, leč od té, od které věčně vychází. Protože, jak praví Augustin, IV. O. Troj.: "Otec od nikoho není poslán, protože není od nikoho." Jestli tedy některá božská Osoba jest poslána od jiné, je třeba, aby byla od ní.

Mimo to posílající má autoritu vzhledem k poslanému. Ale vzhledem k božské Osobě nemůže býti autorita než podle pocházení. Tedy je třeba, aby božská Osoba, která jest poslána, byla od Osoby posílající.

Mimo to, může-li božská Osoba býti poslána od toho, od něhož není, nic nebrání říci, že Duch Svatý jest dán od člověka, ačkoli od něho není. Což je proti Augustinovi, XV. O Troj. Tedy božská Osoba není poslána leč od té, od které jest.

Avšak proti jest, že Syn je poslán od Ducha Svatého, podle onoho Isaiáše 48: "A nyní poslal mne Pán Bůh a Duch jeho." Ale Syn není od Ducha Svatého. Tedy božská Osoba jest poslána od té, od které není.

Odpovídám: Musí se říci, že se shledává, že o tom někteří rozličně mluvili. Podle některých totiž božská Osoba není poslána leč od toho, od něhož jest věčně. A podle toho, když se řekne, že Syn Boží jest poslán od Ducha Svatého, má se to odnášeti k lidské přirozenosti, podle níž byl od Ducha Svatého poslán kázati. - Augustin pak praví, II. O Troj., že Syn jest poslán i od sebe i od Ducha Svatého; a také Duch Svatý jest poslán i od sebe i od Syna: takže býti poslánu nepřísluší kterékoli Osobě, nýbrž jen Osobě, jsoucí od jiného; poslati však přísluší kterékoli Osobě.

Obojí pak má nějak pravdu. Protože, když se řekne, že některá Osoba jest poslána, naznačuje se i sama Osoba, jsoucí od jiného, i účinek viditelný nebo neviditelný, podle něhož se béře poslání božské Osoby. Jestli se tedy posílající označuje jako původ Osoby, jež je poslána, tak ne kterákoli Osoba posílá, nýbrž jen ona, jíž přísluší býti původem oné Osoby. A tak Syn je poslán toliko od Otce, Duch Svatý pak od Otce a Syna. Jestli se však rozumí, že Osoba posílající jest původem účinku, podle něhož se béře poslání, tak celá Trojice posílá Osobu poslanou. - Avšak proto člověk nedává Ducha Svatého: protože také nemůže býti příčinou účinku milosti.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XLIV. O vycházení tvorů od Boha a o první příčině všech věcí.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Po úvaze o božských Osobách zbývá uvažovati o vycházení tvorů od Boha. Bude pak tato úvaha trojdílná: takže se

gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

8. Utrum alia persona divina tantum mittatur ab ea, a qua est.

I q. 43 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod nulla persona divina mittatur nisi ab ea a qua procedit aeternaliter. Quia, sicut dicit Augustinus, IV de Trin., *pater a nullo mittitur, quia a nullo est*. Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quod sit ab illa.

I q. 43 a. 8 arg. 2

Praeterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinae personae non potest haberi auctoritas nisi secundum originem. Ergo oportet quod divina persona quae mittitur, sit a persona mittente.

I q. 43 a. 8 arg. 3

Praeterea, si persona divina potest mitti ab eo a quo non est, nihil prohibebit dicere quod spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo. Quod est contra Augustinum, XV de Trin. Ergo divina persona non mittitur nisi ab ea a qua est.

I q. 43 a. 8 s. c.

Sed contra est quod filius mittitur a spiritu sancto, secundum illud Isaiae XLVIII, *et nunc misit me dominus Deus, et spiritus eius*. Filius autem non est a spiritu sancto. Ergo persona divina mittitur ab ea a qua non est.

I q. 43 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc inveniuntur aliqui diversimode locuti esse. Secundum quosdam enim, persona divina non mittitur nisi ab eo a quo est aeternaliter. Et secundum hoc, cum dicitur filius Dei missus a spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad praedicandum a spiritu sancto. Augustinus autem dicit, II de Trin., quod filius mittitur et a se et a spiritu sancto; et spiritus sanctus etiam mittitur et a se et a filio, ut sic mitti in divinis non conveniat cuilibet personae, sed solum personae ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personae.

Utrumque autem habet aliquo modo veritatem. Quia cum dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundum quem missio divinae personae attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personae quae mittitur, sic non quaelibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personae. Et sic filius mittitur tantum a patre, spiritus sanctus autem a patre et filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam Missam. Non autem propter hoc homo dat spiritum sanctum, quia nec effectum gratiae potest causare.

I q. 43 a. 8 ad arg.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

44. De prima causa omnium entium.

Prooemium

I q. 44 pr.

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo.

nejprve bude uvažovati o učinění věcí; za druhé o rozdílnosti jich; za třetí o zachovávání a řízení. O prvním jest uvážiti trojí: a to nejprve, co jest první příčinou jsoucích; za druhé o způsobu vycházení tvorů od první příčiny; za třetí pak o původu trvání věcí.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda Bůh jest účinnou příčinou všech jsoucích.

2. Zda první hmota je stvořena od Boha, nebo jest prvkem, jako rovný jemu souřadným.

3. Zda Bůh jest vzornou příčinou věcí, nebo jsou jiné vzory mimo něj.

4. Zda on jest účelovou příčinou věcí.

XLIV.1. Zda jest nutné, aby každé jsoucno bylo stvořeno od Boha.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není nutné, aby vše jsoucí bylo stvořeno od Boha. Nic totiž nebrání nalézti věc bez toho, co není z pojmu věci, jako člověka bez bělosti. Ale poměr učiněného a příčiny se nezdá býti z pojmu jsoucích, protože bez něho lze rozuměti některá jsoucna Tedy bez něho mohou býti. Tedy nic nebrání, aby byla nějaká jsoucna, nestvořená od Boha.

Mimo to, na to něco potřebuje účinnou příčinu, aby bylo. Tedy co nemůže nebýti, nepotřebuje účinné příčiny. Ale žádné nutné nemůže nebýti, protože, co je nutné býti, nemůže nebýti. Ježto tedy ve věcech jest mnoho nutných, zdá se, že ne všechna jsoucí jsou od Boha.

Mimo to, kterákoli mají nějakou příčinu, může se v nich konati důkaz skrze tu příčinu. Ale v matematických se nekoná důkaz skrze příčinu jednající, jak je patrné z Filosofa, v III. Metafys. Tudíž ne všechna jsoucí jsou od Boha jako od jednající příčiny.

Avšak proti jest, co se praví Řím. II: "Z něho, skrze něho a v něm jest vše."

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci, že vše, co jakýmkoli způsobem jest, od Boha jest. Když se totiž v něčem něco shledává podílně; jest nutné, aby v něm bylo způsobena od toho, jemuž přísluší bytostně; jako železo se stává ohnivým od ohně. Byla pak svrchu ukázáno; když se jednalo o božské jednoduchosti, že Bůh jest samo bytí ze sebe svébytné. A opět bylo ukázáno, že bytí svébytné nemůže býti než jedno: jako kdyby bělost byla svébytnou, nemůže býti než jedna, ježto bělosti se množí podle přijímajících. Zůstává tedy, že všechna jiná než Bůh nejsou své bytí, nýbrž mají podíl bytí. Je tudíž nutné, aby všechna, která se různí podle různého podílu bytí, takže jsou dokonaleji nebo méně dokonale, byla způsobena od jednoho prvního jsoucna, jež jest nejdokonaleji. - Pročež i Plato řekl, že před vším množstvím jest nutné klásti jednotku. A Aristoteles praví, v II. Metafys., že to, co jest nejvíce jsoucno a nejvíce pravdivo, jest příčinou každého jsoucna a každého pravdiva: jako to, co jest nejvíce teplé, jest příčinou každé teploty.

Erit autem haec consideratio tripartita, ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione; tertio, de conservatione et gubernatione. Circa primum tria sunt consideranda, primo quidem, quae sit prima causa entium; secundo, de modo procedendi creaturarum a prima causa; tertio vero, de principio durationis rerum.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Deus sit causa efficiens omnium entium.

Secundo, utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex aequo coordinatum ei.

Tertio, utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria praeter ipsum.

Quarto, utrum ipse sit causa finalis rerum.

1. Utrum Deus sit causa efficiens omnium entium.

I q. 44 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

I q. 44 a. 1 arg. 2

Praeterea, ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse, quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quod non omnia entia sint a Deo.

I q. 44 a. 1 arg. 3

Praeterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per philosophum patet, in III Metaphys. Non igitur omnia entia sunt a Deo sicut a causa agente.

I q. 44 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. XI, *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*.

I q. 44 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač poměr ku příčině nevstupuje do výměru jsoucna, jež jest učiněno, přece sleduje ta, která jsou z jeho pojmu: protože z toho, že něco jest jsoucnem podílně, následuje, že jest učiněno od jiného. Proto takové jsoucno nemůže býti, aniž by bylo učiněno; jako ani člověk, aniž by byl smavý. Ale protože býti učiněným není z pojmu jsoucna jednoduše, proto se nalézá nějaké jsoucno neučiněné.

K druhému se musí říci, že tímto důvodem někteří byli pohnuti, aby stanovili, že to, co jest nutné, nemá příčiny, jak se praví v VIII. Fysic. Ale to se jeví patrně nesprávným v důkazných vědách, v nichž nutné zásady jsou příčinami nutných závěrů. A proto praví Aristoteles, v V. Metafys., že jsou některá nutná, jež mají příčinu své nutnosti. Vyžaduje se tedy jednající příčina nejen proto, že účinek může nebýti, nýbrž proto, že by účinku nebylo, kdyby nebylo příčiny. Neboť tato podmínečná jest pravdivá, ať návěstí a důsledek jsou možné nebo nemožné.

K třetímu se musí říci, že matematická se berou jako abstraktní podle rozumu, ač nejsou abstraktní podle bytí. Každému pak přísluší míti příčinu účinnou, jak má bytí. Tudíž, ač ta, která jsou matematická, mají účinnou příčinu, přece nespadají do úvahy matematikovy podle poměru, který mají k účinné příčině. A proto se v matematických vědách nic nedokazuje skrze příčinu účinnou.

XLIV.2. Zda první hmota je stvořena od Boha.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že první hmota není stvořena od Boha. Neboť vše, co nastalo, je složeno z podmětu a něčeho jiného, jak se praví v I. Fysic. Ale není žádného podmětu první hmoty. Tedy první hmota nemůže býti učiněna od Boha.

Mimo to činnost a trpnost se navzájem proti sobě dělí. Ale jako prvním činným původem jest Bůh, tak prvním trpným původem jest hmota. Tedy Bůh a první hmota jsou dva původy, proti sobě vzájemně rozdělené, a jedno z nich není od druhého.

Mimo to, každý činitel činí sobě podobné: a tak, ježto každý činitel činí, pokud jest v uskutečnění, následuje, že každé učiněné jest nějakým způsobem v uskutečnění. Ale první hmota jest toliko v možnosti jako taková. Tedy jest proti rázu první hmoty, aby byla učiněna.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XII. Vyzn.: "Dvojí jsi, Pane, učinil, jedno skoro sebe," totiž anděla, "jiné skoro nic", totiž první hmotu.

Odpovídám: Musí se říci, že staří filosofové zvolna a jaksi krokem došli poznání pravdy. Neboť na začátku, jsouce jaksi hrubší, nepovažovali za jsoucna, leč smyslová tělesa.

omnis caliditatis.

I q. 44 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

I q. 44 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in VIII Physic. Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causae conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles, in V Metaphys., quod sunt quaedam necessaria quae habent causam suae necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset, si causa non esset. Haec enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

I q. 44 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea quae sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

2. Utrum materia prima sit creata a Deo, vel sit principium ex aequo coordinatum ei.

I q. 44 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia prima non sit creata a Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subiecto et ex aliquo alio, ut dicitur in I Physic. Sed materiae primae non est aliquod subiectum. Ergo materia prima non potest esse facta a Deo.

I q. 44 a. 2 arg. 2

Praeterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

I q. 44 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne agens agit sibi simile, et sic, cum omne agens agat inquantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia, inquantum huiusmodi. Ergo contra rationem materiae primae est, quod sit facta.

I q. 44 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII Confess., duo fecisti, domine, unum prope te, scilicet Angelum, aliud prope nihil, scilicet materiam primam.

I q. 44 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis.

A kteří z nich stanovili v nich pohyb, neuznávali pohyb, leč podle nějakých případků, jako třebas podle řídkoty a hustoty, sloučení a odloučení. A předpokládajíce nestvořenost samé podstaty těl, označovali některé příčiny těchto případkových změn, třebas přátelství, spor, rozum, nebo něco takového.

Postupujíce pak dále, rozumem rozeznávali podstatný tvar a hmotu, již měli za nestvořenou, a seznali, že přeměny se v tělesech dějí podle tvarů bytostných. Těch pak přeměn stanovili nějaké všeobecnější příčiny, jako postranní kruh podle Aristotela, nebo idey podle Platona.

Ale musí se považiti, že hmota skrze tvar se stahuje na určitý druh; jako podstata nějaké věci, přicházející k ní případkově, stahuje se na určitý způsob bytí, jako člověk se stahuje skrze bílé. Obojí tedy pozorovali jsoucno nějakým zvláštním pozorováním, buď pokud jest toto jsoucno nebo pokud jest takové jsoucno. A tak věcem udávali zvláštní účinné příčiny:

A dále se někteří vyšinuli k pozorování jsoucna jakožto jsoucna a pozorovali příčiny věcí, nejen pokud jsou tato: taková, nýbrž pokud jsou jsoucna. To tedy, co jest příčinou věcí, pokud jsou jsoucna, musí býti příčinou věcí, nejen pokud jsou takovými skrze případkové tvary, ani pokud jsou těmito skrze tvary podstatné, nýbrž také podle všeho toho, co jakýmkoli způsobem patří k jejich bytí. A tak je třeba stanoviti, že také první hmota byla stvořena od všeobecné příčiny jsoucích.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof v I. Fysic. mluví o povstání zvláštním, které jest z tvaru do tvaru, buď případkového nebo podstatného: nyní však mluvíme o věcech podle jejich vyplývání od všeobecného původu bytí. A z toho vyplývání není vyloučena ani hmota, ač jest vyloučena z prvního způsobu učinění.

K druhému se musí říci, že trpnost jest účinkem činnosti. Proto i podle rozumu jest, že první původ trpný jest účinkem prvního původu činného, neboť každé nedokonalé jest způsobeno od dokonalého. První původ totiž musí býti nejdokonalejší, jak praví Aristoteles, v XII. Metafys:

K třetímu se musí říci, že onen důvod neukazuje, že hmota není stvořena, ale že není stvořena bez tvaru. Neboť ač každé stvořené jest v uskutečnění, přece není čirým uskutečněním. Proto je třeba, aby bylo stvořeno také to, co se má se strany možnosti, je-li stvořen celek, jenž patří k jeho bytí.

XLIV.3. Zda vzornou příčinou jest něco mimo Boha.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vzornou příčinou jest něco jiného než Bůh. Neboť zobrazené musí míti podobnost se vzorem. Ale tvorové jsou daleko od

A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi.

Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem.

Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt.

Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.

I q. 44 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus in I Physic. loquitur de fieri particulari, quod est de forma in formam, sive accidentalem sive substantialem nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi. A qua quidem emanatione nec materia excluditur, licet a primo modo factionis excludatur.

I q. 44 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi, nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles, in XII Metaphys.

I q. 44 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

3. Utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint aliqua alia exemplaria praeter ipsum.

I q. 44 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod causa exemplaris sit aliquid praeter Deum. Exemplatum enim habet

podobnosti s Bohem. Tedy Bůh není jejich vzornou příčinou.

Mimo to každé, jež jest z podílu, uvádí se na něco jsoucí o sobě, jako ohnivé na oheň, jak již bylo řečeno. Ale cokoli jest ve smyslových věcech, jest jen skrze podíl na nějakém druhu, což je patrné z toho, že v žádném smyslovém se neshledává jen to, co patří k pojmu druhu, ale k prvkům druhu se přidávají prvky ojediňující. Je tedy třeba stanoviti samy druhu o sobě jsoucí jako o sobě člověka a o sobě koně a taková. A ta se nazývají vzory. Jsou tedy vzory nějaké věci mimo Boha.

Mimo to vědy a výměry jsou o druzích samých, ne pokud jsou v jednotlivých, protože o jednotlivých není věda ani výměr. Jsou tedy nějaká jsoucna, která jsou jsoucna a druhy, nikoli v jednotlivých. A ta se jmenují vzory. Tedy totéž, co dříve.

Mimo to, totéž se vidí u Diviše, který praví, V. hl. O Bož. Jmén., že "samo býti o sobě jest dříve než to, co jest býti životem, a než to, co jest býti o sobě moudrostí".

Avšak proti jest, že vzor je totéž co idea. Ale idey, jak praví Augustin, v knize Osmdesáti tří Otáz., jsou "hlavní tvary, které jsou obsaženy v božském rozumění". Tedy vzory věcí nejsou mimo Boha.

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh jest první vzornou příčinou všech věcí. Na zřejmost toho se musí uvážiti, že ku provedení nějaké věci je nutný vzor proto, aby účinek dosáhl určitého tvaru: neboť umělec provádí určitý tvar ve hmotě podle vzoru, na který hledí, ať je to vzor, na který patří zevně, nebo je to vzor, uvnitř myslí pojatý. Jest pak jasné, že ta, která povstávají přirozeně, dosahují určitých tvarů. Ale je třeba, aby tato určitost tvarů byla uvedena na Boží moudrost jako na první příčinu, která vymyslila řád vesmíru, jenž záleží v rozličnosti věcí. A proto je třeba říci, že v Boží moudrosti jsou pojmy všech věcí: a svrchu jsme je nazvali ideami, to jest vzorné tvary, jsoucí v mysli Boží. Ty pak, ačkoli jsou mnohé vzhledem k věcem, přece nejsou věcně jiné než Boží bytnost, takže různá mohou míti různý podíl na podobnosti s ní. Tak tedy sám Bůh jest prvním vzorem všech. - Také ve stvořených věcech některé se mohou nazývati vzory jiných, pokud některé jsou k podobenství jiných, buď podle téhož druhu nebo podle obdoby nějakého napodobování.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli tvorové nedosahují toho, aby byli podobni Bohu podle své přirozenosti, podobností druhu, jako člověk zrozený člověku zrodivšímu, přece dospívají k podobnosti s ním podle znázornění pojmu od Boha rozuměného, jako dům, jenž jest ve hmotě, s

similitudinem exemplaris. Sed creaturae longe sunt a divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

I q. 44 a. 3 arg. 2

Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem, sicut iam dictum est. Sed quaecumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicuius speciei, quod ex hoc patet, quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adiunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut per se hominem, et per se equum, et huiusmodi. Et haec dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quaedam extra Deum.

I q. 44 a. 3 arg. 3

Praeterea, scientiae et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum quod sunt in particularibus, quia particularium non est scientia nec definitio. Ergo sunt quaedam entia, quae sunt entia vel species non in singularibus. Et haec dicuntur exemplaria. Ergo idem quod prius.

I q. 44 a. 3 arg. 4

Praeterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit, V cap. de Div. Nom., quod *ipsum secundum se esse, prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse*.

I q. 44 a. 3 s. c.

Sed contra est quod exemplar est idem quod idea. Sed ideae, secundum quod Augustinus libro octoginta trium quaest. dicit, *sunt formae principales, quae divina intelligentia continentur*. Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

I q. 44 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur, artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis.

I q. 44 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet creaturae non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini

domem, který jest v mysli umělcově.

K druhému se musí říci, že v pojmu člověka jest, aby byl ve hmotě, a tak nelze nalézti člověka bez hmoty. Tudíž, ač tento člověk jest skrze podíl na druhu, přece se nemůže uváděti na něco, jsoucí o sobě v témž druhu, nýbrž na druh vyšší, jako jsou podstaty oddělené. A týž jest důvod o jiných smyslových.

K třetímu se musí říci, že, ač každá věda a výměr jest jen o jsoucnech, přece není třeba, aby věci měly týž způsob v bytí, který má rozum při rozumění. Neboť my silou rozumu činného vybavujeme všeobecné podoby z jednotlivostních podmínek, ale není třeba, aby všeobecna byla mimo jednotlivá, jakožto vzory jednotlivých.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Diviš, XI. hl. O Bož. Jmén., "o sobě život a o sobě moudrost" někdy značí samého Boha, někdy síly, dané samým věcem; ne však nějaké svébytné věci, jak stanovili staří.

XLIV.4. Zda Bůh jest účelovou příčinou všech.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh není účelovou příčinou všech. Neboť se zdá, že jednati pro cíl náleží potřebujícímu cíl. Ale Bůh není ničeho potřebný. Tedy mu nepřísluší jednati pro cíl.

Mimo to cíl rození a tvar zrozeného a činitel nespadají pod totéž číselně, jak se praví v II. Fysic.: protože cíl rození je tvar zrozeného. Ale Bůh jest prvním činitelem všech. Tedy není účelovou příčinou všech.

Mimo to všechno si žádá cíle. Ale ne všechno si žádá Boha, protože ho ani vše nepoznává. Tedy Bůh není cílem všech.

Mimo to účelová příčina jest první z příčin. Je-li tedy Bůh příčinou účinnou a účelovou, následuje, že je v něm dřívější a pozdější. Což je nemožné.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 16: "Veškerá pro sebe sama učinil Pán."

Odpovídám: Musí se říci, že každé jednající jedná pro cíl: jinak by z jednání jednajícího nenásledovalo spíše toto než ono, leč náhodou. Týž pak je cíl jednajícího a trpícího jako takových, ale jinak a jinak: neboť jedno a totéž jest, co se jednající snaží vtisknouti a co se trpící snaží přijmouti. Ale jsou některá, jež zároveň jednají a trpí, což jsou jednající nedokonalá: a těm přísluší, že i při jednání se snaží něco získati. Ale prvnímu jednajícímu, jenž jest jen jednající, nepřísluší jednati pro dosažení nějakého cíle, nýbrž zamýšlí

generanti; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo, ut domus quae est in materia, domui quae est in mente artificis.

I q. 44 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod de ratione hominis est quod sit in materia, et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se in eadem specie; sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiae separatae. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

I q. 44 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet quaelibet scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eundem modum habeant in essendo, quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim, per virtutem intellectus agentis, abstrahimus species universales a particularibus conditionibus, non tamen oportet quod universalia praeter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

I q. 44 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, XI cap. de Div. Nom., per se vitam et per se sapientiam quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas, non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

4. Utrum Deus sit causa finalis rerum.

I q. 44 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicuius indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem.

I q. 44 a. 4 arg. 2

Praeterea, finis generationis et forma generati et agens non incidunt in idem numero, ut dicitur in II Physic., quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

I q. 44 a. 4 arg. 3

Praeterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

I q. 44 a. 4 arg. 4

Praeterea, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quod in eo sit prius et posterius. Quod est impossibile.

I q. 44 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. XVI, *universa propter semetipsum operatus est dominus*.

I q. 44 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid

jen sdělovati svou dokonalost, jež jest jeho dobrota. A každý tvor se snaží dosáhnouti své dokonalosti, což je podobnost s dokonalostí a dobrotou Boží. Tak tedy božská dobrota jest cílem všech věcí.

K prvnímu se tedy musí říci, že jednati pro potřebnost není než jednajícího nedokonalého, jemuž je vrozeno jednati a trpěti. Ale to Bohu nepřísluší. A proto on sám jest nejvíce štědrý: protože nejedná pro svůj užitek, nýbrž jen pro svou dobrotu.

K druhému se musí říci, že tvar zrozeného není cílem rození, leč pokud jest podobností s tvarem rodícím, jenž se snaží sdělovati svou podobu. Jinak by tvar zrozeného byl ušlechtilejší než rodič, ježto cíl je ušlechtilejší než ta, která jsou k cíli.

K třetímu se musí říci, že všechno si žádá Boha jako cíl, žádajíc kterékoli dobro, ať žádostí rozumovou nebo smyslovou nebo přírodní, jež je bez poznání: protože nic nemá ráz dobra a žádoucího, leč pokud má podíl Boží podobnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ježto Bůh jest příčinou účinnou, vzornou a účelovou všech věcí, a první hmota jest od něho; následuje, že první původ všech věcí jest toliko jeden podle věci. Ale nic nebrání uvažovati v něm mnohá podle rozumu, z nichž některá v našem rozumu připadají dříve než jiná.

acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

I q. 44 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

I q. 44 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod forma generati non est finis generationis nisi inquantum est similitudo formae generantis, quod suam similitudinem communicare intendit. Alioquin forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quae sunt ad finem.

I q. 44 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione, quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.

I q. 44 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quaedam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.

XLV. O způsobu vyplývání věcí od prvního původu.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest otázka o způsobu vyplývání věcí od prvního původu, jenž sluje stvoření.

A o tom jest osm otázek:

1. Co je stvoření.
2. Zda Bůh může něco stvořiti.
3. Zda stvoření jest nějaké jsoucno v přírodě věcí.
4. Komu přísluší býti stvořenu.
5. Zda jen Bohu náleží stvořiti.
6. Zda je společné celé Trojici nebo vlastní některé Osobě.
7. Zda ve stvořených věcech jest nějaká stopa Trojice.
8. Zda práce stvoření jest přimísena v dílech přírody a vůle.

45. De creatione.

Prooemium

I q. 45 pr.

Deinde quaeritur de modo emanationis rerum a primo principio, qui dicitur creatio.

De qua quaeruntur octo.

Primo, quid sit creatio.

Secundo, utrum Deus possit aliquid creare.

Tertio, utrum creatio sit aliquod ens in rerum natura.

Quarto, cui competit creari.

Quinto, utrum solius Dei sit creare.

Sexto, utrum commune sit toti Trinitati, aut proprium alicuius personae.

Septimo, utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis.

Octavo, utrum opus creationis admisceatur in operibus naturae et voluntatis.

XLV.1. Zda stvořiti jest učiniti něco z ničeho.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že stvořiti není učiniti něco z ničeho. Praví totiž Augustin, Proti Protivníku Zákona a Proroků: "Učiní se, co vůbec nebylo, avšak stvořiti jest postaviti něco vyvedením z toho, co již bylo."

1. Quid sit creatio.

I q. 45 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus, contra adversarium legis et prophetarum, *facere est quod omnino non erat, creare vero est ex eo quod iam erat educendo aliquid constituere*.

Mimo to ušlechtilost skutku a pohybu se považuje z konců. Tedy jest ušlechtilejší skutek, který je z dobra k dobru, a ze jsoucna do jsoucna, než který je z ničeho do něčeho. Ale zdá se, že stvoření jest nejušlechtilejší skutek a první mezi všemi skutky. Tedy není z ničeho do něčeho, nýbrž spíše ze jsoucna do jsoucna.

Mimo to, tato předložka z obnáší poměr nějaké příčiny a nejvíce hmotné; jako když řekneme, že socha se dělá z mědi. Ale nic nemůže býti hmotou jsoucna, ani nějakým způsobem jeho příčinou. Tedy stvořiti není učiniti něco z ničeho.

Avšak proti jest, co k onomu Gen. I. 'Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi' atd., praví Glosa, že "stvořiti jest něco učiniti z ničeho".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, nejen se má považiti vyplývání nějakého zvláštního jsoucna od nějakého zvláštního činitele, nýbrž také vyplývání celého jsoucna od příčiny všeobecné, jíž jest Bůh: a toto vyplývání označujeme jménem stvoření. Ale, co vychází podle vyplývání zvláštního, není dáno před vyplýváním: jako když se rodí člověk, nebylo dříve člověka, nýbrž člověk nastává po nečlověku a bílé po nebílém. Proto, když se považí vyplývání celého jsoucna od prvního původu, jest nemožné aby nějaké jsoucno bylo dáno před tímto vyplýváním. Avšak nic je totéž jako žádné jsoucno. Tudíž, jako zrození člověka je z nejsoucna, což je ne člověk, tak stvoření, jež je vyplýváním celého bytí, je z nejsoucna, což je nic.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin stejnojmenně užívá jména stvoření, pokud se říká, že jsou stvořena ta, která jsou přetvořena na lepší, jako když se řekne, že někdo je stvořen biskupem. Ale tak zde nemluvíme o stvoření, nýbrž jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že změny dostávají druh a hodnotu ne od konce, od něhož, nýbrž od konce k němuž. Tím tedy dokonalejší a dřívější jest nějaká změna, čím ušlechtilejší a dřívější jest konec k němuž oné změny, ač konec od něhož, jenž jest protilehlý konci k němuž, jest nedokonalejší. Jako zrození jednoduše jest ušlechtilejší nežli zjinačení, protože tvar podstatný jest ušlechtilejší nežli tvar případkový: avšak postrádání podstatného tvaru, jež jest koncem od něhož rození, jest nedokonalejší než opačné, jež je koncem od něhož v jinačení. A podobně stvoření jest dokonalejší a dřívější než rození a jinačení, protože konec k němuž je celá podstata věci. To však, co se rozumí jako konec od něhož, jest jednoduše nejsoucno.

K třetímu se musí říci, že, když se říká, že něco se stává z něčeho, tato předložka z neznamená příčinu hmotnou, nýbrž jen pořad, jako když se řekne, "z rána se stává poledne", to jest, po ránu nastává poledne. Ale musí se rozuměti, že tato předložka z může uzavírati popření, dané v tom, že řeknu nic, nebo býti od něho uzavřena. Jestli

I q. 45 a. 1 arg. 2

Praeterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quae ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quae est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

I q. 45 a. 1 arg. 3

Praeterea, haec praepositio ex importat habitudinem alicuius causae, et maxime materialis; sicut cum dicimus quod statua fit ex aere. Sed nihil non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa eius. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

I q. 45 a. 1 s. c.

Sed contra est quod super illud Gen. I, *in principio creavit Deus caelum* etc., dicit Glossa quod creare est aliquid ex nihilo facere.

I q. 45 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.

I q. 45 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus aequivoce utitur nomine creationis, secundum quod creari dicuntur ea quae in melius reformantur, ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est.

I q. 45 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino a quo, sed a termino ad quem. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior; licet terminus a quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quam alteratio, propter hoc quod forma substantialis est nobilior quam forma accidentalis, tamen privatio substantialis formae, quae est terminus a quo in generatione, est imperfectior quam contrarium, quod est terminus a quo in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo, est simpliciter non ens.

I q. 45 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio ex non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, ex mane fit meridies, idest, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod haec praepositio ex potest

prvním způsobem, tu pořad zůstává uznán a ukazuje se pořad toho, co je, k nebýti předchozímu. Jestli však popření uzavírá předložku, tu je pořad popřen a je smysl, "stává se z ničeho", to jest, "nestává se z něčeho"; jako kdyby se řeklo, "tento mluví o ničem", protože nemluví o něčem. A obojí způsob platí, když se řekne, že se něco stává z ničeho. Ale prvním způsobem tato předložka z obnáší pořad, jak bylo řečeno; druhým způsobem obnáší poměr příčiny hmotné, jenž se popírá.

XLV.2. Zda Bůh může něco stvořiti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemůže něco stvořiti. Protože, podle Filosofa, I. Fys., staří přijímali jako obecný pojem ducha, že z ničeho nenastává nic. Ale mohoucnost Boží nesahá ku protivám prvních zásad, jako že by Bůh učinil, že by celé nebylo větší, než jeh.o část, nebo že klad a zápor by byly zároveň pravdivé. Tedy Bůh nemůže učiniti něco z ničeho, či stvořiti.

Mimo to, jestliže stvořiti jest učiniti něco z ničeho, tedy býti stvořen je státi se něčím. Ale každé státi se jest změniti se. Tedy stvoření jest změnění. Ale každé změnění jest z nějakého podmětu, jak je patrné z výměru pohybu: neboť pohyb jest uskutečnění jsoucího v možnosti. Tedy jest nemožné, aby se od Boha stalo něco z ničeho.

Mimo to, co se stalo, nutně se někdy stávalo. Ale nemůže se říci, že ono, jež je stvořeno; zároveň se stává a stalo se: protože v trvajících, co se stává, není, co však se stalo, již jest; zároveň by tedy něco bylo a nebylo. Tedy, jestli se něco stává, jeho povstávání je před jeho stalo se. Ale to nemůže býti, leč by napřed byl podmět, v němž byl bylo udržováno samo povstávání. Tedy jest nemožné, aby se něco stávalo z ničeho.

Mimo to nelze přejíti nekonečnou vzdálenost. Ale jest nekonečná vzdálenost mezi jsoucnem a ničím. Tedy se nepřihází, že by se něco stávalo z ničeho.

Avšak proti jest, co se praví Gen. I.: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi."

Odpovídám: Musí se říci, že nejen není nemožné, aby bylo od Boha něco stvořeno, nýbrž je nutné tvrditi, že bylo od Boha stvořeno všechno, jak se má z dřívějšího. Neboť kdokoli činí něco z něčeho, to, z čeho činí, předpokládá se jeho činu a neprovádí se činem samým: jako umělec činí z přírodních věcí, jako ze dřeva a mědi, jejichž příčinou není čin umění, nýbrž mají příčinu v činu přírody. Ale i sama příroda působí věci přírodní co do tvaru, ale předpokládá hmotu. Kdyby tedy Bůh nečinil než z něčeho předpokládaného, následovalo by, že ono předpokládané by nebylo od něho učiněno. Bylo však svrchu ukázáno, že ve jsoucích nemůže býti nic, co by nebylo od Boha, jenž jest všeobecnou příčinou celého bytí. Proto je nutné říci, že Bůh přivedl věci z ničeho k bytí.

includere negationem importatam in hoc quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius, quod est ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus, fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo; sicut si dicatur, iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio ex importat ordinem, ut dictum est, secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur.

2. Utrum Deus possit aliquid creare.

I q. 45 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit aliquid creare. Quia secundum philosophum, I Physic., antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum; utpote quod Deus faciat quod totum non sit maius sua parte, vel quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

I q. 45 a. 2 arg. 2

Praeterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est ex subiecto aliquo, ut patet per definitionem motus, nam motus est actus existentis in potentia. Ergo est impossibile aliquid a Deo ex nihilo fieri.

I q. 45 a. 2 arg. 3

Praeterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quod illud quod creatur, simul fiat et factum sit, quia in permanentibus, quod fit, non est, quod autem factum est, iam est; simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo, si aliquid fit, fieri eius praecedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi praeexistat subiectum in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

I q. 45 a. 2 arg. 4

Praeterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

I q. 45 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram*.

I q. 45 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex praemissis habetur. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem, sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.

K prvnímu se tedy musí říci, že staří filosofové, jak bylo svrchu řečeno, neuvažovali než vyplývání jednotlivých účinků z jednotlivých příčin, a ty nutně předpokládají něco ve své činnosti: a podle toho bylo jejich obecným míněním, že z ničeho se nestává nic. Ale to nemá místa v prvním vyplývání od všeobecného původu věcí.

K druhému se musí říci, že stvoření není změnou, leč toliko podle způsobu rozumění. Neboť v pojmu změny jest, že nějaké totéž se má jinak nyní a dříve: neboť někdy je totéž jsoucno v uskutečnění, jinak se mající nyní a dříve, jako při pohybech podle ličnosti a jakosti a kde; někdy však je totéž jsoucno toliko v možnosti, jako ve změně podle podstaty, jejímž podmětem jest hmota. Ale ve stvoření, skrze něž se způsobí celá podstata věcí, nelze mysliti nějaké totéž, jinak se mající nyní a dříve, leč toliko podle rozumu jako kdyby se rozumělo, že nějaká věc dříve nebyla docela a potom jest. Ale ježto činnost a trpnost se scházejí v podstatě pohybu a liší se jen podle rozličných poměrů, jak se praví v III. Fysic., je třeba, aby po odklizení pohybu nezůstaly než rozličné poměry ve stvořivším a stvořeném. - Ale protože způsob označování sleduje způsob rozumění, stvoření se označuje na způsob změny; a proto se praví, že stvořiti jest učiniti něco z ničeho. Ačkoli činiti a stávati se spíše se v tom scházejí než měniti a měniti se: protože činiti a stávati se obnáší poměr příčiny k účinku a účinku k příčině, ale změnu v důsledku.

K třetímu se musí říci, že v těch, která se stávají bez pohybu, stávati se a státi se jest zároveň, ať takové povstání jest koncem pohybu, jako osvícení (neboť něco se zároveň osvěcuje a jest osvíceno), nebo není koncem pohybu, jako slovo v srdci se zároveň utváří a jest utvářeno. A při těch, co se stává, jest: ale když se řekne, že se stává, označuje se, že jest od jiného a dříve nebylo. Proto, ježto stvoření jest bez pohybu, zároveň se něco stvořuje a je stvořeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že ona námitka vychází z ne.správné obraznosti, jako by bylo nějaké nekonečno prostřed mezi ničím a jsoucnem: což je patrně nesprávné. Tato nesprávná obraznost pak pochází z toho, že se stvoření označuje jako nějaká změna, jsoucí mezi dvěma konci.

XLV.3. Zda stvoření jest něco ve tvoru.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že stvoření není něco ve tvoru. Neboť jako stvoření trpně vzaté se přiděluje tvoru, tak stvoření činně vzaté se přiděluje Tvůrci. Ale stvoření činně vzaté není něco ve Tvůrci: protože tak by následovalo, že v Bohu jest něco časného. Tedy stvoření trpně vzaté není něco ve tvoru.

Mimo to, nic není prostřed mezi Tvůrcem a tvorem. Ale stvoření se označuje jako prostředek mezi obojím: neboť není Tvůrcem ježto není věčné; ani tvorem, protože z téhož důvodu by bylo nutné stanoviti stvoření, kterým by samo bylo stvořeno, a tak do nekonečna. Tedy stvoření není

I q. 45 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod antiqui philosophi, sicut supra dictum est, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione, et secundum hoc erat eorum communis opinio, ex nihilo nihil fieri. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

I q. 45 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius, nam quandoque est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem et ubi; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III Physic., oportet quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, creatio significatur per modum mutationis, et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere. Quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari, quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

I q. 45 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in his quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est); sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est. Et in his, quod fit, est, sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde, cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

I q. 45 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens, quod patet esse falsum. Procedit autem falsa haec imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quaedam mutatio inter duos terminos existens.

3. Utrum creatio sit aliquid in creatura.

I q. 45 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passive accepta attribuitur creaturae, ita creatio active accepta attribuitur creatori. Sed creatio active accepta non est aliquid in creatore, quia sic sequeretur quod in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passive accepta non est aliquid in creatura.

I q. 45 a. 3 arg. 2

Praeterea, nihil est medium inter creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque, non enim est creator, cum non sit aeterna; neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem qua ipsa

něco.

Mimo to, je-li stvoření něco mimo stvořenou podstatu, musí býti jejím případkem. Avšak každý případek jest v podmětu. Tedy věc stvořená by byla podmětem stvoření. A tak by totéž bylo podmětem a koncem stvoření. Což je nemožné: protože podmět je dříve nežli případek a udržuje případek; konec pak je pozdější než činnost a trpnost, jejímž je koncem, a když on jest, ustává činnost a trpnost. Tudíž samo stvoření není nějaká věc.

Avšak proti, více jest povstání něčeho podle celé podstaty, než podle tvaru podstatného nebo případkového. Ale zrození jednoduše nebo z části, jímž něco povstává podle tvaru podstatného nebo případkového, jest něco ve zrozeném. Tedy mnohem více stvoření, kterým povstává něco podle celé podstaty, jest něco ve stvořeném.

Odpovídám: Musí se říci, že stvoření stanoví něco ve stvořeném toliko podle vztahu. Protože co se stvoří, nepovstává skrze pohyb nebo změnu. Neboť, co povstává skrze pohyb nebo změnu, povstává z něčeho napřed jsoucího: a to se stává v provádění některých jednotlivých jsoucích, ale nemůže se to státi v provádění celého bytí od všeobecné příčiny všech jsoucích, jíž jest Bůh. Proto při stvoření Bůh provádí věci bez pohybu. Ale odklidí-li se pohyb od činnosti a trpnosti, nezůstává nic než vztah, jak bylo řečeno. Pročež zbývá, že stvoření ve tvoru není než nějaký vztah ke Tvůrci, jakožto k původu svého bytí; jako v trpnosti, jež jest pohybem, je dán vztah k původu pohybu.

K prvnímu se tedy musí říci, že stvoření, činně označeno, znamená čin Boží, jenž jest jeho bytnost, se vztahem ke tvoru. Ale vztah ke tvoru není v Bohu věcný, nýbrž toliko podle rozumu. Ale vztah tvora ke Tvůrci jest vztah věcný, jak bylo svrchu řečeno, když se jednala o Božích jménech.

K druhému se musí říci, že, ježto stvoření jest označováno jako změna, jak bylo řečeno, změna pak jest jaksi prostřední mezi pohybujícím a pohybovaným, proto se také stvoření označuje jako prostřední mezi Tvůrcem a tvorem. Avšak stvoření, vzato trpně, jest ve tvoru a je tvor. A přece není třeba, aby bylo stvořeno jiným stvořením: neboť vztahy, ježto právě to, co jsou, se nazývá k něčemu, nevztahují se nějakými jinými vztahy, nýbrž samy sebou; jakož také bylo svrchu řečeno, když se jednalo o rovnosti Osob.

K třetímu se musí říci, že tvor je koncem stvoření, pokud je označeno jako změna; ale pokud jest vpravdě vztahem, jest tvor jeho podmětem a v bytí dříve než ono, jako podmět před případkem. Ale má. nějaký ráz dřívějšího se strany předmětu, k němuž se říká, což je původ tvora. Ale není třeba říkati, že tvor se stvořuje, dokud jest; neboť stvoření obnáší poměr tvora ke tvůrci s nějakou novostí nebo začínáním.

crearetur, et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid.

I q. 45 a. 3 arg. 3

Praeterea, si creatio est aliquid praeter substantiam creatam, oportet quod sit accidens eius. Omne autem accidens est in subiecto. Ergo res creata esset subiectum creationis. Et sic idem esset subiectum creationis et terminus. Quod est impossibile, quia subiectum prius est accidente, et conservat accidens; terminus autem posterius est actione et passione cuius est terminus, et eo existente cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

I q. 45 a. 3 s. c.

Sed contra, maius est fieri aliquid secundum totam substantiam, quam secundum formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio, qua fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

I q. 45 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti, quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

I q. 45 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, cum de divinis nominibus ageretur.

I q. 45 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est; mutatio autem media quodammodo est inter movens et motum, ideo etiam creatio significatur ut media inter creatorem et creaturam. Tamen creatio passive accepta est in creatura, et est creatura. Neque tamen oportet quod alia creatione creetur, quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas; sicut etiam supra dictum est, cum de aequalitate personarum ageretur.

I q. 45 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus, sed secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente. Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae. Neque tamen oportet quod, quandiu creatura sit, dicatur creari, quia creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem

XLV.4. Zda býti stvořeným jest vlastní složených a svébytných.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že býti stvořeným není vlastní složených a svébytných. Praví se totiž v knize O příčinách: "První ze stvořených věcí jest bytí." Ale bytí věci stvořené není svébytné. Tedy stvoření není vlastně svébytného a složeného.

Mimo to, co je stvořené, je z ničeho. Ale složená jsou nikoli z ničeho; nýbrž ze svých složek. Tedy složeným nepřísluší býti stvořenými.

Mimo to, ono je vlastně učiněno skrze první vyplývání, co se předpokládá ve druhém: jako přírodní věc skrze přírodní zrození, které se předpokládá v práci umění. Ale ono, jež se předpokládá v přírodním zrození, jest hmota. Tedy hmota jest to, co vlastně je stvořeno, a ne složené.

Avšak proti jest, co se praví Gen. I.: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi." Ale nebe a země jsou věci složené, svébytné. Tedy jim je vlastní stvoření.

Odpovídám: Musí se říci, že býti stvořen jest nějaké povstávání, jak bylo řečeno. Povstávání pak se řadí k bytí věci. Proto oněm vlastně patří povstávati a býti stvořenými, jimž patří bytí. A to pak vlastně přísluší svébytným, ať jsou jednoduchá, jako podstaty odloučené, nebo jsou složená, jako podstaty hmotné. Tomu totiž vlastně přísluší bytí, co má bytí, a to je svébytným ve svém bytí. Avšak tvary a případky a jiná taková se nejmenují jsoucny, jako by sama byla, nýbrž že jimi něco jest; jako bělost se nazývá jsoucnem z toho důvodu, že jí jest podmět bílým. Pročež, podle Filosofa, spíše s říká případek jsoucna než jsoucno. Tudíž, jako případky a tvary a taková, která nejsou svébytná, spíše jsou spolujsoucími než jsoucny, tak spíše se mají nazývati spolustvořenými nežli stvořenými. Vlastně pak stvořenými jsou svébytná.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se praví, "první ze stvořených věcí jest bytí", ly bytí neobnáší stvořený podmět, nýbrž obnáší vlastní ráz předmětu stvoření. Neboť odtud se něco nazývá stvořeným, že jest jsoucnem, ne odtud, že je tímto jsoucnem; neboť stvoření jest vyplynutí celého bytí od všeobecného jsoucna, jak bylo řečeno. A je podobný způsob mluvení, jako kdyby se řeklo, že první viditelné jest barva, ač ono, co vlastně jest viděno, jest barevné.

K druhému se musí říci, že stvoření neznačí ustavení složené věci z prvků napřed jsoucích, nýbrž složené tak se jmenuje stvořeným, že se uvádí do bytí zároveň se všemi svými prvky.

K třetímu se musí říci, že onen důvod nedokazuje, že je stvořena jen hmota, nýbrž že hmota není, leč ze stvoření. Neboť stvoření jest způsobení celého bytí, a ne jen hmoty.

cum quadam novitate seu incoeptione.

4. Cui competat creari.

I q. 45 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod creari non sit proprium compositorum et subsistentium. Dicitur enim in libro de causis, prima rerum creatarum est esse. Sed esse rei creatae non est subsistens. Ergo creatio proprie non est subsistentis et compositi.

I q. 45 a. 4 arg. 2

Praeterea, quod creatur est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

I q. 45 a. 4 arg. 3

Praeterea, illud proprie producitur per primam emanationem, quod supponitur in secunda, sicut res naturalis per generationem naturalem, quae supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quae proprie creatur, et non compositum.

I q. 45 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram*. Caelum autem et terra sunt res compositae subsistentes. Ergo horum proprie est creatio.

I q. 45 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod creari est quoddam fieri, ut dictum est. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album. Unde, secundum philosophum, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae, et huiusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.

I q. 45 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, prima rerum creatarum est esse, ly esse non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum.

I q. 45 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praeexistentibus, sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

I q. 45 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa non probat quod sola materia creetur; sed quod materia non sit nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius esse, et non

XLV.5. Zda stvořiti patří jen Bohu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že stvořiti nepatří jen Bohu. Protože podle Filosofa dokonalé jest, co může učiniti sobě podobné. Ale nehmotní tvorové jsou dokonalejší než tvorové hmotní, činící sobě podobné: oheň totiž rodí oheň a člověk rodí člověka. Tedy nehmotná podstata může učiniti podstatu sobě podobnou. Ale nehmotná podstata nemůže povstati, leč stvořením, ježto nemá hmoty, aby z ní povstala. Tedy nějaký tvor může stvořiti.

Mimo to, čím větší jest odpor se strany činěného, tím větší síla se vyžaduje v činícím. Ale více odporuje protivné než nic. Tedy větší síly jest něco učiniti z protivného (což přece tvor činí), nežli něco učiniti z ničeho. Tedy tím spíše to může tvor učiniti.

Mimo to síla činícího se určuje podle míry toho, co se děje. Ale jsoucno stvořené jest konečné, jak byla svrchu dokázáno, když se jednalo o Boží nekonečnosti. Tedy na učinění něčeho stvořeného skrze stvoření se nevyžaduje než síla konečná. Ale míti konečnou sílu není proti pojmu tvora. Tedy není nemožné, aby tvor stvořil.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v III. O Troj., že ani dobří, ani zlí andělé nemohou býti stvořiteli nějaké věci. Tudíž tím méně jiní tvorové.

Odpovídám: Musí se říci, že podle předchozího je na první pohled dosti patrné, že stvořiti nemůže býti vlastním činem, leč Boha jediného. Neboť všeobecnější účinky je třeba uváděti na všeobecnější a dřívější příčiny. Ale ze všech účinků nejvšeobecnějším jest samo bytí. Proto musí býti účinkem první a nejvšeobecnější příčiny, jíž jest Bůh. Pročež se také praví v knize O příčinách, že ani rozum ani ušlechtilá duše nedává bytí, leč pokud jedná činností božskou. Avšak k pojmu stvoření patří učiniti bytí naprostě, ne pokud je toto nebo takové. Proto jest jasné, že stvoření jest činnost vlastní samého Boha.

Stává se pak, že něco má podíl činnosti, vlastní někoho jiného, ne vlastní silou, nýbrž nástrojově, pokud jedná silou druhého: jako vzduch ze síly ohně může oteplovati a ohniviti. A podle toho se někteří domnívali, že, ač stvoření jest vlastní činnost všeobecné příčiny, přece některá z nižších příčin, pokud jedná silou první příčiny, může stvořiti. A tak stanovil Avicenna, že první odloučená podstata, stvořená od Boha, stvoří potom jinou a podstatu okrsku a jeho duši; a že duše okrsku stvoří hmotu nižších těles. A podle toho způsobu také Mistr praví, v V. dist. IV. Sent., že Bůh může tvoru sděliti moc stvořiti, aby stvořil ve službě, ne vlastní mocí.

Ale to nemůže býti. Protože nástrojová příčina druhá nemá podílu činnosti příčiny vyšší, leč pokud skrze něco sobě vlastního pracuje přípravně k účinku hlavního činitele. Kdyby tedy tam nic nekonalo podle toho, co jest jí vlastní, marně by se jí užívalo k činnosti, a nebylo by třeba určitých nástrojů k určitým činům. Neboť tak vidíme, že sekera, sekajíc dřevo, což má z vlastnosti svého tvaru, působí tvar

solum materiae.

5. Utrum solius Dei sit creare.

I q. 45 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non solius Dei sit creare. Quia secundum philosophum, perfectum est quod potest sibi simile facere. Sed creaturae immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quae faciunt sibi simile, ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem, cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

I q. 45 a. 5 arg. 2

Praeterea, quanto maior est resistentia ex parte facti, tanto maior virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo maioris virtutis est aliquid facere ex contrario, quod tamen creatura facit; quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

I q. 45 a. 5 arg. 3

Praeterea, virtus facientis consideratur secundum mensuram eius quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est, cum de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturae. Ergo non est impossibile creaturam creare.

I q. 45 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de Trin., quod neque boni neque mali Angeli possunt esse creatores alicuius rei. Multo minus igitur aliae creaturae.

I q. 45 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod satis apparet in primo aspectu, secundum praemissa, quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur libro de causis, quod neque intelligentia vel anima nobilis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicuius alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc, aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum inquantum agit in virtute primae causae, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata, creata a Deo, creat aliam post se, et substantiam orbis, et animam eius; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundum hunc etiam modum Magister dicit, in V dist. IV Sent., quod Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate.

Sed hoc esse non potest. Quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive

lavice, jenž jest vlastním účinkem hlavního činitele. To však, co jest vlastní účinek Boha stvořitele, jest ono, co předpokládá před všemi jinými, totiž bytí naprostě. Proto nemůže něco pracovati přípravně a nástrojově k tomuto účinku, ježto stvoření není z něčeho napřed daného, jež by mohlo býti upraveno činností nástrojového činitele. - Tak tedy jest nemožné, aby některému tvoru příslušelo stvořiti, ani vlastní silou, ani nástrojově nebo ve službě.

A zvláště nevhodné je, říkati o nějakém tělese, že stvoří, ježto žádné těleso nejedná, leč dotýkajíc se nebo pohybujíc; a tak vyžaduje něčeho napřed jsoucího, čeho se lze dotknouti nebo tím pohnouti, což je proti pojmu stvoření.

K prvnímu se tedy musí říci, že nějaké dokonalé, mající podíl nějaké přirozenosti, činí sobě podobné, ne sice působíc onu přirozenost naprostě, nýbrž přičiňujíc ji k něčemu. Neboť tento člověk nemůže býti příčinou lidské přirozenosti naprostě, protože tak by byl sám příčinou sebe, nýbrž je příčinou, že lidská přirozenost je v tomto zrozeném člověku. A tak při své činnosti předpokládá určitou hmotu, skrze kterou je tento člověk. Ale jako tento člověk má podíl lidské přirozenosti, tak kterékoli stvořené jsoucno má, abych tak řekl, podíl přirozenosti bytí, protože jediný Bůh je své bytí, jak bylo svrchu řečeno. Tudíž žádné stvořené jsoucno nemůže učiniti nějaké jsoucno naprostě, leč pokud je příčinou bytí v tomto; a tak to, skrze co něco je tímto, je třeba rozuměti dříve než činnost, kterou činí sobě podobné. Ale při nehmotné podstatě nelze rozuměti něco dřívějšího, čím by byla touto, protože je touto skrze svůj tvar, skrze který má bytí, ježto jsou tvary svébytnými. Tudíž nehmotná podstata nemůže učiniti jinou nehmotnou podstatu sobě podobnou, co do jejího bytí, nýbrž co do nějaké přidané dokonalosti; jako kdybychom řekli, že vyšší anděl osvěcuje nižšího; jak praví Diviš. A také podle toho způsobu v nebesích jest otcovství, jak je patrné ze slov Apoštolových, Efes. 3: "Z něhož má jména veškeré otcovství na nebi i na zemi." A také je z toho zřejmě vidno, že žádné stvořené jsoucno nemůže býti příčinou něčeho, leč je-li napřed něco dáno. A to odporuje pojmu stvoření.

K druhému se musí říci, že z protivného se něco stane případkově, jak se praví v I. Fysic. O sobě však se něco stane z podmětu, jenž jest v možnosti. Tudíž protivné odporuje činiteli, pokud možnosti brání v uskutečněni, do kterého zamýšlí uvésti činitel; jako oheň zamýšlí uvésti hmotu vody do uskutečnění sobě podobného, ale brání se mu tvarem a uzpůsobeními protivnými, jimiž možnost jest jaksi vázána aby nebyla uvedena do uskutečnění. A čím více možnost bude vázána, tím větší se vyžaduje v činiteli síla na uvedení hmoty do uskutečnění. Proto se v činiteli vyžaduje mnohem větší mohoucnost, není-li předem žádné možnosti. Tak je tedy patrné, že mnohem větší síla jest, učiniti něco z ničeho, nežli z protivného.

operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium.

Et hoc praecipue inconveniens est dici de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat nisi tangendo vel movendo; et sic requirit in sua actione aliquid praeexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis.

I q. 45 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato. Et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi, quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc, et sic oportet quod praeintelligatur id per quod aliquid est hoc, actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest praeintelligi aliquid per quod sit haec, quia est haec per suam formam, per quam habet esse, cum sint formae subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad esse eius; sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus quod superior Angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit. Secundum quem modum etiam in caelestibus est paternitas, ut ex verbis apostoli patet, Ephes. III, *ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur*. Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi praesupposito aliquo. Quod repugnat rationi creationis.

I q. 45 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in I Physic., per se autem fit aliquid ex subiecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, inquantum impedit potentiam ab actu in quem intendit reducere agens, sicut ignis intendit reducere materiam aquae in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia ne reducatur in actum. Et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur maior virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multo maior potentia requiritur in agente, si nulla potentia praeexistat. Sic ergo patet quod multo maioris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex contrario.

K třetímu se musí říci, že síla činitelova se neurčuje jen z podstaty činu, nýbrž také ze způsobu učinění; neboť větší teplo hřeje nejen více, nýbrž i rychleji. Ač tedy stvořiti nějaký konečný účinek nedokazuje nekonečnou mohoucnost, přece stvořiti jej z ničeho dokazuje mohoucnost nekonečnou. A to je patrné z dřívějšího. Jestliže se totiž vyžaduje v činiteli tím větší síla, čím je možnost dále od uskutečnění, je třeba, aby nekonečná byla síla činícího bez předem jsoucí možnosti, kterýmž činitelem jest stvořivší: protože není žádná úměrnost žádné možnosti k nějaké možnosti, kterou předpokládá síla přírodního činitele, jakož ani nejsoucna ke jsoucnu. A protože žádný tvor nemá jednoduše možnost nekonečnou, jakož ani nekonečné bytí, jak bylo svrchu dokázáno, zbývá, že žádný tvor nemůže stvořiti.

XLV.6. Zda stvořiti jest vlastní některé osobě.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že stvořiti jest vlastní některé Osobě. Co totiž je dříve, jest příčinou toho, co je potom, a dokonalé nedokonalého. Ale vycházení Osoby je dříve než vycházení tvorstva, a více dokonalé, protože božská Osoba vychází v dokonalé podobnosti se svým původem, kdežto tvorstvo v nedokonalé. Tedy vycházení božských Osob jsou příčinou vycházení věcí. A tak stvořiti jest vlastní Osobě.

Mimo to božské Osoby se navzájem nerozlišují, než skrze svá vycházení a vztahy. Tudíž, cokoli se rozličně přiděluje božským Osobám, to jim přísluší podle vycházení vztahů Osob. Ale býti příčinou tvorstva se rozličně přiděluje božským Osobám: neboť ve Vyznání víry se Otci přiděluje, že je "Stvořitelem všech viditelných i neviditelných"; Synovi pak se přiděluje, že "skrze něho všechno bylo učiněno"; ale Duchu Svatému, že jest "Pán a oživovatel". Tedy býti příčinou tvorů přísluší Osobám podle vycházení a vztahů.

Mimo to, kdyby se řeklo, že býti příčinou tvorstva se béře podle nějakého bytostného přívlastku, jenž se přivlastňuje některé Osobě, nevidí se to dostatečným. Protože kterýkoli božský účinek je působen kterýmkoli přívlastkem bytostným, totiž mocí, dobrotou a moudrostí, a tak nepatří více k jednomu nežli k druhému. Tedy se neměl nějaký určitý způsob příčiny přidělovati jedné Osobě spíše nežli druhé, le; by se při stvoření rozlišovaly podle vztahů a vycházení.

Avšak proti jest, co praví Diviš, II. hl. O Bož. Jmén., že celé Trojici společná jsou "všechna příčinnostní".

Odpovídám: Musí se říci, že stvořiti vlastně jest býti příčinou nebo způsobiti bytí věcí. Ježto pak každý činitel činí sobě podobné, původ činu se může pozorovati se strany účinku činu: neboť oheň jest, jenž rodí oheň. A proto stvořiti přísluší Bohu podle jeho bytí, což jest jeho bytnost, která je společná třem Osobám. Pročež stvořiti není vlastní některé Osobě, nýbrž společnécelé Trojici.

Přece však podle rázu svého vycházení mají příčinnost

I q. 45 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi, maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis patet. Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, relinquitur quod nulla creatura possit creare.

6. Utrum sit commune toti Trinitati, aut proprium alicujus personae.

I q. 45 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod creare sit proprium alicuius personae. Quod enim est prius, est causa eius quod est post; et perfectum imperfecti. Sed processio divinae personae est prior quam processio creaturae, et magis perfecta, quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura vero in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum. Et sic creare est proprium personae.

I q. 45 a. 6 arg. 2

Praeterea, personae divinae non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundum processiones et relationes personarum. Sed causalitas creaturarum diversimode attribuitur divinis personis, nam in symbolo fidei patri attribuitur quod sit creator omnium visibilium et invisibilium; filio autem attribuitur quod per eum omnia facta sunt; sed spiritui sancto, quod sit dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundum processiones et relationes.

I q. 45 a. 6 arg. 3

Praeterea, si dicatur quod causalitas creaturae attenditur secundum aliquod attributum essentiale quod appropriatur alicui personae, hoc non videtur sufficiens. Quia quilibet effectus divinus causatur a quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapientia, et sic non magis pertinet ad unum quam ad aliud. Non deberet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personae magis quam alii, nisi distinguerentur in creando secundum relationes et processiones.

I q. 45 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicit Dionysius, II cap. de Div. Nom., quod communia totius divinitatis sunt omnia causalia.

I q. 45 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu, ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti

vzhledem ke stvoření věcí skrze svůj rozum a vůli, jako umělec věcí umělých. Umělec pak pracuje skrze slovo, v rozumu pojaté, a skrze lásku své vůle, k něčemu se odnášející. Proto i Bůh Otec učinil tvorstvo skrze své Slovo, což je Syn, a.skrze svou Lásku což jest Duch Svatý. A podle toho vycházení Osob jsou důvody způsobení tvorů, pokud uzavírají bytostné přívlastky, jež jsou vědění a vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že vycházení božských Osob jsou příčinou stvoření, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že jako božská přirozenost, ač je společná třem Osobám, přece jim přísluší nějakým pořadem, pokud Syn dostává božskou přirozenost od Otce a Duch Svatý od obou, tak také i síla stvořiti, ač je společná třem Osobám, přece jim přísluší nějakým pořadem, neboť Syn ji má od Otce a Duch Svatý od obou. Proto býti Stvořitelem se přiděluje Otci jako tomu, jenž nemá od jiného moc stvořiti. O Synu pak se praví, "skrze něhož všechno bylo učiněno", pokud má tutéž moc, ale od jiného: neboť tato předložka skrze značívá příčinu prostřední, čili původ od původu. Ale Duchu Svatému, jenž má tutéž moc od obou, se přiděluje, že panováním řídí a oživuje, co je stvořeno od Otce skrze Syna. - Může se také vzíti obecný důvod tohoto přidělování z přivlastňování bytostných přívlastků. Neboť, jak bylo svrchu řečeno, Otci se přivlastňuje moc, jež se nejvíce projevuje ve stvoření, a proto se Otci přivlastňuje býti Stvořitelem. Synu pak se přivlastňuje moudrost, skrze niž pracuje rozumový činitel, a proto se o Synu praví, "skrze něhož všechno bylo učiněno". Duchu Svatému pak se přivlastňuje dobrota, k níž patří řízení, vedoucí věci k náležitým cílům, a oživování; neboť život záleží v nějakém vniterném pohybu; první pak pohybující je cíl a dobrota.

K třetímu se musí říci, že, ač kterýkoli účinek Boží vychází ze kteréhokoli přívlastku, přece každý účinek se uvádí na onen přívlastek, s nímž má shodnost podle vlastního pojmu, jako zařízení věcí na moudrost a ospravedlnění bezbožného na milosrdenství a dobrotu, nadbytečně se rozlévající. Avšak stvoření, což je způsobení samé podstaty věci, se uvádí na moc.

XLV.7. Zda je nutné nalézti ve tvorech stopu Trojice.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že není nutné nalézti ve tvorech stopu Trojice. Neboť po svých stopách může býti cokoli stopováno. Ale Trojice Osob nemůže býti vystopována ze tvorů, jak jsme svrchu měli. Tedy ve tvorech nejsou stopy Trojice.

Mimo to, cokoli je ve tvorstvu, je stvořeno. Jestli se tedy

Trinitati. Sed tamen divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum.

Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est filius; et per suum amorem, qui est spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas.

I q. 45 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod processiones divinarum personarum sunt causa creationis sicut dictum est.

I q. 45 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut natura divina, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum filius accipit naturam divinam a patre, et spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit; nam filius habet eam a patre, et spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De filio autem dicitur per quem omnia facta sunt, inquantum habet eandem virtutem, sed ab alio, nam haec praepositio per solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed spiritui sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quod dominando gubernet, et vivificet quae sunt creata a patre per filium. Potest etiam huius attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est, patri appropriatur potentia, quae maxime manifestatur in creatione, et ideo attribuitur patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideo dicitur de filio, per quem omnia facta sunt. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio, nam vita in interiori quodam motu consistit, primum autem movens est finis et bonitas.

I q. 45 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem, sicut ordinatio rerum ad sapientiam, et iustificatio impii ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quae est productio ipsius substantiae rei, reducitur ad potentiam.

7. Utrum in rebus creatis sit vestigium Trinitatis.

I q. 45 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra habitum est. Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

I q. 45 a. 7 arg. 2

nalezne stopa Trojice ve tvorstvu podle některých svých vlastností, a vše stvořené má stopu Trojice, musí se také v každé z nich nalézti stopa Trojice, a tak do nekonečna.

Mimo to účinek neznázorňuje než svou příčinu. AIe býti příčinou tvorů patří ke společné přirozenosti, ne však ke vztahům, jimiž se Osoby rozlišují a počítají. Tedy ve tvorech se nenalézá stopa Trojice, nýbrž jen společné bytnosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, VI. O Troj., že "stopa Trojice se jeví ve tvorstvu".

Odpovídám: Musí se říci, že každý účinek nějak znázorňuje svou příčinu, ale rozmanitě. Neboť některý účinek znázorňuje jen příčinnost příčiny, ne však její tvar, jako kouř znázorňuje oheň. A takové znázorňování se jmenuje znázorněním stopovým. Neboť stopa ukazuje pohyb někoho přecházejícího, ne však, jaký jest. Ale některý účinek znázorňuje příčinu co do podoby jejího tvaru, jako oheň zrozený oheň zrodivší a socha Merkuriova Merkuria; a to jest znázorňování obrazné.

Vycházení pak božských Osob se béře podle úkonů rozumu a vůle, jak bylo svrchu řečeno: neboť Syn vychází jakožto Slovo rozumu. Duch Svatý jakožto Láska vůle. Tudíž v rozumových tvorech, v nichž jest rozum a vůle, se shledává znázornění Trojice na způsob obrazu, pokud se shledává v nich slovo pojaté a láska vycházející.

Ale ve všech tvorech se shledává znázornění Trojice na způsob stopy, pokud v každém tvoru se shledává něco, co musí býti uvedeno na božské Osoby jako na příčinu. Každý totiž tvor je svébytný ve svém bytí a má tvar, kterým je určen ke druhu a má zařízení k něčemu jinému. Tudíž, pokud jest nějakou stvořenou podstatou, znázorňuje příčinu a původ, a tak ukazuje Osobu Otce, jenž jest původem nikoli z původu. Pokud pak má nějaký tvar a druh, znázorňuje Slovo, pokud tvar umělého jest z pojetí umělcova. Pokud pak má řád, znázorňuje Ducha Svatého, pokud jest Láskou, protože řád účinku k něčemu jinému je z vůle stvořivšího.

A proto praví Augustin, v VI. kn. O Troj., že stopa Trojice se shledává v každém tvoru, pokud "jest něčím jedním" a pokud "je utvářen nějakým druhem", a pokud "drží nějaký řád". - A na ta se také uvedou ona tři, počet, váha a míra, jež jsou dána Moudr.11. Neboť míra se vztahuje k podstatě věci, omezené svými prvky, počet k druhu; váha k řádu. A na ta se také uvedou jiná tři, která stanoví Augustin, způsob, druh a řád. - A ta, která stanoví v knize Osmdesáti, tří Ot., co stojí, co se odlišuje, co se hodí: stojí totiž něco skrze svou podstatu, odlišuje se tvarem, hodí se řádem.A na totéž se snadno může uvésti, cokoli se tak řekne.

Praeterea, quidquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis, et sic in infinitum.

I q. 45 a. 7 arg. 3

Praeterea, effectus non repraesentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes, quibus personae distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiae.

I q. 45 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod *Trinitatis vestigium in creatura apparet*.

I q. 45 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem, et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio vestigii; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium, et haec est repraesentatio imaginis.

Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est, nam filius procedit ut verbum intellectus, spiritus sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.

Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium, et sic demonstrat personam patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat verbum; secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat spiritum sanctum, inquantum est amor, quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis.

Et ideo dicit Augustinus, in VI Lib. de Trin., quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura, secundum quod unum aliquid est, et secundum quod aliqua specie formatur, et secundum quod quendam ordinem tenet. Et ad haec etiam reducuntur illa tria, numerus, pondus et mensura, quae ponuntur Sap. XI, nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad haec etiam reducuntur alia tria quae ponit Augustinus, modus species et ordo. Et ea quae ponit in libro octoginta trium quaest. quod constat, quod discernitur, quod congruit, constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem

K prvnímu se tedy musí říci, že znázornění stopové se béře podle přivlastněných; a tím způsobem se může z tvorů, přijíti na Trojici božských Osob, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že tvor je věcí vlastně svébytnou; v níž se najde zmíněné trojí. A není třeba, aby se toto trojí nalezlo v každém z těch, která v něm jsou, nýbrž se podle nich přiděluje stopa věci svébytné.

K třetímu se musí říci, že také vycházení Osoh jsou příčinou a důvodem stvoření nějakým způsobem, jak bylo řečeno.

XLV.8. Zda stvoření je přimíseno v dílech přírody a umění.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že stvoření jest přimíseno v dílech přírody a umění. Neboť v každém díle přírody a umění se působí nějaký tvar. Ale nepůsobí se z něčeho ježto nemá hmotu za součástku Tedy se působí z ničeho. A tak v každém díle přírody a umění je stvoření.

Mimo to účinek není více než jeho příčina. Ale ve věcech přírodních se neshledává jiný činitel než případkový tvar, jenž je tvarem činným nebo trpným. Tedy prací přírody se nepůsobí podstatný tvar. Zbývá tudíž, že je ze stvoření.

Mimo to příroda činí sobě podobné. Ale v přírodě se naleznou některá zrozená nikoli od něčeho sobě podobného, jak je patrné u živočichů, zrozených z hniloby. Tedy jejich tvar není od přírody, nýbrž ze stvoření. A týž důvod jest o jiných.

Mimo to, co není stvořeno, není tvor. Nepřidá-li se tedy stvoření k těm, která jsou od přírody, následuje, že ta, která jsou od přírody, nejsou tvory, což je kacířské.

Avšak proti jest, že Augustin, Ke Gen. Slov., dílo množení., což je dílem přírody, odlišuje od díla stvoření.

Odpovídám: Musí se říci, že tato pochybnost se uvádí k vůli tvarům. Někteří totiž stanovili, ty že nezačínají skrze činnost přírody, nýbrž dříve že byly ve hmotě, tvrdíce utajování tvarů. - A to se jim stalo z neznalosti hmoty, protože neuměli rozlišovati mezi možností a uskutečněním: protože totiž tvary jsou napřed ve hmotě v možnosti, stanovili, že jednoduše jsou napřed.

Jiní pak stanovili, že tvary jsou dávány nebo působeny od odděleného činitele na způsob stvoření. A podle toho s každým dílem přírody je spojeno stvoření. - Ale to se jim stalo z neznalosti tvaru. Neboť nepovážili, že tvar přírodního tělesa není svébytný, nýbrž čím něco jest; a proto, ježto povstati a býti stvořeným nepřísluší vlastně než

de facili reduci possunt quaecumque sic dicuntur.

I q. 45 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod repraesentatio vestigii attenditur secundum appropriata, per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest, ut dictum est.

I q. 45 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod creatura est res proprie subsistens, in qua est praedicta tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quae ei insunt, haec tria inveniantur, sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

I q. 45 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est.

8. Utrum opus creationis admisceatur operibus naturae, et artis.

I q. 45 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturae et artis. In qualibet enim operatione naturae et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo. Et sic in qualibet operatione naturae et artis est creatio.

I q. 45 a. 8 arg. 2

Praeterea, effectus non est potior sua causa. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quae est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturae producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quod sit per creationem.

I q. 45 a. 8 arg. 3

Praeterea, natura facit sibi simile. Sed quaedam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est a natura, sed a creatione. Et eadem ratio est de aliis.

I q. 45 a. 8 arg. 4

Praeterea, quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quae sunt a natura non adiungatur creatio, sequitur quod ea quae sunt a natura, non sunt creaturae. Quod est haereticum.

I q. 45 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, super Gen. ad Lit., distinguit opus propagationis, quod est opus naturae, ab opere creationis.

I q. 45 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod haec dubitatio inducitur propter formas. Quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturae, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiae, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum, quia enim formae praeexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter praeexistere. Alii vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato, per modum creationis.

Et secundum hoc cuilibet operationi naturae adiungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formae. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est

věci svébytné, jak bylo svrchu řečeno, tvarům nenáleží ani povstávati, ani býti stvořenými, nýbrž býti spolustvořenými.

Co však vlastně povstává od přírodního činitele, jest složené, jež povstává z hmoty. Pročež v dílech přírody není přimíseno stvoření, nýbrž se předpokládá před dílem přírody.

K prvnímu se tedy musí říci; že tvary začínají býti v uskutečnění, když nastala složená, ne že by povstávaly o sobě, nýbrž toliko případkově.

K druhému se musí říci, že činné jakosti v přírodě jednají mocí podstatných tvarů. A proto přírodní činitel působí sobě podobné nejen podle jakosti; nýbrž podle druhu.

K třetímu se musí říci, že na zrození nedokonalých živočichů dostačí činitel všeobecný, jímž je síla nebes, a jí se připodobňují ne podle druhu, nýbrž podle nějaké obdoby; a není třeba říci, že jejich tvary jsou stvořeny od činitele odděleného. Avšak ke zrození dokonalých živočichů nedostačí činitel všeobecný, nýbrž vyžaduje se činitel vlastní, což je rodič jednoznačný.

Ke čtvrtému se musí říci, že dílo přírody není než z předpokladu stvořených prvků; a tak to, co se děje skrze přírodu, nazývá se tvorstvem.

XLVI. O počátku trvání stvořených věcí.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Na řadě jest úvaha o počátku trvání stvořených věcí.

A o tom jsou tři otázky:

1. Zda tvorové byli vždycky.
2. Zda je článkem víry, že začali.
3. Jak se praví, že Bůh na počátku stvořil nebe a zemi.

XLVI.1. Zda vesmír tvorstva byl vždycky.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vesmír tvorstva, jenž se označuje jménem světa, nezačal, nýbrž byl od věčnosti. Každé totiž, jež začíná býti, bylo možné, že bude, než bylo, jinak by nemohlo povstati. Jestli tedy svět začal býti, nežli začal, bylo možné, že bude. Ale, ca je možné, že bude, jest hmota, která jest v možnosti k bytí, které je skrze tvar, a k nebytí, které je skrze postrádání. Jestli tedy svět začal býti, před světem byla hmota. Ale nemůže býti hmota bez tvaru, hmota pak světa s tvarem je svět. Tedy svět byl, nežli začal býti, což je nemožné.

Mimo to, co někdy jest a někdy není, není žádné, mající sílu býti vždycky, protože kam sahá síla nějaké věci, tak

subsistens, sed quo aliquid est, et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est, formarum non est fieri neque creari, sed concreata esse.

Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturae non admiscetur creatio, sed praesupponitur ad operationem naturae.

I q. 45 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod formae incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipsae fiant per se, sed per accidens tantum.

I q. 45 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod qualitates activae in natura agunt in virtute formarum substantialium. Et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

I q. 45 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus caelestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quandam, neque oportet dicere quod eorum formae creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

I q. 45 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod operatio naturae non est nisi ex praesuppositione principiorum creatorum, et sic ea quae per naturam fiunt, creaturae dicuntur.

46. De principio durationis rerum creatarum.

Prooemium

I q. 46 pr.

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creatarum.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo, utrum creaturae semper fuerint.

Secundo, utrum eas incoepisse sit articulus fidei.

Tertio, quomodo Deus dicatur in principio caelum et terram creasse.

1. Utrum creaturae semper fuerint.

I q. 46 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod universitas creaturarum, quae mundi nomine nuncupatur, non incoeperit, sed fuerit ab aeterno. Omne enim quod incoepit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse, alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incoepit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quae est in potentia ad esse, quod est per formam, et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incoepit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma, materia autem mundi cum forma, est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet, quod est impossibile.

I q. 46 a. 1 arg. 2

Praeterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper,

dlouho jest. Ale každé neporušné má sílu býti vždycky, neboť nemá sílu na určitý čas trvání. Tedy žádnému neporušnému nepřísluší někdy býti, a někdy nebýti. Ale každé, jež začíná býti, někdy jest, a někdy není. Tedy žádné neporušné nezačíná býti. Ale na světě jest mnoho neporušných, jako nebeská tělesa a všechny rozumové podstaty: Tedy svět nezačal býti.

Mimo to, žádné nezrozené nezačalo býti. Ale Filosof dokazuje v I. Fysic., že hmota je nezrozená; a v I. O nebi a světě, že nebe je nezrozené. Tedy vesmír věcí nezačal býti.

Mimo to, kde není těleso, ale může býti, jest prázdno. Ale jestli svět začal býti, nebylo dříve jiné těleso, kde nyní jest světové těleso; a přece tam mohlo býti, jinak by tam nyní nebylo. Tedy před světem bylo prázdno, což je nemožné.

Mimo to, nic se nezačíná znova pohybovati, leč tím, že buď pohybující nebo pohyblivé se má jinak nyní než dříve: Ale, co se jinak má nyní než dříve, pohybuje se. Tedy před vším pohybem, znova začínajícím,' byl nějaký pohyb. Tedy pohyb byl vždycky. Tedy i pohyblivé. protože pohyb není než v pohyblivém.

Mimo to, každé pohybující jest buď přírodní nebo volní: Ale žádné nezačíná pohybovati, leč je-li předem nějaký pohyb. Neboť příroda vždycky pracuje týmž způsobem. Proto, nebude-li napřed nějaká proměna buď v přirozenosti pohybujícího nebo v pohyblivém, nezačne býti od přírodního pohybujícího pohyb, který nebyl dříve. Vůle pak bez proměny sebe odkládá učiniti, co stanoví, ale to není než skrze nějakou proměnu, kterou si představuje, aspoň se strany času. Jako, kdo chce dům učiniti zítra, a ne dnes, vyčkává nějaké budoucí zítra, jež dnes není, a aspoň vyčkává, až dnešní den přejde a přijde zítřejší: což není bez změny, protože čas jest počet pohybu. Zbývá tedy, že před vším pohybem, znova začínajícím byl nějaký pohyb. A tak totéž, co dříve.

Mimo to, cokoli jest vždycky na začátku a vždycky u konce, nemůže ani začíti, ani přestati; protože, co začíná, není u svého konce, co pak přestává, není na svém začátku. Ale čas je vždycky u svého začátku a konce, protože z času není nic než nyní, což je konec minulého a začátek budoucího. Tedy čas nemůže ani začíti, ani přestati. A v důsledku ani pohyb, jehož počtem je čas.

Mimo to Bůh je dříve nežli svět, buď toliko přirozeností nebo, trváním. Jestli toliko přirozeností, tedy, ježto Bůh jest od věčnosti, i svět jest od věčnosti. Je-li však dříve trváním, ježto dřívější a pozdější tvoří čas, tedy před světem byl čas, což jest nemožné.

Mimo to danou dostatečnou příčinou je'st dán účinek;

quandoque est et quandoque non est, quia ad quantum se extendit virtus alicuius rei, tandiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper, non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nullum ergo incorruptibile quandoque est et quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoque est et quandoque non est. Nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora caelestia, et omnes substantiae intellectuales. Ergo mundus non incoepit esse.

I q. 46 a. 1 arg. 3

Praeterea, nullum ingenitum incoepit esse. Sed philosophus probat in I Physic., quod materia est ingenita; et in I de caelo et mundo, quod caelum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incoepit esse.

I q. 46 a. 1 arg. 4

Praeterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incoepit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus, et tamen poterat ibi esse, alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum, quod est impossibile.

I q. 46 a. 1 arg. 5

Praeterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens vel mobile aliter se habet nunc quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem, fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit. Ergo et mobile, quia motus non est nisi in mobili.

I q. 46 a. 1 arg. 6

Praeterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere, nisi aliquo motu praeexistente. Natura enim semper eodem modo operatur. Unde, nisi praecedat aliqua immutatio vel in natura moventis vel in mobili, non incipiet a movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit, sed hoc non est nisi per aliquam immutationem quam imaginatur, ad minus ex parte ipsius temporis. Sicut qui vult facere domum cras, et non hodie, expectat aliquid futurum cras, quod hodie non est; et ad minus expectat quod dies hodiernus transeat, et crastinus adveniat; quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem, fuit alius motus. Et sic idem quod prius.

I q. 46 a. 1 arg. 7

Praeterea, quidquid est semper in principio et semper in fine, nec incipere nec desinere potest, quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine, quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis praeteriti, et principium futuri. Ergo tempus nec incipere nec desinere potest. Et per consequens nec motus, cuius numerus tempus est.

I q. 46 a. 1 arg. 8

Praeterea, Deus aut est prior mundo natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, ergo, cum Deus sit ab aeterno, et mundus est ab aeterno. Si autem est prior duratione; prius autem et posterius in duratione constituunt tempus, ergo ante mundum fuit tempus; quod est impossibile.

I q. 46 a. 1 arg. 9

neboť příčina, z níž nenásleduje účinek, jest příčina nedokonalá, potřebující jiného na to, aby účinek následoval. Ale Bůh jest dostatečnou příčinou světa, účelovou z důvodu své dobroty, vzornou z důvodu své moudrosti a účinnou z důvodu své moci, jak je z hořejšího patrné. Ježto tedy Bůh jest od věčnosti, i svět byl od věčnosti.

Mimo to, čí činnost jest věčná, i věčný účinek. Ale činnost Boží jest jeho podstata, jež jest věčná. Tedy i svět jest věčný:

Avšak proti jest, co se praví Jan. 17: "Oslav mne, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl dříve, než svět povstal"; a Přísl. 8: "Pán měl mne na začátku cest svých, než cokoli činil od začátku."

Odpovídám: Musí se říci, že mimo Boha nebylo nic od věčnosti. To pak stanoviti není nemožné. Bylo totiž svrchu ukázáno, že vůle Boží jest příčinou věcí. Tak tedy je nutné; aby některá byla, jak je nutné, aby je Bůh chtěl, ježto nutnost účinku závisí na nutnosti příčiny, jak se praví v V. Metafys. Bylo pak svrchu ukázáno; že; naprostě řečeno, není nutné, aby Bůh chtěl něco mimo sebe. Není tedy nutné, aby Bůh chtěl, aby svět byl vždycky. Ale potud svět jest, pokud Bůh chce, aby byl, ježto bytí světa závisí na Boží vůli jako na své příčině. Proto není nutné, aby svět byl vždycky. Pročež ani nemůže býti průkazně dokázáno.

Také důvody, které na to uvádí Aristoteles, nejsou důkazné jednoduše, nýbrž z části: totiž na odporování důvodům starých, stanovících, že svět začal nějakými způsoby vpravdě nemožnými. A to je patrné z trojího. A to nejprve, protože jak v VIII. Fysic., tak v I. O nebi předesílá některé domněnky, jako Anaxagorovu, Empedoklovu a Platonovu, proti nimž uvádí odporující důvody. - Za druhé, protože, kdekoli o této věci mluví, uvádí svědectví starých, což není dokazujícího, nýbrž důvody přesvědčujícího. - Za třetí, protože výslovně praví v I. kn. Kopic., že jsou některé dialektické problémy; o nichž nemáme důvodů, jako zda svět jest věčný.

K prvnímu se tedy musí říci, že nežli svět byl, bylo možné, že svět bude, ne sice podle možnosti trpné; což jest hmota, nýbrž podle činné možnosti Boží. A také, jako se něco nazývá naprostě možným, ne podle nějaké možnosti, nýbrž z pouhého poměru výrazů, jež si neodporují, podle čehož možné je protilehlé nemožnému, jak je patrné z Filosofa; v V. Metafys.

K druhému se musí říci, že to, co má sílu, aby bylo vždycky; když má tu sílu, nemůže někdy býti a někdy nebýti; ale nežli mělo tu sílu nebylo. Pročež tento důvod, který dá.vá Aristoteles, v I. O, nebi, neplatí jednoduše, že neporušná nezačala býti, nýbrž že nezačala býti způsobem přírodním; jímž začínají býti zroditelná a porušná.

Praeterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus, causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta, indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi; et finalis, ratione suae bonitatis; et exemplaris, ratione suae sapientiae; et effectiva, ratione suae potentiae; ut ex superioribus patet. Cum ergo Deus sit ab aeterno, et mundus fuit ab aeterno.

I q. 46 a. 1 arg. 10

Praeterea, cuius actio est aeterna, et effectus aeternus. Sed actio Dei est eius substantia, quae est aeterna. Ergo et mundus est aeternus.

I q. 46 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. XVII, *clarifica me, pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus fieret*; et Proverb. VIII, *dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio*.

I q. 46 a. 1 co.

Respondeo dicendum nihil praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat, ut dicitur in V Metaphys. Ostensum est autem supra quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest.

Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativae simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primo quidem, quia tam in VIII Physic. quam in I de caelo, praemittit quasdam opiniones, ut Anaxagorae et Empedoclis et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundo, quia, ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum, quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertio, quia expresse dicit in I Lib. Topic., quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus.

I q. 46 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia; sed secundum potentiam activam Dei. Et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant; secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per philosophum, in V Metaphys.

I q. 46 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud quod habet virtutem ut sit semper ex quo habet illam virtutem, non quandoque est et quandoque non est, sed antequam haberet illam virtutem, non fuit. Unde haec ratio, quae ponitur ab Aristotele in I de caelo, non concludit simpliciter quod incorruptibilia non incoeperunt esse, sed quod non incoeperunt esse per modum naturalem, quo generabilia

K třetímu se musí říci, že Aristoteles, v I. Fysic., dokazuje, že hmota jest nezrozená, z toho, že nemá podmětu, z něhož by byla. V I. O nebi a světě pak dokazuje nezrozenost nebe; protože nemá protivného, z něhož by se zrodilo. Z toho je patrné, že z obojího neplyne, než že hmota a nebe nezačaly zrozením, jak někteří tvrdili, hlavně o nebi. My však pravíme, že hmota a nebe byly uvedeny do bytí stvořením, jak je patrné z řečeného.

Ke čtvrtému se musí říci, že na pojem prázdna nedostačí v němž nic není, nýbrž se vyžaduje, aby byl prostor schopný tělesa, v němž by nebylo tělesa, jak je patrné z Aristotela, v IV. Fysic. My však pravíme, že před světem nebylo ani místa, ani prostoru.

K pátému se musí říci, že první pohybující byl vždy týmž způsobem; ale první pohyblivé nebylo vždy týmž způsobem, protože začalo býti, kdežto dříve nebylo. Ale to nebylo skrze změnu, nýbrž skrze stvoření, jež není změnou, jak bylo svrchu řečeno. Z čehož je patrné, že tento důvod, který dává Aristoteles, v VIII. Fysic., postupuje proti těm, kteří stanovili věčná pohyblivá, ale ne věčný pohyb, jak je patrné z domněnek Anaxagory a Empedokla. My však stanovíme, že vždy byl pohyb, jakmile začala pohyblivá.

K šestému se musí říci, že prvním činitelem jest činitel volní. A ačkoli měl věčnou vůli učiniti nějaký účinek přece neučinil účinku věčného. Ani není třeba, aby se před.pokládala nějaká změna, ani též pro představu času. Neboť jinak se musí mysliti o činiteli zvláštním, jenž něco předpokládá a jiného jest příčinou, a jinak a činiteli všeobecném, jenž působí celé. Jako činitel zvláštní působí tvar a předpokládá hmotu, pročež je třeba, aby uvedl tvar podle úměrnosti k náležité hmotě. Proto se důvodně o něm myslí, že uvádí tvar do takové hmoty a ne do jiné, z odlišnosti hmoty od hmoty. Ale nemyslí se to důvodně o Bohu, jenž zároveň působí tvar i hmotu; ale u něho se důvodně myslí, že sám působí hmotu, příhodnou tvaru i cíli. - Avšak zvláštní činitel předpokládá čas, jakož i hmotu. Proto důvodně se o něm myslí, že jedná v čase pozdějším a ne v dřívějším, podle představy postupu času po čase. Ale v činiteli všeobecném, jenž působí věc i čas, nemůže se mysliti, že jedná nyní a ne dříve, podle představy času po čase, jako by se čas předpokládal jeho činnosti; ale musí se mysliti o něm, že dal svému účinku času, kolik chtěl a pokud bylo vhodné na ukázání jeho moci. Jasněji totiž vede svět k poznání božské tvůrčí moci, jestli svět nebyl vždycky, než kdyby vždy byl; neboť jest jasné, že každé, jež nebylo vždycky, má příčinu, ale není to tak jasné u toho. co bylo vždycky.

K sedmému se musí říci, že, jak se praví ve IV. Fysic.,

et corruptibilia incipiunt esse.

I q. 46 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Aristoteles, in I Physic., probat materiam esse ingenitam, per hoc quod non habet subiectum de quo sit. In I autem de caelo et mundo, probat caelum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet quod per utrumque non concluditur nisi quod materia et caelum non incoeperunt per generationem, ut quidam ponebant, praecipue de caelo. Nos autem dicimus quod materia et coelum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis patet.

I q. 46 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod ad rationem vacui non sufficit in quo nihil est, sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem, in IV Physic. Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum.

I q. 46 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod primus motor semper eodem modo se habuit primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incoepit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quae non est mutatio, ut supra dictum est. Unde patet quod haec ratio, quam ponit Aristoteles in VIII Physic., procedit contra eos qui ponebant mobilia aeterna, sed motum non aeternum; ut patet ex opinionibus Anaxagorae et Empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incoeperunt, semper fuisse motum.

I q. 46 a. 1 ad 6

Ad sextum dicendum quod primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuit voluntatem aeternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit aeternum effectum. Nec est necesse quod praesupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari, quod praesupponit aliquid, et causat alterum, et aliter de agente universali, quod producit totum. Sicut agens particulare producit formam, et praesupponit materiam, unde oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quod inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiae ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in Deo, qui simul producit formam et materiam, sed consideratur rationabiliter in eo, quod ipse producit materiam congruam formae et fini. Agens autem particulare praesupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo, quod agit in tempore posteriori et non in priori, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius, secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus praesupponatur eius actioni, sed considerandum est in eo, quod dedit effectui suo tempus quantum voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset, omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

I q. 46 a. 1 ad 7

dříve a později jest v čase, pokud dříve a později jest v pohybu. Proto počátek a konec v čase se musí bráti jako i v pohybu. Když se však předpokládá věčnost pohybu, je nutné, aby, kterýkoli okamžik se v pohybu vezme, byl počátkem a koncem pohybu, čehož není třeba, jestliže pohyb začíná. A týž důvod jest o časovém nyní. A tak je patrné, že onen důvod o okamžitém nyní, že vždycky jest začátkem a koncem času, předpokládá věčnost času a pohybu. Proto Aristoteles tento důvod uvádí, v VIII. Fysic., proti těm, kteří stanovili věčnost času, ale popírali věčnost pohybu.

K osmému se musí říci, že Bůh je dříve trváním než svět. Ale ly dříve neznačí prvenství času, nýbrž věčnosti. - Nebo se musí říci, že značí věčnost představovaného času a věčně nejsoucího. Jako když se řekne, "nad nebem není nic I nad značí místo toliko představované, pokud jest možné představovati si, že se přidají jiné rozměry k rozměrům nebeského tělesa.

K devátému se musí říci, že, jako účinek následuje z příčiny, přirozeně jednající podle způsobu svého tvaru, tak následuje z či.nitele, jednajícího skrze vůli podle tvaru, jím napřed pojatého a vymezeného, jak je patrné z hořejšího. Ač tedy Bůh od věčnosti byl dostatečnou příčinou světa, není přece třeba stanoviti svět jím učiněný, leč pokud jest v předurčení jeho vůle; aby totiž měl bytí po nebytí, aby jasněji hlásal svého Původce.

K desátému se musí říci, že z dané činnosti následuje účinek podle požadavku tvaru, jenž jest počátkem činnosti. Avšak v jednajících skrze vůli, co bylo předem pojato a předurčeno, béře se jako tvar, jenž jest počátkem činnosti. Tudíž z věčné činnosti Boha nenásleduje věčný účinek, nýbrž jaký Bůh chtěl, aby totiž měl bytí po nebytí.

XLVI.2. Zda je článkem víry, že svět začal.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není článkem víry, že svět začal, nýbrž dokazatelný závěr. Neboť každé učiněné má začátek svého trvání. Avšak lze průkazně dokázati, že Bůh jest účinnou příčinou světa, což také stanovili osvědčenější filosofové. Tedy lze průkazně dokázati, že svět začal.

Mimo to, je-li nutné říci, že svět byl učiněn od Boha, tedy buď z ničeho, nebo z něčeho. Ale ne z něčeho, protože tak by hmota světa předcházela svět, proti čemuž platí důvody Aristotela, stanovícího nezrozené nebe. Tedy se musí říci, že svět byl učiněn z ničeho. A tak má bytí po nebytí. Tedy musil začíti.

Mimo to každé, jež pracuje rozumem, pracuje od nějakého počátku, jak je patrné u všech umělců. Ale Bůh jest jednající skrze rozum. Tedy pracuje od nějakého počátku. Tedy svět, jenž jest jeho účinkem, nebyl vždycky.

Ad septimum dicendum quod, sicut dicitur in IV Physic., prius et posterius est in tempore, secundum quod prius et posterius est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore, sicut et in motu. Supposita autem aeternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum sit principium et terminus motus, quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de nunc temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis nunc, quod semper sit principium et finis temporis, praesupponit aeternitatem temporis et motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit, in VIII Physic., contra eos qui ponebant aeternitatem temporis, sed negabant aeternitatem motus.

I q. 46 a. 1 ad 8

Ad octavum dicendum quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly prius non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis. Sicut, cum dicitur, supra caelum nihil est, ly supra designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus caelestis corporis dimensiones alias superaddi.

I q. 46 a. 1 ad 9

Ad nonum dicendum quod, sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suae formae, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo praeconceptam et definitam, ut ex superioribus patet. Licet igitur Deus ab aeterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in praedefinitione suae voluntatis; ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem.

I q. 46 a. 1 ad 10

Ad decimum dicendum quod, posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formae quae est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et praedefinitum, accipitur ut forma quae est principium actionis. Ex actione igitur Dei aeterna non sequitur effectus aeternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

2. Utrum eas incoepisse, sit articulus fidei.

I q. 46 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mundum incoepisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suae durationis. Sed demonstrative probari potest quod Deus sit causa effectiva mundi, et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. Ergo demonstrative probari potest quod mundus incoeperit.

I q. 46 a. 2 arg. 2

Praeterea, si necesse est dicere quod mundus factus est a Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi praecessisset mundum; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis caelum ingenitum. Ergo oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quod esse incoeperit.

I q. 46 a. 2 arg. 3

Praeterea, omne quod operatur per intellectum, a quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo a quodam principio operatur mundus igitur, qui est eius effectus, non fuit

Mimo to jest jasně zjevno; že některé umění a obývání krajů začalo v určitých časech. Ale to by nebylo, kdyby svět byl vždycky. Je tedy jasné, že svět nebyl vždycky.

Mimo to jest jisté, že nic se nemůže Bohu rovnati. Ale kdyby svět byl vždycky, vyrovnal by se Bohu v trvání. Tedy jest jisté, že nebyl vždycky svět.

Mimo to, jestliže svět byl vždycky, předcházelo nekonečně dní tomuto dni. Ale nekonečná nelze přejíti. Tedy nikdy by se nebylo došlo k tomuto dni: což je jasně nesprávné.

Mimo to, jestliže svět byl věčný, také rození bylo od věčnosti. Tedy jeden člověk se rodil z druhého do nekonečna. Ale otec jest účinnou příčinou syna, jak se praví v II. rysic. Tedy lze v účinných příčinách postupovati do nekonečna: což se zavrhuje v II. Metafysic.

Mimo to, jestliže svět a rození bylo vždycky, předcházelo nekonečně lidí. Ale duše člověka jest nesmrtelná. Tedy by nyní bylo v uskutečnění nekonečně lidských duší, což jest nemožné. Tedy lze z nutnosti věděti, že svět začal, a nedrží se jen věrou.

Avšak proti, články víry nemohou se průkazně dokázati, protože víra jest o nezřejmých, jak se praví Žid. 11. Ale je článkem víry, že Bůh je Stvořitelem světa, takže svět začal býti; pravíme totiž: "Věřím v jednoho Boha atd." - A opět, Řehoř praví, v Homil. I. K Ezech., že :Mojžíš prorokoval o min.ulém, řka, "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi", čímž se učí novost světa. Tedy novost světa máme toliko ze zjevení. A proto se nemůže dokázati průkazně.

Odpovídám: Musí se říci, že jen věrou se drží, že svět nebyl vždycky a nemůže se průkazně dokázati, jak bylo řečeno svrchu i o tajemství Trojice. A důvodem toho jest, že novost světa nemůže míti důkazu se strany samého světa. Neboť počátkem důkazu jest, co věc jest. Avšak všechno podle pojmu svého druhu odhlíží od zde a nyní, pročež se praví, že všeobecná jsou všude a vždycky. Proto se nemůže dokázati, že člověk nebo nebe nebo kámen nebyl vždycky. - Podobně také ani se strany činné příčiny, jež jedná skrze vůli. Neboť vůli Boží nelze vyzpytovati rozumem, leč o tom, co je naprosto nutné, aby Bůh chtěl: avšak taková nejsou, jež Bůh chce při tvorech, jak bylo řečeno.

Může se však vůle Boží ukázati člověku skrze zjevení, o něž se opírá víra. Proto jest uvěřitelné, že svět začal, ne však dokazatelné nebo vědecké. - A jest užitečné to povážiti, aby snad někdo, opovažuje se dokazovati, co je víry, neuváděl důvody nenutící, jež by daly podnět posměchu nevěřícím, domnívajícím se, že my věříme, co je víry, z takových důvodů.

semper.

I q. 46 a. 2 arg. 4

Praeterea, manifeste apparet artes aliquas, et habitationes regionum, ex determinatis temporibus incoepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

I q. 46 a. 2 arg. 5

Praeterea, certum est nihil Deo aequari posse. Sed si mundus semper fuisset, aequipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

I q. 46 a. 2 arg. 6

Praeterea, si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem, quod est manifeste falsum.

I q. 46 a. 2 arg. 7

Praeterea, si mundus fuit aeternus, et generatio fuit ab aeterno. Ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur in II Physic. Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod improbatur in II Metaphys.

I q. 46 a. 2 arg. 8

Praeterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines praecesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitae animae humanae nunc essent actu, quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quod mundus incoeperit; et non sola fide tenetur.

I q. 46 a. 2 s. c.

Sed contra, fidei articuli demonstrative probari non possunt, *quia fides de non apparentibus est*, ut dicitur ad Hebr. XI. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus incoeperit esse, est articulus fidei, dicimus enim, credo in unum Deum et cetera. Et iterum, Gregorius dicit, in Homil. I in Ezech., quod Moyses prophetizavit de praeterito, dicens in principio creavit Deus caelum et terram; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem. Et ideo non potest probari demonstrative.

I q. 46 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem, secundum rationem suae speciei, abstrahit ab hic et nunc, propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut caelum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle, talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est.

Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, XI. O Měst. Bož., dvojí byla domněnka filosofů, tvrdících věčnost světa. Někteří totiž tvrdili, že podstata světa není od Boha. A těch blud byl nesnesitelný, a proto se z nutnosti odmítá. Někteří pak tvrdili, že svět je věčný, takže přece řekli, že svět jest od Boha učiněn. "Nechtějí totiž, aby svět měl počátek tohoto času, ale svého stvoření, takže jakýmsi nepochopitelným způsobem vždycky byl učiněným." - "Nalezli pak, jak by to pochopili," jak týž praví v X. O Městě Bož. "Jako totiž, dí, kdyby noha od věčnosti bývala v prachu, vždy by zůstávala stopa, o níž by nikdo nepochyboval, že jest učiněna od šlápnuvšího; tak i svět vždycky byl, ježto vždycky byl, jenž učinil." - A na pochopení toho se musí uvážiti, že účinná příčina, jednající skrze pohyb, z nutnosti předchází časem svůj účinek, protože účinek není než na konci jednání, každé však jednající musí býti počátkem jednání. Ale, je-li jednání mžikové a ne postupné, není nutné, aby činící bylo trváním dříve než učiněné, jak je patrné při osvícení. Proto praví, že nenásleduje z nutnosti, kdyby Bůh byl činnou příčinou světa, že by byl dříve trváním nežli svět; protože stvoření, kterým učinil svět, není měnění postupné, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že ti, kteří by stanovili svět věčný, řekli by, že svět byl učiněn z ničeho od Boha, ne že byl učiněn po ničem, jak my rozumíme jménem stvoření, nýbrž že nebyl učiněn z něčeho. A tak také někteří z nich neodmítají jméno stvoření, jak je patrné z Avicenny v jeho Metafysice.

K třetímu se musí říci, že je to důvod Anaxaorův, jenž je položen v III. Fysic. Ale nedovozuje z nutnosti, leč o rozumu, jenž rozvažováním zpytuje, co se má učiniti, což je podobné pohybu. Takový pak jest rozum lidský, ale ne božský, jak shora je patrné.

Ke čtvrtému se musí říci, že tvrdící věčnost světa tvrdí, že nějaký kraj se nekonečněkrát měnil z neobytného v obytný a obráceně. A podobně tvrdí, že umění, pro různé poruchy a případky, nekonečněkrát byla vynalezena a opět zrušena. Pročež Aristoteles praví, v knize Meteor., že je směšné z takových ojedinělých změn bráti domněnku o novosti celého světa.

K pátému se musí říci, že, i kdyby svět vždy býval, přece by se Bohu nevyrovnával ve věčnosti, jak praví Boetius, na konci O útěše: protože bytí Boží jest bytí celé zároveň, bez postupnosti, kdežto u světa tak není.

K šestému se musí říci, že přechod se vždy rozumí od konce ke konci. Avšak označí-li se kterýkoli den, od něho až k tomuto jest konečno dní, které lze přejíti. Námitka však postupuje, jako by při daných koncích bylo nekonečně prostředních.

credere quae fidei sunt.

I q. 46 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, XI de Civ. Dei, philosophorum ponentium aeternitatem mundi, duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo. Et horum est intollerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dixerunt. *Non enim mundum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, invenerunt*, ut idem dicit in X de Civ. Dei. *Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod a calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit*. Et ad hoc intelligendum, considerandum est quod causa efficiens quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione; sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quod sit prior mundo duratione, quia creatio, qua mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est.

I q. 46 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis; sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicenna in sua metaphysica.

I q. 46 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa est ratio Anaxagorae, quae ponitur in III Physic. Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet.

I q. 46 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod ponentes aeternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso. Et similiter ponunt quod artes, propter diversas corruptiones et accidentia, infinities fuerunt inventae, et iterum corruptae. Unde Aristoteles dicit, in libro Meteor., quod ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

I q. 46 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod, etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius, in fine de Consolat., quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non autem sic est de mundo.

I q. 46 a. 2 ad 6

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

K sedmému se musí říci, že u účinných příčin není možné o sobě postupovati do nekonečna, jako třebas, kdyby se do nekonečna zmnožily příčiny, které se vyžadují o sobě k nějakému účinku; jako kdyby kámen byl pohybován od hole a hůl od ruky, a tak do nekonečna. Ale nepovažuje se za nemožné, případkově postupovati do nekonečna u činných příčin; jako třebas, kdyby všechny příčiny, které se zmnoží do nekonečna, nedržely než řád jedné příčiny, ale jejich zmnožení by bylo případkové; jako umělec pracuje mnohými kladivy případkově, protože jedno po druhém se láme. Je tedy případkem tomuto kladivu, že jedná po činnosti jiného kladiva. A podobně je případkem tohoto člověka, pokud rodí, že je zrozen od jiného, neboť rodí jakožto člověk, a ne jakožto syn jiného člověka; všichni totiž rodící lidé mají jeden stupeň v účinných příčinách, totiž stupeň zvláštního rodícího. Proto není nemožné, že by se člověk rodil z člověka do nekonečna. Bylo by však nemožné, kdyby rození tohoto člověka záviselo na tomto člověku a na živelném tělese a na slunci, a tak do nekonečna.

K osmému se musí říci, že tvrdící věčnost světa mnohonásobně unikají tomuto důvodu. Někteří totiž nepovažují za nemožné, aby bylo nekonečně duší v uskutečnění, jak je patrné v Metafysice Algazela, řkoucího, že je to nekonečno případkově. Ale to bylo zamítnuto shora. Někteří pak praví, že se duše ruší s tělem. Někteří pak, že ze všech duší zůstane toliko jedna. Jiní pak, jak praví Augustin, proto stanovili koloběh duší; že totiž duše, oddělené od těl, po určitých časových obdobích opět se vrátí k tělům. O těch pak všech se má jednati v následujícím. - Musí se však uvážiti, že tento důvod jest jednotlivostní. Pročež by někdo mohl říci, že svět byl věčný nebo aspoň některý tvor, jako anděl, ne však člověk. My však myslíme všeobecně, zda nějaký tvor byl od věčnosti.

XLVI.3. Zda stvoření věcí bylo na začátku času.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že stvoření věcí nebylo na začátku času. Neboť, co není v čase, není v něčem času. Ale stvoření věcí nebylo v čase; neboť stvořením byla uvedena do bytí podstata věcí; čas však neměří podstatu věcí, a zvláště netělesných. Tedy stvoření nebylo na začátku času.

Mimo to Filosof dokazuje, že všechno, co povstává, povstávalo; a tak každé povstávání má dříve a později. Ale na začátku není dříve a později, ježto jest nedělitelný. Tedy, ježto stvoření jest nějaké povstávání, zdá se, že věci nebyly stvořeny na začátku času.

Mimo to také sám čas je stvořen. Ale nemůže býti stvořen na začátku času, ježto čas je dělitelný, ale začátek času nedělitelný. Tedy stvoření věcí nebylo na začátku času.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 1: "Na počátku stvořil

I q. 46 a. 2 ad 7

Ad septimum dicendum quod in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur a baculo, et baculus a manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio, generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis; omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine, et a corpore elementari, et a sole, et sic in infinitum.

I q. 46 a. 2 ad 8

Ad octavum dicendum quod hanc rationem ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu; ut patet in metaphysica Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius. Quidam vero dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam vero quod ex omnibus animabus remanet una tantum. Alii vero, ut Augustinus dicit, posuerunt propter hoc circuitum animarum; ut scilicet animae separatae a corporibus, post determinata temporum curricula, iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quod haec ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus; non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno.

3. Quomodo dicatur: Deus in principio coelum, et terram creasse.

I q. 46 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatio rerum non fuit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore, per creationem enim rerum substantia in esse producta est; tempus autem non mensurat substantiam rerum, et praecipue incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

I q. 46 a. 3 arg. 2

Praeterea, philosophus probat quod omne quod fit, fiebat, et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quod res non sint creatae in principio temporis.

I q. 46 a. 3 arg. 3

Praeterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed non potest creari in principio temporis, cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

I q. 46 a. 3 s. c.

Bůh nebe a zemi."

Odpovídám: Musí se říci, že ono slovo Genes. 1, "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi", se vykládá trojmo na vyloučení trojího bludu. Někteří totiž tvrdili, že svět byl vždycky a čas nemá začátku. A na vyloučení toho se vykládá: na počátku, totiž času. - Někteří pak tvrdili, že jsou dva původy stvoření, jedno dobrých, jiné zlých. A na vyloučení toho se vykládá: v začátku, totiž v Synu. Jako totiž účinný původ se přivlastňuje Otci pro moc, tak původ vzorný se přivlastňuje Synu pro moudrost, že, jako se praví, "všechno jsi učinil v moudrosti", tak se rozumělo, že Bůh všechno učinil v začátku, totiž v Synu; podle onoho Apoštolova Koloss. I: "V něm," totiž v Synu, "založeno bylo veškerenstvo." - Jiní pak řekli, že tělesná byla od Boha stvořena prostřednictvím duchových tvorů. A na vyloučení toho se vykládá: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi", totiž přede všemi. Stanoví se totiž, že čtvero bylo zároveň stvořeno, totiž ohnivé nebe, tělesná hmota (jež se rozumí jménem země), čas a andělská přirozenost.

K prvnímu se tedy musí říci, že se neříká, že věci byly stvořeny na začátku času, jako by začátek času byl měřítkem stvoření, nýbrž protože zároveň s časem byly stvořeny nebe a země.

K druhému se musí říci, že ono slovo Filosofovo se rozumí o povstávání, které je skrze pohyb nebo jest koncem pohybu. Protože, ježto v každém pohybu se béře dřívější a pozdější, před kteroukoli známkou v pohybu znamenaném, když totiž něco jest pohybovaným a povstávajícím, béře se dřívější a pozdější a také něco po něm, protože, co jest na začátku pohybu nebo na konci, není pohybovaným. Avšak stvoření není ani pohyb, ani konec pohybu, jak bylo svrchu řečeno. Pročež tak se děje stvoření něčeho, že se dříve nedálo.

K třetímu se musí říci, že nic nepovstává, než jak jest. Ale z času není nic než nyní. Pročež nemůže povstávati než podle nějakého nyní: ne že by v samém nyní byl čas, ale že od něho čas začíná.

XLVII. O rozdílnosti věcí povšechně.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Po uvedení věcí do bytí se má uvažovati o jejich rozdílnosti. Bude pak toto uvažování trojdílné. Neboť nejprve budeme uvažovati o jejich rozdílnosti povšechně; za druhé o rozdílnosti dobra a zla; za třetí o rozdílnosti duchového a tělesného tvorstva.

O prvním jsou tři otázky.

1. O samé mnohosti čili rozdílnosti věcí.
2. O jejich nestejnosti.
3. O jednotě světa.

XLVII.1. Zda mnohost a rozdílnost věcí jest od Boha.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že mnohost a

Sed contra est quod Gen. I dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram*.

I q. 46 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod illud verbum Genes. I, *in principio creavit Deus caelum et terram*, tripliciter exponitur, ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio, scilicet temporis. Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio, idest in filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur patri, propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur filio, propter sapientiam, ut sicut dicitur, omnia in sapientia fecisti, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, idest in filio; secundum illud apostoli ad Coloss. I, in ipso, scilicet filio, condita sunt universa. Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus. Et ad hoc excludendum, exponitur, in principio creavit Deus caelum et terram, idest ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet caelum Empyreum, materia corporalis (quae nomine terrae intelligitur), tempus, et natura angelica.

I q. 46 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non dicuntur in principio temporis res esse creatae, quasi principium temporis sit creationis mensura sed quia simul cum tempore caelum et terra creata sunt.

I q. 46 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum illud philosophi intelligitur de fieri quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri et fieri, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum, quia quod est in principio motus, vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus neque terminus motus, ut supra dictum est. Unde sic aliquid creatur, quod non prius creabatur.

I q. 46 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil fit nisi secundum quod est. Nihil autem est temporis nisi nunc. Unde non potest fieri nisi secundum aliquod nunc, non quia in ipso primo nunc sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

47. De distinctione rerum in communi.

Prooemium

I q. 47 pr.

Post productionem creaturarum in esse, considerandum est de distinctione earum. Erit autem haec consideratio tripartita. Nam primo considerabimus de distinctione rerum in communi; secundo, de distinctione boni et mali; tertio, de distinctione spiritualis et corporalis creaturae.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, de ipsa rerum multitudine seu distinctione.

Secundo, de earum inaequalitate.

Tertio, de unitate mundi.

1. Utrum rerum multitudo, et distinctio sit a Deo.

I q. 47 a. 1 arg. 1

rozdílnost věcí není od Boha. Jednomu totiž je vždycky vrozeno činiti jedno. Ale Bůh jest nejvíce jeden, jak je patrné z předešlého. Tedy nepůsobí než jeden účinek.

Mimo to napodobená se připodobňují svému vzoru. Ale Bůh je vzornou příčinou svého účinku, jak bylo svrchu řečeno. Tedy, ježto Bůh jest jeden, jeho účinek je toliko jeden, a ne rozdílný.

Mimo to ta, která jsou k cíli, jsou úměrná cíli. Ale cíl tvorstva jest jeden, totiž dobrota Boží, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy účinek Boží není než jeden.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 1, že Bůh "rozdělil světlo od temnot a rozdělil vody od vod". Tedy rozdílnost a mnohost věcí jest od Boha.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří mnohonásobně označovali příčinu rozdílnosti věcí. Někteří totiž ji přidělovali hmotě buď samé, nebo zároveň s jednajícím. A to samé hmotě, jako Demokritos a všichni staří přírodní, stanovíce jedinou příčinu hmotnou; a podle nich rozdílnost věcí pochází od náhody podle pohybu hmoty. - Hmotě pak a jednajícímu zároveň přiděloval rozdílnost a mnohost věcí Anaxagoras, jenž stanovil rozum, rozdělující věci vybavováním toho, co bylo smíšeno s hmotou.

Ale to nemůže obstáti pro dvojí. A to předem, protože: svrchu bylo ukázáno, že také sama hmota jest stvořena od Boha. Proto je třeba i rozdílnost, je-li jaká se strany hmoty, uvésti na vyšší příčinu. - Za druhé, protože hmota je pro tvar a ne obráceně. Rozdílnost pak věcí jest skrze vlastní tvary. Tedy rozdílnost není ve věcech pro hmotu, nýbrž spíše obráceně, ve hmotě byla stvořena různotvárnost, aby byla přizpůsobena různým tvarům.

Někteří pak rozdílnost věcí přidělovali druhým činitelům, jako Avicenna, jenž řekl, že Bůh, rozuměje sebe, učinil první rozum; a v tom, protože není své bytí, z nutnosti nastává složení možnosti a uskutečnění, jak bude níže patrné. Tak tedy první rozum, když rozumí první příčinu, učinil druhý rozum; když pak rozumí sebe, jako jsoucího v možnosti, učinil nebeské těleso, jímž hýbe; když pak rozumí sebe podle toho, co má v uskutečnění, učinil duši nebes.

Ale to nemůže obstáti pro dvojí. A to nejprve, protože bylo svrchu ukázáno, že stvořiti patří jedinému Bohu. Proto ta, jež nemohou býti učiněna, leč stvořením, jsou způsobena jen od Boha: a to jsou všechna, která nepodléhají rození a rušení.Za druhé, protože podle tohoto tvrzení vesmír věcí by nepocházel z úmyslu prvního činitele, nýbrž ze součinnosti mnohých činných příčin. Avšak říkáme, že takové pochází od náhody. Tak by tedy od náhody bylo doplnění vesmíru, jež záleží v rozdílnosti věcí, což je nemožné.

Proto se musí říci, že rozdílnost věcí jest z úmyslu prvního činitele, jímž jest Bůh. Neboť uvedl věci do bytí, aby svou dobrotu sdělil tvorům a jimi ji znázornil. A protože nemůže býti dostatečně znázorněna jedním tvorem, učinil mnoho tvorů a různé, aby, co chybí jednomu ve znázorňování božské dobroty, bylo nahrazeno z jiného: neboť dobrota, která v Bohu jest jednoduše a jedním tvarem, ve tvorech jest mnohonásobně a rozděleně. Proto celý vesmír má dokonaleji podíl božské dobroty a ji znázorňuje než

Ad primum sic proceditur. Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit a Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus, ut ex praemissis patet. Ergo non producit nisi unum effectum.

I q. 47 a. 1 arg. 2

Praeterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut supra dictum est. Ergo, cum Deus sit unus, effectus eius est unus tantum, et non distinctus.

I q. 47 a. 1 arg. 3

Praeterea, ea quae sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturae est unus, scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est. Ergo effectus Dei non est nisi unus.

I q. 47 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, quod *Deus distinxit lucem a tenebris, et divisit aquas ab aquis*. Ergo distinctio et multitudo rerum est a Deo.

I q. 47 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiae, vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiae, sicut Democritus, et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem, secundum quos distinctio rerum provenit a casu, secundum motum materiae. Materiae vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia.

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod etiam ipsa materia a Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiae, in altiorem causam reducere. Secundo, quia materia est propter formam, et non e converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam, sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus. Sicut Avicenna, qui dixit quod Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam, in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiae et actus, ut infra patebit. Sic igitur prima intelligentia, inquantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; inquantum autem intelligit se secundum quod est in potentia, produxit corpus caeli, quod movet; inquantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam caeli.

Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia supra ostensum est quod creare solius Dei est. Unde ea quae non possunt causari nisi per creationem, a solo Deo producuntur, et haec sunt omnia quae non subiacent generationi et corruptioni. Secundo, quia secundum hanc positionem, non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire a casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset a casu, quod est impossibile.

Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam

kterýkoli jiný tvor. - A protože příčina rozdílnosti věcí je z božské moudrosti, proto řekl Mojžíš, že věci byly rozděleny slovem Božím, což jest pojem moudrosti. A to jest, co se praví Gen. 1: "Řekl Bůh: Budiž světlo. A rozdělil světlo od temnot".

K prvnímu se tedy musí říci, že jednající skrze přirozenost jedná skrze tvar, skrze který jest, jenž jednoho je toliko jeden a proto nekoná než jedno. Ale jednající vůlí, jako jest Bůh, jak bylo svrchu ukázáno, jedná skrze tvar rozuměný. Ježto tedy neodporuje jednotě a jednoduchosti Boží, rozuměti mnohá, jak bylo svrchu ukázáno, zůstává, že, ač jest jeden, může činiti mnohá.

K druhému se musí říci, že onen důvod by platil o napodobeném, jež dokonale znázorňuje vzor, jež se nezmnožuje, leč hmotně. Proto obraz nestvořený, jenž je dokonalý, jest toliko jeden. Ale žádný tvor neznázorňuje dokonale první vzor, jímž je božská bytnost. A proto může býti znázorněna skrze mnohá. - A přece, pokud se idey nazývají vzory, odpovídá mnohosti věcí v mysli Boží mnohost ideí.

K třetímu se musí říci, že v badavých prostředek důkazu, dokonale dokazující závěr, jest toliko jeden, ale prostředky důvodné jsou mnohé. A podobně v činorodých, když to, co je k cíli, vyrovnává se, abych tak řekl, cíli, nevyžaduje se, než aby bylo toliko jedno. Ale tvor se tak nemá k cíli, jímž jest Bůh. Proto bylo tvory zmnožiti.

XLVII.2. Zda nestejnost věcí jest od Boha.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nestejnost věcí není od Boha. Neboť nejlepší jest, přinášeti nejlepší. Ale mezi nejlepšími není jedno větší druhého. Tedy Bohu, jenž jest nejlepší, patří činiti všechna stejná.

Mimo to stejnost jest účinkem jednoty, jak se praví v V. Metafys. Ale Bůh jest jeden. Tedy učinil všechna stejná.

Mimo to spravedlnosti náleží nestejným dávati nestejná. Ale Bůh je spravedlivý ve všech svých dílech. Ježto tedy před jeho činností, kterou věcem sděluje bytí, není žádné nestejnosti věcí, zdá se, že učinil všechna stejná.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 33: "Proč den překonává den a opět světla světlo a rok rok, slunce slunce Věděním Páně byla oddělena."

Odpovídám: Musí se říci, že Origenes, chtěje vyloučiti tvrzení stanovících rozdílnost ve věcech z protivnosti původů dobra a zla, tvrdil, že od začátku bylo od Boha všechno stvořeno stejné. Praví totiž, že Bůh nejprve stvořil

creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia, nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae. Et hoc est quod dicitur Gen. I, *dixit Deus, fiat lux. Et divisit lucem a tenebris*.

I q. 47 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod agens per naturam agit per formam per quam est, quae unius tantum est una, et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est, agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est, relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere.

I q. 47 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa teneret de exemplato quod perfecte repraesentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter. Unde imago increata, quae est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repraesentat perfecte exemplar primum, quod est divina essentia. Et ideo potest per multa repraesentari. Et tamen secundum quod ideae dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum.

I q. 47 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in speculativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum, sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem adaequat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus. Unde oportuit creaturas multiplicari.

2. Utrum rerum inaequalitas sit a Deo.

I q. 47 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inaequalitas rerum non sit a Deo. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est maius altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia aequalia facere.

I q. 47 a. 2 arg. 2

Praeterea, aequalitas est effectus unitatis, ut dicitur in V Metaphys. Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia aequalia.

I q. 47 a. 2 arg. 3

Praeterea, iustitiae est inaequalia inaequalibus dare. Sed Deus est iustus in omnibus operibus suis. Cum ergo operationi eius, qua esse rebus communicat, non praesupponatur aliqua inaequalitas rerum, videtur quod fecerit omnia aequalia.

I q. 47 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XXXIII, *quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, sol solem? A domini scientia separata sunt*.

I q. 47 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Origenes, volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit a Deo a

tvory rozumové, a všechny stejné: a v nich po prvé nastala nerovnost ze svobodné vůle, když někteří se obrátili k Bohu podle více nebo méně, a také jiní se podle více nebo méně od Boha odvrátili. Tudíž ona rozumná stvoření, která se skrze svobodnou vůli k Bohu obrátila, byla povznesena do různých řádů andělských podle různosti zásluh. Ona pak, která se odvrátila od Boha, byla připoutána k různým tělesům podle různosti hříchu; a praví, to že je příčinou stvoření a rozmanitosti těles.

Ale podle toho by vesmír tělesných tvorů nebyl na sdělování Boží dobroty tvorům, nýbrž na trestání hříchu. Což je proti tomu, co se praví Gen. 11: "Viděl Bůh všechna, jež učinil, a byla velmi dobrá." A Augustin praví, XI. O Městě Bož.: "Ca se může hloupějšího říci, nežli že nechtěl Bůh umělec pro lepost krásy nebo ochranu tělesných věcí, aby toto slunce byla jedno na světě, nýbrž že se ta stalo proto, že jedna duše tak zhřešila? Avšak, z toho, kdyby bylo sto duší zhřešilo, tento svět by měl sto sluncí."

A proto se musí říci, že, jako moudrost Boží jest příčinou rozdílnosti věcí, tak i nestejnosti. A to je patrné tak. Ve věcech se totiž shledává dvojí rozdílnost: jedna tvarová u těch, která se liší druhem; jiná pak hmotná u těch, která se liší toliko počtem. Ježto pak hmota je pro tvar, rozdílnost hmotná je pro tvarovou. Pročež vidíme, že ve věcech neporušných není než jedno ojedinělé jednoho druhu, protože druh je dostatečně zachováván v jednom: v zrozených pak a porušných jest mnoho ojedinělých jednoho druhu na zachovávání druhu. A z toho je patrné, že rozdílnost tvarová je přednější než hmotná. Ale rozdílnost tvarová vždycky vyžaduje nerovnost, protože, jak se praví v VIII. Metafys., tvary věcí jsou jako čísla, v nichž druhy se různí přidáním nebo odnětím jednotky. Proto v přírodních věcech se vidí, že druhy jsou stupňovitě seřazeny: jako smíšená jsou dokonalejší než živly a byliny než nerostná tělesa a živočichové než byliny a lidé než jiní živočichové; a při jednotlivých z nich se shledává jeden druh dokonalejší než jiné. Jako tedy božská moudrost jest příčinou rozdílnosti věcí pro dokonalost vesmíru, tak i nestejnosti. Neboť by vesmír nebyl dokonalý, kdyby se ve věcech shledával toliko jeden stupeň dobroty.

K prvnímu se tedy musí říci, že nejlepšímu činiteli patří celý svůj účinek učiniti nejlepším; ne však, aby každou část celku učinil nejlepší jednoduše, nýbrž nejlepší podle úměrnosti k celku: ničila by se totiž dobrota živočicha, kdyby každá jeho část měla hodnotu oka. Tak tedy i Bůh celý vesmír učinil nejlepším podle způsobu tvora: ne však jednotlivá stvoření, nýbrž jedno lepší než jiné. A proto o jednotlivých tvorech se praví Gen. 1: "Viděl Bůh světlo, že je dobré," a podobně o každém; ale o všech zároveň se praví: "Viděl Bůh všechna, jež učinil, a byla velmi dobrá."

K druhému se musí říci, že první, co vychází od jednotky, jest rovnost a potom vychází mnohost. A proto od Otce, jemuž podle Augustina se přivlastňuje jednota, vyšel Syn, jemuž se přivlastňuje rovnost; a potom stvoření, jemuž

principio omnia creata esse aequalia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum, et omnes aequales, in quibus primo exorta est inaequalitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illae igitur rationales creaturae quae ad Deum per liberum arbitrium conversae sunt, promotae sunt ad diversos ordines Angelorum, pro diversitate meritorum. Illae autem quae aversae sunt a Deo, sunt corporibus alligatae diversis, secundum diversitatem peccati, et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum.

Sed secundum hoc, universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. I, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Et ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *quid stultius dici potest, quam istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat? Ac per hoc, si centum animae peccassent, centum soles haberet hic mundus*. Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus, una formalis, in his quae differunt specie; alia vero materialis, in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno, in generabilibus autem et corruptibilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem, quia, ut dicitur in VIII Metaphys., formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur, sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

I q. 47 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum, tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars eius oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. I, *vidit Deus lucem quod esset bona*, et similiter de singulis, sed de omnibus simul dicitur, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*.

I q. 47 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod primum quod procedit ab unitate, est aequalitas; et deinde procedit multiplicitas. Et ideo a patre, cui, secundum Augustinum, appropriatur

přísluší nestejnost. Přece však také tvorové mají nějaký podíl rovnosti, totiž poměrně.

K třetímu se musí říci, že to je důvod, který pohnul Origena; ale nemá místa než v udělování odměn, jejichž nerovnost je povinná za nerovné zásluhy. Ale při ustavování věcí není nerovnost částí z jakékoli předchozí nerovnosti, ať zásluh nebo také upravení hmoty, nýbrž pro dokonalost celku. Jak je také patrné v umělých dílech: neboť ne proto se střecha liší od základu, že má jinou hmotu, nýbrž aby dům byl dokonalý z různých částí, hledá umělec rozmanitou hmotu, a kdyby mohl, učinil by ji.

XLVII.3. Zda je toliko jeden svět.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není toliko jeden svět, nýbrž více. Protože, jak praví Augustin, v knize Osmdesáti tří Ot., je nevhodné, že Bůh stvořil věci bez důvodu. Ale z téhož důvodu, z něhož stvořil jeden, mohl stvořiti mnohé, ježto jeho moc není omezena na stvoření světa jednoho, nýbrž jest nekonečná, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy Bůh učinil více světů.

Mimo to příroda činí, co je lepší, a mnohem více Bůh. Ale lepší by bylo, kdyby bylo více světů než jeden, protože lépe je více dober než méně. Tedy bylo od Boha učiněno více světů.

Mimo to každé, jež má tvar ve hmotě, může se zmnožiti podle počtu, podržujíc tentýž druh, protože množení podle počtu je z hmoty. Ale svět má tvar ve hmotě: neboť, jako když řeknu "člověk", označuji tvar, když však řeknu "tento člověk", označuji tvar ve hmotě, tak když se řekne "svět", označuje se tvar, ale když se řekne "tento svět", označuje se tvar ve hmotě. Tedy nic nebrání, aby bylo více světů.

Avšak proti jest, co se praví Jan 1: "Svět skrze něho učiněn jest," kdež jednotně jmenoval svět, že totiž jest jen jeden svět.

Odpovídám: Musí se říci, že sám pořádek, tak jsoucí ve věcech od Boha stvořených, projevuje jednotu světa. Neboť tento svět se nazývá jedním jednotou pořádku, pokud některá jsou zařízena k jiným. Cokoli pak jest od Boha, je navzájem zařízeno a k samému Bohu, jak bylo svrchu ukázáno. Proto jest nutné, že všechno patří k jednomu světu. - A proto ti mohli stanoviti více světů, kteří za příčinu světa nestanovili pořádající moudrost, nýbrž náhodu; jako Demokritos, který řekl, že ze shluku atomů byl učiněn tento svět a nekonečně jiných.

K prvnímu se tedy musí říci, že to je důvod, proč svět jest jeden, že vše musí býti spořádáno jedním pořádkem a k jednomu. Pročež Aristoteles, v XII. Metafys., z jednoty pořádku, jsoucího ve věcech, vyvozuje jednotu Boha řídícího. A Plato z jednoty vzoru dokazuje jednotu světa,

unitas, processit filius, cui appropriatur aequalitas; et deinde creatura, cui competit inaequalitas. Sed tamen etiam a creaturis participatur quaedam aequalitas, scilicet proportionis.

I q. 47 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa est quae movit Origenem, sed non habet locum nisi in retributione praemiorum, quorum inaequalitas debetur inaequalibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inaequalitas partium per quamcumque inaequalitatem praecedentem vel meritorum vel etiam dispositionis materiae; sed propter perfectionem totius. Ut patet etiam in operibus artis, non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quaerit artifex diversam materiam, et faceret eam si posset.

3. Utrum sit unus tantum mundus, vel plures.

I q. 47 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit unus mundus tantum, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., inconveniens est dicere quod Deus sine ratione res creavit. Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cum eius potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita, ut supra ostensum est. Ergo Deus plures mundos produxit.

I q. 47 a. 3 arg. 2

Praeterea, natura facit quod melius est, et multo magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quam unum, quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt a Deo.

I q. 47 a. 3 arg. 3

Praeterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundum numerum, manente eadem specie, quia multiplicatio secundum numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia, sicut enim cum dico homo, significo formam, cum autem dico hic homo, significo formam in materia; ita, cum dicitur mundus, significatur forma, cum autem dicitur hic mundus, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

I q. 47 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *mundus per ipsum factus est*; ubi singulariter mundum nominavit, quasi uno solo mundo existente.

I q. 47 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est. Unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant. Et ideo illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum; ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos.

I q. 47 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod haec ratio est quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine, et ad unum. Propter quod Aristoteles, in XII

jako by napodobeného.

K druhému se musí říci, že žádný jednající nezamýšlí hmotnou mnohost jako cíl; protože hmotné množství nemá jistého konce, ale o sobě tíhne k nekonečnu; ale nekonečno odporuje pojmu cíle. Když pak se řekne, že lépe je více světů než jeden, říká se to podle mnohosti hmotné. Takové však lepší není v úmyslu jednajícího Boha; protože z téhož důvodu by se mohlo říci, kdyby učinil dva, že by bylo lepší, kdyby učinil tři, a tak do nekonečna.

K třetímu se musí říci, že svět sestává z celé své hmoty. Neboť není možné, aby byla jiná země nežli tato, protože každá země by přirozeně tíhnula k tomuto středu, kdekoli by byla. A tentýž důvod jest o jiných tělesech, jež jsou částmi světa.

XLVIII. O rozdílnosti věcí zvláště.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom se má uvažovati o rozdílnosti věcí zvláště. A nejprve o rozdílnosti dobra a zla; potom o rozdílnosti duchového a tělesného stvoření. Při prvním jest otázka o zlu a o příčině zla.

O zlu jest šest otázek.

l1. Zda zlo jest nějaká přirozenost.

2. Zda zlo se nalézá ve věcech.

3. Zda dobro jest podmětem zla.

4. Zda zlo zcela ruší dobro.

5. O dělení zla na trest a vinu.

6. Co má více z rázu zla, zda trest nebo vina.

XLVIII.1. Zda zlo jest nějaká přirozenost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že zlo jest nějaká přirozenost. Protože každý rod jest nějaká přirozenost. Ale zlo jest nějaký rod: praví se totiž v Praedicam., že "dobro a zlo nejsou v rodě, nýbrž jsou rody jiných". Tedy zlo jest nějaký rod.

Mimo to každá odlišnost, ustavující nějaký druh, jest nějaká přirozenost. Zlo pak jest ustavující odlišností v mravních; neboť druhově se liší zlá zběhlost od dobré jako neštědrost od štědrosti. Tedy zlo znamená nějakou přirozenost.

Mimo to obojí z protivných jest nějaká přirozenost. Ale zlo a dobro nejsou protilehlé jako postrádání a zběhlost, nýbrž jako protivná, jak dokazuje Filosof, v Praedicam., tím, že mezi dobrem a zlem jest něco prostředního, a od zla se může státi návrat k dobru. Tedy zlo znamená nějakou přirozenost.

Mimo to, co není, nejedná. Ale zlo jedná, protože ruší

Metaphys., ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis. Et Plato ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

I q. 47 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem, quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum; infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis, quia eadem ratione dici posset quod, si fecisset duos, melius esset quod essent tres; et sic in infinitum.

I q. 47 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram quam istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quae sunt partes mundi.

48. De distinctione rerum in speciali, et primo de malo.

Prooemium

I q. 48 pr.

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali. Et primo, de distinctione boni et mali; deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturae. Circa primum, quaerendum est de malo; et de causa mali.

Circa malum quaeruntur sex.

Primo, utrum malum sit natura aliqua.

Secundo, utrum malum inveniatur in rebus.

Tertio, utrum bonum sit subiectum mali.

Quarto, utrum malum totaliter corrumpat bonum.

Quinto, de divisione mali per poenam et culpam.

Sexto, quid habeat plus de ratione mali, utrum poena vel culpa.

1. Utrum malum sit natura aliqua.

I q. 48 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum sit natura quaedam. Quia omne genus est natura quaedam. Sed malum est quoddam genus, dicitur enim in praedicamentis, quod *bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum*. Ergo malum est natura quaedam.

I q. 48 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnis differentia constitutiva alicuius speciei est natura quaedam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus, differt enim specie malus habitus a bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quandam.

I q. 48 a. 1 arg. 3

Praeterea, utrumque contrariorum est natura quaedam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria, ut probat philosophus, in praedicamentis, per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et a malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quandam.

I q. 48 a. 1 arg. 4

dobro. Tedy zlo jest nějaké jsoucno a nějaká přirozenost.

Mimo to k dokonalosti veškerenstva věcí nepatří, než co jest jsoucnem a nějakou přirozeností. Ale zlo patří k dokonalosti veškerenstva věcí: praví totiž Augustin, v Enchirid., že "ze všeho sestává podivuhodná krása veškerenstva; v níž také to, co se nazývá zlem, dobře zřízeno a na své místo postaveno, význačněji doporoučí dobra". Tedy zlo jest nějaká přirozenost.

Avšak proti jest, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén.: "Zlo není jsoucím, ani dobrem".

Odpovídám: Musí se říci, že jedno protilehlé se poznává skrze druhé, jako skrze světlo temnota. Proto je třeba také vzíti z pojmu dobra, co je zlo. lekli jsme pak svrchu, že dobrem je všechno to, co je žádoucí: a tak, ježto každá přirozenost žádá své bytí a svou dokonalost, je nutné říci, že bytí a dokonalost každé přirozenosti má ráz dobroty. Proto nemůže býti, aby zlo znamenalo nějaké bytí nebo nějaký tvar nebo přirozenost. Zbývá tedy, že jménem zla se označuje nějaká nepřítomnost dobra. - A natolik se říká, že zlo "ani není jsoucím, ani dobrem", protože, ježto jsoucno, jako takové, jest dobré, jest totéž odklizení obojího.

K prvnímu se tedy musí říci, že Aristoteles tam mluví podle domněnky Pythagorovců, kteří se domnívali, že zlo jest nějaká přirozenost, a proto dobro a zlo činili rody. Aristoteles totiž obvykle, a hlavně v logických knihách, dává příklady, které byly důvodné v jeho době, podle domněnky některých filosofů. - Nebo se má říci, jak praví Filosof, v X. Metafys., že "první protivnost je zběhlost a postrádání", protože totiž ve všech protivných zůstává, ježto vždy jedno protivné jest nedokonalé vzhledem k druhému, jako černé vzhledem k bílému, a hořké vzhledem k sladkému. A natolik dobro a zlo se nazývají rody, ne jednoduše, nýbrž protivných; protože jako každý tvar má ráz dobra, tak každé postrádání jako takové má ráz zla.

K druhému se musí říci, že dobro a zlo nejsou ustavující odlišnosti, leč v mravních, jež dostávají druh z cíle, jenž jest předmětem vůle, na níž mravní závisí. A protože dobro má ráz cíle, proto dobro a zlo jsou ustavující odlišnosti v mravních; dobro o sobě, ale zlo, pokud jest odstraněním povinného cíle. Ale přece odstranění povinného cíle neustavuje druh v mravních, leč pokud se připojí k nenáležitému cíli; jako ani v přírodních se nenalezne postrádání podstatného tvaru, leč připojeno k jinému tvaru. Tak tedy zlo, jež je ustavující odlišností v mravních, jest nějaké dobro, připojené k postrádání jiného dobra; jako cílem nemírného sice není postrádati dobra rozumu, nýbrž potěšení smyslu bez řízení rozumu. Proto zlo jako zlo není ustavující odlišností, nýbrž z důvodu připojeného dobra.

Praeterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quaedam.

I q. 48 a. 1 arg. 5

Praeterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quaedam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum, dicit enim Augustinus, in Enchirid., quod *ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et suo loco positum, eminentius commendat bona*. Ergo malum est natura quaedam.

I q. 48 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., *malum non est existens neque bonum*.

I q. 48 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra quod bonum est omne id quod est appetibile, et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod esse et perfectio cuiuscumque naturae rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni. Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens nec bonum, quia cum ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

I q. 48 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quandam, et ideo ponebant bonum et malum genera. Consuevit enim Aristoteles, et praecipue in libris logicalibus, ponere exempla quae probabilia erant suo tempore, secundum opinionem aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit philosophus in X Metaphys., quod *prima contrarietas est habitus et privatio*, quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera, non simpliciter, sed contrariorum, quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum huiusmodi, habet rationem mali.

I q. 48 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum et malum non sunt differentiae constitutivae nisi in moralibus, quae recipiunt speciem ex fine, qui est obiectum voluntatis, a qua moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentiae specificae in moralibus; bonum per se, sed malum inquantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adiungitur fini indebito, sicut neque in naturalibus invenitur privatio formae substantialis, nisi adiuncta alteri formae. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni, sicut finis intemperati est, non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva; sed ratione boni adiuncti.

A z toho je také patrná odpověď k třetímu. Neboť tam Filosof mluví o dobru a zlu, pokud se shledávají v mravních. Tak se totiž mezi dobrem a zlem shledává prostřední, pokud dobrým se nazývá, co jest spořádáno, zlým pak, co jest nejen nezřízené, nýbrž i druhému škodlivé. Proto praví Filosof, v IV. Ethic., že marnotratný je sice marný, ale ne zlý.A také od tohoto zla, jež jest podle mravu, přihází se návrat k dobru, ne však od kteréhokoli zla. Neboť ze slepoty nenastává návrat k vidění, ač přece slepota jest nějaké zlo.

Ke čtvrtému se musí říci, že se trojmo říká, že něco jedná. Jedním způsobem tvarově, tím způsobem mluvení, kterým se říká, že bělost činí bílým. A taktéž z důvodu samého postrádání se říká, že zlo ruší dobro, protože jest samo porušení nebo postrádání dobra. Jiným způsobem se říká, že něco jedná účinně, jako se říká, že malíř činí stěnu bílou. Třetím způsobem na způsob příčiny účelné, jako se říká, že cíl činí, pohybuje činícího. Avšak těmito dvěma způsoby zlo nečiní něco o sobě, to jest pokud jest nějakým postrádáním, nýbrž pokud jest k němu připojeno dobro: neboť každá činnost jest od nějakého tvaru a všechno, co se žádá jako cíl, jest nějaká dokonalost. A proto, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., zlo nejedná ani není žádáno, leč mocí připojeného dobra; o sobě však jest "nekonečné a mimo vůli a úmysl".

K pátému se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, části vesmíru mají zařízení navzájem, pokud jedna působí na druhou a jest cílem druhé a vzorem. Toto však, jak bylo řečeno, nemůže příslušeti zlu, leč z důvodu připojeného dobra. Pročež zlo ani nepatří k dokonalosti vesmíru, leč případkově, to jest z důvodu připojeného dobra.

XLVIII.2. Zda se zlo nalézá ve věcech.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že zlo se nenalézá ve věcech. Cokoli totiž se nalézá ve věcech, jest buď nějaké jsoucno nebo postrádání nějakého jsoucna, což jest nejsoucno. Ale Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., že zlo je vzdáleno od jsoucího, a ještě více je vzdáleno od nejsoucího. Tedy zlo se žádným způsobem nenalézá ve věcech.

Mimo to jsoucno a věc se zaměňují. Je-li zlo ve věcech jsoucnem, následuje, že zlo jest nějaká věc. Což je proti předešlému.

Mimo to, "bělejší jest, co je méně smíšeno s černým", jak se praví v III. knize Kopic. Aristotelových. Tedy i lepší jest, co jest méně smíšeno se zlem. Ale Bůh vždycky činí, co jest lepší, mnohem více než příroda. Tedy se nenalézá žádné zlo ve věcech, od Boha stvořených.

Avšak proti jest, že podle toho by se rušily všechny zákazy a tresty, jež nejsou, leč na zla.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, dokonalost vesmíru vyžaduje nestejnost bytí ve věcech, aby

I q. 48 a. 1 ad 3

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod est ordinatum; malum autem, quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit philosophus in IV Ethic., quod prodigus vanus quidem est, sed non malus. Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum; non autem ex quocumque malo. Non enim ex caecitate fit reditus ad visionem, cum tamen caecitas sit malum quoddam.

I q. 48 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo, formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album. Et sic malum, etiam ratione ipsius privationis, dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo, per modum causae finalis, sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, idest secundum quod est privatio quaedam, sed secundum quod ei bonum adiungitur, nam omnis actio est ab aliqua forma, et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., malum non agit neque desideratur nisi virtute boni adiuncti; per se autem est infinitum, et praeter voluntatem et intentionem.

I q. 48 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut supra dictum est, partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Haec autem, ut dictum est, non possunt convenire malo, nisi ratione boni adiuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, idest ratione boni adiuncti.

2. Utrum malum inveniatur in rebus.

I q. 48 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod malum non inveniatur in rebus. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est ens aliquod, vel privatio entis alicuius, quod est non ens. Sed Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente. Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

I q. 48 a. 2 arg. 2

Praeterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quaedam. Quod est contra praedicta.

I q. 48 a. 2 arg. 3

Praeterea, albius est quod est nigro impermixtius, ut dicitur in III libro Topic. Aristotelis. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

I q. 48 a. 2 s. c.

Sed contra est quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et poenae, quae non sunt nisi malorum.

I q. 48 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est,

se splnily všechny stupně dobroty. Jedním pak stupněm dobroty jest, aby něco bylo tak dobré, že nikdy nemůže chybiti. Jiný pak stupeň dobroty jest, aby něco bylo tak dobré, že může mu dobra chyběti. A ten stupeň se také shledává v samém bytí; jsou totiž některá, jež nemohou ztratiti své bytí, jako netělesná; jiná však jsou, jež ztratiti mohou, jako tělesná. Jako tedy dokonalost veškerenstva věcí vyžaduje, aby nejen byla jsoucna neporušná, nýbrž i porušná, tak dokonalost vesmíru vyžaduje, aby byla některá, jimž může dobrota chyběti, z čehož následuje, že někdy jim chybí. V tom pak záleží pojem zla, že totiž mu chybí dobra. Proto jest jasné, že ve věcech se zlo nalézá, jakož i porušení, neboť i samo porušení jest nějaké zlo.

K prvnímu se tedy musí říci, že zlo je vzdáleno i od jsoucna jednoduše, i od nejsoucna jednoduše. Protože ani není jako zběhlost, ani jako čiré popření, nýbrž jako postrádání.

K druhému se musí říci, že, jak se praví v V. Metafys., jsoucno se říká dvojmo. Jedním způsobem, pokud znamená bytí věci, jak se rozděluje na deset všeobecných tříd, a tak se zaměňuje se jsoucnem. A tímto způsobem žádné postrádání není jsoucnem, pročež ani zlem. Jiným způsobem se říká jsoucno, jak značí pravdu věty, jež záleží ve složení, a jeho známkou je toto sloveso jest: a to jest jsoucno, kterým se odpovídá na otázku, zda jest. A tak říkáme, že slepota jest v oku, nebo jakékoli jiné postrádání. A tím způsobem také zlo se nazývá jsoucnem. - Avšak pro neznalost tohoto rozlišování někteří vidouce, že některé věci se nazývají zlými, nebo že se říká, že zlo jest ve věcech, věřili, že zlo jest nějaká věc.

K třetímu se musí říci, že Bůh, i přirozenost, i kterýkoli činitel, činí, co lepší jest v celku; ale ne, co jest lepší v každé části, leč v zařízení k celku, jak bylo svrchu řečeno. Sám pak celek, což je veškerenstvo tvorů, lepší a dokonalejší jest, jsou-li v něm některá, kterým může chyběti dobro, jež někdy pochybí, když Bůh tomu nezabrání. Jednak proto, že nenáleží prozřetelnosti ničiti přírodu, nýbrž zachovati, jak praví Diviš. IV. hl. O Bož. Jmén.; sama pak příroda věcí to má, že, která mohou chybiti, někdy pochybí. Jednak proto, že, jak praví Augustin v Enchirid., Bůh je tak mocný, že i ze zlých může učiniti dobře. Proto by zmizela mnohá dobra, kdyby Bůh nedopustil, aby bylo nějaké zlo. Neboť by se nezrodil oheň, kdyby nebyl porušen vzduch; ani by se nezachoval život lvův, kdyby nebyl zabit osel; ani by také nebyla chválena spravedlnost mstící a trpělivost snášející, kdyby nebylo nepravosti.

XLVIII.3. Zda zlo jest v dobru jako v podmětu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že zlo není v dobru jako v podmětu. Všechna totiž dobra jsou jsoucí. Ale Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., že zlo "není jsoucí ani ve jsoucích". Tedy zlo není v dobru jako v podmětu.

perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit, quod nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit, quod a bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur, quaedam enim sunt, quae suum esse amittere non possunt, ut incorporalia; quaedam vero sunt, quae amittere possunt, ut corporalia. Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio, nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

I q. 48 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod malum distat et ab ente simpliciter, et non ente simpliciter, quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

I q. 48 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in V Metaphys., ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta, et sic convertitur cum re. Et hoc modo, nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum est, et hoc est ens quo respondetur ad quaestionem an est. Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam.

I q. 48 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus et natura, et quodcumque agens, facit quod melius est in toto; sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est. Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum quia providentiae non est naturam destruere, sed salvare, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchirid., Deus est adeo potens, quod etiam potest bene facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur iustitia vindicans, et patientia sufferens, si non esset iniquitas.

3. Utrum bonum sit subjectum mali.

I q. 48 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subiecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod malum non est existens, neque in existentibus. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

Mimo to zlo není jsoucno, dobro však jest jsoucno. Ale nejsoucno nevyžaduje jsoucna, aby v něm bylo jako v podmětu. Tedy ani zlo nevyžaduje dobra, aby v něm bylo jako v podmětu.

Mimo to jedno z protivných není podmětem druhého. Ale dobro a zlo jsou protivná. Tedy zlo není v dobru jako v podmětu.

Mimo to se říká, že bílé je to, v čem je bělost jako v podmětu. Tedy i to, v čem jest zlo jako v podmětu, je zlem. Je-li tedy zlo v dobru jako v podmětu, následuje, že dobro je zlo, proti tomu, co se praví Isai. 5: "Běda, kdo nazýváte zlo dobrem a dobro zlem".

Avšak proti jest, co praví Augustin v Enchirid., že zlo není, leč v dobru.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, zlo obnáší odklizení dobra. Ale nenazývá se zlem kterékoli odklizení dobra. Může se totiž odklizení dobra vzíti i postrádavě i záporně. Tudíž odklizení dobra, vzaté záporně, nemá rázu zla, jinak by následovalo, že jsou zly ta, která žádným způsobem nejsou; a opět, že každá věc by byla zlá proto, že nemá dobra jiné věci, jako že by člověk byl zlý, protože nemá rychlosti srnky nebo statečnosti lvovy. Ale odklizení dobra, vzaté postrádavě, nazývá se zlem, jako postrádání zraku se nazývá zlem. Ale podmět postrádání a tvaru jest jeden a týž, totiž jsoucno v možnosti: ať je to jsoucno v možnosti jednoduše, jako první hmota, jež je podmětem podstatného tvaru a protilehlého postrádání, nebo je jsoucno v možnosti z části a v uskutečnění jednoduše, jak průhledné těleso, jež je podmětem temnot a světla. Jest pak jasné, že tvar, skrze který něco jest v uskutečnění, jest nějaká dokonalost a nějaké dobro, a tak každé jsoucno v uskutečnění jest nějakým dobrem. A podobně každé jsoucno v možnosti jako takové, jest nějakým dobrem, pokud má zařízení k dobru: jako totiž jest jsoucnem v možnosti, tak i dobrem v možnosti. Zůstává tedy, že podmětem zla jest dobro.

K prvnímu se tedy musí říci, že Diviš myslí, že zlo ve jsoucích není jako část nebo jako vlastnost, přirozená některému jsoucímu.

K druhému se musí říci, že nejsoucno, vzato záporně, nevyžaduje podmětu. Ale postrádání jest zápor v podmětu, jak se praví ve IV. Metafys.; a takové nejsoucno jest zlem.

K třetímu se musí říci, že zla není v dobru jako v podmětu, který je proti němu, nýbrž v nějakém jiném dobru: podmětem totiž slepoty není vidění, nýbrž živočich. - Zdá se pak, jak praví Augustin, že tu selhává pravidlo dialektiků, že "protivná nemohou býti zároveň". Ale to se musí rozuměti podle obecného pojetí dobra a zla, ne však, jak se jednotlivě béře toto dobro a toto zlo. Bílé pak a černé, sladké a hořké, a taková protivná, neberou se než jednotlivě, protože jsou v nějakých určitých rodech. Ale dobro obchází všechny rody; pročež dobro může býti

I q. 48 a. 3 arg. 2

Praeterea, malum non est ens, bonum vero est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subiecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subiecto.

I q. 48 a. 3 arg. 3

Praeterea, unum contrariorum non est subiectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subiecto.

I q. 48 a. 3 arg. 4

Praeterea, id in quo est albedo sicut in subiecto, dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subiecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subiecto, sequitur quod bonum sit malum, contra id quod dicitur Isai. V, *vae, qui dicitis malum bonum, et bonum malum*.

I q. 48 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., quod malum non est nisi in bono.

I q. 48 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, malum importat remotionem boni. Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative, et negative. Remotio igitur boni negative accepta, mali rationem non habet, alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capreae, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta, malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur. Subiectum autem privationis et formae est unum et idem, scilicet ens in potentia, sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quae est subiectum formae substantialis et privationis oppositae; sive sit ens in potentia secundum quid et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subiectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quaedam est, et bonum quoddam, et sic omne ens in actu, bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, inquantum huiusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum, sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quod subiectum mali sit bonum.

I q. 48 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicuius existentis.

I q. 48 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non ens negative acceptum non requirit subiectum. Sed privatio est negatio in subiecto, ut dicitur in IV Metaphys., et tale non ens est malum.

I q. 48 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod malum non est sicut in subiecto in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono, subiectum enim caecitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit, hic fallere dialecticorum regula, quae dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni et mali, non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et

zároveň s postrádáním jiného dobra.

Ke čtvrtému se musí říci, že Prorok hlásá běda těm, kteří říkají, že to, co je dobrem, jakožto dobro je zlem. Ale to nenásleduje z návěstí, jak je patrné z předešlého.¨

huiusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis. Sed bonum circuit omnia genera, unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

I q. 48 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod propheta imprecatur vae illis qui dicunt id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex praemissis, ut per praedicta patet.

XLVIII.4. Zda zlo ruší celé dobro.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že zlo ruší celé dobro. Neboť jedno z protivných se zcela ruší druhým. Ale dobro a zlo jsou protivná. Tedy zlo může zrušiti celé dobro.

Mimo to praví Augustin v Enchirid., že zlo škodí, pokud „odstraňuje dobro". Ale dobro je sobě podobné a jednotvaré. Tedy se zcela ruší zlem.

Mimo to, dokud zlo jest, škodí a odklízí dobro. Ale to, od čeho se stále něco odklízí, někdy se stráví, není-li nekonečné, což se nemůže říci o nějakém dobru stvořeném. Tedy zlo zcela stravuje dobro.

Avšak proti jest, co praví Augustin v Enchirid., že zlo nemůže zcela stráviti dobro.

Odpovídám: Musí se říci, že zlo nemůže zcela stráviti dobro. Na zřejmost toho se musí uvážiti, že je trojí dobro. Jedno, jež se zcela stráví skrze zlo: a to je dobro protilehlé zlu, jako světlo zcela se odklízí temnotou a vidění slepotou. Jiné pak je dobro, jež skrze zlo ani není zcela zničeno, ani zmenšeno, totiž dobro, jež je podmětem zla; neboť temnotou se nic nezmenšuje podstata vzduchu. Jedno pak dobro jest, jež se sice skrze zlo umenšuje, ale neničí zcela: a tímto dobrem je schopnost podmětu k úkonu.

Avšak umenšení tohoto dobra se nemá bráti jako odnětí, jakým jest umenšení v ličnostech, nýbrž jako oslabení, jakým jest umenšení v jakostech a tvarech. Oslabení pak této schopnosti se má bráti z protivy jeho napětí. Napne se totiž taková schopnost uzpůsobeními, kterými se hmota připravuje na úkon; a čím více se tato množí v podmětu, tím je schopnější ku přijetí dokonalosti a tvaru. A naopak se oslabuje skrze protivná uzpůsobení; a čím více se tato množí ve hmotě a jsou silná, tím více se oslabuje možnost k úkonu.

Když tudíž protivná uzpůsobení se nemohou do nekonečna množiti a napínati, nýbrž až k určité mezi, ani zmíněná schopnost se do nekonečna neumenšuje nebo neoslabuje. Jak je patrné v činných a trpných jakostech živlů: neboť studenost a vlhkost, jimiž se umenšuje nebo oslabuje schopnost hmoty tvaru ohně, nemohou se množiti do nekonečna. - Když však se protivná uzpůsobení mohou množiti do nekonečna, i zmíněná schopnost se do nekonečna umenšuje nebo oslabuje. Ale neničí se zcela, protože vždycky zůstává ve svém kořeni, jímž jest podstata podmětu. Jako kdyby se do nekonečna vkládala temná tělesa mezi slunce a vzduch, do nekonečna by se umenšovala schopnost vzduchu k slunci, ale nikdy se zcela

4. Utrum malum totaliter corrumpat bonum.

I q. 48 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per alterum. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

I q. 48 a. 4 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in Enchirid., quod malum nocet inquantum adimit bonum. Sed bonum est sibi simile et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

I q. 48 a. 4 arg. 3

Praeterea, malum, quandiu est, nocet et aufert bonum. Sed illud a quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum; quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

I q. 48 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in Enchirid., quod malum non potest totaliter consumere bonum.

I q. 48 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod est triplex bonum. Quoddam, quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per caecitatem. Quoddam vero bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subiectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur, et hoc bonum est habilitas subiecti ad actum.

Diminutio autem huius boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus et formis. Remissio autem huius habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim huiusmodi habilitas per dispositiones quibus materia praeparatur ad actum; quae quanto magis multiplicantur in subiecto, tanto habilius est ad recipiendum perfectionem et formam. Et e contrario remittitur per dispositiones contrarias; quae quanto magis multiplicatae sunt in materia, et magis intensae, tanto magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariae dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum, neque habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur. Sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum, frigiditas enim et humiditas, per quae diminuitur sive remittitur habilitas materiae ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum.

Si vero dispositiones contrariae in infinitum multiplicari

nezničí, ježto zůstává vzduch, jenž podle své přirozenosti jest průhledný. Podobně se může do nekonečna díti přidávání ve hříších, jimiž se stále více a více umenšuje schopnost duše k milosti: ty totiž hříchy jsou jako překážky, nastavěné mezi nás a Boha, podle onoho Isai. 59: "Hříchy naše rozdělily nás a Boha." A přece se duši zcela neodnímá zmíněná schopnost, protože následuje z její přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že se zcela ničí dobro, které je protilehlé zlu; ale jiná dobra se zcela neničí, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že zmíněná schopnost jest prostřed mezi podmětem a úkonem. Proto se strany, jíž se dotýká úkonu, umenšuje se skrze zlo; ale se strany, kterou se drží u podmětu, zůstává. Tedy, ač dobro o sobě jest podobné, přece, pro svůj poměr k různým, se zcela neničí, nýbrž z části.

K třetímu se musí říci že někteří, představujíce si umenšení zmíněného dobra podobně jako umenšení ličnosti, řekli, že jako souvislo se dělí do nekonečna, když se dělá dělení podle téhož poměru (jako třebas že se vezme polovic polovice nebo třetina třetiny), tak se děje v projednávaném. - Ale tento důvod zde nemá místa. Protože v dělení, ve kterém se stále zachovává tentýž poměr, vždy se ubírá méně a méně, neboť polovička polovičky jest méně nežli polovička celku. Ale druhý hřích neumenšuje z nutnosti zmíněnou schopnost méně než předešlý, ale možná stejně, nebo více. - Musí se tedy říci, že, ač tato schopnost jest něco konečného, přece se umenšuje do nekonečna, ne o sobě, ale případkově, pokud protivná uzpůsobení se také do nekonečna množí, jak bylo řečeno.

XLVIII.5. Zda se zlo dostatečně dělí na trest a vinu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že zlo se nedostatečně dělí na trest a vinu. Zdá se totiž, že každý nedostatek jest nějaké zlo. Ale ve všech tvorech jsou nějaké nedostatky, že se nemohou zachovati v bytí, což však není ani trest, ani vina. Tedy se zlo nedostatečně dělí na trest a vinu.

Mimo to ve věcech nerozumových se neshledává vina, ani trest. Shledává se však v nich porušení a nedostatky, které patří k rázu zla. Tedy trest nebo vina není všechno zlo.

Mimo to pokušení jest nějaké zlo. A přece není vinou, protože "pokušení, s nímž se nesouhlasí, není hříchem, nýbrž látkou na výcvik ctnosti", jak se praví v Glose II. Kor.12. A také ne trestem: protože pokušení předchází

possunt, et habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur. Non tamen totaliter tollitur, quia semper manet in sua radice, quae est substantia subiecti. Sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen, nunquam tamen totaliter tollitur, manente aere, qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam, quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum secundum illud Isaiae LIX, *peccata nostra diviserunt inter nos et Deum*. Neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.

I q. 48 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur, sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est.

I q. 48 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod habilitas praedicta est media inter subiectum et actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum, sed ex ea parte qua tenet se cum subiecto, remanet. Ergo, licet bonum in se sit simile, tamen, propter comparationem eius ad diversa, non totaliter tollitur, sed in parte.

I q. 48 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod quidam, imaginantes diminutionem boni praedicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quod, sicut continuum dividitur in infinitum, facta divisione secundum eandem proportionem (ut puta quod accipiatur medium medii, vel tertium tertii), sic in proposito accidit. Sed haec ratio hic locum non habet. Quia in divisione in qua semper servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus et minus, minus enim est medium medii quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate praedicta, quam praecedens, sed forte aut aequaliter, aut magis. Dicendum est ergo quod, licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariae dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est.

5. Utrum malum sufficienter dividatur per culpam, et poenam.

I q. 48 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod malum insufficienter dividatur per poenam et culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec poena nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per poenam et culpam.

I q. 48 a. 5 arg. 2

Praeterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa nec poena. Invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quae ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est poena vel culpa.

I q. 48 a. 5 arg. 3

Praeterea, tentatio quoddam malum est. Nec tamen est culpa, quia tentatio cui non consentitur, *non est peccatum, sed materia exercendae virtutis*, ut dicitur in Glossa II

vinu, trest však následuje. Tedy se zlo nedostatečně dělí na trest a vinu.

Avšak proti, zdá se, že dělení je zbytečné. Neboť, jak praví Augustin v Enchirid., říká se zlo, "protože škodí. Co však škodí, je trestné. Tedy všechno zlo jest obsaženo pod trestem.

Odpovídám: Musí se říci, že zlo, jak bylo svrchu řečeno, jest postrádáním dobra, jež hlavně a o sobě záleží v dokonalosti a uskutečnění. Uskutečnění pak je dvojí: první a druhé. A to, uskutečnění první jest tvar a nedotčenost věci, kdežto druhým uskutečněním jest činnost. Stává se tedy, že zlo je dvojmo. Jedním způsobem skrze odnětí tvaru nebo nějaké části, která se vyžaduje k nedotčenosti věci: jako slepota je zlem a postrádati údu. Jiným způsobem skrze odnětí povinné činnosti, buď že vůbec není nebo že nemá povinného způsobu a řádu.

Protože pak dobro jest jednoduše předmětem vůle, zlo, což je postrádání dobra, ve zvláštním rázu se shledává v rozumových tvorech, majících vůli. Tudíž zlo, jež je skrze odnětí tvaru nebo nedotčenosti věci, má ráz trestu a zvláště za předpokladu, že všechno jest poddáno božské prozřetelnosti a spravedlnosti, jak bylo svrchu ukázáno: neboť v pojmu trestu jest, aby byl protivný vůli. Avšak zlo, které záleží v odnětí povinné činnosti ve věcech volních, má ráz viny. To se totiž někomu přičítá za vinu, když nemá dokonalou činnost, jíž je pánem podle vůle. Tak tedy každé zlo, pozorované ve věcech volních, je buď trestem nebo vinou.

K prvnímu se tedy musí říci, že, protože zlo jest postrádáním dobra, a ne čirý zápor, jak bylo svrchu řečeno, není zlem každé chybění dobra, nýbrž chybění dobra, jež míti jest vrozeno a povinností. Neboť nemíti vidění není zlem na kameni, nýbrž na živočichu; protože proti pojmu kamene jest, aby měl zrak. Podobně je také proti pojmu tvora, aby sám sebe zachovával v bytí, protože totéž dává bytí a zachovává. Proto tento nedostatek není tvoru zlem.

K druhému se musí říci, že trest a vina nedělí zlo jednoduše, nýbrž zlo ve věcech volních.

K třetímu se musí říci, že pokušení, pokud obnáší výzvu ke zlu, je vždycky zlem viny v pokoušejícím. Ale v tom, jenž jest pokoušen, není vlastně, leč pokud se nějak mění: tak totiž činnost činitelova je v trpícím. Pokud pak pokoušený jest od pokoušejícího změněn ke zlu, upadá ve vinu.

Ke čtvrtému se musí říci, že v pojmu trestu jest, aby jednajícímu škodil v něm samém. Ale v pojmu viny jest, že jednajícímu škodí v jeho činu. A tak obojí jest obsaženo pod zlem, pokud má ráz škody.

Cor. XII. Nec etiam poena, quia tentatio praecedit culpam, poena autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per poenam et culpam.

I q. 48 a. 5 s. c.

Sed contra, videtur quod divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit, in Enchirid., malum dicitur quia nocet. Quod autem nocet, poenale est. Omne ergo malum sub poena continetur.

I q. 48 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod malum, sicut supra dictum est, est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex, primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo, per subtractionem formae, aut alicuius partis, quae requiritur ad integritatem rei; sicut caecitas malum est, et carere membro. Alio modo, per subtractionem debitae operationis; vel quia omnino non est; vel quia debitum modum et ordinem non habet.

Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formae vel integritatis rei, habet rationem poenae; et praecipue supposito quod omnia divinae providentiae et iustitiae subdantur, ut supra ostensum est, de ratione enim poenae est, quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum vel est poena vel culpa.

I q. 48 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quia malum privatio est boni, et non negatio pura, ut dictum est supra; non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali, quia contra rationem lapidis est, quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturae est, quod in esse conservetur a seipsa, quia idem dat esse et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturae.

I q. 48 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod poena et culpa non dividunt malum simpliciter; sed malum in rebus voluntariis.

I q. 48 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper malum culpae est in tentante. Sed in eo qui tentatur, non est proprie, nisi secundum quod aliqualiter immutatur, sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur ad malum a tentante, incidit in culpam.

I q. 48 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod de ratione poenae est, quod noceat agenti in seipso. Sed de ratione culpae est, quod noceat agenti in sua actione. Et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocumenti.

XLVIII.6. Zda trest má více z rázu. zla než vina.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že trest má více z rázu zla než vina. Nebo vina se má k trestu jako zásluha k odměně. Ale odměna má více z rázu dobra než zásluha. Tedy trest má více z rázu zla než vina.

Mimo to, to jest větším zlem, co je protilehlé většímu dobru. Ale trest, jak bylo řečeno, je protilehlý dobru jednajícího, vina však dobru činu. Ježto tedy lepší jest jednající nežli čin, zdá se, že trest je horší než vina.

Mimo to samo postrádání cíle jest nějakým trestem, jenž se nazývá zbavením vidění Božího. Ale zlo viny je skrze postrádání zařízení k cíli. Tedy trest je větším zlem než vina.

Avšak proti, moudrý umělec přivádí menší zlo na vyhnutí většímu, jako lékař uřízne úd, aby se nezkazilo tělo. Ale Boží moudrost ukládá trest na vyhnutí vině. Tedy vina jest větší zlo než trest.

Odpovídám: Musí se říci, že vina má více z rázu zla než trest a nejen než trest smyslový, jenž záleží v postrádání tělesných dober, což mnozí rozumějí tresty, nýbrž také, když se vezme trest všeobecně, jako postrádání milosti a slávy jsou nějakými tresty. A toho je dvojí důvod. A to, první jest, že ze zla viny se někdo stává zlým, ne však ze zla trestu; podle onoho Divišova, IV. hl. O Boží. Jmén.: "Býti trestán není zlem, ale státi se hodným trestu." A to jest proto, že, ježto dobro jednoduše záleží v uskutečnění, a ne v možnosti, posledním pak uskutečněním jest činnost nebo užívání kterýchkoli vlastních věcí, dobro člověka jednoduše se vidí v dobré činnosti nebo v dobrém užívání vlastních věcí. Užíváme pak všech věcí skrze vůli. Proto se člověk nazývá dobrým z dobré vůle, kterou dobře užívá vlastních věcí; a ze zlé zlý. Kdo totiž má zlou vůli, může zle užívati také dobra, které má; jako kdyby gramatik schválně nevhodně mluvil. Protože tedy vina záleží v nezříženém úkonu vůle, trest však v postrádání některého z těch, jichž užívá vůle, má vina dokonaleji ráz zla než trest.

Druhý důvod se může vzíti z toho, že Bůh jest původcem zla trestu, ne však zla viny. A důvodem toho jest, že zlo trestu odnímá dobro tvorovo, ať se vezme za dobro tvorovo něco stvořeného, jako slepota odnímá zrak, nebo je dobro nestvořené, jako skrze odnětí vidění Božího se ničí nestvořené dobro tvorovo. Avšak zlo viny je vlastně protilehlé samému dobru nestvořenému: protiví se totiž splnění Boží vůle a božské lásce, kterou se božské dobro miluje samo v sobě, a nejen pokud je podílem tvorovým. Tak tedy je patrné, že vina má více z rázu zla než trest.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač vina spěje k trestu jako zásluha k odměně, přece se vina nezamýšlí pro trest, jako

6. Utrum plus habeat de ratione mali poena, quam culpa.

I q. 48 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod habeat plus de ratione mali poena quam culpa. Culpa enim se habet ad poenam, ut meritum ad praemium. Sed praemium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis eius. Ergo poena plus habet de ratione mali quam culpa.

I q. 48 a. 6 arg. 2

Praeterea, illud est maius malum, quod opponitur maiori bono. Sed poena, sicut dictum est, opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod peius sit poena quam culpa.

I q. 48 a. 6 arg. 3

Praeterea, ipsa privatio finis poena quaedam est, quae dicitur carentia visionis divinae. Malum autem culpae est per privationem ordinis ad finem. Ergo poena est maius malum quam culpa.

I q. 48 a. 6 s. c.

Sed contra, sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum maius; sicut medicus praecidit membrum, ne corrumpatur corpus. Sed Dei sapientia infert poenam ad vitandam culpam. Ergo culpa est maius malum quam poena.

I q. 48 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod culpa habet plus de ratione mali quam poena, et non solum quam poena sensibilis, quae consistit in privatione corporalium bonorum, cuiusmodi poenas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo poenam, secundum quod privatio gratiae vel gloriae poenae quaedam sunt. Cuius est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpae fit aliquis malus, non autem ex malo poenae; secundum illud Dionysii, IV cap. de Div. Nom., *puniri non est malum, sed fieri poena dignum*. Et hoc ideo est quia, cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentia, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus; et ex mala, malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet, male uti; sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur. Quia ergo culpa consistit in deordinato actu voluntatis, poena vero in privatione alicuius eorum quibus utitur voluntas; perfectius habet rationem mali culpa quam poena.

Secunda ratio sumi potest ex hoc, quod Deus est auctor mali poenae, non autem mali culpae. Cuius ratio est, quia malum poenae privat bonum creaturae, sive accipiatur bonum creaturae aliquid creatum, sicut caecitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinae tollitur creaturae bonum increatum. Malum vero culpae opponitur proprie ipsi bono increato, contrariatur enim impletioni divinae voluntatis, et divino amori quo bonum divinum in seipso amatur; et non solum secundum quod participatur a creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam poena.

I q. 48 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet culpa terminetur

zásluha pro odměnu, nýbrž spíše obráceně se přivádí trest, aby se vyhnulo vině. A tak vina je horší než trest.

K druhému se musí říci, že řád činnosti, který se ničí skrze vinu, jest dokonalejším dobrem jednajícího, ježto jest dokonalostí druhou, než dobro, které se ničí skrze trest, jež je dokonalostí první.

K třetímu se musí říci, že vina se k trestu nepřirovnává jako cíl a zařízení k cíli: protože obojí se nějakým způsobem může postrádati i skrze vinu i skrze trest. A to skrze trest, pokud sám člověk jest odklizen od cíle a od zařízení k cíli; ale skrze vinu, pokud toto postrádání patří k činnosti, která není zařízena k povinnému cíli.

XLIX. O příčině zla.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Následuje úvaha o příčině zla.

A o tom jsou tři otázky.

1. Zda dobro může býti příčinou zla.
2. Zda je příčinou zla nejvyšší dobro, jímž jest Bůh.
3. Zda jest nějaké nejvyšší zlo, jež je příčinou každého zla.

XLIX.1. Zda dobro může býti příčinou zla.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že dobro nemůže býti příčinou zla. Praví se totiž Mat. 7: "Nemůže strom dobrý zlé ovoce činiti."

Mimo to, jedno z protivných nemůže býti příčinou druhého. Ale zlo jest protivné dobru. Tedy dobro nemůže býti příčinou zla.

Mimo to chybný účinek nepochází, než od chybné příčiny. Ale zlo, má-li příčinu, jest účinkem chybným. Tedy má chybnou příčinu. Ale všechno chybné je zlé. Tedy příčinou zla není, než zlo.

Mimo to praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že zlo nemá příčiny. Tedy dobro není příčinou zla.

Avšak proti jest, co praví Augustin Proti Juliánovi: "Nebylo vůbec, odkud by mohlo pojíti zlo, než z dobra."

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci, že každé zlo má nějak za příčinu dobro. Že pak něčemu se nedostává jeho přirozené a povinné úpravy, nemůže pocházeti než z nějaké příčiny, táhnoucí věc z její úpravy: neboť těžké se nepohybuje vzhůru, leč něčím ženoucím, a jednající nechybí ve svém jednání, leč pro nějakou překážku. Býti pak příčinou nemůže příslušeti, leč dobru, protože nic nemůže býti příčinou, leč pokud jest jsoucnem; avšak každé jsoucno jako takové jest dobré. A když přihlédneme ke

ad poenam, sicut meritum ad praemium, tamen culpa non intenditur propter poenam, sicut meritum propter praemium, sed potius e converso poena inducitur ut vitetur culpa. Et sic culpa est peius quam poena.

I q. 48 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per poenam, quod est perfectio prima.

I q. 48 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est comparatio culpae ad poenam sicut finis et ordinis ad finem, quia utrumque potest privari aliquo modo et per culpam, et per poenam. Sed per poenam quidem, secundum quod ipse homo removetur a fine, et ab ordine ad finem, per culpam vero, secundum quod ista privatio pertinet ad actionem, quae non ordinatur ad finem debitum.

49. De causa mali.

Prooemium

I q. 49 pr.

Consequenter quaeritur de causa mali.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo, utrum bonum possit esse causa mali.

Secundo, utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

Tertio, utrum sit aliquod summum malum, quod sit prima causa omnium malorum.

1. Utrum bonum possit esse causa mali.

I q. 49 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim Matth. VII, *non potest arbor bona malos fructus facere*.

I q. 49 a. 1 arg. 2

Praeterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

I q. 49 a. 1 arg. 3

Praeterea, effectus deficiens non procedit nisi a causa deficiente. Sed malum, si causam habeat, est effectus deficiens. Ergo habet causam deficientem. Sed omne deficiens malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

I q. 49 a. 1 arg. 4

Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod malum non habet causam. Ergo bonum non est causa mali.

I q. 49 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, contra Iulianum, *non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono*.

I q. 49 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem, non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit in sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non

zvláštním rázům příčin, jednající a tvar a cíl obnášejí nějakou dokonalost, jež patří k rázu dobra: ale i hmota, pokud jest v možnosti k dobru, má ráz dobra.

Že pak dobro jest příčinou zla na způsob hmotné příčiny, jest patrné již z předešlého; bylo totiž ukázáno, že dobro jest podmětem zla. Ale tvarové příčiny zlo nemá, nýbrž spíše jest postrádáním tvaru. A podobně ani příčiny účelné; nýbrž spíše jest postrádáním zařízení k povinnému cíli; neboť ráz dobra má nejen cíl, nýbrž i užitečné, jež je zařízeno k cíli. Ale příčinu na způsob jednajícího má zlo.

Aby to bylo zřejmé, musí se věděti, že jinak je zlo působeno v činnosti, jinak v účinku. A to, v činnosti je působeno zlo z nedostatku nějakého prvku činnosti, buď hlavního činitele nebo nástrojového: jako nedostatek v pohybu živočichově může nastati buď ze slabosti hybné síly, jako u dětí, nebo z pouhé nevhodnosti nástroje, jako u chromých. - Zlo pak v nějaké věci, ale ne ve vlastním účinku jednajícího, je někdy působeno ze síly jednajícího, někdy však z chyby v něm nebo ve hmotě. A to, ze síly nebo dokonalosti jednajícího, když jednající zamýšlí tvar, a z toho nutně následuje postrádání jiného tvaru; jako z tvaru ohně nutně následuje postrádání tvaru vzduchu nebo vody. Jako tedy, čím bude oheň dokonalejší v síle, tím dokonaleji vtiskuje svůj tvar, tak také tím dokonaleji ruší protivné; proto špatnost a porušení vzduchu a vody je z dokonalosti ohně. Ale to je případkové, protože oheň neusiluje o postrádání tvaru vody, nýbrž o uvedení vlastního tvaru; ale toto čině, působí případkově i ono. - Ale, je-li chyba ve vlastním účinku ohně, třebas že přestává zahřívati, to je 'buď z chyby činnosti, jež přechází v chybu některého prvku, jak bylo řečeno; nebo z neupravenosti hmoty, která nepřijme činnosti jednajícího ohně. Ale i právě to, co jest býti chybným, jest případkem dobru, jemuž přísluší jednati ze sebe. Proto pravda je, že podle žádného způsobu zlo nemá příčiny, leč případkově. Tak pak dobro jestpříčinou zla.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, Proti Juliánovi: "zlým stromem Pán nazývá zlou vůli a dobrým stromem dobrou vůli". Z dobré pak vůle nevychází mravní skutek zlý, ježto právě z dobré vůle se mravní skutek posuzuje jako dobrý. Přece však sám pohyb zlé vůle je působen od rozumového tvora, jenž je dobrý. A tak je příčinou zla.

K druhému se musí říci, že dobro nepůsobí zlo, jež je jemu protivné, nýbrž nějaké jiné; jako dobrota ohně působí zlo vody, a člověk dobrý podle své přirozenosti působí skutek zlý podle mravu. A to právě je případkové, jak bylo řečeno. - Shledává se také, že jedno z protivných působí případkově jiné, jako studené, zevně obklopující, zahřívá, pokud teplo se stahuje dovnitř.

potest convenire nisi bono, quia nihil potest esse causa nisi inquantum est ens; omne autem ens, inquantum huiusmodi, bonum est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quandam important, quae pertinet ad rationem boni, sed et materia, inquantum est potentia ad bonum, habet rationem boni.

Et quidem quod bonum sit causa mali per modum causae materialis, iam ex praemissis patet, ostensum est enim quod bonum est subiectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formae. Et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum; non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens.

Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis, sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris vel aquae. Sicut ergo, quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium, unde malum et corruptio aeris et aquae, est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens, quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicuius principii, ut dictum est; vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere. Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

I q. 49 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, contra Iulian., *arborem malam appellat dominus voluntatem malam, et arborem bonam, voluntatem bonam*. Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona iudicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malae voluntatis causatur a creatura rationali, quae bona est. Et sic est causa mali.

I q. 49 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud, sicut bonitas ignis causat malum aquae; et homo bonus secundum suam naturam, causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est. Invenitur autem quod etiam unum contrariorum causat aliud per accidens, sicut frigidum exterius ambiens calefacit, inquantum calor retrahitur ad interiora.

K třetímu se musí říci, že zlo má příčinu chybnou jinak ve věcech volních a přírodních. Činitel totiž přírodní působí svůj účinek takový, jaký sám jest, nebrání-li se mu zvenku, a právě to jest nějaký jeho nedostatek. Proto nikdy nenásleduje v účinku zlo, není-li napřed nějaké jiné zlo v jednajícím nebo hmotě, jak bylo řečeno. Ale ve věcech volních chyba jednání pochází od vůle v uskutečnění chybné, pokud se v uskutečnění nepodrobuje svému pravidlu. Avšak ten nedostatek není vinou, nýbrž vina následuje z toho, že se s takovým nedostatkem jedná.

Ke čtvrtému se musí říci, že zlo nemá příčiny o sobě, nýbrž toliko případkově, jak bylo řečeno.

XLIX.2. Zda příčinou zla jest nejvyšší dobro, jímž jest Bůh.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nejvyšší dobro, jímž jest Bůh, jest příčinou zla. Praví se totiž Isai. 45: "Já Pán, a není druhý Bůh, utvářející světlo a tvořící temnoty, činící mír a tvořící zlo. A Amos 3: "Bude-li zlo v městě, jehož by Pán neučinil."

Mimo to účinek druhé příčiny se uvádí na příčinu první. Ale dobro jest příčinou zla, jak bylo řečeno. Ježto tedy Bůh jest příčinou veškerého dobra, jak bylo ukázáno, následuje, že také veškeré zlo jest od Boha.

Mimo to, jak se praví v II. Fysic., totéž jest lodi příčinou záchrany a nebezpečí. Ale Bůh jest příčinou záchrany všech věcí. Tedy on je také příčinou veškeré zkázy a zla.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Osmdesáti tří Otáz., že Bůh "není původcem zla, protože není příčinou tíhnutí k nebytí".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, zlo, které záleží v chybě činnosti, vždycky je způsobeno z nedostatku jednajícího. Ale v Bohu není žádného nedostatku, nýbrž nejvyšší dokonalost, jak bylo svrchu ukázáno. Proto zlo, které záleží v chybě činnosti, nebo jež je způsobeno z nedostatku jednajícího, neuvádí se na Boha jako na příčinu.

Ale zlo, které záleží v porušení nějakých věcí, uvádí se na Boha jako na příčinu. A to je patrné jak v přírodních, tak ve volních. Bylo totiž řečeno, že nějaký činitel, pokud svou silou působí nějaký tvar, na který následuje porušení a nedostatek, působí svou silou ono porušení a nedostatek. Jest pak jasné, že tvar, který Bůh hlavně zamýšlí ve věcech stvořených, jest dobro řádu vesmíru. Řád pak vesmíru vyžaduje, jak bylo svrchu řečeno, aby byla některá, která mohou pochybiti a někdy pochybí. A tak Bůh, působě ve věcech dobro řádu vesmíru, v důsledku a jaksi případkově působí porušení věcí podle onoho, co se praví 1. Král. 2: "Pán usmrcuje a oživuje." Ale co se praví Moudr. 1, že "Bůh smrti neučinil", rozumí se, jakožto "o sobě zamýšlenou". - K řádu pak vesmíru také patří řád spravedlnosti, jenž vyžaduje, aby hříšníkům byl uložen trest. A podle toho Bůh jest původcem zla, jímž je trest, ne

I q. 49 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis, et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco, et hoc ipsum est quidam defectus eius. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi praeexistat aliquod aliud malum in agente vel materia, sicut dictum est. Sed in rebus voluntariis, defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subiicit se actu suae regulae. Qui tamen defectus non est culpa, sed sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

I q. 49 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est.

2. Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.

I q. 49 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Isai. XLV, *ego dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum*. Et Amos III, *si erit malum in civitate, quod dominus non fecerit*.

I q. 49 a. 2 arg. 2

Praeterea, effectus causae secundae reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est. Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, sequitur quod etiam omne malum sit a Deo.

I q. 49 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut dicitur in II Physic., idem est causa salutis navis, et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis et mali.

I q. 49 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse*.

I q. 49 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam.

Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis. Dictum est enim quod aliquod agens, inquantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficiant. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum; secundum illud quod dicitur I Reg. II, *dominus mortificat et vivificat*. Sed quod dicitur Sap. I, quod *Deus mortem non fecit*, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui

však zla, jímž je vina, z důvodu shora řečeného.

K prvnímu se tedy musí říci, že ony autority mluví o zlu trestu, ne však o zlu viny.

K druhému se musí říci, že účinek druhé příčiny chybné se uvádí na první příčinu bez chyby v tom, co má ze jsoucna a dokonalosti, ne však v tom, co má z nedostatku. Jako cokoli jest pohybem při kulhání, je způsobeno od hybné síly, ale cokoli je v něm nerovného, není z hybné síly, nýbrž z křivosti hnátu. A podobně, cokoli jest jsoucnem a činností při zlém jednání, uvádí se na Boha jako příčinu; ale co je tam chybou, není způsobena od Boha, nýbrž od druhé chybné příčiny.

K třetímu se musí říci, že potopení lodi se připisuje plavci jako příčině, poněvadž nekoná, co se vyžaduje k záchraně lodi. Ale Bůh nepřestává konati, co jest nutné k záchraně. Proto není podobnosti.

XLIX.3. Zda jest jedno nejvyšší zlo, jež jest příčinou všeho zla.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že jest jedno nejvyšší zlo, jež jest příčinou všeho zla. Neboť protivných jsou protivné příčiny. Ale ve věcech se shledává protivnost, podle onoho Eccli. 33: "Proti zlu je dobro a proti životu smrt; tak i proti muži spravedlivému hříšník." Tedy jsou protivné původy, jeden dobra a jiný zla.

Mimo to, je-li v přírodě věcí jedno z protivných, i druhé, jak se praví v II. O Nebi a světě. Ale jest v přírodě věcí nejvyšší dobro, jež jest příčinou veškerého dobra, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy jest i nejvyšší zlo, jemu protilehlé, příčina veškerého zla.

Mimo to, jako se ve věcech shledává dobré a lepší, tak i zlé a horší. Ale dobro a lepší se říká vzhledem k nejlepšímu. Tedy zlé a horší se říká vzhledem k nějakému nejvyššímu zlu.

Mimo to, všechno, co je podílně, uvádí se na to, co je skrze bytnost. Ale věci, které u nás jsou zlé, nejsou zlé skrze bytnost, nýbrž podílně. Tedy se nalezne nějaké nejvyšší zlo skrze bytnost, jež jest příčinou veškerého zla.

Mimo to, všechno, co je případkově, uvádí se na to, co jest o sobě. Ale dobro jest příčinou zla případkově. Tedy je třeba stanoviti nějaké nejvyšší zlo, jež by bylo o sobě příčinou zlých. - A nemůže se říci, že zlo nemá příčiny o sobě, nýbrž jen případkově: protože by následovalo, že zlo by nebylo jakožto v četnějších, nýbrž jakožto v řidších.

Mimo to zlo účinku se uvádí na zlo příčiny, protože chybný účinek jest od chybné příčiny, jak bylo svrchu řečeno. Ale

requirit ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc, Deus est auctor mali quod est poena, non autem mali quod est culpa, ratione supra dicta.

I q. 49 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod auctoritates illae loquuntur de malo poenae, non autem de malo culpae.

I q. 49 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu. Sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam, sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

I q. 49 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod submersio navis attribuitur nautae ut causae, ex eo quod non agit quod requiritur ad salutem navis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

3. Utrum sit aliquod summum malum, quod sit causa omnis mali.

I q. 49 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariae sunt causae. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud Eccli. XXXIII, *contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum iustum peccator*. Ergo sunt contraria principia, unum boni, et aliud mali.

I q. 49 a. 3 arg. 2

Praeterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur in II de caelo et mundo. Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est. Ergo est et summum malum ei oppositum, causa omnis mali.

I q. 49 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et peius. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et peius dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

I q. 49 a. 3 arg. 4

Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quae sunt malae apud nos, non sunt malae per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum per essentiam, quod est causa omnis mali.

I q. 49 a. 3 arg. 5

Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quod malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum, quia sequeretur quod malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

I q. 49 a. 3 arg. 6

Praeterea, malum effectus reducitur ad malum causae,

tu nelze postupovati do nekonečna. Proto je třeba stanoviti jedno první zlo, jež by bylo příčinou všeho zla.

Avšak proti jest, že nejvyšší dobro jest příčinou veškerého jsoucna, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy nemůže býti nějaký důvod jemu protilehlý, jenž by byl příčinou zlých.

Odpovídám: Musí se říci, že z předešlého je patrné, že není jeden první původ zlých, jako jest jeden první původ dobrých. A to nejprve, protože první původ dobrých jest skrze bytnost dobrý, jak bylo svrchu ukázáno. Avšak nic nemůže býti skrze svou bytnost zlým; neboť bylo ukázáno, že každé jsoucno, jakožto jsoucno, dobré jest, a že zlo není než v dobru jako v podmětu.

Za druhé protože prvním původem dobrých jest nejvyšší a dokonalé dobro, jež v sobě napřed má veškeru dobrotu, jak bylo svrchu ukázáno. Ale nemůže býti nejvyšší zlo, protože, jak bylo ukázáno, ačkoli zlo vždy umenšuje dobro, nikdy je přece nemůže zcela ztráviti; a tak, ježto vždycky zůstává dobro, nemůže býti nic veskrz a dokonale zlého. Proto praví Filosof, v IV. Ethic., že "bude-li zlo veskrz, samo sebe zničí"; protože zničením veškerého dobra (což se vyžaduje ke zlu veskrz) odklízí se také samo zlo, jehož podmětem jest dobro.

Za třetí protože pojem zla odporuje pojmu prvního původu. Jednak proto, že každé zlo má příčinou dobro, jak bylo svrchu ukázáno. Jednak proto, že zlo nemůže býti příčinou, leč případkově, a tak nemůže býti první příčinou, protože příčina případková jest pozdější než tak, která jest o sobě, jak je patrné v II. Fysic.

Kdo však stanovili dva první původy, jeden dobrý a druhý zlý, upadli do tohoto bludu z téhož kořene, z něhož vznikla i jiná výstřední tvrzení starých: že totiž nepozorovali všeobecnou příčinu celého jsoucna, nýbrž toliko jednotlivé příčiny jednotlivých účinků. Proto totiž, jestliže shledali, že něco je škodlivé nějaké věci mocí své přirozenosti, domnívali se, že přirozenost té věci je zlá: třebas kdyby někdo řekl, že přirozenost ohně jest zlá, protože spálil dům nějakého chuďasa. Avšak úsudek o dobrotě nějaké věci se nemá bráti podle zařízení k něčemu jednotlivému, nýbrž sám o sobě a podle zařízení k celému vesmíru, v němž každá věc drží nejpřesněji své místo, jak je patrné z řečeného.

Podobně také, protože shledali dvě jednotlivé protivné příčiny dvou jednotlivých protivných účinků, neuměli jednotlivé protivné příčiny uvésti na všeobecnou společnou příčinu. A proto soudili, že protivnost je ve věcech až do prvních původů. - Ale, ježto všechna protivná se scházejí v jednom společném, jest nutné, nalézti v nich jednu příčinu společnou nad vlastními příčinami protivnými: jako nad protivnými vlastnostmi živlu se shledává síla nebeského tělesa. A podobně nade všemi, jež jakýmkoli způsobem jsou, se shledává jeden první původ bytí, jak bylo svrchu ukázáno.

K prvnímu se tedy musí říci, že protivná se scházejí v

quia effectus deficiens est a causa deficiente, sicut supra dictum est. Sed hoc non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum, quod sit causa omnis mali.

I q. 49 a. 3 s. c.

Sed contra est quod summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est. Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

I q. 49 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ex praedictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum, ostensum est enim quod omne ens, inquantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subiecto.

Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod praehabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est. Summum autem malum esse non potest, quia, sicut ostensum est, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic, semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod *si malum integrum sit, seipsum destruet*, quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum.

Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii. Tum quia omne malum causatur ex bono, ut supra ostensum est. Tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quae est per se, ut patet in II Physic.

Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliae extraneae positiones antiquorum ortum habuerunt, quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam, puta si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicuius pauperis. Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet, ut ex dictis patet.

Similiter etiam, quia invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias, inveniri unam causam communem, sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis caelestis. Et similiter supra omnia quae quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est.

I q. 49 a. 3 ad 1

jednom rodu a také se scházejí v rázu bytí. A proto, ač mají příčiny jednotlivé protivné, přece se musí dojíti k jedné první společné příčině.

K druhému se musí říci, že postrádání a zběhlosti je vrozeno, nastávati u téhož. Avšak podmětem postrádání jest jsoucno v možnosti jak bylo řečeno. Proto, ježto zlo jest postrádání dobra, jak je patrné z řečeného, je protilehlé onomu dobru, k němuž je připojena možnost, ale ne dobru nejvyššímu, jež je čiré uskutečnění.

K třetímu se musí říci, že všechno se stupňuje podle vlastního rázu. Jako pak tvar jest nějaká dokonalost, tak postrádání jest nějaké odklizení. Proto každý tvar a dokonalost a dobro se stupňuje směrem k dokonalému konci, kdežto postrádání a zlo odstupem od konce. Proto se zlé a horší neříká směrem k nejvyššímu zlu, jako se dobré a lepší říká směrem k nejvyššímu dobru.

Ke čtvrtému se musí říci, že žádné jsoucno se nenazývá zlým podílně, nýbrž z postrádání podílu. Proto není třeba dělati uvedení na něco, co by bylo zlo skrze bytnost.

K pátému se musí říci, že zlo nemůže míti příčinu, leč případkově, jak bylo svrchu ukázáno. Proto není možné dělati uvedení na něco, co by o sobě bylo příčinou zla. - Co však se praví, že zlo jest jakožto v četnějších, jest jednoduše nesprávné. Neboť rodící se a porušná, v nichž jedině se přihází zlo přírodní, jsou malou částí vesmíru celého. A opět, v každém druhu chyba přírodní se přihází jakožto v řidších. Jedině u lidí se pozoruje že zlo jest jakožto v četnějších: protože dobro člověka podle smyslu není člověka jakožto člověka, to jest podle rozumu; četnější pak sledují smysl nežli rozum.

K šestému se musí říci že v příčinách zla nelze postupovati do nekonečna, nýbrž veškerá zla lze uvésti na nějakou dobrou příčinu, z níž zlo následuje případkově.

L. O podstatě andělů naprostě.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Po těchto se má uvažovati o rozdílnosti tělesného a duchového tvorstva. A nejprve o stvoření čiře duchovém, které se ve svatém Písmě jmenuje anděl; za druhé o stvoření čiře tělesném; za třetí o stvoření složeném z tělesného a duchového, jímž je člověk.

O andělích pak jest uvažovati nejprve o tom, co patří k jejich podstatě; za druhé o tom, co patří k jejich rozumu; za třetí o tom, co patří k jejich vůli; za čtvrté o tom, co patří ke stvoření jich. O podstatě pak jejich se má uvažovati i naprostě i ve srovnání k tělesným.

O jejich pak podstatě naprostě jest pět otázek.

1. Zda jest nějaké stvoření čiře duchové a veskrz netělesné.

2. Když je dáno, že anděl je takový, jest otázka, zda anděl je složen z hmoty a z tvaru.

Ad primum ergo dicendum quod contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

I q. 49 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subiectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est. Unde, cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet, illi bono opponitur cui adiungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

I q. 49 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quaedam, ita privatio est quaedam remotio. Unde omnis forma et perfectio et bonum per accessum ad terminum perfectum intenditur, privatio autem et malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum et peius per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

I q. 49 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

I q. 49 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur, quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturae, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturae accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus, quia bonum hominis secundum sensum non est hominis inquantum homo, idest secundum rationem; plures autem sequuntur sensum quam rationem.

I q. 49 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

50. De substantia Angelorum absolute.

Prooemium

I q. 50 pr.

Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae. Et primo, de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra Angelus nominatur; secundo, de creatura pure corporali; tertio, de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo.

Circa vero Angelos, considerandum est primo de his quae pertinent ad eorum substantiam; secundo, de his quae pertinent ad eorum intellectum; tertio, de his quae pertinent ad eorum voluntatem; quarto, de his quae pertinent ad eorum creationem. De substantia autem eorum considerandum est et absolute, et per comparationem ad corporalia.

Circa substantiam vero eorum absolute, quinque quaeruntur.

3. Jest otázka o jejich množství.

4. O jejich vzájemné odlišnosti.

5. O jejich nesmrtelnosti čili neporušnosti.

L.1. Zda jest anděl vůbec netělesný.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že anděl není vůbec netělesný. Neboť to, co jest netělesné jen vzhledem k nám, a ne zhledem k Bohu, není netělesné jednoduše. Ale Damašský praví v knize II., že anděl "se nazývá netělesným a nehmotným vzhledem k nám, ale přirovnán k Bohu shledává se tělesným a hmotným". Tedy není netělesný jednoduše.

Mimo to, nic se nepohybuje nežli tělo, jak se dokazuje v VI. Fysic. Ale Damašský tamtéž praví, že anděl jest "podstata rozumová, vždycky pohyblivá". Tedy anděl jest podstata tělesná.

Mimo to praví Ambrož, v knize O Duchu Svatém: "Každý tvor jest omezen jistými mezemi své přirozenosti". Ale býti omezen jest vlastní tělům. Tedy veškero tvorstvo je tělesné. Andělé však jsou tvory Božími, jak je patrné v almu 148: "Chvalte Pána, všichni andělé jeho"; a potom se dodává: "Protože on řekl a stala se, on nařídil, a byla stvořena". Tedy andělé jsou tělesní.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 103: "Jenž činí anděly, své duchy".

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné stanoviti nějaké tvory duchové. Neboť to, co Bůh hlavně zamýšlí ve stvořených věcech, jest dobro, které záleží v připodobnění Bohu. Za dokonalé pak připodobnění účinku příčině se má, když účinek napodobuje příčinu v tom, čím příčina působí účinek, jako teplé činí teplé. Bůh však stvoření učinil skrze rozum a vůli, jak bylo svrchu ukázáno. Proto k dokonalosti vesmíru se vyžaduje, aby byla nějaká stvoření rozumová. Rozuměti pak nemůže býti úkonem těla, ani nějaké tělesné síly, protože každé tělo jest omezeno na zde a nyní. Proto jest nutné stanoviti, že jest nějaké netělesné stvoření, na to, aby vesmír byl dokonalý.

Staří však, neznajíce sílu rozumění a nerozeznávajíce mezi smyslem a rozumem, domnívali se, že na světě není nic, než co se může vnímati smyslem a obrazností. A protože pod obrazivost nespadá než těleso, domnívali se, že není žádného jsoucna než těleso, jak Filosof praví v IV. Fysic. A z těch vyšel blud Sadduceů řkoucích, "že není ducha". - Ale právě to, že rozum jest vyšší nežli smysl, důvodně ukazuje, že jsou nějaké věci netělesné, pochopitelné jedině rozumem.

Primo, utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea.

Secundo, supposito quod Angelus sit talis, quaeritur utrum Angelus sit compositus ex materia et forma.

Tertio, quaeritur de multitudine eorum.

Quarto, de differentia ipsorum ab invicem.

Quinto, de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

1. Utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea.

I q. 50 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solum quoad nos, et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit, in libro II, quod *Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos, sed comparatus ad Deum, corporeus et materialis invenitur*. Non ergo est incorporeus simpliciter.

I q. 50 a. 1 arg. 2

Praeterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI Physic. Sed Damascenus dicit ibidem quod Angelus est substantia intellectualis semper mobilis. Angelus ergo est substantia corporea.

I q. 50 a. 1 arg. 3

Praeterea, Ambrosius dicit, in libro de spiritu sancto, *omnis creatura certis suae naturae circumscripta est limitibus*. Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturae, ut patet in Psalmo CXLVIII, laudate dominum, omnes Angeli eius; et postea subditur, *quoniam ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt*. Ergo Angeli sunt corporei.

I q. 50 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo CIII, *qui facit Angelos suos spiritus*.

I q. 50 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra ostensum est. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus; ut philosophus dicit in IV Physic. Et ex his processit Sadducaeorum error, dicentium non esse spiritum. Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas, a solo intellectu comprehensibiles.

K prvnímu se tedy musí říci, že netělesné podstaty jsou prostřed mezi Bohem a tělesnými tvory. Prostřední však, srovnáno s jedním krajním, zdá se jiným krajním; jako vlažné, srovnáno s teplým, zdá se studeným. A z toho důvodu se praví, že andělé, srovnáni s Bohem, jsou hmotní a tělesní, ne že by v nich bylo něco z tělesné přirozenosti.

K druhému se musí říci, že pohyb se tam béře jako se rozumění a chtění nazývají nějakými pohyby. Nazývá se tedy anděl "podstatou vždy pohyblivou", protože vždy je rozumějícím v uskutečnění, ne někdy v uskutečnění a někdy v možnosti, jako my. Z toho je patrné, že důvod vychází ze stejnojmennosti.

K třetímu se musí říci, že býti omezen místními mezemi jest vlastní tělesům; ale býti omezen mezemi bytostními je společné každému tvoru jak tělesnému, tak duchovnímu. Proto praví Ambrož v knize O Duchu Sv., že některá, ač nejsou držena tělesnými místy, přece nepostrádají omezení podstaty.

L.2. Zda jest anděl složen z hmoty a tvaru.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že anděl je složen z hmoty a z tvaru. Neboť všechno, co jest obsaženo pod nějakým rodem, je složeno z rodu a z odlišnosti, jež, přišedši k rodu, ustavuje druh. Ale rod se béře od hmoty, odlišnost pak od tvaru, jak je patrné v VIII. Metafys. Tedy všechno, co jest v rodě, je složeno z hmoty a z tvaru. Ale anděl jest v rodě podstaty. Tedy je složen z hmoty a z tvaru.

Mimo to, v čemkoli se shledává vlastnost hmoty, tam se shledává hmota. Avšak vlastnostmi hmoty jest přijímati a býti podmětem; pročež praví Boetius, v knize O Troj., že "jednoduchý tvar nemůže býti podmětem". To však se shledává v andělu. Tedy anděl je složen z hmoty a z tvaru.

Mimo to tvar jest uskutečnění. Co tedy je toliko tvar, jest uskutečnění čiré. Ale anděl není čiré uskutečnění, neboť to má jediný Bůh. Tedy není toliko tvar, nýbrž má tvar ve hmotě.

Mimo to tvar je vlastně omezen a zakončen hmotou. Tedy tvar, který není ve hmotě, je tvar nekonečný. Ale tvar anděla není nekonečný, neboť každý tvor jest konečný. Tedy tvar andělův jest ve hmotě.

Avšak proti jest, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že první tvorové "jak netělesní, tak se rozumějí nehmotní".

Odpovídám: ;Musí se říci, že někteří tvrdí, že andělé jsou složeni z hmoty a z tvaru. A tuto domněnku se snaží podepříti Avicebron v knize Zdroje života. Předpokládá totiž, že všechna rozlišná podle rozumu jsou také ve věcech rozlišná. Avšak v netělesné podstatě rozum vnímá něco,

I q. 50 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod substantiae incorporeae medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum. Et hac ratione dicitur quod Angeli, Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quod in eis sit aliquid de natura corporea.

I q. 50 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod motus ibi accipitur prout intelligere et velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis, quia semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex aequivoco.

I q. 50 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum, sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturae, tam corporali quam spirituali. Unde dicit Ambrosius, in libro de Spir. Sanct., quod licet quaedam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiae non carent.

2. Utrum angelus sit compositus ex materia, et forma.

I q. 50 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quae, adveniens generi, constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia vero ex forma, ut patet in VIII Metaphys. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed Angelus est in genere substantiae. Ergo est compositus ex materia et forma.

I q. 50 a. 2 arg. 2

Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Proprietates autem materiae sunt recipere et substare; unde dicit Boetius, in libro de Trin., quod *forma simplex subiectum esse non potest*. Haec autem inveniuntur in Angelo. Ergo Angelus est compositus ex materia et forma.

I q. 50 a. 2 arg. 3

Praeterea, forma est actus. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed Angelus non est actus purus, hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

I q. 50 a. 2 arg. 4

Praeterea, forma proprie limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quae non est in materia, est forma infinita. Sed forma Angeli non est infinita, quia omnis creatura finita est. Ergo forma Angeli est in materia.

I q. 50 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *primae creaturae sicut incorporales et immateriales intelliguntur*.

I q. 50 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quidam ponunt Angelos esse compositos ex materia et forma. Et hanc opinionem astruere nititur Avicebron in libro fontis vitae. Supponit

čím se liší od podstaty tělesné, a něco, v čem se s ní shoduje. Pročež chce z toho vyvoditi, že to, čím se netělesná podstata liší od tělesné, jest jí jako tvarem, a to, co je podmětem tohoto tvaru rozlišujícího jakožto společné, jest jí hmotou. A proto stanoví, že duchová i tělesná mají touž všeobecnou hmotu: ve smyslu, že tvar netělesné podstaty je tak vtisknut do hmoty duchových, jako tvar ličnosti je vtisknut do hmoty tělesných.

Ale na první pohled je patrné, že jest nemožné, aby byla jedna hmota duchových a tělesných. Není totiž možné, aby duchový a tělesný tvar byl přijat v jedné části hmoty, protože tak početně jedna a táž věc by byla zároveň tělesná a duchová. Proto zbývá, že je jiná část hmoty, která přijímá tvar tělesný, a jiná, která přijímá tvar duchový. Dělení pak hmoty nenastává, než pokud se rozumí pod ličností: a když ta se odklidí, zůstává podstata nedělitelná, jak se praví v I. Fysic. Tak tedy zbývá, že hmota duchových jest podrobena ličnosti, což jest nemožné. Je tedy nemožné, aby byla jedna hmota tělesných i duchových.

Ale ještě dále jest nemožné, aby rozumová podstata měla jakoukoli hmotu. Činnost totiž každé věci jest podle způsobu její podstaty. Rozuměti však jest činnost veskrz nehmotná. Což je patrné z jejího předmětu, od něhož každý úkon dostává druh a ráz: tak totiž se cokoli rozumí, jak jest odloučeno od hmoty. Neboť tvary ve hmotě jsou ojednotlivěné tvary, jež jako takové rozum nevnímá. Proto zůstává, že každá rozumová podstata jest vůbec nehmotná.

Ale není nutné, aby ta, která jsou nerozdílná podle rozumu, byla rozdílná ve věcech, protože rozum nevnímá věci podle způsobu věcí, nýbrž podle způsobu svého. Proto nehmotné věci, které jsou pod náš rozum, jsou v našem rozumu jednodušším způsobem, než jsou samy v sobě. Ale andělské podstaty jsou nad náš rozum. Proto náš rozum nemůže dospěti ke vnímání jich, jak jsou samy v sobě, nýbrž způsobem svým, jako vnímá věci složené. A tak také vnímá Boha, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že co ustavuje druh, jest odlišnost. Všechno pak je ustaveno v druhu, pokud jest určeno k nějakému zvláštnímu stupni ve jsoucnech, protože druhy věcí jsou jako čísla, která se liší z přidání a ubrání jednotky, jak se praví v VIII. Metafys. Ve věcech pak hmotných jiné jest, co určuje ke zvláštnímu druhu, totiž tvar, a jiné, co jest určováno, totiž hmota, pročež od jiného se béře rod a od jiného odlišnost. Ale ve věcech nehmotných není jiné určující a určované, nýbrž každé z nich o sobě drží určitý stupeň ve jsoucnech. A proto v nich rod a odlišnost se nebéře podle jiného a jiného, nýbrž podle jednoho a téhož. Přece však se to liší podle našeho pozorování. Pokud totiž náš rozum pozoruje onu věc jakožto neurčitě, béře se v nich ráz rodu; pokud však pozoruje jakožto určitě, béře se ráz odlišnosti.

enim quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur a substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma, et illud quod subiicitur huic formae distinguenti quasi commune, sit materia eius. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium, ut intelligatur quod forma incorporeae substantiae sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium.

Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae, quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in I Physic. Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit subiecta quantitati, quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium.

Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem, sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a materia abstrahitur; quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis.

Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus, quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales, quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quam sint in seipsis. Substantiae autem angelicae sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundum quod sunt in seipsis; sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, ut supra dictum est.

I q. 50 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod differentia est quae constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus, quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in VIII Metaphys. In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia, unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum, sed unaquaeque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem. Quod tamen differt secundum considerationem nostram, inquantum enim intellectus noster considerat illam rem ut

K druhému se musí říci, že onen důvod stojí v knize Zdroje života. A byl by nutící, kdyby týž byl způsob, kterým vnímá rozum a kterým vnímá hmota. Ale to je patrně nesprávné. Neboť hmota vnímá tvar, aby podle něho byla ustavena v bytí nějakého druhu, buď vzduchu nebo ohně nebo čehokoli jiného. Ale tak rozum nevnímá tvar; jinak by se stala pravdivou domněnka Empedoklova, jenž stanovil, že "zemi zemí poznáváme a oheň ohněm". Ale rozumový tvar jest v rozumu podle samého rázu tvaru, neboť tak jest poznáván od rozumu. Pročež takové vnímání není vnímáním hmoty, nýbrž jest vnímáním nehmotné podstaty.

K třetímu se musí říci, že, ač v andělu není složení tvaru a hmoty, přece je v něm skutečnění a možnost. A to může býti jasné z pozorování věcí hmotných, v nichž se shledává dvojí složení. A to, první z tvaru a hmoty, z nichž je ustavena nějaká přirozenost. Přirozenost však, tak složená, není své bytí, nýbrž bytí jest jejím uskutečněním. Proto sama přirozenost se přirovnává ke svému bytí, jako možnost k uskutečnění. ledy, odklidí-li se hmota a je-li dáno, že sám tvar má svébytí ne ve hmotě, stále zůstává přirovnání tvaru k samému bytí jako možnosti k uskutečnění. A takové složení se musí rozuměti v andělích. A to jest, co se od některých tvrdí, že anděl je složen z čim jest a co jest, nebo z bytí a co jest, jak praví Boetius; neboť co jest je sám svébytný tvar, bytí pak jest čím podstata jest, jako běh jest čím běžící běží. Ale v Bohu není jiné bytí a co jest, jak bylo shora ukázáno. Proto jediný Bůh jest čiré uskutečnění.

Ke čtvrtému se musí říci, že každý tvor jest konečný jednoduše, pokud jeho bytí není naprostým svébytnem, nýbrž jest omezeno na nějakou přirozenost, k níž přistupuje. Ale nic nebrání, aby nějaký tvor byl nekonečný z části. Neboť hmotná stvoření mají nekonečnost se strany hmoty, ale konečnost se strany tvaru, jenž jest omezen skrze hmotu, v niž jest přijat. Stvořené pak podstaty nehmotné jsou konečné podle svého bytí, ale nekonečné, pokud jejich tvary nejsou přijaty v jiném. Jako kdybychom odděleně jsoucí bělost nazvali nekonečnou co do rázu bělosti, protože není omezena na nějaký podmět; ale její bytí by bylo konečné, protože jest určena pro nějakou jednotlivou přirozenost. A proto se praví v knize O příčinách, že rozumovost jest "konečná nahoru", pokud totiž dostává bytí od vyššího svého, ale jest "nekonečná dolů", pokud není vnímána v nějaké hmotě.

L.3. Zda andělé jsou v nějakém velikém počtu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že andělé nejsou v nějakém velikém počtu. Neboť počet jest druhem ličnosti a sleduje dělení souvisla. Ale to nemůže býti u andělů, ježto jsou netělesní, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy andělé nemohou býti v nějakém velikém počtu.

indeterminate, accipitur in eis ratio generis; inquantum vero considerat ut determinate, accipitur ratio differentiae.

I q. 50 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa ponitur in libro fontis vitae. Et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicuius speciei, vel aeris, vel ignis, vel cuiuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam, alioquin verificaretur opinio Empedoclis, qui posuit quod terram terra cognoscimus, et ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formae, sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiae, sed est receptio substantiae immaterialis.

I q. 50 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet in Angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad ipsum esse ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in Angelis. Et hoc est quod a quibusdam dicitur, quod Angelus est compositus ex quo est et quod est, vel ex esse et quod est, ut Boetius dicit, nam quod est est ipsa forma subsistens; ipsum autem esse est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est, ut supra ostensum est. Unde solus Deus est actus purus.

I q. 50 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturae autem materiales habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiae autem immateriales creatae sunt finitae secundum suum esse, sed infinitae secundum quod eorum formae non sunt receptae in alio. Sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum; esse tamen eius esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro de causis, quod intelligentia est finita superius, inquantum scilicet recipit esse a suo superiori; sed est infinita inferius, inquantum non recipitur in aliqua materia.

3. De multitudine angelorum.

I q. 50 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim species quantitatis est, et sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in Angelis cum sint incorporei, ut supra ostensum est. Ergo Angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

Mimo to, čím více jest něco blízko jednomu, tím méně je množné, jak je patrné při číslech. Ale andělská přirozenost ja Bohu bližší než jiné stvořené přirozenosti. Ježto tedy Bůh jest nejvíce jeden, zdá se, že se v andělské přirozenosti shledává nejméně z mnohosti.

Mimo to se zdá, že vlastním účinkem oddělených podstat jest pohybovati nebeskými tělesy. Ale pohyby nebeských těles jsou podle nějakého skrovného počtu, jenž od nás může býti pojat. Tedy andělé nejsou ve větším množství než pohyby nebeských těles.

Mimo to praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že "pro paprsky božské dobroty jsou všechny rozuměné a rozumové podstaty". Ale paprsek se nemnoží, leč podle různosti vnímajících. Avšak nemůže se říci, že by hmota vnímala rozumový paprsek, ježto rozumové podstaty jsou nehmotné, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy se zdá, že množení rozumových podstat nemůže býti, leč podle požadavku prvních těles, totiž nebeských, takže se u nich jaksi končí postup zmíněných paprsků. A tak totéž, co dříve.

Avšak proti jest, co se praví Dan. 7: "Tisíce tisíců mu sloužily a desettisíckrát stotisíc stálo u něho."

Odpovídám: Musí se říci, že při počtu oddělených podstat riizní šli různými cestami. Plato totiž stanovil, že oddělené podstaty jsou druhy věcí smyslových, jako kdybychom tvrdili, že sama lidská přirozenost jest oddělená. A podle toho bylo třeba říci, že oddělené podstaty jsou podle počtu smyslových druhů. - Ale toto tvrzení odmítá Aristoteles z toho, že v pojmu těchto smyslových jest hmota. Proto oddělené podstat nemohou býti vzornými podobami těchto smyslových, ale mají nějaké vyšší přirozenosti než přirozenosti věcí smyslových.

Stanovil však Aristoteles, že ony dokonalejší přirozenosti mají zařízení k těmto smyslovým v rázu pohybujícího a cíle. A proto podle počtu prvních pohybů se snažil nalézti počet oddělených podstat.

Ale protože je to patrně proti dokumentům svatého Písma, žid Rabbi Moyses, chtěje obojí smířiti, tvrdil, že andělé, pokud se nazývají podstatami nehmotnými, se množí podle počtu pohybů nebo nebeských těles, podle Aristotela. Ale tvrdil, že v Písmě se anděly také nazývají lidé, ohlašující božské, a opět síly přírodních věcí, které projevují Boží všemohoucnost.Ale to je cizí zvyku Písma, že by se síly nerozumových věcí jmenovaly anděly.

Pročež se musí říci, že také andělé, pokud jsou podstatami nehmotnými, jsou v nějakém velmi velikém množství, přesahujíce veškeré hmotné množství. A to jest, co praví Diviš, XIV. hl. Nebes, Hierarch.: "Mnohé jsou blažené šiky výsostných myslí, přesahujíce slabé a úzké odměření našich hmotných čísel." A důvodem toho jest, protože, ježto dokonalostí vesmíru jest to, co hlavně Bůh zamýšlí při stvoření věcí, čím více jsou některá dokonalá, v tím větším nadbytku jsou od Boha stvořena. Jako pak v tělesných se

I q. 50 a. 3 arg. 2

Praeterea, quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum, ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maxime unus, videtur quod in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

I q. 50 a. 3 arg. 3

Praeterea, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum caelestium. Sed motus corporum caelestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum, qui a nobis comprehendi potest. Ergo Angeli non sunt in maiori multitudine, quam motus corporum caelestium.

I q. 50 a. 3 arg. 4

Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *propter radios divinae bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiae*. Sed radius non multiplicatur nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest dici quod materia sit receptiva intelligibilis radii, cum substantiae intellectuales sint immateriales, ut supra ostensum est. Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet caelestium, ut ad ea quodammodo processus praedictorum radiorum terminetur. Et sic idem quod prius.

I q. 50 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Dan. VII, *millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei*.

I q. 50 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod circa numerum substantiarum separatarum, diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit substantias separatas esse species rerum sensibilium, utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam. Et secundum hoc oportebat dicere quod substantiae separatae sint secundum numerum specierum sensibilium. Sed hanc positionem improbat Aristoteles, ex eo quod materia est de ratione speciei horum sensibilium. Unde substantiae separatae non possunt esse species exemplares horum sensibilium, sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium.

Posuit tamen Aristoteles quod illae naturae perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista, secundum rationem moventis et finis. Et ideo secundum numerum primorum motuum, conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum. Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacrae Scripturae, Rabbi Moyses, Iudaeus, volens utrumque concordare, posuit quod Angeli, secundum quod dicuntur substantiae immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum vel corporum caelestium, secundum Aristotelem. Sed posuit quod Angeli in Scriptura dicuntur etiam homines divina annuntiantes; et iterum virtutes rerum naturalium, quae Dei omnipotentiam manifestant. Sed hoc est alienum a consuetudine Scripturae, quod virtutes rerum irrationabilium Angeli nominentur.

Unde dicendum est quod etiam Angeli secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem

nadbytek béře podle velikosti, tak v netělesných věcech se může bráti nadbytek podle množství. Vidíme pak, že neporušná tělesa, jež jsou nejdokonalejší mezi tělesy, jaksi neporovnatelně přesahují podle velikosti tělesa porušná: neboť celá sféra činných a trpných jest něco malého proti tělesům nebeským. Proto jest důvodné, že nehmotné podstaty přesahují podle množství podstaty hmotné, jaksi neporovnatelně.

K prvnímu se tedy musí říci, že v andělích není počet, jenž jest ličnost rozdělená, způsobený dělením souvisla, nýbrž způsobený z rozdílnosti tvarů, pokud množství jest z přesažných, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že proto, že andělská přirozenost jest Bohu blízká, je třeba, aby měla ve svém složení nejméně z mnohosti, ne však tak, aby se chovala v nečetných.

K třetímu se musí říci, že onen důvod jest Aristotelův, v XII. Metafys. A s nutností by dovozoval, kdyby oddělené podstaty byly k vůli podstatám tělesným: tak by totiž nadarmo byly podstaty nehmotné, kdyby se z nich nejevil nějaký pohyb ve věcech tělesných. Avšak to není pravda, že nehmotné podstaty jsou k vůli tělesným, protože cíl jest ušlechtilejší než ta, která jsou k cíli. Proto také Aristoteles tamtéž praví, že tento důvod není nutící, nýbrž důvodný. Byl však nucen užíti tohoto důvodu, protože k poznání rozumových nemůžeme dojíti, leč skrze smyslová.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen důvod platí v domněnce těch, kteří stanovili, že příčinou rozdílnosti věcí jest hmota. To však bylo zamítnuto. Proto mnohost andělů nemá se bráti ani podle hmoty, ani podle těles, nýbrž podle Boží moudrosti, vymýšlející různé řády nehmotných podstat.

L.4. Zda andělé se liší druhem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se andělé neliší druhem. Ježto totiž odlišnost jest ušlechtilejší nežli rod, kterákoli se shodují v tom, co jest v nich nejušlechtilejšího, shodují se v poslední ustavující odlišnosti, a tak jsou podle druhu táž. Ale všichni andělé se shodují v tom, co jest v nich nejušlechtilejšího, totiž v rozumovosti. Tedy všichni andělé jsou jednoho druhu.

Mimo to nerůzní druhu více a méně. Ale zdá se, že se andělé navzájem neliší než podle více a méně, pokud totiž jeden jest jednodušší druhého a pronikavějšího rozumu.

excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius, XIV cap. Caelest. Hierarch., *multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem*. Et huius ratio est quia, cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta tanto in maiori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quae sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia, nam tota sphaera activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum caelestium. Unde rationabile est quod substantiae immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales, quasi incomparabiliter.

I q. 50 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in Angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est.

I q. 50 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione, non autem ita quod in paucis salvetur.

I q. 50 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa est Aristotelis in XII Metaphys. Et ex necessitate concluderet, si substantiae separatae essent propter substantias corporales, sic enim frustra essent immateriales substantiae, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiae immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quae sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem quod haec ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia.

I q. 50 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam. Hoc autem improbatum est. Unde multiplicatio Angelorum neque secundum materiam, neque secundum corpora est accipienda, sed secundum divinam sapientiam, diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

4. Utrum angeli different specie.

I q. 50 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli non differant specie. Cum enim differentia sit nobilior genere, quaecumque conveniunt secundum id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; et ita sunt eadem secundum speciem. Sed omnes Angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

I q. 50 a. 4 arg. 2

Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed Angeli non videntur differre ad invicem nisi secundum

Tedy andělé se neliší druhem.

Mimo to duše a anděl se dělí podle protilehlosti. Ale všechny duše jsou jednoho druhu. Tedy i andělé.

Mimo to, čím jest něco dokonalejší v přirozenosti, tím více se má množiti. Ale to by nebylo, kdyby v jednom druhu bylo jen jedno ojedinělo. Tedy jest mnoho andělů jednoho druhu.

Avšak proti jest, že v těch, která jsou jednoho druhu, nelze nalézti dřívějšího a pozdějšího, jak se praví v III. Metafys. Ale u andělů, také jednoho řádu, jsou první, prostřední a poslední, jak praví Diviš, X. hl. And. Hier. Tedy andělé nejsou téhož druhu.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že všechny duchové podstaty jsou jednoho druhu, i duše. Jiní pak, že všichni andělé jsou jednoho druhu, ale ne duše. Někteří pak, že všichni andělé jsou jedné hierarchie nebo také jednoho řádu.

Ale to jest nemožné. Neboť ta, která se shodují druhem a liší se počtem, shodují se ve tvaru a rozlišují se hmotně. Když tedy andělé nejsou složeni z hmoty a tvaru, jak bylo svrchu řečeno, následuje, že jest nemožné, aby byli dva andělé jednoho druhu. Jako také by bylo nemožné říci, že by bylo více bělostí oddělených nebo více lidství, ježto bělostí není více, leč pokud jsou ve více podstatách.

Kdyby však andělé měli hmotu, ani tak by nemohlo býti více andělů jednoho druhu. Tak totiž by bylo třeba, aby původem rozdílnosti jednoho od druhého byla hmota, ne sice podle dělení ličnosti, ježto jsou netělesní, nýbrž podle různosti možností. A ta různost hmoty jest příčinou různosti nejen druhu, nýbrž i rodu.

K prvnímu se tedy musí říci, že odlišnost jest ušlechtilejší než rod jako určité než neurčité a vlastní než obecné, ne však jako jiná a jiná přirozenost. Jinak by bylo třeba, aby všichni nerozumoví živočichové byli jednoho druhu, nebo aby byl v nich nějaký tvar dokonalejší nežli smyslová duše. Liší se tedy nerozumoví živočichové druhem podle různých určitých stupňů smyslové přirozenosti. A podobně všichni andělé se liší druhem podle různých stupňů rozumové přirozenosti.

K druhému se musí říci, že vice a méně, pokud mají příčinu v napětí nebo oslabení jednoho tvaru, nerůzní druhu. Ale pokud mají příčinu ve tvarech různých stupňů, tak různí druh: jako kdybychom řekli, že oheň jest dokonalejší nežli vzduch. A tím způsobem se andělé liší podle více a méně.

K třetímu se musí říci, že dobro druhu převažuje dobro jednotlivce. Proto jest mnohem lépe, když se zmnožují druhy u andělů, než když se zmnožují jednotlivci v jednom druhu.

magis et minus; prout scilicet unus alio est simplicior, et perspicacioris intellectus. Ergo Angeli non differunt specie.

I q. 50 a. 4 arg. 3

Praeterea, anima et Angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animae sunt unius speciei. Ergo et Angeli.

I q. 50 a. 4 arg. 4

Praeterea, quanto aliquid est perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantum individuum. Ergo multi Angeli sunt unius speciei.

I q. 50 a. 4 s. c.

Sed contra est quod in his quae sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur in III Metaphys. Sed in Angelis, etiam unius ordinis, sunt primi et medii et ultimi, ut dicit Dionysius, X cap. Ang. Hier. Ergo Angeli non sunt eiusdem speciei.

I q. 50 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii vero quod omnes Angeli sunt unius speciei, sed non animae. Quidam vero quod omnes Angeli unius hierarchiae, aut etiam unius ordinis.

Sed hoc est impossibile. Ea enim quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, et distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei. Sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis.

Si tamen Angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures Angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum. Quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei, sed generis.

I q. 50 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura. Alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei; vel quod esset in eis aliqua alia perfectior forma quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturae sensitivae. Et similiter omnes Angeli differunt specie secundum diversos gradus naturae intellectivae.

I q. 50 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod magis et minus, secundum quod causantur ex intensione et remissione unius formae, non diversificant speciem. Sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem, sicut si dicamus quod ignis est perfectior aere. Et hoc modo Angeli diversificantur secundum magis et minus.

I q. 50 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum speciei praeponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in Angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie.

Ke čtvrtému se musí říci, že zmnožení podle počtu, ježto se může prodloužiti do nekonečna, není zamýšleno od jednajícího, nýbrž jen zmnožení podle druhu, jak bylo svrchu řečeno. Proto dokonalost andělské přirozenosti vyžaduje zmnožení druhů, ne však zmnožení jednotlivců v jednom druhu.

L.5. Zda andělé jsou neporušní.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že andělé nejsou neporušní. Praví totiž Damašský o andělu, že jest "podstata rozumová, mající nesmrtelnost z milosti, a ne z přirozenosti".

Mimo to praví Plato, v Timaeovi: "Ó bozi bohů, jichž výrobcem a též otcem já, vždyť jste mým dílem, rozkladným přirozeností, ale nerozkladní, protože jsem já tak chtěl." Ale těmito bohy nemůže rozuměti jiné než anděly. Tedy andělé svou přirozeností jsou porušní.

Mimo to, podle Řehoře, "všechno by zapadlo v nic, kdyby nezachovávala ruka Všemohoucího". Ale, co může býti uvedeno v nic, jest porušné. Tedy, ježto andělé byli učiněni od Boha, zdá se, že jsou porušní podle své přirozenosti.

Avšak proti jest, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že rozumové podstaty "mají nepřestávající život, jsouce čisty od veškerého porušení, smrti a hmoty a rození".

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci, že andělé podle své přirozenosti jsou neporušní. A důvodem toho jest, že nic se neporuší, leč tím, že tvar se oddělí od hmoty; proto, ježto anděl je sám svébytný tvar, jak je patrné z řečeného, není možné, aby jeho podstata byla porušná. Neboť co něčemu přísluší o sobě, nikdy nemůže býti od něho odděleno, kdežto od toho, čemu přísluší skrze jiné, může býti odloučeno, když se oddělí to, podle čeho mu přísluší. Kulatost totiž nemůže býti oddělena od kruhu, protože mu přísluší o sobě; ale měděný kruh může ztratiti kulatost tím, že kruhovitý útvar se oddělí od mědi. Bytí však o sobě přísluší tvaru, neboť každé jsoucno jest v uskutečnění, pokud má tvar. Hmota však jest jsoucnem v uskutečnění skrze tvar. Tudíž složené z hmoty a tvaru přestává býti v uskutečnění tím, že se tvar oddělí od hmoty. Ale, jestliže sám tvar je svébytný ve svém bytí, jako jest u andělů, jak bylo řečeno, nemůže ztratiti bytí. Tudíž sama nehmotnost andělova jest důvodem, proč jest anděl neporušný podle své přirozenosti.

A známka této neporušenosti se může vzíti z jeho rozumové činnosti. Protože totiž všechno jedná, pokud jest v uskutečnění, činnost věci naznačuje způsob jejího bytí. Ale druh a důvod činnosti se pochopí z předmětu. Předmět pak rozumový, ježto jest nad časem, jest nepomíjející. Proto každá rozumová podstata jest podle své přirozenosti neporušná.

K prvnímu se tedy musí říci, že Damašský míní nesmrtelnost dokonalou, která zavírá všestrannou neproměnnost, protože "každá změna jest nějaká smrt", jak

I q. 50 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est. Unde perfectio naturae angelicae requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

5. Utrum angeli sint incorruptibiles.

I q. 50 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus de Angelo, quod *est substantia intellectualis, gratia et non natura immortalitatem suscipiens*.

I q. 50 a. 5 arg. 2

Praeterea, Plato dicit, in Timaeo, *o dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia*. Hos autem deos non aliud quam Angelos intelligere potest. Ergo Angeli natura sua sunt corruptibiles.

I q. 50 a. 5 arg. 3

Praeterea, secundum Gregorium, *omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis conservaret*. Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo, cum Angeli sint a Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

I q. 50 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod intellectuales substantiae *vitam habent indeficientem, ab universa corruptione, morte et materia et generatione mundae existentes*.

I q. 50 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cuius ratio est, quia nihil corrumpitur nisi per hoc, quod forma eius a materia separatur, unde, cum Angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, impossibile est quod eius substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest, ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum, sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc, quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae, unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc, quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in Angelis, ut dictum est, non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.

Et huius incorruptibilitatis signum accipi potest ex eius intellectuali operatione, quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex obiecto comprehenditur. Obiectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.

I q. 50 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus accipit

praví Augustin. Avšak dokonalé nesmrtelnosti dosahují andělé jen skrze milost, jak bude níže patrné.

K druhému se musí říci, že Plato rozumí bohy nebeská tělesa, jež považoval za složená ze živlů, a proto podle své přirozenosti rozkladná; ale Boží vůlí že jsou udržována stále v bytí.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, jest nějaké nutné, jež má příčinu své nutnosti. Proto neodporuje ani nutnému, ani neporušnému, že jeho bytí jest závislé na jiném jako na příčině. Když se tedy řekne, že by všechno upadlo v nic, kdyby nebylo drženo od Boha, a také andělé, nedává se tím rozuměti, že by v andělích byl nějaký prvek porušení, nýbrž že bytí andělovo závisí na Bohu jako na příčině. Ale něco se nenazývá porušným z toho; že by je Bůh mohl uvésti do nebytí, odnímaje své zachovávání, nýbrž z toho, že samo v sobě má nějaký prvek porušení, buď protivnost, nebo aspoň možnost hmoty.

LI. O přirovnání andělů k tělesům.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom jest otázka o andělích v přirovnání k tělesným. A nejprve přirovnání andělů k tělesům; za druhé o přirovnání andělů k tělesným místům; za třetí o přirovnání andělů k místnímu pohybu.

O prvním jsou tři otázky.

1. Zda andělé mají těla, přirozeně s sebou spojená.

2. Zda přijímají těla.

3. Zda v přijatých tělech konají životní úkony.

LI.1. Zda andělé mají těla, přirozeně s sebou spojená.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že andělé mají těla, přirozeně s sebou spojená. Praví totiž Origenes v knize Peri Archon: "Jediného Boha, totiž Otce a Syna a Ducha Svatého, přirozenosti vlastní jest to, že se rozumí, že jsou bez hmotné podstaty a bez společenství jakéhokoli tělesného přídavku". - Také Bernard praví, v VI. Homilii K Velep.: "Dejme jedinému Bohu jak nesmrtelnost, tak netělesnost, jehož přirozenost jediná nepotřebuje útěchy tělesného nástroje, ani pro sebe ani pro jiného. Je totiž zřejmé, že každý stvořený duch potřebuje tělesné útěchy." - Také Augustin praví. Ke Gen. Slov.: "Démony se nazývají živočichové vzdušní, protože znají přirozenost vzdušných těl." Ale táž je přirozenost démona a anděla. Tedy andělé mají těla, přirozeně s sebou spojená.

Mimo to Řehoř v Homilii jmenuje anděla "živočichem rozumovým". Ale každý živočich se skládá z těla a duše. Tedy andělé mají těla, přirozeně s sebou spojená.

immortalitatem perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem, quia omnis mutatio est quaedam mors, ut Augustinus dicit. Perfectam autem immutabilitatem Angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit.

I q. 50 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Plato per deos intelligit corpora caelestia, quae existimabat esse ex elementis composita, et ideo secundum suam naturam dissolubilia, sed voluntate divina semper conservantur in esse.

I q. 50 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quoddam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse eius dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum nisi continerentur a Deo, et etiam Angeli, non datur intelligi quod in Angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quod esse Angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem vel saltem potentiam materiae.

51. De angelis in comparatione ad corpus.

Prooemium

I q. 51 pr.

Deinde quaeritur de Angelis per comparationem ad corporalia. Et primo, de comparatione Angelorum ad corpora; secundo, de comparatione Angelorum ad loca corporalia; tertio, de comparatione Angelorum ad motum localem.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, utrum Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

Secundo, utrum assumant corpora.

Tertio, utrum in corporibus assumptis exerceant opera vitae.

1. Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

I q. 51 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes, in libro peri archon, *solius Dei, idest patris et filii et spiritus sancti, naturae illud proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate, intelligatur existere*. Bernardus etiam dicit, in VI homilia super Cant., *demus Deo soli, sicut immortalitatem sic incorporeitatem, cuius natura sola neque propter se neque propter alium, solatio indiget instrumenti corporei. Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio*. Augustinus etiam dicit, super Gen. ad Litt., *Daemones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum natura vigent*. Eadem autem est natura Daemonis et Angeli. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

I q. 51 a. 1 arg. 2

Praeterea, Gregorius, in homilia Epiphaniae, nominat Angelum rationale animal. Omne autem animal

Mimo to život je dokonalejší v andělích než v duších. Ale duše nejen žije, nýbrž také oživuje tělo. Tedy andělé oživují těla, přirozeně s sebou spojená.

Avšak proti jest, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že andělé "se myslí jakožto netělesní".

Odpovídám: Musí se říci, že andělé nemají těla, přirozeně s sebou spojená. Neboť, co jest případkem nějaké přirozenosti, neshledává se všeobecně v té přirozenosti: jako míti křídla, protože není v pojmu živočicha, nepřísluší každému živočichu. Ježto pak rozuměti není úkonem těla, ani tělesné síly, jak bude níže patrné, míti tělo není v pojmu rozumové podstaty jako takové, nýbrž je případkem některé rozumové podstaty k vůli něčemu jinému; jako lidské duši přísluší spojení s tělem, protože je nedokonalá a jsoucí v možnosti v rodě rozumových podstat, nemajíc ve své přirozenosti plnost vědění, nýbrž získávajíc ji skrze tělesné smysly od smyslových věcí, jak bude níže řečeno. Avšak, kdekoli v rodě se shledává nějaké nedokonalé, musí napřed býti nějaké dokonalé v rodě. Tudíž jsou nějaké dokonalé rozumové podstaty v rozumové přirozenosti, nepotřebující nabývati vědění od smyslových věcí. Tudíž nejsou všechny rozumové podstaty spojeny s těly, nýbrž jsou některé od těl oddělené. A ty nazýváme anděly.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, bylo míněním některých, že každé jsoucno je těleso. A z toho domnění se zdá plynouti, že někteří se domnívali, že nejsou žádné netělesné podstaty, než spojené s těly, až někteří tvrdili, že také Bůh jest duší světa, jak vypravuje Augustin v VII. O Městě Bož. Ale protože to odporuje katolické víře, jež má Boha povýšeného nade vše, podle onoho Žalmu 8: "Povýšena jest velebnost tvá nad nebesa", Origenes, ač to odmítal říci o Bohu, o jiných následoval domněnku jiných, jakož i v mnohých jiných se zmýlil, následuje domněnky starých filosofů. - Slovo pak Bernardovo se může vyložiti, že stvoření duchové potřebují tělesného nástroje, ne přirozeně spojeného, nýbrž přijatého k něčemu, jak bude níže řečeno. - Augustin pak neříká svůj názor, nýbrž užívá domněnky Platoniků, kteří tvrdili, že jsou nějací vzdušní živočichové, jež jmenovali démony.

K druhému se musí říci, že lehoř jmenuje anděla "rozumovým živočichem" metaforicky, pro podobnost rozumem.

K třetímu se musí říci, že účinně oživiti jednoduše patří k dokonalosti. Proto přísluší též Bohu, podle onoho I. Král. 2: "Pán usmrcuje a oživuje". Ale oživovati tvarově patří podstatě, která je částí nějaké přirozenosti a nemá v sobě neztenčenou přirozenost druhu. Proto rozumová podstata, která není spojena s tělem, jest dokonalejší než ta, která

componitur ex corpore et anima. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

I q. 51 a. 1 arg. 3

Praeterea, perfectior est vita in Angelis quam in animabus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo Angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

I q. 51 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *Angeli sicut incorporales intelliguntur*.

I q. 51 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturae, non invenitur universaliter in natura illa, sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis nec alicuius virtutis corporeae, ut infra patebit, habere corpus unitum non est de ratione substantiae intellectualis inquantum huiusmodi, sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus, ut infra dicetur. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praeexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquae substantiae perfectae intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus; sed aliquae sunt a corporibus separatae. Et has dicimus Angelos.

I q. 51 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, quorundam opinio fuit quod omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur, quod aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quod quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat in VII de Civ. Dei. Sed quia hoc fidei Catholicae repugnat, quae ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud Psalmi VIII, *elevata est magnificentia tua super caelos*, Origenes, hoc de Deo dicere recusans, de aliis secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. Verbum autem Bernardi potest exponi, quod spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicetur. Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione Platonicorum utens, qui ponebant esse quaedam animalia aerea, quae Daemones nominabant.

I q. 51 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Gregorius nominat Angelum rationale animal metaphorice, propter similitudinem rationis.

I q. 51 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod vivificare effective simpliciter perfectionis est. Unde et Deo convenit secundum illud I Reg. II, *dominus mortificat et vivificat*. Sed vivificare formaliter est substantiae quae est pars alicuius naturae, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde

jest spojena s tělem.

LI.2. Zda andělé přijímají těla.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že andělé nepřijímají těl. Neboť v andělově díle není nic zbytečného, jakož ani v díle přírody. Ale bylo by zbytečné, aby andělé přijímali těla. Anděl totiž nepotřebuje těla, ježto jeho síla přesahuje veškerou sílu těla. Tedy anděl nepřijímá tělo.

Mimo to, každé přijetí se zakončuje nějakým spojením, protože přijmouti se říká jako by při sobě míti. Ale tělo se nespojuje s andělem jako s tvarem, jak bylo řečeno. Proto pak, že se s ním spojuje jako s pohybujícím, se neříká, že jest přijato; jinak by následovalo, že všechna tělesa, od andělů pohybovaná, byla by od nich přijata. Tedy andělé nepřijímají těl.

Mimo to andělé nepřijímají těla ze země nebo z vody, protože by náhle nezmizela, ani také z ohně, protože by spálila to, čeho by se dotkla, ani také ze vzduchu, protože vzduch je netvárný a nebarvitelný. Tedy andělé těl nepřijímají.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XVI. O Městě Bož., že se andělé v přijatých tělech zjevili Abrahamovi.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří pravili, že andělé nikdy nepřijímají těl, a všechno, co se v božském Písmě čte o zjeveních andělů, přihodilo se v prorockém vidění, to jest, podle obraznosti. - Ale to odporuje smyslu Písma. Neboť to, co se vidí obrazným viděním, jest jen v obraznosti vidícího, pročež není viděno bez rozdílu ode všech. Avšak božské Písmo někdy tak uvádí zjevující se anděly, že jsou obecně ode všech viděni; jako andělé, zjevující se Abrahamovi, byli viděni od něho a od celé jeho rodiny a od Lota a od občanů sodomských. Podobně byl viděn ode všech anděl, který se zjevil Tobiášovi. Z toho se stává jasným, že toto se dálo podle tělesného vidění, jímž se vidí to, co leží mimo vidícího, pročež může býti viděno ode všech. Takovým pak viděním se nevidí než tělo. Ježto tedy andělé ani těly nejsou, ani nemají těl, přirozeně s sebou spojených, jak je patrné z řečeného, zbývá, že někdy přijímají těla.

K prvnímu se tedy musí říci, že andělé nepotřebují přijatého těla pro sebe, nýbrž pro nás, aby důvěrně s lidmi obcujíce, dokazovali rozumové společenství, které lidé očekávají, že budou s nimi míti v budoucím životě. - To také, že andělé přijali těla ve Starém zákoně, bylo jakýmsi obrazným naznačením, že Slovo Boží přijme lidské tělo: neboť všechna zjevení Starého zákona byla zařízena k onomu zjevení, kterým se Syn Boží zjevil v těle.

K druhému se musí říci, že přijaté tělo se spojuje s andělem, ne sice jako s tvarem, ani jen jako s pohybujícím,

substantia intellectualis quae non est unita corpori, est perfectior quam ea quae est corpori unita.

2. Utrum angeli assumant corpora.

I q. 51 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angeli non assumant corpora. In opere enim Angeli nihil est superfluum; sicut neque in opere naturae. Sed superfluum esset quod Angeli corpora assumerent, Angelus enim non indiget corpore, cum eius virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo Angelus non assumit corpus.

I q. 51 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur, quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur Angelo ut formae, sicut dictum est. Ex eo autem quod unitur sibi ut motori, non dicitur assumi, alioquin sequeretur quod omnia corpora mota ab Angelis, essent ab eis assumpta. Ergo Angeli non assumunt corpora.

I q. 51 a. 2 arg. 3

Praeterea, Angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subito disparerent; neque iterum de igne, quia comburerent ea quae contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo Angeli corpora non assumunt.

I q. 51 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XVI de Civ. Dei, quod Angeli in assumptis corporibus Abrahae apparuerunt.

I q. 51 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt Angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quae in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus Angelorum, contigisse in visione prophetiae, hoc est secundum imaginationem. Sed hoc repugnat intentioni Scripturae. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis, unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum Angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut Angeli apparentes Abrahae, visi sunt ab eo et tota familia eius, et a Loth, et a civibus Sodomorum. Similiter Angelus qui apparuit Tobiae, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit huiusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus. Cum igitur Angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet, relinquitur quod interdum corpora assumant.

I q. 51 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc etiam quod Angeli corpora assumpserunt in veteri testamento, fuit quoddam figurale indicium quod verbum Dei assumpturum esset corpus humanum, omnes enim apparitiones veteris testamenti ad illam apparitionem ordinatae fuerunt, qua filius Dei apparuit in carne.

I q. 51 a. 2 ad 2

nýbrž jako s pohybujícím, znázorněným skrze přijaté pohyblivé tělo. Jako totiž ve svatém Písmě se vlastnosti věcí rozumových popisují pod podobou věcí smyslových, tak smyslová těla jsou božskou mocí tak utvářena od andělů, aby se hodila na znázornění andělových rozumových vlastností. A to jest, že anděl přijímá tělo.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli vzduch, zůstávající ve své řídkosti, nepodrží tvaru ani barvy, když však se zhustí, může se i utvářeti i barviti, jak je patrné na mracích. A tak andělé přijímají těla ze vzduchu, božskou silou jej zhušťujíce, pokud je třeba k utváření těla přijatého.

LI.3. Zda andělé v přijatých tělech konají životní úkony.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že andělé v přijatých tělech konají úkony životní. Neboť andělům pravdy nesluší nějaký klam. Bylo by však klamem, kdyby od nich přijaté tělo, jež se zdá živým a majícím životní úkony, nemělo takových. Tedy andělé konají v přijatém těle skutky života.

Mimo to v andělových dílech nejsou žádná nadarmo. Ale nadarmo by od anděla byly v přijatém těle utvořeny oči a nos a jiná smyslová ústrojí, kdyby jimi anděl necítil. Tedy anděl cítí skrze přijaté tělo. Což jest nejvlastnějším životním úkonem.

Mimo to pohybovati se postupujícím pohybem jest jeden z životních úkonů, jak je patrné v II. O duši. Je pak jasně patrné, že andělé se v přijatých tělech pohybují. Praví se totiž Gen. 18, že "Abraham zároveň šel, veda anděly, kteří se mu zjevili. A anděl na otázku Tobiášovu, "Znáš cestu, která vede do města Medů?" odpověděl: "Znám a všemi jejími cestami jsem často chodil". Tedy :andělé v přijatých tělech často konají životní úkony.

Mimo to mluviti jest dílo živého, neboť se děje skrze hlas, což je zvuk, pronesený ústy živočichovými, jak se praví v II. O duši. Z mnohých pak míst Písma jest jasné, že andělé v přijatých tělech mluvili. Tedy v přijatých tělech konají životní úkony.

Mimo to jísti jest vlastní dílo živočichovo, pročež Pán po zmrtvýchvstání na důkaz návratu života pojídal s učedníky, jak máme v Lukášově poslední. Ale andělé, zjevivší se v přijatých tělech, jedli, a Abraham jim předložil pokrmy, ač se jim napřed klaněl, jak máme Gen.18. Tedy andělé v přijatých tělech konají životní úkony.

Mimo to zroditi člověka jest životním úkonem. Ale to přísluší andělům v přijatých tělech; praví se totiž Gen. 6: "Když vešli synové Boží k dcerám lidským a ony porodily, to jsou mocní od věku muži pověstní." Tedy andělé v přijatých tělech konají životní úkony.

Ad secundum dicendum quod corpus assumptum unitur Angelo, non quidem ut formae, neque solum ut motori; sed sicut motori repraesentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim in sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repraesentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelum assumere corpus.

I q. 51 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet aer, in sua raritate manens, non retineat figuram neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus. Et sic Angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

3. Utrum angeli in corporibus assumptia exerceant opera vitae.

I q. 51 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli in corporibus assumptis opera vitae exerceant. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitae habens, non haberet huiusmodi. Ergo Angeli in assumpto corpore opera vitae exercent.

I q. 51 a. 3 arg. 2

Praeterea, in operibus Angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per Angelum formarentur oculi et nares et alia sensuum instrumenta, nisi per ea Angelus sentiret. Ergo Angelus sentit per corpus assumptum. Quod est propriissimum opus vitae.

I q. 51 a. 3 arg. 3

Praeterea, moveri motu processivo est unum de operibus vitae, ut patet in II de anima. Manifeste autem Angeli apparent in assumptis corporibus moveri. Dicitur enim Gen. XVIII, quod Abraham simul gradiebatur, deducens Angelos qui ei apparuerant. Et Angelus Tobiae quaerenti, nosti viam quae ducit in civitatem Medorum? Respondit, *novi, et omnia itinera eius frequenter ambulavi*. Ergo Angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitae.

I q. 51 a. 3 arg. 4

Praeterea, locutio est opus viventis, fit enim per vocem, quae est sonus ab ore animalis prolatus ut dicitur in II de anima. Manifestum est autem ex multis locis Scripturae, Angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitae.

I q. 51 a. 3 arg. 5

Praeterea, comedere est proprium opus animalis, unde dominus post resurrectionem, in argumentum resumptae vitae, cum discipulis manducavit, ut habetur Lucae ultimo. Sed Angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur Gen. XVIII. Ergo Angeli in assumptis corporibus exercent opera vitae.

I q. 51 a. 3 arg. 6

Praeterea, generare hominem est actus vitae. Sed hoc competit Angelis in assumptis corporibus dicitur enim Gen. VI, *postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo*

Avšak proti, těla přijatá od andělů nežijí, jak bylo svrchu řečeno: Tedy ani jimi nelze konati životní úkony:

Odpovídám: Musí se říci, že některé životní úkony mají něco společného s jinými úkony, jako mluviti, což jest úkon živého, je shodné s jinými zvuky neživých, jakožto zvuk; a postupovati s jinými pohyby, jakožto pohyb. Tedy v tom, co jest obojím úkonům společné, mohou se úkony životní konati od andělů skrze přijatá těla. Ne však v tom, co jest vlastní živým, protože podle Filosofa, v knize O spán. a bdění, "čí jest mohoucnost, toho jest čin"; proto nic nemůže míti životní úkon, co nemá života, který jest mohutnostním původem takového činu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako není proti pravdě, když se v Písmě rozumová popisují pod smyslovými podobami, protože se to neříká jako tvrzení, že rozumová jsou smyslová, nýbrž vlastnosti rozumových se podle nějaké podobnosti dávají na srozuměnou skrze podoby smyslových, tak neodporuje pravdě svatých andělu, že od nich přijatá těla se zdají živými lidmi, ač nejsou přijata, leč aby skrze vlastnosti člověka a skutky člověka se naznačily duchové vlastnosti andělů a jejich duchovní skutky. Což by se nedělo tak vhodně, kdyby přijali pravé lidi, protože jejich vlastnosti by vedly k samým lidem, a ne k andělům.

K druhému se musí říci, že cítiti jest zcela úkonem životním; proto se žádným způsobem nemůže říci, že andělé skrze ústrojí přijatých těl cítí. Ale přece nejsou zbytečně utvořena. Neboť nejsou utvořena na to, aby se skrze ně cítilo, nýbrž na to, aby se takovými ústrojími označily duchovní síly andělů; jako okem se naznačuje andělova síla poznávací a jinými údy jeho jiné ctnosti, jak učí Diviš, posl. hl. Neb. Hier.

K třetímu se musí říci, že pohyb, jenž jest od pohybujícího spojeného, je vlastním životním úkonem. Ale tak se nepohybují těla, od nich přijatá, protože andělé nejsou jejich tvary. Avšak andělé se pohybují případkově při pohybu takových těl, ježto jsou v nich jakožto pohybující v pohybovaných, a tak jsou zde, že ne jinde, což se o Bohu říci nemůže. Proto, ač se Bůh nepohybuje při pohybu těch, ve kterých jest, protože jest všude, přece andělé se případkově pohybují při pohybL přijatých těl. Ale ne při pohybu těles nebeských, ač jsou v nich jakožto pohybující v pohybovaných, protože nebeská tělesa neopouštějí místa zcela, ani se duchu pohybujícímu neurčuje místo podle nějaké určité části podstaty okruhu, která nyní jest na východě, nyní na západě, nýbrž podle určité polohy, protože pohybující síla je vždycky na východě, jak se praví - III. Fysic.

viri famosi. Ergo Angeli exercent opera vitae in corporibus assumptis.

I q. 51 a. 3 s. c.

Sed contra, corpora assumpta ab Angelis non vivunt, ut supra dictum est. Ergo nec opera vitae per ea exerceri possunt.

I q. 51 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quaedam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus, ut locutio, quae est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, inquantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, inquantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitae fieri ab Angelis per corpora assumpta. Non autem quantum ad id quod est proprium viventium, quia secundum philosophum, in libro de Somn. et Vig., cuius est potentia, eius est actio; unde nihil potest habere opus vitae, quod non habet vitam, quae est potentiale principium talis actionis.

I q. 51 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut non est contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quandam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum Angelorum quod corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur nisi ut per proprietates hominis et operum hominis. Spirituales proprietates Angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congrue fieret, si veros homines assumerent, quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in Angelos.

I q. 51 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod sentire est totaliter opus vitae, unde nullo modo est dicendum quod Angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata, ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per huiusmodi organa virtutes spirituales Angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva Angeli, et per alia membra aliae eius virtutes, ut Dionysius docet, ult. cap. Cael. Hier.

I q. 51 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod motus qui est a motore coniuncto, est proprium opus vitae. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia Angeli non sunt eorum formae. Moventur tamen Angeli per accidens, motis huiusmodi corporibus, cum sint in eis sicut motores in mobilibus, et ita sunt hic quod non alibi, quod de Deo dici non potest. Unde licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est; Angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum. Non autem ad motum corporum caelestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus, quia corpora caelestia non recedunt de loco secundum totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiae orbis, quae nunc est in oriente, nunc in occidente; sed secundum determinatum situm, quia semper est in oriente virtus movens, ut dicitur in VIII Physic.

Ke čtvrtému se musí říci, že andělé nemluví vlastně skrze přijatá těla, nýbrž je to něco podobného mluvě, pokud tvoří ve vzduchu zvuky, podobné lidským hlasům.

K pátému se musí říci, že také ani jísti; vlastně řečeno, nepřísluší andělům, protože jísti znamená vzíti pokrm, přeměnitelný na podstatu pojídajícího. A ačkoli pokrm se nepřeměňoval na tělo Kristovo po zmrtvýchvstání, nýbrž se rozložil na předešlou hmotu, přece Kristus měl tělo takové přirozenosti, že se pokrm mohl na ně přeměniti, pročež to bylo pravé pojídání. Ale pokrm, vzatý od andělů, ani se nepřeměňoval na přijaté tělo, ani nebylo ono tělo takové přirozenosti, aby se v ně potrava mohla přeměniti, pročež to nebylo pravé pojídání, nýbrž zobrazující duchovní pojídání. A to jest, co řekl anděl, Tob.12: "Když jsem byl s vámi, zdál jsem se sice jísti a píti, ale já užívám neviditelného nápoje a pokrmu". Abraham pak jim předložil pokrmy domnívaje se, že jsou lidmi; ale v nich uctíval Boha, "jako bývá v prorocích" Bůh, jak praví Augustin, XIV. O Městě Bož.

K šestému se musí říci, že Augustin praví, XV. O Městě Bož., "mnozí potvrzují, že zakusili nebo od zakusivších slyšeli, že Silvánové a Faunové, které lid nazývá naléhajícími, často byli nešlechetní k ženám a dožadovali se soulože s nimi a vykonali ji. Proto se zdá nestoudným, popírati to. Ale svatí Boží andělé tak žádným způsobem před potopou nemohli klesnouti. Pročež se syny Božím rozumějí synové Setovi, kteří byli dobří; dcerami pak lidskými jmenuje Písmo ty, které se narodily z kmene Kainova. A není divu, že se z nich mohli naroditi obři; nebyli pak všichni obry, ale mnohem více před potopou než po." - Jestli pak se někteří někdy narodí ze styku s démony, to není ze semene z nich vyloučeného, nebo z přijatých těl, nýbrž ze vzatého na to semene nějakého člověka, ježto týž démon, který lehá pod muže, stává se ležícím na ženě; jakož i berou semena jiných věcí na zrození nějakých věcí, jak praví Augustin, III. O Troj.; takže ten, jenž se narodí, není synem démona, nýbrž onoho člověka, jehož semeno bylo vzato.

LII. O přirovnání andělů k místům.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom jest otázka o místě andělově.

A o tom jsou tři otázky.

1. Zda anděl jest na místě.
2. Zda může býti zároveň na více místech.
3. Zda více andělů může býti na témž místě.

LII.1. Zda anděl jest na místě.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že anděl není na místě. Praví totiž Boetius, v knize O Týd.: "Jest obecným pojmem mysli u moudrých, že netělesná nejsou na místě." A Aristoteles, ve IV. Fysic., praví, že "ne každé, co jest, na místě jest, nýbrž pohyblivé tělo". Ale anděl není tělo,

I q. 51 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod Angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, inquantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

I q. 51 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod nec etiam comedere, proprie loquendo, Angelis convenit, quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in praeiacentem materiam, tamen Christus habebat corpus talis naturae in quod posset cibus converti, unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab Angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturae in quod posset alimentum converti, unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod Angelus dixit, Tob. XII, *cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere, sed ego potu invisibili et cibo utor*. Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse; in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis, ut Augustinus dicit, XVI de Civ. Dei.

I q. 51 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XV de Civ. Dei, *multi se expertos, vel ab expertis audisse confirmant, Silvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos saepe extitisse mulieribus et earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentiae videtur. Sed Angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant, filias autem hominum nominat Scriptura eas quae natae erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt, neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post*. Si tamen ex coitu Daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumptis, sed per semen alicuius hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem Daemon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, III de Trin.; ut sic ille qui nascitur non sit filius Daemonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum.

52. De angelis in comparatione ad locum.

Prooemium

I q. 52 pr.

Deinde quaeritur de loco Angeli.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo, utrum Angelus sit in loco.

Secundo, utrum possit esse in pluribus locis simul.

Tertio, utrum plures Angeli possint esse in eodem loco.

1. Utrum angelis sit in loco.

I q. 52 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius, in libro de Hebd., *communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse*. Et Aristoteles, in IV Physic., dicit quod *non*

jak bylo svrchu ukázáno. Tedy anděl není na místě.

Mimo to místo je ličnost, mající polohu. Tedy každé, jež je na místě, má nějak polohu. Ale míti polohu nemůže se hoditi andělu, ježto jeho podstata jest prostá ličnosti, jejíž vlastní odlišností jest, míti polohu. Tedy anděl není na místě.

Mimo to býti na místě, jest býti měřen a sevřen místem, jak je patrné z Filosofa, ve IV. Fysic. Ale anděl nemůže býti ani měřen, ani sevřen místem, protože svírající je tvarovější než svírané, jako vzduch než voda, jak se praví ve IV. Fysic. Tedy anděl není na místě.

Avšak proti jest, co se praví v modlitbě: "Andělé tvoji svatí, přebývající v něm, chraňtež nás v pokoji."

Odpovídám: Musí se říci, že jest andělu vhodné býti na místě, ale stejnojmenně se říká, že jest na místě anděl a těleso. Těleso totiž jest na místě tím, že je přiloženo na místo podle styku rozměrové ličnosti. Ta v andělích sice není ale jest v nich síla ličnosti. Když se tudíž jakkoli přiloží andělská síla na nějaké místo, říká se, že anděl jest na tělesném místě.

A podle toho je patrné, že není třeba říci, že anděl se přiměřuje tělu nebo že má polohu v souvislu. To se totiž hodí umístěnému tělesu, jakožto ličnému ličností rozměrovou.Podobně také proto není třeba, aby byl sevřen místem. Neboť netělesná podstata, svou silou se dotýkajíc tělesné věci, svírá ji, ale není od ní svírána: duše totiž jest v těle jakožto svírající, ale ne jako sevřená. A podobně se říká, že anděl jest na tělesném místě, ne jako sevřené, nýbrž jako nějakým způsobem svírající.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

LII.2. Zda anděl může býti na více místech zároveň.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že anděl může býti na více místech zároveň. Neboť anděl nemá menší sílu nežli duše. Ale duše je zároveň na více místech, protože je "celá ve kterékoli části těla", jak praví Augustin. Tedy anděl může býti na více místech zároveň.

Mimo to anděl jest v přijatém těle, a když přijme tělo souvislé, zdá se, že jest v každé jeho části. Ale podle jeho části rozličných se berou rozličná místa. Tedy anděl jest zároveň na více místech.

Mimo to praví Damašský, že "kde anděl pracuje, tam jest". Ale někdy pracuje zároveň na více místech, jak je patrné u anděla, vyvracejícího Sodomu. Tedy anděl může býti na více místech zároveň.

Avšak proti jest, co praví Damašský, že andělé "když jsou

omne quod est, est in loco, sed mobile corpus. Sed Angelus non est corpus, ut supra ostensum est. Ergo Angelus non est in loco.

I q. 52 a. 1 arg. 2

Praeterea, locus est quantitas positionem habens. Omne ergo quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire Angelo, cum substantia sua sit immunis a quantitate, cuius propria differentia est positionem habere. Ergo Angelus non est in loco.

I q. 52 a. 1 arg. 3

Praeterea, esse in loco est mensurari loco et contineri a loco, ut patet per philosophum in IV Physic. Sed Angelus non potest mensurari neque contineri a loco, quia continens est formalius contento, sicut aer aqua, ut dicitur in IV Physic. Ergo Angelus non est in loco.

I q. 52 a. 1 s. c.

Sed contra est quod in collecta dicitur, *Angeli tui sancti, habitantes in ea, nos in pace custodiant*.

I q. 52 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod Angelo convenit esse in loco, aequivoce tamen dicitur Angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis. Quae quidem in Angelis non est; sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque, dicitur Angelus esse in loco corporeo.

Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod Angelus commensuretur loco; vel quod habeat situm in continuo. Haec enim conveniunt corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea, anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo.

I q. 52 a. 1 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

2. Utrum possit esse in pluribus locis simul.

I q. 52 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte corporis, ut Augustinus dicit. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

I q. 52 a. 2 arg. 2

Praeterea, Angelus est in corpore assumpto; et cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in qualibet eius parte. Sed secundum partes eius considerantur diversa loca. Ergo Angelus est simul in pluribus locis.

I q. 52 a. 2 arg. 3

Praeterea, Damascenus dicit quod ubi Angelus operatur, ibi est. Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de Angelo subvertente Sodomam, Gen. XIX. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

I q. 52 a. 2 s. c.

v nebi, nejsou na zemi".

Odpovídám: Musí se říci, že anděl má sílu a bytnost konečnou. Boží pak síla a bytnost jest nekonečná a jest všeobecnou příčinou všech; a proto svou silou se všech dotýká a není jen na více místech, nýbrž všude. Avšak síla andělova, protože jest konečná, nevztahuje se na všechna, nýbrž na nějaké jedno určité. Cokoli totiž se srovnává s jednou silou, musí se s ní srovnávati jako nějaké jedno. Jako totiž veškerenstvo jsoucna se jako nějaké jedno přirovnává ke všeobecné síle Boží, tak i nějaké jednotlivé jsoucno se přirovnává jako nějaké jedno k síle andělově. Proto, ježto anděl jest na místě skrze přiložení své síly na místě, následuje, že není všude, ani na více místech, nýbrž toliko na jednom místě.

V tom pak se někteří omýlili. Jistí totiž, nemohouce vystoupiti nad obraznost, nedílnost andělovu si myslili na způsob nedílnosti bodu, a proto myslili, že anděl nemůže býti, leč na místě tečkovitém. - Ale viditelně se omýlili. Neboť bod jest nedělitelno, mající polohu, kdežto anděl jest nedělitelno, jsoucí mimo rod ličnosti a polohy. Proto není třeba. aby mu bylo určeno jedno místo, nedělitelné podle polohy, ale buď dělitelné nebo nedělitelné, buď větší nebo menší, pokud dobrovolně přikládá svou sílu k tělesu většímu nebo menšímu. A tak mu jako jedno místo odpovídá celé těleso, k němuž se upírá svou silou.

A přece není třeba, aby anděl byl všude, jestliže některý pohybuje nebe. A to nejprve proto, že jeho síla se nepřikládá než k tomu, co prvotně jest od něho pohybováno; jedna pak jest část nebe, v níž prvotně jest pohyb, totiž část východní, pročež také Filosof, v VIII. Fysic., sílu, hýbající nebesy, přiděluje části východní. - Za druhé, protože filosofové nestanoví, že jedna oddělená podstata hýbe bezprostředně všemi okrsky. Proto není třeba, aby byla všude.

Tak tedy jest jasné, že býti na místě přísluší rozmanitě tělesu a andělu a Bohu. Neboť těleso jest na místě okrouženě, protože jest souměrné s místem. Anděl však nikoli okrouženě, ježto není souměrný s místem, nýbrž vytčeně, protože tak jest na jednom místě, že není na jiném. Bůh pak ani okrouženě, ani vytčeně, protože jest všude.

A z toho je snadno patrná odpověď na námitky; protože onen celek, k němuž se upírá síla andělova, se považuje za jedno jeho místo, ačkoli jest souvislý.

LII.3. Zda může býti zároveň více andělů na témž místě.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že může býti zároveň více andělů na témž místě. Neboť zároveň na témž místě nemůže býti více těles, protože místo vyplňují. Ale andělé nevyplňují místo, protože jen těleso vyplňuje místo, aby nebylo prázdno, jak je patrné z Filosofa, v IV. Fysic. Tedy může býti více andělů na témž místě.

Mimo to více se liší anděl a těleso nežli dva andělé. Ale anděl a těleso jsou zároveň na témž místě, protože žádné místo není plné smyslového tělesa, jak se dokazuje ve IV.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *Angeli, dum sunt in caelo, non sunt in terra*.

I q. 52 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Angelus est virtutis et essentiae finitae. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium, et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique. Virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. Circa hoc tamen aliqui decepti sunt.

Quidam enim, imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli ad modum indivisibilitatis puncti, et inde crediderunt quod Angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indivisibile habens situm, sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm; sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel maior vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus maius vel minus.

Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus. Nec tamen oportet quod si aliquis Angelus movet caelum, quod sit ubique. Primo quidem, quia non applicatur virtus eius nisi ad id quod primo ab ipso movetur, una autem pars caeli est in qua primo est motus, scilicet pars orientis, unde etiam philosophus, in VIII Physic., virtutem motoris caelorum attribuit parti orientis. Secundo, quia non ponitur a philosophis quod una substantia separata moveat omnes orbes immediate. Unde non oportet quod sit ubique.

Sic igitur patet quod diversimode esse in loco convenit corpori, et Angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptive neque definitive, quia est ubique.

I q. 52 a. 2 ad 1

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta, quia totum illud cui immediate applicatur virtus Angeli, reputatur ut unus locus eius, licet sit continuum.

3. Utrum plures angeli possint esse in eodem loco.

I q. 52 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod plures Angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed Angeli non replent locum, quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per philosophum, in IV Physic. Ergo plures Angeli possunt esse in uno loco.

I q. 52 a. 3 arg. 2

Praeterea, plus differt Angelus et corpus quam duo Angeli. Sed Angelus et corpus sunt simul in eodem loco,

Fysic. Tedy mnohem spíše dva andělé mohou býti na témž místě.

Mimo to duše jest v každé části těla, podle Augustina. Ale démoni, ač nezapadají do myslí, přece někdy zapadnou do těl, a tak duše a démon jsou zároveň na témž místě. Tedy z téhož důvodu všechny ostatní duchové podstaty.

Avšak proti, dvě duše nejsou v témž těle. Tedy ze stejného důvodu ani dva andělé na témž místě.

Odpovídám: Musí se říci, že dva andělé nejsou zároveň na témž místě. A důvodem toho jest, že jest nemožné, aby jedna a táž věc měla bezprostředně dvě celkové příčiny. A to je patrné ve všech rodech příčin; neboť jest jeden nejbližší tvar jedné věci a jedno nejbližší pohybující, ač může býti více pohybujících vzdálených. - A nelze naléhati, že mnozí táhnou loď, protože žádný z nich není dokonalým pohybujícím, ježto síla jednotlivého jest nedostatečná k pohybování, ale všichni zároveň jsou místo jednoho pohybujícího, pokud všech jich síly se sloučí na vykonání jednoho pohybu. - Proto, ježto se praví, že anděl jest na místě skrze to, že jeho síla se bezprostředně stýká s místem na způsob dokonale svírajícího, jak bylo řečeno, nemůže býti než jeden anděl na jednom místě.

K prvnímu se tedy musí říci, že jsoucnosti více andělů na jednom místě nepřekáží vyplňování místa, nýbrž jiná příčina, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že anděl a těleso nejsou týmž způsobem na místě, pročež důvod nemá důsledku.

K třetímu se musí říci, že také ani démon a duše se nepřirovnávají k tělesu podle téhož poměru příčinného, ježto duše je tvarem, ne však démon. Pročež důvod nemá důsledku.

LIII. O místním pohybu andělů.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Následuje úvaha o místním pohybu andělů.

A o tom jsou tři otázky.

1. Zda se anděl může místně pohybovati.

2. Zda se pohybuje s místa na místo, procházeje prostředkem.

3. Zda pohyb andělův jest v době nebo ve mžiku.

LIII.1. Zda se anděl může pohybovati místně.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se anděl nemůže pohybovati místně. Jak totiž dokazuje Filosof, v VI. Fysic., "žádné nedílné se nepohybuje, protože když něco jest u konce od něhož, nepohybuje se; ani též, když jest u konce k němuž, jsouc již změněno; proto zůstává, že každé, jež se pohybuje, když se pohybuje, částečně jest u konce od něhož, a částečně u konce k němuž. Ale anděl

quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore, ut probatur in IV Physic. Ergo multo magis duo Angeli possunt esse in eodem loco.

I q. 52 a. 3 arg. 3

Praeterea, anima est in qualibet parte corporis, secundum Augustinum. Sed Daemones, licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus, et sic anima et Daemon sunt simul in eodem loco. Ergo, eadem ratione, quaecumque aliae spirituales substantiae.

I q. 52 a. 3 s. c.

Sed contra, duae animae non sunt in eodem corpore. Ergo, pari ratione, neque duo Angeli in eodem loco.

I q. 52 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod duo Angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio huius est, quia impossibile est quod duae causae completae sint immediatae unius et eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum, una enim est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem, quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscuiusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt in loco unius motoris, inquantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cum Angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus eius immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est, non potest esse nisi unus Angelus in uno loco.

I q. 52 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod plures Angelos esse in uno loco non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est.

I q. 52 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angelus et corpus non eodem modo sunt in loco, unde ratio non sequitur.

I q. 52 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod nec etiam Daemon et anima comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causae; cum anima sit forma, non autem Daemon. Unde ratio non sequitur.

53. De motu locali angelorum.

Prooemium

I q. 53 pr.

Consequenter considerandum est de motu locali Angelorum.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo, utrum Angelus possit moveri localiter.

Secundo, utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium.

Tertio, utrum motus Angeli sit in tempore vel in instanti.

1. Utrum angelus possit moveri localiter.

I q. 53 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat philosophus in VI Physic., nullum impartibile movetur, quia dum aliquid est in termino a quo, non movetur; nec etiam dum est in termino ad quem, sed tunc mutatum est, unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in

jest nedílný. Tedy anděl se nemůže místně pohybovati.

Mimo to pohyb jest úkonem nedokonalého, jak se praví v III. Fysic. Ale blažený anděl není nedokonalý. Tedy blažený anděl se nepohybuje místně.

Mimo to pohyb není než k vůli nedostatku. Ale svatí andělé nemají žádného nedostatku. Tedy svatí andělé se nepohybují místně.

Avšak proti, téhož rázu jest pohyb blaženého anděla a pohyb blažené duše. Ale musí se říci, že blažená duše se pohybuje místně, ježto je článkem víry, že Kristus podle duše sestoupil do pekel. Tedy blažený anděl se pohybuje místně.

Odpovídám: Musí se říci, že blažený anděl se může místně pohybovati. Ale, jako býti na místě přísluší stejnojmenně tělesu a andělu, tak také i pohybovati se místně. Těleso totiž jest na místě, pokud jest sevřeno místem a souměrné s místem. Proto je třeba, aby také místní pohyb tělesa byl souměrný s místem a byl podle jeho požadavku. A z toho jest, že podle souvislosti velikosti je souvislost pohybu, a podle dříve a později ve velikosti je dříve a později v místním pohybu tělesa, jak se praví ve IV. Fysic. - Ale anděl není na místě jako souměrný a sevřený, ale spíše jako svírající. Proto není třeba, aby andělův pohyb na místě byl souměrný s místem, ani aby byl podle jeho požadavku, aby měl souvislost z místa, nýbrž jest pohybem bez souvislosti. Protože totiž anděl není na místě, leč skrze styk silou, jak bylo řečeno, je nutné, aby andělův pohyb na místě nebyl nic jiného než různé styky s různými místy postupně a ne zároveň, protože anděl nemůže býti zároveň na více místech, jak bylo svrchu řečeno. lakové pak styky nemusí býti souvislé.

Ale může se najíti nějaká souvislost v takových stycích. Protože, jak bylo řečeno, nic nebrání označiti andělu místo dělitelné pro styk jeho síly, jako se tělesu označuje dělitelné místo pro styk jeho velikosti. Proto, jako těleso postupně a ne zároveň opouští místo, na němž bylo dříve, a z toho se působí souvislost v jeho místním pohybu, tak také anděl může postupně opouštěti místo dělitelné, na němž byl dříve, a tak jeho pohyb bude souvislý. A může také zároveň opustiti celé místo a utkvíti najednou na celém druhém místě, a tak jeho pohyb nebude souvislý.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod má dvě chyby v projednávaném. A to nejprve, protože Aristotelův důkaz platí o nedělitelném podle ličnosti, jemuž z nutnosti odpovídá místo nedělitelné. Ale ta se nemůže říci o andělu.

Za druhé, protože Aristotelův důkaz platí o pohybu souvislém. Neboť, kdyby pohyb nebyl souvislý, mohlo by se říci, že se něco pohybuje, když jest u konce od něhož a když jest u konce k němuž: protože právě postupování různých kde při téže věci by se nazvalo pohybem; proto by se mohlo říci, že se ta věc pohybuje, ať je na kterémkoli z těch kde. Ale souvislost pohybu tomu

termino a quo, et partim in termino ad quem. Sed Angelus est impartibilis. Ergo Angelus non potest moveri localiter.

I q. 53 a. 1 arg. 2

Praeterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in III Physic. Sed Angelus beatus non est imperfectus. Ergo Angelus beatus non movetur localiter.

I q. 53 a. 1 arg. 3

Praeterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum Angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti Angeli localiter non moventur.

I q. 53 a. 1 s. c.

Sed contra, eiusdem rationis est Angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri, cum sit articulus fidei quod Christus secundum animam, descendit ad Inferos. Ergo Angelus beatus movetur localiter.

I q. 53 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod Angelus beatus potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco aequivoce convenit corpori et Angelo, ita etiam et moveri secundum locum. Corpus enim est in loco, inquantum continetur sub loco, et commensuratur loco. Unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum, commensuretur loco, et sit secundum exigentiam eius. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur in IV Physic. Sed Angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus Angeli in loco, non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, ut habeat continuitatem ex loco; sed est motus non continuus. Quia enim Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est, necesse est quod motus Angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive et non simul, quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra dictum est. Huiusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos.

Potest tamen in huiusmodi contactibus continuitas quaedam inveniri. Quia, ut dictum est, nihil prohibet Angelo assignare locum divisibilem, per contactum suae virtutis; sicut corpori assignatur locus divisibilis, per contactum suae magnitudinis. Unde sicut corpus successive, et non simul, dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali eius; ita etiam Angelus potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat, et sic motus eius erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus eius non erit continuus.

I q. 53 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primo quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis. Quod non potest dici de Angelo.

Secundo, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid movetur dum est in termino a quo, et dum est in termino ad quem, quia ipsa successio diversorum ubi circa eandem rem, motus diceretur; unde in quolibet

zabraňuje, protože žádné souvislé není na svém konci, jak je patrné, protože čára není v tečce. A proto je třeba, aby to, co se pohybuje, nebylo zcela na jednom z konců, dokud se pohybuje, ale částečně na jednom a částečné na druhém. Pokud tedy pohyb andělův není souvislý, důkaz Aristotelův v projednávaném neplatí. - Ale pokud se pohyb andělů stanoví souvislý, tak se může připustiti, že anděl, když se pohybuje, částečně jest na konci od něhož, a částečně na konci k němuž, když se totiž částečnost nevztahuje na andělovu podstatu, nýbrž na místo. Protože anděl na začátku svého souvislého pohybu je na celém dělitelném místě, od něhož se začíná pohybovati; ale když je v pohybu samém, je v části prvního místa, které opouští, a v části druhého místa, které zaujímá. - A toto pak, že anděl může zaujmouti část dvou míst, přísluší andělu z toho, že dělitelné místo může zaujmouti skrze přiložení své síly, jako těleso skrze přiložení své velikosti. Z toho pro těleso, pohyblivé podle místa, následuje, že jest dělitelné podle velikosti; o andělu pak, že jeho síla může býti přiložena k něčemu dělitelnému.

K druhému se musí říci, že pohyb jsoucího v možnosti jest úkonem nedokonalého. Ale pohyb, který jest podle přiloženi síly, jest jsoucího v uskutečnění, protože sílu má věc, pokud jest v uskutečnění.

K třetímu se musí říci, že pohyb jsoucího v možností jest k vůli jeho nedostatku, ale pohyb jsoucího v uskutečnění není k vůli jeho nedostatku, nýbrž k vůli nedostatku druhého. A tím způsobem se anděl pohybuje k vůli naší nedostatečnosti místně, podle onoho Žid. 1: "Všichni jsou služebnými duchy, poslanými na službu těm, kteří dostávají dědictví spásy.

LIII.2. Zda anděl prochází prostředkem.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že anděl neprochází prostředkem. Neboť každé, jež prochází prostředkem, prochází dříve místem rovným než větším. Avšak místo rovné andělu, jenž jest nedělitelný, jest místo tečkovité. Jestli tedy anděl ve svém pohybu prochází prostředkem, musí svým pohybem probrati nekonečně bodů, což jest nemožné.

Mimo to anděl má jednodušší podstatu nežli naše duše. Ale naše duše svým myšlením může přejíti od jednoho kraje na druhý, neprocházejíc prostředkem: mohu totiž mysliti Gallii a potom Syrii, nemysle na Italii, která jest prostřed. Tedy tím spíše anděl může od jednoho kraje přejíti na druhý, mimo prostředek.

Avšak proti, pohybuje-li se anděl s jednoho místa na druhé, když jest na konci k němuž, nepohybuje se, nýbrž jest změněn. Ale každému změněnu býti předchází měniti se: tedy se pohybovalo jsoucí někde. Ale nepohybovalo se, dokud bylo na konci od něhož. Tedy se pohybovalo, když bylo prostřed. A tak je třeba, aby prošlo prostředkem.

illorum ubi res esset, illa posset dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit, quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto. Et ideo oportet quod illud quod movetur, non sit totaliter in altero terminorum, dum movetur; sed partim in uno, et partim in altero. Secundum ergo quod motus Angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito. Sed secundum quod motus Angeli ponitur continuus, sic concedi potest quod Angelus, dum movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem (ut tamen partialitas non referatur ad substantiam Angeli, sed ad locum), quia in principio sui motus continui, Angelus est in toto loco divisibili a quo incipit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quod possit occupare partes duorum locorum, competit Angelo ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suae virtutis sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum, quod sit divisibile secundum magnitudinem de Angelo autem, quod virtus eius possit applicari alicui divisibili.

I q. 53 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod motus existentis in potentia, est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu, quia virtus rei est secundum quod actu est.

I q. 53 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod motus existentis in potentia, est propter indigentiam suam, sed motus existentis in actu, non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo Angelus, propter indigentiam nostram, localiter movetur, secundum illud Heb. I, *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*.

2. Utrum moveatur de loco ad locum pertranseundo medium.

I q. 53 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, prius pertransit locum sibi aequalem, quam maiorem. Locus autem aequalis Angeli, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo Angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita suo motu, quod est impossibile.

I q. 53 a. 2 arg. 2

Praeterea, Angelus est simplicioris substantiae quam anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium, possum enim cogitare Galliam et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quae est in medio. Ergo multo magis Angelus potest de uno extremo transire ad aliud, non per medium.

I q. 53 a. 2 s. c.

Sed contra, si Angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse praecedit mutari, ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dum erat in termino a quo. Movebatur ergo dum erat in medio. Et ita oportet quod pertranseat medium.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, místní pohyb andělův může býti souvislým a nikoli souvislým. Je-li tedy souvislý, nemůže se anděl pohybovati od jednoho kraje ke druhému, aniž by prošel prostředkem; protože, jak se praví v V. Fysic., "prostředkem jest, k čemu dříve přijde, co se souvisle mění, než več se mění naposled"; neboť pořad dřívějšího a pozdějšího v souvislém pohybu jest podle pořadu dřívějšího ve velikosti, jak se praví ve IV. Fysic.

Jestli však pohyb andělův není souvislý, je možné, že přejde od nějakého kraje ke druhému, aniž prošel prostředkem. A to je patrné takto. Neboť mezi každými dvěma krajními místy jest nekonečně míst prostředních, ať se berou místa dělitelná nebo nedělitelná. A u nedělitelných je to jasné, protože mezi každými dvěma body jest nekonečně bodů prostředních, ježto nikdy dva body nejdou za sebou bez prostředku, jak se dokazuje v VI. Fysic. - U místech pak dělitelných je také nutné to říci. A to se dokazuje ze souvislého pohybu nějakého tělesa. Neboť těleso se nepohybuje od místa k místu, leč v čase. Ale v celém čase, měřícím pohyb tělesa nelze bráti dvě nyní, v nichž by těleso, které se pohybuje, nebylo na jiném a jiném místě; protože, kdyby na jednom a témž místě bylo ve dvou nyní, následovalo by, že by tam stanulo, protože stanouti není nic jiného, než býti na témž místě nyní a dříve. Ježto tedy mezi prvním a posledním nyní času, měřícího pohyb, jest nekonečně nyní, je třeba aby mezi prvním místem, od něhož se začíná pohyb, a posledním místem u něhož se končí pohyb, bylo nekonečně míst. - A to je také smyslům patrné takto. Má-li totiž jedno těleso jednu píď, a cesta, kterou prochází, má dvě pídě, jest jasné, že první místo, od něhož se začíná pohyb, má jednu píď, a místo, na kterém se pohyb končí, má druhou píď. Je také jasné, že, když se začíná pohybovati, zvolna opouští první píď a vstupuje do druhé. Jak se tedy dělí velikost pídě, podle toho se množí prostřední místa; protože každý bod, označený ve velikosti první pídě, jest počátkem jednoho místa, a bod, označený ve velikosti druhé pídě, jest jeho koncem. Proto, ježto velikost jest do nekonečna dělitelná, a bodů také jest nekonečně možných v každé velikosti, následuje, že mezi kterýmikoli dvěma místy jest nekonečně míst prostředních.

Pohyblivé pak nekonečnost prostředních míst neodbude, leč skrze souvislost pohybu protože, jako prostředních míst jest nekonečně možných, tak také při souvislém pohybu lze bráti nějaká nekonečná v možnosti. Jestli tedy pohyb není souvislý, všechny části budou v uskutečnění spočteny. Jestli tedy kterékoliv pohyblivé se pohybuje pohybem nikoli souvislým, následuje, že bud neprochází všemi prostředními, nebo že v uskutečnění čítá nekonečné prostředních, což jest nemožné. Tak tedy, pokud pohyb andělův není souvislý, neprochází všemi prostředky. Toto pak, totiž pohybovati se od kraje ke kraji, a ne přes prostředek, může příslušeti andělu, ale ne tělesu. Protože těleso jest odměřeno a sevřeno místem; pročež musí sledovati ve svém pohybu zákony místa. Ale podstata andělova není poddána místu jakožto sevřená místem, ale jest vyšší než ono, jakožto svírající. Proto jest v jeho moci upříti se k místu, jak chce, buď skrze prostředek nebo bez prostředku.

K prvnímu se tedy musí říci, že andělovo místo se nebéře

I q. 53 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, motus localis Angeli potest esse continuus, et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest Angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium, quia, ut dicitur in V Physic., medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam in quod mutatur ultimum; ordo enim prioris et posterioris in motu continuo, est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in IV Physic. Si autem motus Angeli non sit continuus, possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio.

Quod sic patet. Inter quaelibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media; sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus quidem manifestum est, quia inter quaelibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in VI Physic. probatur. De locis autem divisibilibus necesse est etiam hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicuius corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis, non est accipere duo nunc, in quibus corpus quod movetur non sit in alio et alio loco, quia si in uno et eodem loco esset in duobus nunc, sequeretur quod ibi quiesceret; cum nihil aliud sit quiescere quam in loco eodem esse nunc et prius. Cum igitur inter primum nunc et ultimum temporis mensurantis motum, sint infinita nunc, oportet quod inter primum locum, a quo incipit moveri, et ultimum locum, ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmorum, manifestum est quod locus primus, a quo incipit motus, est unius palmi; et locus, ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quod, quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media, quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi, est principium unius loci; et punctum signatum in magnitudine alterius palmi, est terminus eiusdem. Unde cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine; sequitur quod inter quaelibet duo loca sint infinita loca media.

Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit nisi per continuitatem motus, quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quaedam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratae in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita, quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus Angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum et non per medium, potest convenire Angelo sed non corpori. Quia corpus mensuratur et continetur sub loco, unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia Angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens, unde in potestate eius est applicare se loco prout vult, vel per medium vel sine medio.

I q. 53 a. 2 ad 1

za rovné jemu podle velikosti, nýbrž podle styku silou, a tak andělovo místo může býti dělitelné, a ne vždycky tečkovité. Ale přece prostřední místa jsou také dělitelná, jak bylo řečeno, ale odbudou se souvislostí pohybu, jak je patrné z předešlého.

K druhému se musí říci, že, když se anděl pohybuje místně, jeho bytnost se upírá k různým místům; avšak bytnost duše se neupírá k věcem, které myslí, nýbrž spíše věci myšlené jsou v ní. A proto není podobnosti.

K třetímu se musí říci, že v souvislém pohybu změněným býti není částí pohybu, nýbrž koncem, pročež pohybování musí býti před změnou. A proto takový pohyb musí býti přes prostředek. Ale v pohybu nesouvislém změněným býti jest částí, jako jednotka jest částí čísla. Proto postupnost různých míst, i bez prostředku, ustavuje takový pohyb.

LIII.3. Zda pohyb andělův jest ve mžiku.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že pohyb andělův jest ve mžiku. Čím totiž síla pohybujícího bude mocnější, a pohyblivé méně odporující pohybujícímu, tím jest pohyb rychlejší. Ale síla anděla, sebe pohybujícího, nepoměrně přesahuje sílu pohybující nějakým tělesem. Poměr pak rychlostí jest podle zmenšování času. Každý pak čas může býti v poměru ke každému času. Jestli se tudíž nějaké těleso pohybuje v čase, anděl se pohybuje ve mžiku.

Mimo to pohyb andělův jest jednodušší nežli nějaká tělesná změna. Ale nějaká tělesná změna jest ve mžiku, jako osvětlení, jak proto, že něco se neosvětluje postupně, jako se postupně otepluje, tak proto, že paprsek neproniká k blízkému dříve nežli ke vzdálenému. Tedy mnohem spíše pohyb andělův jest ve mžiku.

Mimo to, jestliže se anděl od místa k místu pohybuje v čase, jest jasné, že v posledním mžiku toho času jest u konce k němuž, kdežto v celém předešlém čase buď jest na místě bezprostředně předešlém, jenž se béře jako konec od něhož, nebo částečně na jednom a částečně na druhém. Jestli pak částečně na jednom a částečně na druhém, následuje, že jest dělitelný, což jest nemožné. Tedy v celém předešlém čase jest ha konci od něhož. Tedy tam spočívá, ježto spočívati jest býti u téhož nyní i dříve, jak bylo řečeno. A tak následuje, že se nepohybuje, leč v posledním mžiku času.

Avšak proti, v každé změně jest dřívější a pozdější. Ale dříve a později v pohybu se počítá podle času. Tedy každý pohyb jest v čase, také pohyb andělův, ježto v něm jest dřívější a pozdější.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že místní pohyb andělův jest ve mžiku. Říkali totiž, že, když se anděl pohybuje s jednoho místa na druhé, v celém předešlém čase jest anděl na konci od něhož, v posledním

Ad primum ergo dicendum quod locus Angeli non accipitur ei aequalis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis, et sic locus Angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam divisibilia, sunt infinita, ut dictum est, sed consumuntur per continuitatem motus, ut patet ex praedictis.

I q. 53 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angelus dum movetur localiter, applicatur eius essentia diversis locis, animae autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatae sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

I q. 53 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus unde oportet quod moveri sit ante mutatum esse. Et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri, unde successio diversorum locorum, etiam sine medio, constituit talem motum.

3. Utrum motus angeli sit in tempore, an in instanti.

I q. 53 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod motus Angeli sit in instanti. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus Angeli moventis seipsum, improportionabiliter excedit virtutem moventem aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundum minorationem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, Angelus movetur in instanti.

I q. 53 a. 3 arg. 2

Praeterea, motus Angeli simplicior est quam aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio, tum quia non illuminatur aliquid successive, sicut calefit successive; tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus Angeli est in instanti.

I q. 53 a. 3 arg. 3

Praeterea, si Angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino ad quem, in toto autem tempore praecedenti, aut est in loco immediate praecedenti, qui accipitur ut terminus a quo; aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quod sit partibilis, quod est impossibile. Ergo in toto tempore praecedenti est in termino a quo. Ergo quiescit ibi, cum quiescere sit in eodem esse nunc et prius, ut dictum est. Et sic sequitur quod non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

I q. 53 a. 3 s. c.

Sed contra, in omni mutatione est prius et posterius. Sed prius et posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus Angeli; cum in eo sit prius et posterius.

I q. 53 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt motum localem Angeli esse in instanti. Dicebant enim quod, cum Angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore

pak mžiku onoho času jest na konci k němuž. A není třeba, aby byl nějaký prostředek mezi dvěma konci, jako není nějaký prostředek mezi časem a koncem času. Ale mezi dvěma nyní času jest čas prostřední; proto praví, že nelze označiti poslední nyní, v němž byl na konci od něhož, jako při osvětlení a při podstatném zrození ohně nelze označiti poslední mžik, v němž vzduch byl temný, nebo v němž hmota byla v postrádání tvaru ohně; ale Může se označiti poslední čas, takže v posledku onoho času jest i světlo ve vzduchu, i tvar ohně ve hmotě. A tak osvětlení a podstatné rození se nazývají pohyby mžikovými.

Ale to nemá místa v projednávaném. Což se ukáže takto. V pojmu totiž klidu jest, že klidné se nemá jinak nyní a dříve, a proto v každém nyní času, měřícího klid, klidné jest v témž, i v prvním i v prostředním i v posledním. Ale v pojmu pohybu jest, že to, co se pohybuje, jinak se má nyní a dříve; a proto v každém nyní času, měřícího pohyb, pohyblivé jest v jiném ! jiném uzpůsobení, a proto je nutné, že v posledním nyní má tvar, který dříve nemělo. A tak je patrné, že po celý čas spočívati na něčem, třebas na bělosti, jest býti na tom v každém mžiku onoho času; pročež není možné, aby něco po celý předešlý čas spočívalo na jednom konci, a potom v posledním mžiku onoho času bylo na druhém konci. Ale je to možné při pohybu, protože pohybovati se po celý nějaký čas není býti v témže uzpůsobení v každém mžiku onoho času. Tudíž všechny takové mžikové změny jsou konci pohybu souvislého; jako zrození jest koncem zjinačení hmoty a osvětlení koncem místního pohybu tělesa osvětlujícího. - Avšak místní pohyb andělův není koncem nějakého jiného pohybu souvislého, ale jest sám sebou, nezáviseje na žádném jiném pohybu. Proto se nemůže říci, že po celý čas jest na nějakém místě, a v posledním nyní jest na jiném místě. Ale musí se označiti nyní, v němž naposled byl na předešlém místě. Kde však jest mnoho nyní postupných, tam z nutnosti je čas, ježto čas není nic jiného, než počítání dřívějšího a pozdějšího v pohybu. Proto zůstává, že andělův pohyb jest v čase. A to v souvislém čase, je-li jeho pohyb souvislý; v nesouvislém pak, není-li pohyb souvislý (obojím totiž způsobem se přihází pohyb andělův, jak bylo řečeno); neboť souvislost času je ze souvislosti pohybu, jak se praví ve IV. Fysic.

Ale ten čas, ať je časem souvislým nebo ne, není totožný s časem, který měří pohyb nebe, a jímž jsou měřena všechna tělesná, která mají proměnnost z pohybu nebe. Neboť pohyb andělův nezávisí na pohybu nebe.

K prvnímu se tedy musí říci, že jestli čas andělova pohybu není souvislý, nýbrž nějakou následností těch nyní, nebude míti poměrnost s časem, který měří pohyb tělesných, jenž jest souvislý, ježto není téhož rázu. Je-li však souvislý, Může sice míti poměrnost, ne pro poměrnost pohybujícího a pohyblivého, nýbrž pro poměrovost velikostí, v nichž jest pohyb.A mimo to rychlost pohybu andělova není podle velikosti jeho síly, nýbrž podle určení jeho vůle.

praecedenti Angelus est in termino a quo in ultimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos; sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem nunc temporis, est tempus medium, unde dicunt quod non est dare ultimum nunc in quo fuit in termino a quo. Sicut in illuminatione, et in generatione substantiali ignis, non est dare ultimum instans in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formae ignis, sed est dare ultimum tempus, ita quod in ultimo illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia. Et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei.

Sed hoc non habet locum in proposito. Quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quod quiescens non aliter se habeat nunc et prius, et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem et in primo, et in medio, et in ultimo. Sed de ratione motus est quod id quod movetur, aliter se habeat nunc et prius, et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis motum, mobile se habet in alia et alia dispositione, unde oportet quod in ultimo nunc habeat formam quam prius non habebat. Et sic patet quod quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo in quolibet instanti illius temporis, unde non est possibile ut aliquid in toto tempore praecedenti quiescat in uno termino et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est possibile in motu, quia moveri in toto aliquo tempore, non est esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneae sunt termini motus continui, sicut generatio est terminus alterationis materiae, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis Angeli non est terminus alicuius alterius motus continui, sed est per seipsum, a nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo nunc sit in alio loco. Sed oportet assignare nunc in quo ultimo fuit in loco praecedenti. Ubi autem sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus Angeli sit in tempore. In continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus (utroque enim modo contingit esse motum Angeli, ut dictum est), continuitas enim temporis est ex continuitate motus, ut dicitur in IV Physic.

Sed istud tempus, sive sit tempus continuum sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum caeli, et quo mensurantur omnia corporalia, quae habent mutabilitatem ex motu caeli. Motus enim Angeli non dependet ex motu caeli.

I q. 53 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si tempus motus Angeli non sit continuum, sed successio quaedam ipsorum nunc, non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cum non sit eiusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile, non quidem propter proportionem moventis et mobilis sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. Et praeterea, velocitas motus Angeli non est secundum quantitatem suae virtutis; sed secundum determinationem suae voluntatis.

K druhému se musí říci, že osvětlení jest koncem pohybu; a jest zjinačení, ne místní pohyb, aby se pohyb světla rozuměl dříve k blízkému než ke vzdálenému. Avšak pohyb andělův jest místní a není koncem pohybu. Proto není podobnosti.

K třetímu se musí říci, že ona námitka platí o čase souvislém. Ale čas andělova pohybu může býti nesouvislým. A tak anděl v jednom mžiku může býti na jednom místě a v jiném mžiku na jiném místě, aniž by byl nějaký čas prostřední. - Je-li však čas andělův souvislý, v celém čase před posledním nyní vymění nekonečně míst, jak bylo dříve vyloženo. Je však částečně na jednom ze souvislých míst a částečně na jiném, ne že by jeho podstata byla dělitelná, nýbrž proto, že jeho síla se přiloží k části prvního místa a k části druhého, jak také bylo svrchu řečeno.

LIV. O poznání andělů.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Po úvaze o těch, jež patří k podstatě andělově, má se postoupiti k jeho poznání. Tato pak úvaha bude čtyrdílná: neboť nejprve se má uvažovati o tom, co patří k poznávací síle andělově; za druhé o tom, co patří k prostředku jeho poznávání; za třetí o tom, co jest od něho poznáváno; za čtvrté o způsobu poznávání toho.

O prvním jest pět otázek:

1. Zda rozumění andělovo jest jeho podstata.
2. Zda jeho bytí jest jeho rozumění.
3. Zda jeho podstata jest jeho rozumová síla.
4. Zda v andělích jest rozum činný a trpný.
5. Zda jest v nich nějaká jiná mohutnost poznávací nežli rozum.

LIV.1. Zda rozumění andělovo jest jeho podstata.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že rozumění andělovo jest jeho podstata. Neboť anděl jest vyšší a jednodušší, nežli činný rozum duše. Ale podstata činného rozumu jest jeho čin, jak je patrné ve III. O duši u Aristotela a jeho Vykladače. Tedy mnohem hlouběji podstata andělova jest jeho čin, což jest rozuměti.

Mimo to, Filosof praví, v XII. Metafys., že "úkon rozumu jest život". Ale, ježto žíti jest žijícím býti, jak se praví v II. O duši, zdá se, že život jest bytnost. Tedy úkon rozumu jest bytnost rozumějícího anděla.

Mimo to, jsou-li krajnosti jedno, prostřední se od nich neliší, protože krajnost jest více vzdálena od krajnosti než prostředek. Ale v andělu je též rozum a rozuměné, aspoň pokud rozumí svou bytnost. Tedy rozuměti, jež připadá doprostřed mezi rozum a věc rozuměnou, je totožné s podstatou rozumějícího anděla.

I q. 53 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illuminatio est terminus motus; et est alteratio, non motus localis ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum, quam ad remotum. Motus autem Angeli est localis, et non est terminus motus. Unde non est simile.

I q. 53 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod obiectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus Angeli potest esse non continuum. Et sic Angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motus Angeli sit continuum, Angelus in toto tempore praecedenti ultimum nunc, variatur per infinita loca, ut prius expositum est. Est tamen partim in uno locorum continuorum et partim in alio, non quod substantia illius sit partibilis; sed quia virtus sua applicatur ad partem primi loci et ad partem secundi, ut etiam supra dictum est.

54. De virtute cognoscitiva angeli.

Prooemium

I q. 54 pr.

Consideratis his quae ad substantiam Angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Haec autem consideratio erit quadripartita, nam primo considerandum est de his quae pertinent ad virtutem cognoscitivam Angeli; secundo, de his quae pertinent ad medium cognoscendi ipsius; tertio, de his quae ab eo cognoscuntur; quarto, de modo cognitionis ipsorum.

Circa primum quaeruntur quinque.

Primo, utrum intelligere Angeli sit sua substantia.

Secundo, utrum eius esse sit suum intelligere.

Tertio, utrum eius substantia sit sua virtus intellectiva.

Quarto, utrum in Angelis sit intellectus agens et possibilis.

Quinto, utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quam intellectus.

1. Utrum intelligere angeli sit sua substantia.

I q. 54 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intelligere Angeli sit eius substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quam intellectus agens animae. Sed substantia intellectus agentis est sua actio; ut patet in III de anima per Aristotelem, et eius Commentatorem. Ergo, multo fortius, substantia Angeli est sua actio, quae est intelligere.

I q. 54 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in XII Metaphys., quod actio intellectus est vita. Sed cum vivere sit esse viventibus, ut dicitur in II de anima, videtur quod vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis Angeli.

I q. 54 a. 1 arg. 3

Praeterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis, quia extremum magis distat ab extremo, quam medium. Sed in Angelo idem est intellectus et intellectum, ad minus inquantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia

Avšak proti, více se liší úkon věci od její podstaty než samo její bytí. Ale nikde ve stvořeném není bytí jeho podstatou, neboť je to jen Bohu vlastní, jak je patrné z dřívějšího. Tedy ani andělova, ani jiného stvoření činnost není jeho podstatou.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné, aby úkon anděla nebo kteréhokoliv jiného stvoření byl jeho podstatou. Úkon totiž vlastně jest uskutečnění síly, jako bytí jest uskutečnění podstaty nebo bytnosti. Ale jest nemožné, aby něco, co není čirým uskutečněním, nýbrž má přimíseno něco možnosti, bylo svým uskutečněním; protože uskutečnění odporuje možnosti. Ale jedině Bůh jest čirým uskutečněním. Proto jen v Bohu jest podstata jeho bytí a jeho úkon. Mimo to, kdyby rozumění andělovo bylo jeho podstatou, musilo by rozumění andělovo býti svébytné. Avšak svébytné rozumění nemůže býti než jedno, jakož ani nějaké abstraktní svébytné. Proto podstata jednoho anděla ani by se nerozlišovala od podstaty Boží, jež jest samo svébytné rozumění, ani od podstaty druhého anděla.

Rovněž kdyby anděl sám byl své rozumění, nemohly by býti stupně rozumění dokonalejšího a méně dokonalého, ježto se to stává z rozličného podílu rozumění samého.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se řekne, že činný rozum jest svůj úkon, je to vypovídání nikoli podle bytnosti, nýbrž podle doprovodu, protože, když jeho podstata jest v uskutečnění, pokud na ní jest, hned ji provází úkon. Ale to není při rozumu trpném, jenž nemá úkonů, leč když byl uveden do činnosti.

K druhému se musí říci, že život se k žití nemá tak jako bytnost k bytí, nýbrž jako běh k běžení, z nichž jedno znamená úkon abstraktně, druhé konkretně. Proto nenásleduje, že život jest bytnost, jestliže žíti jest býti. - Ač také někdy se život klade místo bytnosti, a podle toho Augustin praví, v knize O Troj., že "paměť a rozum a vůle jsou jedna bytnost, jeden život". Ale tak jej nebéře Filosof, když praví, že "úkon rozumu je život".

K třetímu se musí říci, že úkon, který přechází k něčemu zevnějšímu, jest věcně prostřed mezi jednajícím a podmětem, přijímajícím jednání. Ale úkon, který zůstává v jednajícím, není věcně prostřed mezi jednajícím a předmětem, nýbrž toliko podle způsobu označování, kdežto věcně následuje spojení předmětu s jednajícím. Z toho totiž, že rozuměné se stává jedno s rozumějícím, následuje rozumění, jakožto nějaký účinek, rozlišný od obojího.

LIV.2. Zda rozumění andělovo jest jeho bytí.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že rozumění andělovo jest jeho bytí. Neboť "žíti jest žijícím býti", jak se praví v II. O duši. Ale rozuměti jest nějak žíti, jak se též praví. Tedy andělovo rozumění jest jeho bytí.

Mimo to, jak se má příčina k příčině, tak účinek k účinku.

Angeli intelligentis.

I q. 54 a. 1 s. c.

Sed contra, plus differt actio rei a substantia eius, quam ipsum esse eius. Sed nullius creati suum esse est sua substantia, hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet. Ergo neque Angeli, neque alterius creaturae, sua actio est eius substantia.

I q. 54 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod actio Angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. Praeterea, si intelligere Angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquod abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens; neque a substantia alterius Angeli.

Si etiam Angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

I q. 54 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam, quia cum sit in actu eius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu.

I q. 54 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse; sed sicut cursus ad currere, quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur si vivere sit esse, quod vita sit essentia. Quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur; secundum quod Augustinus dicit, in libro de Trin., quod *memoria et intelligentia et voluntas sunt una essentia, una vita*. Sed sic non accipitur a philosopho cum dicit quod *actio intellectus est vita*.

I q. 54 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum, realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque.

2. Utrum esse angeli sit suum intelligere.

I q. 54 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intelligere Angeli sit eius esse. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in II de anima. Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem dicitur. Ergo intelligere Angeli est eius esse.

I q. 54 a. 2 arg. 2

Ale tvar, jímž anděl jest, je totožný s tvarem, skrze který rozumí aspoň sebe. Tedy jeho rozumění je totožné s jeho bytím.

Avšak proti, rozumění andělovo jest jeho pohyb, jak je patrné z Diviše, IV. hl. O Bož. Jmén. Ale bytí není pohyb. Tedy bytí andělovo není jeho rozumění.

Odpovídám: Musí se říci, že úkon andělův není jeho bytí, ani úkon nějakého tvora. Je totiž dvojí rod úkonu, jak se praví IX. Metafys. Jeden totiž úkon jest, který přechází k něčemu zevnějšímu, přinášeje mu trpění, jako páliti a řezati. Jiný pak úkon jest, jenž nepřechází k zevnější věci, nýbrž zůstává v konajícím samém, jako cítiti, rozuměti a chtíti; neboť takovým úkonem se nemění něco zevnějšího, ale vše se koná v jednajícím samém. O prvním tedy úkonu jest jasné, že nemůže býti samo bytí konajícího; neboť bytí konajícího se označuje v něm, avšak takový úkon jest plynutí od konajícího do uskutečnění. Druhý pak úkon má ve svém pojmu nekonečnost, bud jednoduše nebo z části. A to jednoduše, jako rozumění, jehož předmětem jest pravdivo, a chtíti, jehož předmětem je dobro, z nichž obojí se zaměňuje se jsoucnem; a tak rozuměti a chtíti, co na nich jest, mají se ke všemu, a obojí dostává druh od předmětu. Z části pak nekonečné jest cítiti, jež se má ke všem smyslovým, jako zrak ke všem viditelným. Avšak bytí každého tvora jest určeno k jednomu podle rodu a druhu, kdežto jediné bytí Boží jest jednoduše nekonečné, vše v sobě obsahujíc, jak praví Diviš, V. hl. O Bož. Jmén. Proto jediné Boží bytí jest své rozumění a své chtění.

K prvnímu se tedy musí říci, že žíti se někdy béře za samo bytí žijícího, někdy však za životní činnost, to jest, skrze kterou se dokazuje, že něco je živé. A tímto způsobem Filosof praví, že rozuměti jest nějaké žíti, neboť tam rozlišuje různé stupně živých podle různých životních činností.

K druhému se musí říci, že sama andělova bytnost jest důvodem celého jeho bytí; ale není důvodem celého jeho rozumění, protože nemůže svou bytností rozuměti všechno. Tedy k samému andělovu bytí se řadí podle svého vlastního pojmu, pokud jest takovou bytností. Ale k jeho rozumění se řadí podle rázu všeobecnějšího předmětu, totiž pravdiva nebo jsoucna. A tak je patrné, že, ač je týž tvar, přece není z téhož důvodu původem bytí a rozumění. A proto nenásleduje, že v andělu bytí a rozumění je totéž.

LIV.3. Zda andělova rozumová mohutnost jest jeho bytnost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se; že síla nebo mohutnost rozumová není v andělu jiné než jeho bytnost. ',Mysl totiž a rozum značí rozumovou mohutnost. Ale Diviš na více místech svých knih nazývá právě anděly rozumy a myslemi. Tedy anděl je svá rozumová mohutnost.

Praeterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam Angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo eius intelligere est idem cum suo esse.

I q. 54 a. 2 s. c.

Sed contra, intelligere Angeli est motus eius; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed esse non est motus. Ergo esse Angeli non est intelligere eius.

I q. 54 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaphys. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle, per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis, nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle.

I q. 54 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vivere quandoque sumitur pro ipso esse viventis, quandoque vero pro operatione vitae, idest per quam demonstratur aliquid esse vivens. Et hoc modo philosophus dicit quod intelligere est vivere quoddam, ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitae.

I q. 54 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ipsa essentia Angeli est ratio totius sui esse, non autem est ratio totius sui intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secundum propriam rationem, inquantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse Angeli. Sed ad eius intelligere comparatur secundum rationem universalioris obiecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quod, licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quod in Angelo sit idem esse et intelligere.

3. Utrum essentia angeli sit sua virtus intellectiva.

I q. 54 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod virtus vel potentia intellectiva in Angelo non sit aliud quam sua essentia. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum, nominat ipsos Angelos intellectus et mentes.

Mimo to, je-li rozumová mohutnost v andělu něco mimo jeho bytnost, musí býti případkem; neboť to nazýváme něčím případkem, co jest mimo jeho bytnost. Ale "jednoduchý tvar nemůže býti podmětem", jak praví Boetius, v kníze O Troj, Tedy by anděl nebyl jednoduchý tvar, což je proti dřívějšímu.

Mimo to praví Augustin, XII. Vyzn., že Bůh andělskou přirozenost učinil "skoro sebe", první pak hmotu "skoro nic": z čehož se zdá, že anděl jest jednodušší nežli první hmota, jakožto Bohu bližší. Ale první hmota jest svá možnost. Tedy tím více anděl jest svá mohutnost rozumová.

Avšak proti jest, co praví Diviš, XI. hl. Anděl. Hier., že "andělé se dělí na podstatu, sílu a činnost". Tedy v nich jiné jest podstata, jiné síla a jiné činnost.

Odpovídám: Musí se říci, že ani v andělu, ani v nějakém tvoru síla neb jednající mohutnost není totéž co jeho bytnost. Což je patrné takto. Ježto totiž mohutnost patří k úkonu, podle rozmanitosti úkonů musí býti rozmanitost mohutností, pročež se říká, že každé mohutnosti odpovídá vlastní úkon. Ale v každém stvořeném úkonu se bytnost liší od svého bytí a má se k němu jako možnost k uskutečnění, jak je patrné ze svrchu řečeného. Uskutečnění pak, ke kterému patří mohutnost jednací, jest čin. V andělu pak rozuměti a býti není totéž, aniž jaká jiná činnost, ať v něm nebo v čemkoli stvořeném, je totéž co jeho bytí. Proto bytnost andělova není jeho rozumová mohutnost, ani bytnost něčeho stvořeného není jeho jednací mohutnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že anděl se nazývá rozumem a mysli, protože celé jeho poznávání jest rozumové. Avšak poznávání duše jest částečně rozumové a částečně smyslové.

K druhému se musí říci, že jednoduchý tvar, jenž jest čirým uskutečněním, nemůže býti podmětem žádného případku, protože podmět se má ku případku jako možnost k uskutečnění. A takový jest jen Bůh. A o takovém tvaru tam mluví Boetius. - Ale jednoduchý tvar, jenž není své bytí, ale má se k němu jako možnost k uskutečnění, může býti podmětem případku zvláště toho, jenž následuje z druhu; neboť takový případek patří ke tvaru, kdežto případek, který jest ojedinělého, nenásledující z celého druhu, sleduje hmotu, jež jest původem ojedinění. A takovým jednoduchým tvarem jest anděl.

K třetímu se musí říci, že možnost hmoty jest k samému bytí podstatnému, a není mohutností jednací. Proto není podobnosti.

LIV.4. Zda v andělu jest rozum činný a trpný.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v andělu jest rozum činný a trpný. Praví totiž Filosof, v III. O duši, že

Ergo Angelus est sua potentia intellectiva.

I q. 54 a. 3 arg. 2

Praeterea, si potentia intellectiva in Angelo est aliquid praeter eius essentiam, oportet quod sit accidens, hoc enim dicimus esse accidens alicuius, quod est praeter eius essentiam. *Sed forma simplex subiectum esse non potest*, ut Boetius dicit, in libro de Trin. Ergo Angelus non esset forma simplex, quod est contra praemissa.

I q. 54 a. 3 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, XII Confess., quod Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil, ex quo videtur quod Angelus sit simplicior quam materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis Angelus est sua potentia intellectiva.

I q. 54 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, XI cap. Angel. Hier., quod *Angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operationem*. Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.

I q. 54 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod nec in Angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia Angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia.

I q. 54 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Angelus dicitur intellectus et mens, quia tota eius cognitio est intellectualis. Cognitio autem animae partim est intellectualis, et partim sensitiva.

I q. 54 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod forma simplex quae est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum, quia subiectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus. Et de tali forma loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex quae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subiectum accidentis, et praecipue eius quod consequitur speciem, huiusmodi enim accidens pertinet ad formam (accidens vero quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quae est individuationis principium). Et talis forma simplex est Angelus.

I q. 54 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod potentia materiae est ad ipsum esse substantiale, et non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile.

4. Utrum in angelis sit intellectus agens, et possibilis.

I q. 54 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Angelo sit

"jako v každé přirozenosti jest něco, čím se stává vším, a něco jest, čím může všechno učiniti, tak také v duši". Ale anděl jest nějaká přirozenost. Tedy jest v něm rozum činný a trpný.

Mimo to přijímati jest vlastní rozumu trpnému, osvětlovati pak jest vlastní rozumu činnému, jak je patrné v III. O duši. Ale anděl přijímá osvětlení od vyššího a osvětluje nižšího. Tedy je v něm rozum činný a trpný.

Avšak proti jest, že v nás rozum činný a trpný jest v přirovnání k představám; ty se pak přirovnávají k rozumu trpnému jako barvy k zraku, k rozumu pak činnému jako barvy ke světlu, jak je patrné z III. O duši. Ale to není v andělu. Tedy v andělu není rozum činný a trpný.

Odpovídám: Musí se říci, že stanoviti v nás rozum činný a trpný bylo nutné proto, že jsme shledáni někdy rozumějícími v možnosti, a ne v uskutečnění; pročež musí býti nějaká síla, která by byla v možnosti k rozuměným před samým rozuměním, ale uvádí se do uskutečnění jich, když se stává vědoucí a uvažující. A tato síla se nazývá rozumem trpným. - Stanoviti pak rozum činný bylo nutné, protože přirozenosti hmotných věcí, které my rozumíme, nestávají nehmotné a rozumové v uskutečnění mimo duši, ale jsouce mimo duši, jsou rozumovými jen v možnosti. A proto musila býti nějaká síla, která by ony přirozenosti činila rozumovými v uskutečnění. A ta síla se v nás nazývá rozumem činným.

Obojí však nutnost chybí v andělech. Protože ani nejsou rozumějícími někdy toliko v možnosti vzhledem k těm, která rozumějí přirozeně; ani jimi rozuměná nejsou rozumová v možnosti, nýbrž v uskutečnění; neboť prvotně a hlavně rozumějí věci nehmotné, jak bude níže patrné. A proto nemůže v nich býti rozum činný a trpný, leč stejnojmenně.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof rozumí, že tato dvě jsou v každé přirozenosti, ve které se přihází rození nebo nastávání, jak dokazují slova sama. Ale v andělu se nerodí vědění, ale jest vrozeno. Proto není třeba v nich stanoviti činné a trpné.

K druhému se musí říci, že rozumu činného jest osvětlovati, ne sice jiného rozumějícího, ale rozumová v možnosti, pokud abstrakcí je činí rozumovými v uskutečnění. Trpnému pak rozumu patří býti v možnosti vzhledem k přirozeným poznatelným a někdy se dostati do uskutečnění. Pročež nepatří k pojmu činného rozumu, že anděl osvětluje anděla. Nepatří ani k pojmu rozumu trpného, že jest osvětlován v nadpřirozených tajemstvích, k jichž poznání jest někdy v možnosti. Kdyby však někdo toto chtěl nazývati rozumem činným a trpným, mluví stejnoznačně, a netřeba se starati o jména.

intellectus agens et possibilis. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod *sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere, ita etiam in anima*. Sed Angelus est natura quaedam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

I q. 54 a. 4 arg. 2

Praeterea, recipere est proprium intellectus possibilis, illuminare autem est proprium intellectus agentis, ut patet in III de anima. Sed Angelus recipit illuminationem a superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

I q. 54 a. 4 s. c.

Sed contra est quod in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata; quae quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum autem agentem ut colores ad lumen, ut patet ex III de anima. Sed hoc non est in Angelo. Ergo in Angelo non est intellectus agens et possibilis.

I q. 54 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis, fuit propter hoc, quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia et non in actu, unde oportet esse quandam virtutem, quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes, et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis.

Utraque autem necessitas deest in Angelis. Quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quae naturaliter intelligunt, neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi aequivoce.

I q. 54 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus intelligit ista duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In Angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eis agens et possibile.

I q. 54 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, inquantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri actu. Unde quod Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis. Neque ad rationem intellectus possibilis pertinet, quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quae cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit haec vocare intellectum agentem et possibilem, aequivoce dicet, nec de nominibus est curandum.

LIV.5. Zda jest v andělích jedině poznávání rozumové.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v andělích není jedině poznávání rozumové. Praví totiž Augustin, VIII. O Měst. Bož., že v andělech je "život, který rozumí a cítí". Tedy jest v nich mohutnost smyslová.

Mimo to praví Isidor, že andělé mnoho vědí ze zkušenosti. Zkušenost však nastává z pamatování mnohých, jak se praví v I. Metafys. Tedy je v nich také mohutnost pamatující.

Mimo to praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že v démonech jest "drzá obrazivost". Avšak obrazivost patří k síle obrazivé. Tedy je v démonech síla obrazivá. A z téhož důvodu v andělech, protože jsou jedné přirozenosti.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v Homilii o Nanebevstoupení, že "člověk cítí jako brav a rozumí jako andělé".

Odpovídám: Musí se říci, že v naší duši jsou některé síly, jejichž úkony se provádějí skrze tělesná ústrojí; a takové síly jsou úkony některých částí těla, jako je zrak v oku a sluch v uchu. Jsou však některé síly naší duše, jejichž úkony se neprovádějí skrze tělesná ústrojí, jako rozum a vůle; a takové nejsou úkony některých částí těla. - Andělé však nemají těl přirozeně se sebou spojených, jak je patrné ze svrchu řečeného. Pročež ze sil duše jim nemůže příslušeti než rozum a vůle.

A to také praví Vykladač, XII. Metafys., že oddělené podstaty se rozlišují na rozum a vůli. A přísluší to pořádku vesmíru, aby nejvyšší rozumový tvor byl zcela rozumový, a nikoli podle části, jako naše duše. - A proto se také andělé nazývají Rozumy a Myslemi, jak bylo svrchu řečeno.

K tomu pak, co se namítá proti, se může dvojmo odpověděti. Jedním způsobem, že ony autority mluví podle domněnky těch, kteří stanovili, že andělé a démoni mají těla přirozeně se sebou spojená. A té domněnky Augustin často užívá ve svých knihách, ač ji nezamýšlí hájiti; pročež praví, XXI. O Měst. Bož., že "v tomto badání se nemá mnoho pracovati".

Jiným způsobem se může říci, že takové a podobné autority se mají rozuměti v jakési podobnosti. Protože, ježto smysl má jistý vjem o svém předmětu, je zvykem mluvících, že se řekne, že něco cítíme i podle vjemu rozumu. Odtud také má jméno názor.l - Zkušenost se pak andělům může přidělovati z podobnosti s poznávanými, ač ne z podobnosti se silou poznávací. Je totiž v nás zkušenost, když jednotlivosti poznáváme skrze smysly, kdežto andělé poznávají jednotlivosti, jak bude níže patrné, ale nikoli skrze smysl. A také se může v andělích stanoviti paměť, jak se od Augustina stanoví v mysli; ač jim nemůže příslušeti, pokud se stanoví jakožto část duše smyslové. - Podobně se musí říci, že "drzá obrazivost" se přiděluje démonům proto, že mají nepravé hodnocení

5. Utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva, quam intellectus.

I q. 54 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus, VIII de Civ. Dei, quod in Angelis est vita quae intelligit et sentit. Ergo in eis est potentia sensitiva.

I q. 54 a. 5 arg. 2

Praeterea, Isidorus dicit quod Angeli multa noverunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in I Metaphys. Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

I q. 54 a. 5 arg. 3

Praeterea, Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod in Daemonibus est phantasia proterva. Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in Daemonibus est vis imaginativa. Et eadem ratione in Angelis, quia sunt eiusdem naturae.

I q. 54 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in homilia de ascensione, quod *homo sentit cum pecoribus, et intelligit cum Angelis*.

I q. 54 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod in anima nostra sunt quaedam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur, et huiusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas, et huiusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra dictis patet. Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas.

Et hoc etiam Commentator dicit, XII Metaphys., quod substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem. Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva; et non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur intellectus et mentes, ut supra dictum est.

I q. 54 a. 5 ad 1

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo, quod auctoritates illae loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt Angelos et Daemones habere corpora naturaliter sibi unita. Qua opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licet eam asserere non intendat, unde dicit, XXI de Civ. Dei, quod *super hac inquisitione non est multum laborandum*.

Alio modo potest dici, quod auctoritates illae, et consimiles, sunt intelligendae per quandam similitudinem. Quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur. Unde etiam sententia nominatur. Experientia vero Angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, etsi non per similitudinem virtutis cognoscitivae. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus, Angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit, sed non per

pravého dobra, a u nás omyl nastává vlastně podle obrazivosti, skrze niž někdy na představách věcí utkvíme jako na věcech samých, jak je patrné u spících a pomatených.

LV. O prostředku andělského poznávání.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Následuje otázka o prostředku andělského poznávání.

A o tom jsou tři otázky.

1. Zda andělé všechno poznávají skrze svou podstatu nebo skrze nějaké podoby.

2. Jestli skrze podoby, zda skrze podoby vrozené nebo skrze podoby přijaté od věcí.

3. Zda vyšší andělé poznávají skrze více všeobecné podoby než nižší.

LV.1. Zda andělé všechno poznávají skrze svou podstatu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že andělé všechno poznávají skrze svou podstatu. Praví totiž Diviš, VII. hl. O Bož. Jmén., že andělé "vědí to, co jest na zemi, podle vlastní přirozenosti mysli". Ale přirozenost andělova jest jeho bytnost. Tedy anděl poznává věci skrze svou bytnost.

Mimo to, podle Filosofa, ve XII. Metafys., a v III. O duši, "v těch, jež jsou bez hmoty, totéž jest rozum a co se rozumí". Ale to, co se rozumí, je totéž s rozumějícím následkem toho, čím se rozumí. Tedy v těch, která jsou bez hmoty jako jsou andělé, to; čím se rozumí, jest sama podstata rozumějícího.

1 Sentire - sententia. Názor - od smyslového úkonu vidění okem.

Mimo to, každé, jež jest ve druhém, je v něm po způsobu toho, v němž jest. Ale anděl má přirozenost rozumovou. Tedy, cokoli jest v něm, jest v něm na způsob rozumového. Ale v něm jest všechno, protože ve jsoucnech nižší jsou ve vyšších bytostně, vyšší pak v nižších jsou podílem; pročež praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že Bůh "shromažďuje celá v celých", to jest všechna ve všech. Tedy anděl poznává všechno ve své podstatě.

Avšak proti jest, co praví Diviš v téže hlavě, že "andělé jsou osvětlováni pojmy věcí". Tedy poznávají skrze pojmy věcí, a ne skrze vlastní podstatu.

Odpovídám: Musí se říci, že to, čím rozum rozumí, se přirovnává k rozumějícímu rozumu jako jeho tvar; protože tvar jest, čím jednající jedná. Avšak k tomu, aby možnost byla dokonale vyplněna tvarem, je třeba, aby pod tvarem byla obsažena všechna, na něž se možnost vztahuje. A odtud jest, že v porušných věcech tvar nevyplňuje dokonale možnost hmoty, protože možnost

sensum. Sed tamen memoria in Angelis potest poni, secundum quod ab Augustino ponitur in mente; licet non possit eis competere secundum quod ponitur pars animae sensitivae. Similiter dicendum quod phantasia proterva attribuitur Daemonibus, ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono, deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

55. De medio cognitionis angelicae.

Prooemium

I q. 55 pr.

Consequenter quaeritur de medio cognitionis angelicae.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo, utrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species.

Secundo, si per species, utrum per species connaturales, vel per species a rebus acceptas.

Tertio, utrum Angeli superiores cognoscant per species magis universales, quam inferiores.

1. Utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquam speciem.

I q. 55 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dionysius, VII cap. de Div. Nom., quod *Angeli sciunt ea quae sunt in terra, secundum propriam naturam mentis*. Sed natura Angeli est eius essentia. Ergo Angelus per suam essentiam res cognoscit.

I q. 55 a. 1 arg. 2

Praeterea, secundum philosophum, in XII Metaphys., et in III de anima, *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*. Id autem quod intelligitur est idem intelligenti ratione eius quo intelligitur. Ergo in his quae sunt sine materia, sicut sunt Angeli, id quo intelligitur est ipsa substantia intelligentis.

I q. 55 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Sed Angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo, quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter, superiora vero sunt in inferioribus participative; et ideo dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod Deus tota in totis congregat, idest omnia in omnibus. Ergo Angelus omnia in sua substantia cognoscit.

I q. 55 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, in eodem capite, quod Angeli illuminantur rationibus rerum. Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

I q. 55 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma eius, quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma, ad quae potentia se extendit. Et inde est quod in rebus corruptibilibus forma

hmoty se vztahuje na četnější, než jest obsah toho nebo onoho tvaru. - Avšak rozumová mohutnost andělova se vztahuje na rozumění všeho: protože předmětem rozumu jest jsoucno nebo pravdivo obecné. Sama pak bytnost andělova nezahrnuje v sobě všechna, ježto jest bytnost omezená na rod a na druh. To však je vlastní bytnosti Boží, která jest nekonečná, že v sobě jednoduše zahrnuje všechna dokonale. A proto jedině Bůh poznává všechna skrze svou bytnost. Anděl však skrze svou bytnost nemůže poznávati všechna, nýbrž jeho rozum musí býti zdokonalen nějakými podobami, aby poznával věci.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se praví, že anděl poznává věci podle své přirozenosti, slovo *podle* neurčuje prostředek poznávání, jímž jest podoba poznávaného, nýbrž poznávací sílu, která přísluší andělu podle jeho přirozenosti.

K druhému se musí říci, že, jako smysl v uskutečnění jest smyslová v uskutečnění, jak se praví v III. O duši, ne tak, že sama smyslová síla jest sama podoba smyslového, která jest ve smyslu, nýbrž proto, že z obou se stává jedno jakožto z možnosti a uskutečnění, tak se i říká, že rozum v uskutečnění jest rozuměné v uskutečnění, ne že sama podstata rozumu jest sama podoba, skrze kterou rozumí, nýbrž protože ona podoba jest jeho tvarem. Že pak se praví, "v těch, která jsou bez hmoty, totéž jest rozum a co se rozumí", je totéž, jako by se řeklo, že "rozum v uskutečnění jest rozuměné v uskutečnění": z toho totiž něco jest rozuměné v uskutečnění, že jest nehmotné.

K třetímu se musí říci, že ta, která jsou pod andělem, a ta, která jsou nad ním, jsou jaksi v jeho podstatě, ne sice dokonale, ani podle vlastního obsahu, ježto andělova bytnost. jsouc konečná, liší se podle vlastního obsahu od jiných, nýbrž podle nějakého obecného rázu. Ale v Boží bytnosti jsou všechna dokonale a podle vlastního obsahu, jakožto v první a všeobecné činné síle, od níž pochází, cokoli jest ve kterékoli věci vlastního nebo obecného. A proto Bůh skrze svou bytnost má vlastní poznání o všech věcech; ne však anděl, nýbrž jen obecné.

LV.2. Zda andělé rozumějí skrze podoby, přijaté od věcí.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že andělé rozumějí skrze podoby, přijaté od věcí. Každé totiž, které jest rozuměno, jest rozuměno skrze nějakou svou podobu v rozumějícím. Avšak něčí podoba, jsoucí v druhém, buď je tam na způsob vzoru, takže ona podoba jest příčinou věci: nebo je tam na způsob obrazu, takže jest způsobena od věci. Je tedy třeba, aby každé vědění rozumějícího bud bylo příčinou věci rozuměné, nebo způsobeno od věci. Ale vědění andělovo není příčinou věcí, jsoucích v přírodě, nýbrž jedině Boží vědění. Tedy je třeba, aby podoby, skrze které rozumí andělský rozum, byly přijaty od věcí.

Mimo to andělské světlo je silnější než světlo činného

non perfecte complet potentiam materiae, quia potentia materiae ad plura se extendit quam sit continentia formae huius vel illius. Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia obiectum intellectus est ens vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere; sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

I q. 55 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur Angelum secundum suam naturam res cognoscere, ly secundum non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti; sed virtutem cognoscitivam, quae convenit Angelo secundum suam naturam.

I q. 55 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur in III de anima, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius. Idem est autem quod dicitur, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod intellectus in actu est intellectum in actu, ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale.

I q. 55 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ea quae sunt infra Angelum, et ea quae sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius, non quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum Angeli essentia, finita existens, secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quandam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solam communem.

2. Si per species, an per species connaturales, vel per species a rebus acceptas.

I q. 55 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angeli intelligant per species a rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicuius in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei, aut est ibi per modum imaginis, ita quod sit causata a re. Oportet igitur quod omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectae, vel causata a re. Sed scientia Angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod species per quas intelligit intellectus angelicus, sint a rebus acceptae.

I q. 55 a. 2 arg. 2

rozumu v duši. Ale světlo činného rozumu vytahuje rozumové podoby z představ. Tedy světlo andělského rozumu může vytahovati podoby také z věcí smyslových. A tak nic nebráni říci, že anděl rozumí skrze podoby, přijaté od věcí.

Mimo to podoby, které jsou v rozumu, nelišně se mají k přítomnému a vzdálenému, leč pokud se berou od věcí smyslových. Jestli tedy anděl nerozumí skrze podoby, přijaté od věcí, jeho poznávání by se mělo nelišně k blízkým a vzdáleným: a tak by se marně pohyboval podle místa.

Avšak proti jest, co praví Diviš, VII. hl. O Bož. Jmén., že andělé "neshromažďují božské poznání od dělitelných věcí nebo od smyslových".

Odpovídám: Musí se říci, že podoby, skrze které andělé rozumějí, nejsou přijaty od věcí, nýbrž jim vrozeny. Tak se totiž musí rozuměti rozlišnost a pořádek duchových podstat, jako jest rozlišení a pořádek tělesných. Avšak nejvyšší tělesa mají ve své přirozenosti možnost zcela dokonanou skrze tvar; ale v tělesech nižších možnost hmoty se nedokonává zcela tvarem, nýbrž přijímá nyní ten, nyní jiný tvar od nějakého činitele. - Podobně i nižší rozumové podstaty, totiž lidské duše, nemají od přirozenosti naplněné možnosti rozum.vé, nýbrž se v nich naplňuje postupně, tím, že přijímají od věcí rozumové podoby. Avšak rozumová možnost v duchových podstatách vyšších, to jest v andělech, od přirozenosti jest naplněna skrze rozumové podoby, pokud má rozumové podoby vrozeny, aby rozuměly všechno, co přirozeně mohou poznávati.

A to je také patrné ze samého způsobu bytí takových podstat. Neboť nižší duchové podstaty, totiž duše, mají bytí blízké tělu, pokud jsou tvary těla: proto ze samého způsobu bytí jim náleží, aby dosahovaly své rozumové dokonalosti od těl a skrze těla: jinak by byly nadarmo s těly spojeny. Avšak vyšší podstaty, to jest andělé, jsou zcela prosty těl, majíce svébytí nehmotně a v bytí rozumovém: a proto své dokonalosti rozumové dosahují skrze rozumový výron, jímž zároveň s rozumovou přirozeností dostaly od Boha podoby věcí poznávaných. - Proto praví Augustin, II. Ke Gen. slov., že "ostatní, jež jsou pod anděly, tak jsou stvořena, že napřed nastávají v poznání rozumového tvora, a potom ve svém rodě.

K prvnímu se tedy musí říci, že v andělově mysli jsou podoby tvorů, nikoli od samých tvorů přijaté, nýbrž od Boha, jenž jest příčinou tvorů, a v němž nejprve jsou podoby věcí. Proto praví Augustin, v téže knize, že "jako pojem, jímž se tvor činí, dříve jest ve Slově Božím než ve tvoru samém, jenž se činí, tak i poznání téhož pojmu dříve nastává ve tvoru rozumovém, a potom jest samo provedení tvora.

Praeterea, lumen angelicum est fortius quam lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus. Ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus. Et ita nihil prohibet dicere quod Angelus intelligat per species a rebus acceptas.

I q. 55 a. 2 arg. 3

Praeterea, species quae sunt in intellectu, indifferenter se habent ad praesens et distans, nisi quatenus a rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo Angelus non intelligit per species a rebus acceptas, eius cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia, et ita frustra secundum locum moveretur.

I q. 55 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *Angeli non congregant divinam cognitionem a rebus divisibilibus, aut a sensibilibus*.

I q. 55 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod species per quas Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam, in corporibus autem inferioribus potentia materiae non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam, ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles, inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt.

Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae, et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur, alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, idest Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes, et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Unde Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt., quod *cetera, quae infra Angelos sunt, ita creantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo*.

I q. 55 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in mente Angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptae, sed a Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit, in eodem libro, quod *sicut ratio qua creatura conditur, prius est in verbo Dei quam ipsa creatura quae conditur, sic et eiusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturae*.

K druhému se musí říci, že od kraje ke kraji se nepřijde, leč přes prostředek. Bytí pak tvaru v obrazivosti, jež sice jest bez hmoty, ale ne bez hmotných podmínek, jest prostřed mezi bytím tvaru, jež jest ve hmotě, a bytím tvaru, jež jest v rozumu skrze vytažení z hmoty a hmotných podmínek. Proto, budiž jakkoli mocný andělský rozum; nemůže hmotné tvary uvésti na bytí rozumové, neuvede-li je dříve na bytí tvarů představovaných. A to jest nemožné, ježto nemá obrazivosti, jak bylo řečeno. - I když se řekne, že by mohl rozumové podoby vytahovati z věcí hmotných, přece by nevytahoval: protože by jich nepotřeboval, ježto má vrozené podoby rozumové.

K třetímu se musí říci, že andělovo poznávání se má nelišně ke vzdálenému a blízkému podle místa. Avšak proto jeho místní pohyb není nadarmo: neboť se nepohybuje místně za nabytím poznání, nýbrž aby konal něco na místě.

LV.3. Zda vyšší andělé rozumějí skrze podoby více všeobecné než nižší.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vyšší andělé nerozumějí skrze podoby více všeobecné než nižší. Neboť se zdá, že všeobecné je to, co je vytaženo z jednotlivých. Avšak andělé nerozumějí skrze podoby, vytažené z věcí. Tedy se nemůže říci, že podoby andělského rozumu jsou více nebo méně všeobecné.

Mimo to, co se poznává podrobně, dokonaleji se poznává, než co se poznává povšechně; protože poznávati něco povšechně jest jaksi prostřední mezi možností a uskutečněním. Jestliže tedy vyšší andělé poznávají skrze tvary více všeobecnější nežli nižší, následuje, že vyšší andělé mají vědění nedokonalejší než nižší. Což je nevhodné.

Mimo to, totéž nemůže býti vlastním pojmem mnohých. Ale jestli vyšší anděl skrze jeden všeobecný tvar poznává rozmanitá, která nižší anděl poznává skrze tvary zvláštní, následuje, že vyšší anděl užívá jednoho všeobecného tvaru k poznávání rozmanitých. Proto nebude moci míti poznání vlastní o obojím, což se zdá nevhodné.

Avšak proti jest, co Diviš praví, XII. hl. Anděl. Hier., že vyšší andělé nabývají vědění všeobecnějšího než nižší. A v knize O příčinách se praví, že vyšší andělé mají tvary více všeobecnější.

Odpovídám: Musí se říci, že proto jsou ve věcech některá vyšší, že jsou bližší a podobnější jednomu prvnímu, což jest Bůh. V Bohu pak celá plnost rozumového poznání jest obsažena v jednom, totiž v božské bytnosti, skrze kterou Bůh všechno poznává. Ta pak rozumová plnost se shledává ve stvořených rozumech způsobem nižším a méně jednoduše. Proto je nutné aby to, co Bůh poznává skrze jedno, nižší rozumy poznávaly skrze mnohá: a skrze

I q. 55 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formae in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formae quae est in materia, et esse formae quae est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum. Quod est impossibile, cum careat imaginatione, ut dictum est. Dato etiam quod posset abstrahere species intelligibiles a rebus materialibus, non tamen abstraheret, quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

I q. 55 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod cognitio Angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundum locum. Non tamen propter hoc motus eius localis est frustra, non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

3. Utrum angeli superiores cognoscant per species magis universales, quam inferiores.

I q. 55 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod superiores Angeli non intelligant per species magis universales quam inferiores. Universale enim esse videtur quod a particularibus abstrahitur. Sed Angeli non intelligunt per species a rebus abstractas. Ergo non potest dici quod species intellectus angelici sint magis vel minus universales.

I q. 55 a. 3 arg. 2

Praeterea, quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quam quod cognoscitur in universali, quia cognoscere aliquid in universali est quodammodo medium inter potentiam et actum. Si ergo Angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quam inferiores, sequitur quod Angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quam inferiores. Quod est inconveniens.

I q. 55 a. 3 arg. 3

Praeterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si Angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa, quae inferior Angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quod Angelus superior utitur una forma universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque. Quod videtur inconveniens.

I q. 55 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Dionysius, XII cap. Angel. Hier., quod superiores Angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores. Et in libro de causis dicitur quod Angeli superiores habent formas magis universales.

I q. 55 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo in intellectibus creatis

tím četnější, čím rozum bude nižší.

Tak tedy, čím bude anděl vyšší, tím skrze méně podob bude moci vnímati veškerenstvo rozumových. A proto je třeba, aby jeho tvary byly všeobecnější, každý z nich se totiž vztahuje na četnější. - A na to pak lze v nás viděti nějaký příklad. Jsou totiž někteří, kteří nemohou pochopiti rozumovou pravdu, když se jim nevysvětlí podrobně v jednotlivostech: a to se přihází ze slabosti jejich rozumu. Jiní však, kteří mají silnější rozum, z mála mohou mnoho pochopiti.

K prvnímu se tedy musí říci, že vytahování z jednotlivých jest případkem všeobecného, pokud rozum je poznávající dostává poznání od věcí. Je-li však nějaký rozum, neberoucí poznání od věcí, od něho poznané všeobecné nebude vytaženo z věcí, nýbrž jaksi jsoucí před věcmi, buď podle pořadu příčiny, jako všeobecné pojmy věcí jsou ve Slově Božím, nebo aspoň pořadem přirozenosti, jako všeobecné pojmy věcí jsou v andělském rozumu.

K druhému se musí říci, že poznávati něco povšechně se říká dvojmo. Jedním způsobem se strany věci poznané, že se totiž poznává jen všeobecná přirozenost věci. A tak něco poznávati povšechně jest nedokonalejší: neboť by nedokonale poznával člověka, kdo by o něm poznával jenom, že jest živočich. Jiným způsobem se strany prostředku poznání. A tak je dokonalejší poznávati něco povšechně: neboť dokonalejší je rozum, jenž skrze jeden všeobecný prostředek může poznati jednotlivá vlastní, než který nemůže.

K třetímu se musí říci, že totéž nemůže býti vlastní pojem úplný četných. Ale je-li vynikající, může se totéž vzíti za vlastní. pojem a podobu rozmanitých. Jak v člověku jest všeobecná opatrnost co do všech úkonů ctností; a může se bráti jako vlastní pojem a podoba opatrnosti částečné, která jest ve lvu k úkonům velkodušnosti, a té, která jest v lišce k úkonům ostražitosti, a tak o jiných. Podobně se božská bytnost pro své vynikání béře za vlastní pojem jednotlivých: protože v ní jest, v čem by se jí jednotlivá připodobňovala podle vlastních pojmů. A týmž způsobem se musí říci o všeobecném pojmu, který jest v mysli andělově, že skrze něj, pro jeho vynikání mohou byti mnohá poznána vlastním poznáním.

LVI. O poznávání andělů se strany věcí nehmotných.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom jest otázka o poznávání andělů se strany věcí, které poznávají. A nejprve o poznávání věcí nehmotných; za druhé o poznávání věcí hmotných.

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda anděl poznává sebe.

2. Zda jeden poznává druhého.

inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa, et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit.

Et ideo oportet quod eius formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum. Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur, et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

I q. 55 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod accidit universali ut a singularibus abstrahatur, inquantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res praeexistens, vel secundum ordinem causae, sicut universales rerum rationes sunt in verbo Dei; vel saltem ordine naturae, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

I q. 55 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo, ex parte rei cognitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius, imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo, ex parte medii cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali, perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest.

I q. 55 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod idem non potest esse plurium propria ratio adaequata. Sed si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum. Sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiae quae est in leone ad actus magnanimitatis, et eius quae est in vulpe ad actus cautelae, et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur, propter sui excellentiam, ut propria ratio singulorum, quia est in ea unde sibi singula similentur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quae est in mente Angeli, quod per eam, propter eius excellentiam, multa cognosci possunt propria cognitione.

56. De cognitione angelica ex parte rerum immaterialium.

Prooemium

I q. 56 pr.

Deinde quaeritur de cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoscunt. Et primo, de cognitione rerum immaterialium; secundo, de cognitione rerum materialium.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, utrum Angelus cognoscat seipsum.

Secundo, utrum unus cognoscat alium.

3. Zda anděl svou přirozeností poznává Boha.

LVI.1. Zda anděl .poznává sebe.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že anděl sebe nepoznává. Praví totiž Diviš, VI. hl. And. Hier., že andělé "neznají vlastních sil". Ale poznáním podstaty se poznává síla. Tedy anděl nepoznává svou bytnost.

Mimo to anděl jest nějaká jednotlivá podstata, jinak by nejednal, ježto jednati jest svébytných jednotlivých. Ale žádné jednotlivé není rozumové. Tedy nemůže býti rozuměno. A tak, ježto anděl nemá, než rozumové poznání, nebude moci žádný anděl poznávati sebe.

Mimo to rozum jest pohybován od rozumového, protože rozuměti jest "nějaké trpění", jak se praví v III. O duši. Ale nic není pohybováno ani netrpí samo od sebe, jak je patrné ve věcech tělesných. Tedy anděl nemůže sám sebe rozuměti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, II. Ke Gen. Slov., že anděl "poznal sebe v samé své shodnosti, to jest v osvícení pravdou".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné ze svrchu řečeného, předmět se má jinak v činnosti, která zůstává v jednajícím, a v činnosti, která přechází k něčemu zevnějšímu. Neboť v činnosti, která přechází k něčemu zevnějšímu, předmět nebo látka, ke které přechází úkon, jest oddělena od jednajícího: jako oteplené od oteplujícího a stavěné od stavějícího. Ale v činnosti, která zůstává v jednajícím, k tomu, aby povstala činnost, musí předmět býti spojen s jednajícím: jako je třeba, aby se smyslové spojilo se smyslem, aby cítil v uskutečnění. A předmět, spojený s mohutností, tak se má k takové činnosti jako tvar, jenž jest původem činnosti v jiných činitelích: jako totiž teplo jest tvarovým původem oteplení v ohni, tak podoba viděné věci jest tvarovým původem vidění v oku.

Ale musí se uvážiti, že taková podoba předmětu někdy jest v poznávací síle toliko v možnosti: a tehdy jest poznávající toliko v možnosti a k tomu, aby poznávala v uskutečnění, se vyžaduje, aby poznávací mohutnost byla uvedena do uskutečnění podoby. Kdyby však ji měla vždycky v uskutečnění, nicméně může skrze ni poznávati beze vší předchozí změny nebo vnímání. A z toho je patrné, že býti pohybovánu od předmětu není v pojmu poznávajícího, pokud jest poznávajícím, nýbrž pokud jest poznávajícím v možnosti.

Nemá pak významu k tomu, aby tvar byl původem činnosti, zda tvar sám jest tkvící v jiném a zda jest sám sebou svébytný: neboť teplo by neoteplovalo méně, kdyby bylo samo sebou svébytné, než otepluje tkvící. Tak tudíž také, když něco v rodě rozumových se má jakožto rozumový tvar svébytný, bude sebe rozuměti. Anděl pak, ježto jest nehmotný, jest nějaký svébytný tvar, a tím rozumový v uskutečnění. Proto následuje, že skrze svůj tvar, jímž jest jeho podstata, rozumí sebe.

Tertio, utrum Angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

1. Utrum angelus cognoscat seipsum.

I q. 56 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius, VI cap. Angel. Hier., quod Angeli ignorant proprias virtutes. Cognita autem substantia, cognoscitur virtus. Ergo Angelus non cognoscit suam essentiam.

I q. 56 a. 1 arg. 2

Praeterea, Angelus est quaedam substantia singularis, alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi. Et ita, cum Angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis Angelus cognoscere seipsum.

I q. 56 a. 1 arg. 3

Praeterea, intellectus movetur ab intelligibili, quia intelligere est quoddam pati, ut dicitur in III de anima. Sed nihil movetur aut patitur a seipso; ut in rebus corporalibus apparet. Ergo Angelus non potest intelligere seipsum.

I q. 56 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt., quod *Angelus in ipsa sua conformatione, hoc est illustratione veritatis, cognovit seipsum*.

I q. 56 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, obiectum aliter se habet in actione quae manet in agente, et in actione quae transit in aliquid exterius. Nam in actione quae transit in aliquid exterius, obiectum sive materia in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum a calefaciente, et aedificatum ab aedificante. Sed in actione quae manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu. Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quae est principium actionis in aliis agentibus, sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo.

Sed considerandum est quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute, et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione praecedenti. Ex quo patet quod moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis inquantum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscens.

Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit alii inhaerens, et quod sit per se subsistens, non enim minus calor calefaceret si esset per se subsistens, quam calefacit inhaerens. Sic igitur et si aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen výrok je starý překlad, který je opraven novým, ve kterém se praví:, mimo to i sami", to jest andělé, "poznali vlastní síly", místo čehož bylo v jiném překladu: "a ještě také, že neznají vlastní síly".Ačkoli znění starého překladu by se také mohlo zachovati v tom, že andělé svou sílu nepoznávají dokonale, pokud vychází ze síly božské moudrosti, jež jest andělům nevystihlá.

K druhému se musí říci, že u nás není rozumění jednotlivých, která jsou v tělesných věcech, nikoli z důvodu jednotlivosti, nýbrž z důvodu hmoty, která jest v nich původem ojedinění. Proto, kdyby byla nějaká jednotlivá bez hmoty svébytná, jako jsou andělé, nic nebrání, aby mohla býti rozuměna v uskutečnění.

K třetímu se musí říci, že býti ohybovánu a trpěti přísluší rozumu, pokud jest v možnosti. Proto nemá místa v rozumu andělském, nejvíce v tom, když poznává sebe. - Také činnost rozumu není téhož rázu s činností, která se shledává v tělesných, přecházejíc k jiné hmotě.

LVI.2. Zda jeden anděl poznává jiného.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jeden anděl jiného nepoznává. Praví totiž Filosof, v III. O duši, že, kdyby lidský rozum měl v sobě nějakou přirozenost z počtu přirozeností věcí smyslových, ta uvnitř jsoucí přirozenost by zabránila objevení zevnějších; jako také, kdyby zřítelnice byla zbarvena nějakou barvou, nemohla by viděti každou barvu. Ale, jako se má lidský rozum k poznávání věcí tělesných, tak se má andělský rozum k poznávání věcí nehmotných. Ježto tedy andělský rozum má v sobě nějakou určitou přirozenost z počtu oněch přirozeností, zdá se, že jiné poznávati nemůže.

Mimo to v knize O příčinách se praví, že "každé rozumění zná, co jest nad ním, pokud jest od toho způsobeno; a co jest pod ním, pokud je toho příčinou". Ale jeden anděl není příčinou jiného. Tedy jeden anděl nepoznává jiného.

Mimo to jeden anděl nemůže poznávati jiného skrze bytnost samého anděla poznávajícího, ježto každé poznání nastává podle rázu podobnosti; avšak bytnost poznávajícího anděla není podobna bytnosti anděla poznaného, leč povšechně, jak je patrné ze svrchu řečeného; pročež by následovalo, že jeden anděl nemá o jiném poznání vlastního, ale toliko povšechné. - Podobně se také nemůže ří.ci, že jeden anděl poznává jiného skrze bytnost anděla poznaného: protože to, čím rozum rozumí, jest uvnitř rozumu; ale jedině Trojice se noří do mysli. - Podobně se také nemůže říci, že jeden poznává jiného skrze podobu, protože v oné podobě by se nelišil od anděla rozuměného, ježto obojí jest nehmotné. - Tudíž se žádným způsobem nevidí, že by jeden anděl mohl poznávati jiného.

Mimo to, kdyby jeden anděl poznával jiného, buď by, to

I q. 56 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod littera illa est antiquae translationis, quae corrigitur per novam, in qua dicitur, praeterea et ipsos, scilicet Angelos, cognovisse proprias virtutes; loco cuius habebatur in alia translatione, et adhuc et eos ignorare proprias virtutes. Quamvis etiam littera antiquae translationis salvari possit quantum ad hoc, quod Angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem, secundum quod procedit ab ordine divinae sapientiae, quae est Angelis incomprehensibilis.

I q. 56 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus, apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

I q. 56 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod moveri et pati convenit intellectui secundum quod est in potentia. Unde non habet locum in intellectu angelico; maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum. Actio etiam intellectus non est eiusdem rationis cum actione quae in corporalibus invenitur, in aliam materiam transeunte.

2. Utrum unus cognoscat alium.

I q. 56 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus alium non cognoscat. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interius existens prohiberet apparere extranea, sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quod alias cognoscere non possit.

I q. 56 a. 2 arg. 2

Praeterea, in libro de causis dicitur quod *omnis intelligentia sit quod est supra se, inquantum est causata ab eo; et quod est sub se, inquantum est causa eius*. Sed unus Angelus non est causa alterius. Ergo unus Angelus non cognoscit alium.

I q. 56 a. 2 arg. 3

Praeterea, unus Angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius Angeli cognoscentis, cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis, essentia autem Angeli cognoscentis non est similis essentiae Angeli cogniti nisi in genere, ut ex supra dictis patet; unde sequeretur quod unus Angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. Similiter etiam non potest dici quod unus Angelus cognoscat alium per essentiam Angeli cogniti, quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest quod unus cognoscat alium per speciem, quia illa species non differret ab Angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus possit intelligere alium.

I q. 56 a. 2 arg. 4

bylo skrze vrozenou podobu: a tak by následovalo, že, kdyby nyní nově Bůh stvořil nějakého anděla, nemohl by býti poznán od těch, kteří nyní jsou. Nebo skrze podobu, nabytou od věcí: a tak by následovalo, že vyšší andělé nemohou poznávati nižší, od nichž ničeho nepřijímají. Tudíž se žádným způsobem nevidí, že by jeden anděl poznával jiného.

Avšak proti jest, co se praví v knize O příčinách, že "každé rozumění poznává věci, které se neporuší".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, II. Ke Gen. Slov., ta, jež od věčnosti napřed byla ve Slově Božím; dvojmo z něho vyplynula: jedním způsobem do andělského rozumu; jiným způsobem, aby měla svébytí ve vlastních přirozenostech. Vyšla pak do rozumu andělského tím, že Bůh andělské mysli vtiskl podoby věcí, které provedl v přírodním bytí. Ve Slově však Božím od věčnosti napřed byly nejen podoby všech tělesných věcí, nýbrž i podoby všech duchových tvorů. Tak tedy každému duchovému tvoru byly od Slov: Božího, vtisknuty všechny podoby všech věcí jak tělesných, tak duchových. Ale tak, že každému andělu byla vtisknuta podoba jeho druhu podle bytí přírodního a rozumového zároveň, tak totiž, aby měl svébytí v přirozenosti svého druhu a skrze ni se poznával: ale podoby jiných přirozeností, jak duchových, tak tělesných, byly mu vtisknuty toliko podle bytí rozumového, aby totiž skrze takové vtisknuté podoby poznával jak tvory tělesné, tak duchové.

K prvnímu se tedy musí říci, že duchové přirozenosti andělů se navzájem liší nějakým pořadem, jak bylo svrchu řečeno. A tak přirozenost jednoho anděla nebrání jeho rozumu poznávati jiné přirozenosti andělů, ježto jak vyšší, tak nižší mají příbuznost s jeho přirozeností, při odlišnosti toliko podle různých stupňů dokonalosti.

K druhému se musí říci, že pojem příčiny a učiněného nepřispívá k tomu, aby jeden anděl jiného poznával, leč z důvodu podobnosti, pokud příčina a učiněné jsou podobné. A proto, když se stanoví mezi anděly podobnost bez příčinnosti, zůstane v jednom poznání jiného.

K třetímu se musí říci, že jeden anděl poznává jiného skrze jeho podobu jsoucí. v jeho rozumu, jež se liší od anděla, jehož jest podobou, ne podle bytí hmotného a nehmotného, nýbrž podle bytí přírodního a pomyslného. Neboť anděl sám jest tvar svébytný v bytí přírodním, ne však jeho podoba, která jest v rozumu jiného anděla, nýbrž tam má toliko bytí rozumové. Jako také i tvar barvy na stěně má bytí přírodní, ale v prostředku poznávacím má bytí toliko pomyslné.

Ke čtvrtému se musí říci, že Bůh každé stvoření učinil úměrné k vesmíru, který stanovil učiniti. A proto, kdyby Bůh byl stanovil učiniti více andělů nebo více přirozeností věcí, byl by vtiskl andělským myslím více podob. Jako kdyby byl stavitel chtěl učiniti větší dům, byl by učinil větší základ. Proto je téhož rázu, že by Bůh

Praeterea, si unus Angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam, et sic sequeretur quod, si Deus nunc de novo crearet aliquem Angelum, quod non posset cognosci ab his qui nunc sunt. Aut per speciem acquisitam a rebus, et sic sequeretur quod Angeli superiores non possent cognoscere inferiores, a quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quod unus Angelus alium cognoscat.

I q. 56 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur in libro de causis, quod *omnis intelligentia scit res quae non corrumpuntur*.

I q. 56 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt., ea quae in verbo Dei ab aeterno praeextiterunt, dupliciter ab eo effluxerunt, uno modo, in intellectum angelicum; alio modo, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In verbo autem Dei ab aeterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum a verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quam spiritualium. Ita tamen quod unicuique Angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale et intelligibile simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret, aliarum vero naturarum, tam spiritualium quam corporalium, rationes sunt ei impressae secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas, tam creaturas corporales quam spirituales cognosceret.

I q. 56 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod naturae spirituales Angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est. Et sic natura unius Angeli non prohibet intellectum ipsius a cognoscendis aliis naturis Angelorum, cum tam superiores quam inferiores habeant affinitatem cum natura eius, differentia existente tantum secundum diversos gradus perfectionis.

I q. 56 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio causae et causati non facit ad hoc quod unus Angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, inquantum causa et causatum sunt similia. Et ideo, si inter Angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

I q. 56 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod unus Angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab Angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species eius quae est in intellectu alterius Angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum. Sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.

I q. 56 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo quod facere disposuit. Et ideo, si Deus instituisset facere plures Angelos vel plures naturas rerum, plures species

vesmíru přidal nějaké stvoření a andělu nějakou rozumovou podobu.

LVI.3. Zda andělé skrze svou přirozenost mohou poznávati Boha.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že andělé skrze svou přirozenost nemohou Boha poznávati. Praví totiž Diviš, I. hl. O Bož. Jmén., že Bůh jest "nad všemi nebeskými myslemi nevystihlou silou umístěn". A potom dodává, že, "protože jest nad všechnu podstatu, oddálen jest od veškerého poznání".

Mimo to Bůh jest nekonečně daleko od andělského rozumu. Ale nekonečně vzdálená se nemohou stýkati. Tedy se zdá, že anděl svou přirozeností nemůže Boha poznávati.

Mimo to, I. Kor.13 se praví: "Nyní vidíme skrze zrcadlo a v záhadě, potom však tváří v tvář." Z čehož se zdá, že jest dvojí poznávání Boha: jedno, kterým jest viděn skrze svou bytnost, podle něhož se praví, že jest viděn tváří v tvář; jiné, podle něhož jest viděn v zrcadle tvorů. Ale první poznáváni Boha nemohl míti anděl ze své přirozenosti, jak bylo svrchu ukázáno. Vidění pak zrcadlové andělům nepřísluší, protože nedostávají božské poznání od věcí smyslových, jak praví Diviš. VII. hl. O Bož. Jmén. Tedy andělé nemohou poznávati Boha skrze svou přirozenost.

Avšak proti, andělé jsou silnější v poznávání než lidé. Ale lidé svou přirozeností mohou Boha poznávati, podle onoho Řím. I: "Co jest Bohu známo, jest v nich jasné." Tedy mnohem více andělé.

Odpovídám: Musí se říci, že andělé mohou míti o Bohu nějaké poznání skrze svou přirozenost. Na zřejmost toho se musí uvážiti, že se něco poznává trojmo. Jedním způsobem skrze přítomnost své bytnosti v poznávajícím, jako když se světlo vidí v oku: a tak bylo řečeno, že anděl poznává sebe. Jiným způsobem skrze přítomnost své podoby v poznávací mohutnosti: jako se vidí kámen okem z toho, že jeho podoba se odráží v oku. Třetím způsobem tím, že podoba věci poznávané se nebéře bezprostředně od věci poznávané samé, nýbrž od jiné věci, v níž se odráží: jako když vidíme člověka v zrcadle.

Tudíž prvnímu poznávání jest podobné božské poznávání, kterým jest viděn skrze svou bytnost. A toto poznávání Boha nemůže míti žádný tvor skrze svou přirozenost, jak bylo svrchu řečeno. - Třetímu pak poznávání jest podobné poznávání, kterým my poznáváme Boha na cestě skrze jeho podobnost odrážející se ve tvorech podle onoho Řím I: "Neviditelná Boží se vidí, poznávaná skrze to, co bylo učiněno. Proto se také říká, že vidíme Boha v zrcadle. - Avšak poznání, kterým anděl poznává Boha skrze svou přirozenost, jest uprostřed mezi těmito dvěma, a jest podobné onomu poznání, kterým se věc vidí skrze podobu, od ní přijatou. Neboť, protože obraz Boha jest vtisknut v samé přirozenosti andělově skrze jeho bytnost, anděl poznává Boha, pokud jest podobou Boha. Ale

intelligibiles mentibus angelicis impressisset. Sicut si aedificator voluisset facere maiorem domum, fecisset maius fundamentum. Unde eiusdem rationis est quod Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem Angelo.

3. Utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

I q. 56 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possint. Dicit enim Dionysius, I cap. de Div. Nom., quod *Deus est super omnes caelestes mentes incomprehensibili virtute collocatus*. Et postea subdit quod, *quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus*.

I q. 56 a. 3 arg. 2

Praeterea, Deus in infinitum distat ab intellectu Angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod Angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

I q. 56 a. 3 arg. 3

Praeterea, I Cor. XIII dicitur, *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. Ex quo videtur quod sit duplex Dei cognitio, una, qua videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem Angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra ostensum est. Visio autem specularis Angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem e rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius, VII cap. de Div. Nom. Ergo Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

I q. 56 a. 3 s. c.

Sed contra, Angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt; secundum illud Rom. I, *quod notum est Dei, manifestum est in illis*. Ergo multo magis Angeli.

I q. 56 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo, per praesentiam suae essentiae in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo, et sic dictum est quod Angelus intelligit seipsum. Alio modo, per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo eius resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re alia, in qua resultat, sicut cum videmus hominem in speculo.

Primae igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et haec cognitio Dei non potest adesse creaturae alicui per sua naturalia, ut supra dictum est. Tertiae autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem eius in creaturis resultantem; secundum illud Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem qua Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; et similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa per suam

nevidí samu Boží bytnost, protože žádná stvořená podoba není dostatečná znázorniti božskou bytnost. Proto spíše se toto poznávání drží u zrcadlového: protože i sama andělská přirozenost jest jakýmsi zrcadlem, znázorňujícím božskou přirozenost.

K prvnímu se tedy musí říci, že Diviš mluví o poznáváni patření, jak výslovně ukazují jeho slova. A tak není poznáván od žádného stvořeného rozumu.

K druhému se musí říci, že z toho, že andělský rozum a bytnost jsou nekonečně daleko od Boha, následuje, že ho nemůže vystihnouti, ani skrze svou přirozenost viděti jeho bytnost, Ale nenásleduje z toho, že nemůže míti o něm žádné poznání: protože, jako Bůh je nekonečně daleko od anděla, tak poznání, které má Bůh o sobě, jest nekonečně daleko od poznání, které o něm má anděl.

K třetímu se musí říci, že poznání, které má anděl přirozeně o Bohu, jest prostřední mezi obojím poznáním: a přece více se drží při jednom, jak bylo svrchu řečeno.

LVII. O poznávání andělů vzhledem k věcem hmotným.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom jest otázka o těchto hmotných, která jsou od andělů poznávána.

A o tom jest pět otázek.

1. Zda andělé poznávají přirozenosti věcí hmotných.
2. Zda poznávají jednotlivá.
3. Zda poznávají budoucí.
4. Zda poznávají myšlenky srdcí.
5. Zda poznávají všechna tajemství milosti.

LVII.1. Zda andělé poznávají věci hmotné.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že andělé nepoznávají věcí hmotných. Rozuměné totiž jest dokonalostí rozumějícího. Avšak věci hmotné nemohou býti dokonalostmi andělů, ježto jsou pod nimi. Tedy andělé nepoznávají věcí hmotných.

Mimo to rozumem lze viděti ta, která jsou v duši skrze svou bytnost, jak se praví v Glose II. Kor. 12. Ale hmotné věci nemohou býti v duši člověka nebo v andělově mysli skrze své bytnosti. Tedy jich nelze poznávati rozumovým viděním, ale jen obrazným, jímž se vnímají podoby těles, a smyslovým, jež jest o tělesech samých. Ale v andělech není vidění obrazné a smyslové, nýbrž jen rozumové. Tedy andělé nemohou poznávati hmotná.

essentiam, Angelus Deum cognoscit, inquantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari, quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repraesentans.

I q. 56 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expresse eius verba ostendunt. Et sic a nullo intellectu creato cognoscitur.

I q. 56 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod propter hoc quod intellectus et essentia Angeli in infinitum distant a Deo, sequitur quod non possit ipsum comprehendere, nec per suam naturam eius essentiam videre. Non tamen sequitur propter hoc, quod nullam eius cognitionem habere possit, quia sicut Deus in infinitum distat ab Angelo, ita cognitio quam Deus habet de seipso, in infinitum distat a cognitione quam Angelus habet de eo.

I q. 56 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod cognitio quam naturaliter Angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem, et tamen magis se tenet cum una, ut supra dictum est.

57. De cognitione angelorum quantum ad res materiales.

Prooemium

I q. 57 pr.

Deinde quaeritur de his materialibus quae ab Angelis cognoscuntur.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, utrum Angeli cognoscant naturas rerum materialium.

Secundo, utrum cognoscant singularia.

Tertio, utrum cognoscant futura.

Quarto, utrum cognoscant cogitationes cordium.

Quinto, utrum cognoscant omnia mysteria gratiae.

1. Utrum angeli cognoscant naturas rerum materialium.

I q. 57 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Res autem materiales non possunt esse perfectiones Angelorum, cum sint infra ipsos. Ergo Angeli non cognoscunt res materiales.

I q. 57 a. 1 arg. 2

Praeterea, visio intellectualis est eorum quae sunt in anima per sui essentiam, ut dicitur in Glossa, II ad Cor. XII. Sed res materiales non possunt esse in anima hominis, vel in mente Angeli, per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci, sed solum imaginaria, qua apprehenduntur similitudines corporum; et sensibili, quae est de ipsis corporibus. In Angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solum intellectualis. Ergo Angeli materialia cognoscere non possunt.

Mimo to věci hmotné nejsou rozumové v uskutečnění, nýbrž jsou poznatelné vnímáním smyslu a obrazivosti, jehož není u andělů. 'Tedy andělé nepoznávají hmotných.

Avšak proti, cokoli může nižší síla, může síla vyšší. Ale rozum člověka, jenž jest pořadem přirozenosti pod rozumem andělovým, může poznávati věci hmotné. Tedy mnohem silněji rozum andělův.

Odpovídám: Musí se říci, že takový je řád ve věcech, že vyšší ve jsoucnech jsou dokonalejší nežli nižší; a co v nižších jest obsaženo nedostatečně a částečně a mnohonásobně, ve vyšších jest obsaženo výtečně a v jakési celosti a jednoduchosti. A proto v Bohu, jakožto na nejvyšším vrcholku věcí, všechno jest předem nadpodstatně podle samého jeho jednoduchého bytí, jak praví Diviš, v knize O Bož. Jmén. - Andělé pak mezi ostatními tvory jsou Bohu bližší a podobnější: pročež mají i větší podíl božské dobroty a dokonalejší, jak praví Diviš, IV. hl. Neb. Hier. Tak tedy všechna hmotná napřed jsou v andělích, jednodušeji sice a nehmotněji nežli ve věcech samých, avšak mnohonásobněji a nedokonaleji než v Bohu.

Každé pak, které jest v něčem, jest v něm po způsobu toho, v čem jest. Avšak andělé podle své přirozenosti jsou rozumoví. A proto, jako Bůh skrze svou bytnost poznává hmotná, tak andělé je poznávají tím, že jsou v nich skrze své rozumové podoby.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozuměné jest dokonalostí rozumějícího podle rozumové podoby, kterou má v rozumu. A tak rozumové podoby, které jsou v rozumu andělovu, jsou dokonalostmi a uskutečněním andělského rozumu.

K druhému se musí říci, že smysl nevnímá bytností věcí, nýbrž toliko zevnější případky. Podobně ani obrazivost, nýbrž vnímá pouze podoby těles. Jedině pak rozum vnímá bytnosti věcí. Pročež se praví v III. O duši, že předmětem rozumu jest, co věc jest, o němž se nezmýlí, jakož ani smysl o vlastním smyslovém. Tak tedy bytnost hmotných věcí jsou v rozumu člověka nebo anděla, jako rozuměné jest v rozumějícím, a ne podle svého věčného bytí. Jsou však některá, jež jsou v rozumu nebo v duši podle obojího bytí. A obojí se vidí rozumově.

K třetímu se musí říci, že kdyby anděl přijímal poznání věcí hmotných od samých hmotných věcí, bylo by třeba, aby je učinil rozumovými v uskutečnění, vytahuje je. Ale nepřijímá poznání jich od hmotných věcí, nýbrž skrze podoby věcí, rozumové v uskutečnění, sobě vrozené, má znalost věcí hmotných; jako náš rozum podle podob, které vytahováním činí rozumovými.

LVII.2. Zda anděl poznává jednotlivá.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že anděl jednotlivých nepoznává. Praví totiž Filosof, v I. Fysic., že

I q. 57 a. 1 arg. 3

Praeterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensus et imaginationis; quae non est in Angelis. Ergo Angeli materialia non cognoscunt.

I q. 57 a. 1 s. c.

Sed contra, quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturae infra intellectum Angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multo fortius intellectus Angeli.

I q. 57 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus, et quod in inferioribus continetur deficienter et partialiter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quandam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit, in libro de Div. Nom. Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores, unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius dicit, IV cap. Cael. Hier. Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus; multiplicius autem et imperfectius quam in Deo.

Omne autem quod est in aliquo; est in eo per modum eius in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales. Et ideo, sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species.

I q. 57 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis secundum speciem intelligibilem quam habet in intellectu. Et sic species intelligibiles quae sunt in intellectu Angeli, sunt perfectiones et actus intellectus angelici.

I q. 57 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. Similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde in III de anima dicitur quod obiectum intellectus est quod quid est, circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quaedam vero sunt quae sunt in intellectu vel in anima secundum utrumque esse. Et utrorumque est visio intellectualis.

I q. 57 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si Angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas. Non autem accipit cognitionem earum a rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales, rerum materialium notitiam habet; sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.

2. Utrum cognoscant singularis.

I q. 57 a. 2 arg. 1

"smysl jest o jednotlivých", um pak (nebo rozum) "o všeobecných". Ale v andělích není poznávací síla, leč rozumová, jak je patrné z dřívějšího. Tedy nepoznávají jednotlivých.

Mimo to, každé poznávání jest skrze nějaké připodobnění poznávajícího k poznávanému. Ale nezdá se, že by mohlo býti nějaké připodobnění anděla k jednotlivosti, jakožto jednotlivosti: ježto anděl jest nehmotný, jak bylo svrchu řečeno, kdežto původem jednotlivění jest hmota. Tedy anděl nemůže poznávati jednotlivá.

Mimo to, jestliže anděl zná jednotlivá, buď skrze podob jednotlivostní, nebo skrze všeobecné podoby. Ne skrze jednotlivostní: protože tak by musil míti nekonečně podob. Ani skrze všeobecné: protože všeobecné není dostatečným původem poznávání jednotliva, pokud jest jednotlivým, ježto jednotlivá nejsou ve všeobecném poznávána rež v možnosti. Tedy anděl nepoznává jednotlivá.

Avšak proti, nikdo nemůže chrániti, čeho nepoznává. Ale andělé chrání lidi jednotlivé, podle onoho Žalmu 90: "Andělům svým přikázal o tobě," atd. Tedy andělé poznávají jednotlivá.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří zcela upřeli andělům poznávání jednotlivých. Ale to nejprve jistě jest újmou katolické víry, která stanoví, že tato nižší jsou obstarávána skrze anděly, podle onoho Žid. I: "Všichni jsou služební duchové." Kdyby však neměli znalosti jednotlivých, nemohli by mít;.žádného opatřování těch, která se dějí na tomto světě, ježto úkony jsou jednotlivých. A to jest proti tomu, co se praví Eccle. 5: "Neříkej před andělem: Není prozřetelnosti." Za druhé také je to újmou filosofickým naukám, podle nichž andělé se stanoví za pohybující nebeských okruhů a že jimi pohybují podle rozumu a vůle.

A proto jiní řekli, že anděl sice má poznávání jednotlivých; ale ve všeobecných příčinách, na něž se uvádějí všechny jednotlivé účinky: jako když hvězdopravec usuzuje na nějaké budoucí zatmění ze sestavení nebeských pohybů. - Ale toto tvrzení neuniká předešlým nevhodnostem: protože tak poznávati jednotlivé ve všeobecných příčinách není poznávati je jakožto jednotlivé, to jest, jak jest zde a nyní. - Neboť hvězdopravec, poznávající nějaké budoucí zatmění z výpočtu podle nebeských pohybů, zná je všeobecně, ale ne, jak jest zde a nyní, leč by vzal ze smyslu. Avšak spravování a opatřování a pohybování jsou jednotlivých; jak jsou zde a nyní.

A proto se musí říci jinak, že, jako člověk poznává rozličnými silami poznávacími všechny rody věcí, a to rozumem všeobecné a nehmotné, smyslem pak jednotlivé a tělesné, tak anděl skrze jednu rozumovou sílu obojí poznává. Neboť řád věcí to má, že čím něco jest vyšší, tím má sílu více sjednocenou a na více dosahující: jak jé patrné na samém člověku, že smysl společný, jenž jest vyšší než smysl vlastní, ač jest jediná mohutnost, přeCe poznává všechno, co se poznává pěti zevnějšími smysly, a některá jiná, jež žádný zevnější smysl nepoznává, totiž

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus singularia non cognoscat. Dicit enim philosophus, in I Physic., quod sensus est singularium, ratio vero (vel intellectus) universalium. In Angelis autem non est vis cognoscitiva nisi intellectiva, ut ex superioribus patet. Ergo singularia non cognoscunt.

I q. 57 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quod possit esse aliqua assimilatio Angeli ad singulare inquantum est singulare, cum Angelus sit immaterialis, ut supra dictum est, singularitatis vero principium sit materia. Ergo Angelus non potest cognoscere singularia.

I q. 57 a. 2 arg. 3

Praeterea, si Angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares, quia sic oporteret quod haberet species infinitas. Neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare inquantum est singulare, cum in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo Angelus non cognoscit singularia.

I q. 57 a. 2 s. c.

Sed contra, nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed Angeli custodiunt homines singulares, secundum illud Psalmi XC, *Angelis suis mandavit de te,* et cetera. Ergo Angeli cognoscunt singularia.

I q. 57 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quidam totaliter subtraxerunt Angelis singularium cognitionem. Sed hoc primo quidem derogat Catholicae fidei, quae ponit haec inferiora administrari per Angelos, secundum illud Heb. I, *omnes sunt administratorii spiritus*. Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quae in hoc mundo aguntur; cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur Eccle. V, *ne dicas coram Angelo, non est providentia*. Secundo, etiam derogat philosophiae documentis, secundum quae ponuntur Angeli motores caelestium orbium, et quod eos moveant secundum intellectum et voluntatem.

Et ideo alii dixerunt quod Angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus, sicut si astrologus iudicet de aliqua eclipsi futura, per dispositiones caelestium motuum. Sed haec positio praedicta inconvenientia non evadit, quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est ut est hic et nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem caelestium motuum, scit eam in universali; et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem et providentia et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc.

Et ideo aliter dicendum est quod, sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem, sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est

odlišnost bílého a sladkého. A podobné lze viděti u jiných. Proto, ježto anděl jest řádem přírody nad člověkem, jest nevhodné říkati, že člověk kteroukoli mohutností poznává něco, co anděl nepoznával svou jedinou poznávací silou, totiž rozumem. Pročež má Aristoteles za nevhodné, aby Bůh neznal spor, který my poznáváme, jak je patrné v I. O duši, a v III. Metafys.

Způsob pak, kterým anděl poznává jednotlivá, může se viděti z toho, že jako od Boha plynou věci, aby byly ve svých vlastních přirozenostech, tak také, aby byly v andělském poznávání. Jest však jasné, že z Boha při věcech neplyne jenom to, co patří ke všeobecné přirozenosti, nýbrž také to. co jest původem ojedinění: neboť jest příčinou celé podstaty věci, i co do hmoty i co do tvaru. A jak působí, tak také poznává, protože jeho vědění jest příčinou věci, jak bylo svrchu ukázáno. Jako tedy Bůh jest podobou všech podle své bytnosti, skrze kterou všechno působí, a skrze ni poznává všechno nejen co do všeobecných přirozeností, nýbrž i co do jednotlivosti, tak andělé poznávají věci skrze podoby od Boha dané; nejen co do všeobecné přirozenosti, nýbrž také podle jejich jednotlivosti, pokud jsou nějaká zmnožená znázornění oné jediné a jednoduché bytnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví o rozumu našem, jenž nepoznává věci, leč vytahováním, a právě vytahováním z hmotných podmínek se stává všeobecným to, co se vytahuje. Avšak tento způsob rozumění nepřísluší andělům, jak bylo řečeno: a proto není téhož důvodu.

K druhému se musí říci, že podle své přirozenosti se andělé nepřipodobňují hmotným věcem, jako se připodobňuje něco něčemu podle shodnosti v rodu nebo v druhu, nebo v případku; nýbrž jako vyšší má podobnost s nižším, jako slunce s ohněm. A tímto způsobem je také v Bohu podoba všech i co do tvaru i co do hmoty, pokud v něm jest předem jakožto v příčině; cokoli se shledává ve věcech. A z téhož důvodu podoby andělova rozumu; jež jsou jakési vyplynuvší podoby z božské bytnosti, jsou podobami věcí nejen co do tvaru, nýbrž i co do hmoty.

K třetímu se musí říci, že andělé poznávají jednotlivá skrze tvary všeobecné, které však jsou podobami věcí i co do všeobecných prvků, i co do původů ojedinění. Jak pak skrze jednu podobu lze poznávati mnohá, bylo již svrchu řečeno.

LVII.3. Zda andělé poznávají budoucí.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že andělé poznávají budoucí. Andělé totiž jsou v poznávání silnější než lidé. Ale někteří lidé poznávají mnohá budoucí. Tedy mnohem více andělé.

superior quam sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare. Unde cum Angelus naturae ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quod homo quacumque sua potentia cognoscat aliquid, quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet ut litem, quam nos scimus, Deus ignoret; ut patet in I de anima, et in III Metaphys.

Modus autem quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest quod, sicut a Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia, est enim causa totius substantiae rei, et quantum ad materiam et quantum ad formam. Et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia eius est causa rei, ut supra ostensum est. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem; ita Angeli per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae.

I q. 57 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem a materialibus conditionibus, id quod abstrahitur, fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit Angelis, ut supra dictum est, et ideo non est eadem ratio.

I q. 57 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod secundum suam naturam Angeli non assimilantur rebus materialibus sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente; sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam et quantum ad materiam, inquantum in ipso praeexistit ut in causa quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus Angeli, quae sunt quaedam derivatae similitudines a divina essentia, sunt similitudines rerum non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

I q. 57 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angeli cognoscunt singularia per formas universales, quae tamen sunt similitudines rerum et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eandem speciem possint multa cognosci iam supra dictum est.

3. Utrum cognoscant futura.

I q. 57 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt multa futura. Ergo multo fortius Angeli.

Mimo to přítomné a budoucí jsou odlišnosti času. Ale andělův rozum jest nad časem: neboť "rovná se rozum věčnosti", totiž dověkosti, jak se praví v knize O příčinách. Tedy vůči rozumu andělovu se neliší minulé a budoucí, nýbrž nelišně poznává obojí.

Mimo to anděl nepoznává skrze podoby, přijaté od věcí, nýbrž skrze vrozené všeobecné podoby. Ale všeobecné podoby se mají stejně k přítomnému, minulému a budoucímu. Tedy se zdá, že andělé bez rozdílu poznávají minulá i přítomná i budoucí.

Mimo to, jak se něco nazývá vzdáleným podle času, tak podle místa. Ale andělé poznávají vzdálená podle místa. Tedy také poznávají vzdálená podle času do budoucna.

Avšak proti, to, co jest vlastní známkou Božství, nepřísluší andělům. Ale poznávati budoucí jest vlastní známkou Božství podle onoho Isaiášova 41: "Zvěstujte nám, co přijde v budoucnu, a poznáme, že vy jste bohové." Tedy andělé nepoznávají budoucí.

Odpovídám: Musí se říci, že budoucí Ize poznati dvojmo. Jedním způsobem v jeho příčině. A tak se jistým věděním poznávají budoucí, která z nutnosti pocházejí ze svých příčin, jako že zítra vyjde slunce. Která však ze svých příčin pocházejí jakožto častěji, poznávají se nikoli s jistotou, nýbrž dohadově, jako lékař předvídá zdraví nemocného. A tento způsob poznávati budoucí jest v andělech; a tím více nežli v nás, čím více a všeobecněji a dokonaleji poznávají příčiny věcí; jako lékaři, kteří ostřeji vidí příčiny, lépe předpovídají o budoucím stavu nemoci. Která však vycházejí ze svých příčin jakožto zřídka kdy, jsou naprosto neznámá, jako příležitostná a náhodná.

Jiným způsobem se budoucí poznávají sama v sobě. A tak poznávati budoucí může jedině Bůh, nejen ta, která pocházejí z nutnosti, nebo jakožto častější, nýbrž i příležitostná a náhodná: protože Bůh vidí vše ve své věčnosti, která je při celém čase a jej zavírá, ježto jest jednoduchá. A proto jeden Boží pohled zasahuje vše, co se děje po celý čas, jakožto přítomné, a vidí vše, jak je o sobě, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o Božím vědění. - Avšak andělský rozum a kterýkoli stvořený rozum nemají božské věčnosti. Pročež nemůže býti poznáno od nějakého stvořeného rozumu budoucno, jak jest ve svém bytí.

K prvnímu se tedy musí říci, že lidé nepoznávají budoucí, leč v jejich příčinách nebo zjevením Božím. A tak andělé poznávají budoucí mnohem zevrubněji.

K druhému se musí říci, že, ač andělův rozum jest nad časem, kterým jsou měřeny tělesné pohyby, přece je v andělově rozumu čas podle následnosti rozumových pojetí; a podle toho praví Augustin, VIII. ILe Gen. SIov., že "Bůh pohybuje duchové stvoření skrze čas". A tak, ježto jest následnost v andělově rozumu, nejsou mu přítomna všechna, která se dějí po celý čas.

I q. 57 a. 3 arg. 2

Praeterea, praesens et futurum sunt differentiae temporis. Sed intellectus Angeli est supra tempus, parificatur enim intelligentia aeternitati, idest aevo, ut dicitur in libro de causis. Ergo quantum ad intellectum Angeli, non differunt praeteritum et futurum; sed indifferenter cognoscit utrumque.

I q. 57 a. 3 arg. 3

Praeterea, Angelus non cognoscit per species acceptas a rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales aequaliter se habent ad praesens, praeteritum et futurum. Ergo videtur quod Angeli indifferenter cognoscant praeterita et praesentia et futura.

I q. 57 a. 3 arg. 4

Praeterea, sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed Angeli cognoscunt distantia secundum locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum.

I q. 57 a. 3 s. c.

Sed contra, id quod est proprium signum divinitatis, non convenit Angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum divinitatis; secundum illud Isaiae XLI, *annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quod dii estis vos*. Ergo Angeli non cognoscunt futura.

I q. 57 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod futurum dupliciter potest cognosci. Uno modo, in causa sua. Et sic futura quae ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras. Quae vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam; sicut medicus praecognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest Angelis; et tanto magis quam nobis, quanto magis rerum causas et universalius et perfectius cognoscunt; sicut medici qui acutius vident causas, melius de futuro statu aegritudinis prognosticantur. Quae vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita.

Alio modo cognoscuntur futura in seipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quae ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita, quia Deus videt omnia in sua aeternitate, quae, cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit. Et ideo unus Dei intuitus fertur in omnia quae aguntur per totum tempus sicut in praesentia, et videt omnia ut in seipsis sunt; sicut supra dictum est cum de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus, et quilibet intellectus creatus, deficit ab aeternitate divina. Unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse.

I q. 57 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homines non cognoscunt futura nisi in causis suis, vel Deo revelante. Et sic Angeli multo subtilius futura cognoscunt.

I q. 57 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet intellectus Angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum; secundum quod dicit Augustinus, VIII super Gen. ad Litt., quod *Deus movet spiritualem creaturam per tempus*. Et ita,

K třetímu se musí říci, že, ač podoby, které jsou v andělovu rozumu, samy sebou se mají stejně k přítomným, minulým a budoucím, přece přítomná, minulá a budoucí se nemají stejně k pojmům. Protože ta, která jsou přítomná, mají přirozenost, kterou se připodobňují podobám, které jsou v mysli andělově, a tak skrze ně mohou býti poznávána. Ale která jsou budoucí, nemají dosud přirozenosti, kterou by se jim připodobnila, pro.ež skrze ně nemohou býti poznána.

Ke čtvrtému se musí říci, že vzdálená podle místa jsou v přírodě věcí a jsou účastna nějaké podoby, s níž je v andělu podobnost: to však není pravdivé o budoucích, jak bylo řečeno. A proto není podobnosti.

LVII.4. Zda andělé poznávají myšlenky srdcí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že andělé poznávají myšlenky srdcí. Praví totiž Řehoř v Morálních, k onomu Job 28, 'Nevyrovná se mu zlato nebo sklo', že "tehdy". totiž v blaženosti vzkříšených, "jeden bude druhému průhledný jako jest sobě, a když se pozoruje rozum každého, zároveň se proniká svědomí". Ale vzkříšení budou podobni andělům, jak máme Mat. hl. 22. Tedy anděl může viděti to, co jest ve svědomí druhého.

Mimo to, jako se mají útvary k tělesům, tak se mají rozumové podoby k rozumu. AIe viděním těla se vidí jeho útvar. Tedy viděním rozumové podstaty se vidí rozumová podoba, která jest v ní. Tedy, ježto anděl vidí jiného anděla a také duši, zdá se, může viděti myšlenky obou.

Mimo to ta, která jsou v našem rozumu, jsou podobnější andělu nežli ta, která jsou v obrazivosti: ježto tato jsou rozuměna v uskutečnění, ona však toliko v možnosti. Ale ta, která jsou v obrazivosti, mohou býti od anděla poznávána jako tělesná: ježto obrazivost je síla těla. Tedy se zdá, že anděl může poznávati myšlenky rozumu.

Avšak proti, co jest vlastní Bohu, nepřísluší andělům. Ale poznávati myšlenky srdcí jest vlastní Bohu podle onoho Jerem.17: "Převráceno jest srdce člověka a nezbadatelné, kdo je pozná? Já, Pán, prohledávající srdce." Tedy andělé nepoznávají tajemství srdcí.

Odpovídám: Musí se říci, že myšlení srdce lze poznávati dvojmo. Jedním způsobem v jeho účinku. A tak může býti poznáno nejen od anděla, nýbrž také od člověka; a tím pronikavěji, čím je takový účinek více skrytý. Neboť někdy se myšlení poznává nejen skrze zevnější úkon, nýbrž i skrze proměnu obličeje, a také mohou lékaři poznati některé duševní stavy skrze tep. A mnohem více andělé nebo i démoni, čím pronikavěji zachycují takové skryté tělesné změny. Proto praví Augustin, v knize O věštění démonů, že "někdy zcela snadno se dovědí záměry lidí, nejen hlasitě pronesené, nýbrž též myšlením pojaté, když se z ducha vtiskují do těla nějaká znamení":

cum sit successio in intellectu Angeli, non omnia quae aguntur per totum tempus, sunt ei praesentia.

I q. 57 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet species quae sunt in intellectu Angeli, quantum est de se, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura; tamen praesentia, praeterita et futura non aequaliter se habent ad rationes. Quia ea quae praesentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quae sunt in mente Angeli, et sic per eas cognosci possunt. Sed quae futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur, unde per eas cognosci non possunt.

I q. 57 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod distantia secundum locum sunt iam in rerum natura, et participant aliquam speciem, cuius similitudo est in Angelo, quod non est verum de futuris, ut dictum est. Et ideo non est simile.

4. Utrum cognoscant cogitationes cordium.

I q. 57 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius, in moralibus, super illud Iob XXVIII, *non aequabitur ei aurum vel vitrum*, quod tunc, scilicet in beatitudine resurgentium, unus *erit perspicabilis alteri sicut ipse sibi, et cum uniuscuiusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur*. Sed resurgentes erunt similes Angelis, sicut habetur Matth. XXII. Ergo unus Angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

I q. 57 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut se habent figurae ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed viso corpore, videtur eius figura. Ergo visa substantia intellectuali, videtur species intelligibilis quae est in ipsa. Ergo, cum Angelus videat alium Angelum, et etiam animam, videtur quod possit videre cogitationem utriusque.

I q. 57 a. 4 arg. 3

Praeterea, ea quae sunt in intellectu nostro, sunt similiora Angelo quam ea quae sunt in phantasia, cum haec sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum. Sed ea quae sunt in phantasia, possunt cognosci ab Angelo sicut corporalia, cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod Angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

I q. 57 a. 4 s. c.

Sed contra, quod est proprium Dei, non convenit Angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundum illud Ierem. XVII, *pravum est cor hominis et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego, dominus, scrutans corda*. Ergo Angeli non cognoscunt secreta cordium.

I q. 57 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo, in suo effectu. Et sic non solum ab Angelo, sed etiam ab homine cognosci potest; et tanto subtilius, quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus, et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt. Et multo magis Angeli, vel etiam Daemones, quanto subtilius huiusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde

ač v knize Odvol. praví, že se nemá říkati, jak se to děje.

Jiným způsobem lze poznati myšlenky, pokud jsou v rozumu; a city, pokud jsou ve vůli. A tak jediný Bůh může poznávati myšlenky srdcí a city vůlí. A důvodem toho jest, že vůle rozumového tvora podléhá jedinému Bohu a on jediný v ní může pracovati, jenž jest jejím hlavním předmětem jakožto poslední cíl; a to dole bude více patrné. A proto ta, která jsou ve vůli nebo která závisí jen na vůli, jsou známa jedinému Bohu. Jest pak jasné, že na jediné vůli závisí, aby někdo v uskutečnění o něčem uvažoval: protože, když někdo má pohotovost vědění nebo v sobě jsoucí rozumové podoby, užívá jich kdy chce. A proto praví Apoštol, I. Kor. 2, že "co jest člověkovo, nikdo nezná, než duch člověka, který v něm jest".

K prvnímu se tedy musí říci, že nynější myšlení jednoho člověka není poznáváno od druhého pro dvojí překážku: totiž pro hrubost těla a pro vůli, uzavírající svá tajemství. Avšak první závada bude odňata při vzkříšení a v andělech není. Ale druhá závada zůstane po vzkříšení, a jest nyní v andělech. A přece jasnost těla bude znázorňovati jakost mysli co do velikosti milosti a slávy. A tak bude moci viděti jeden mysl druhého.

K druhému se musí říci, že, ač jeden anděl vidí rozumové podoby druhého z toho, že způsob rozumových podob jest podle větší nebo menší všeobecnosti úměrný ušlechtilosti podstat, přece nenásleduje, že jeden poznává, jakým způsobem jiný užívá oněch rozumových podob, uvažuje skutečně.

K třetímu se musí říci, že žádost zvířecí nepanuje svým úkonům, nýbrž sleduje vliv jiné příčiny tělesné nebo duchové. Tudíž protože andělé poznávají tělesné věci a jejich uzpůsobení, mohou z toho poznávati, co jest v žádosti a představových vjemech pouhých živočichů; a také lidí, pokud v nich někdy smyslová žádost jde ke skutku, sleduje nějaký tělesný vliv, jak je ve zvířatech vždycky. Ale není třeba, aby andělé poznávali hnutí smyslové žádosti a vjem obrazivosti člověka, pokud jsou pohybovány vůlí a rozumem: protože také nižší část duše má nějaký podíl rozumu, jakožto poslouchající rozkazujícího, jak se praví v I. Ethic. - Přece však nenásleduje. že, jestliže anděl poznává, co jest ve smyslové žádosti nebo v obrazivosti člověka, že také poznává to, co jest v myšlení nebo vůli: protože rozum nebo vůle nepodléhá žádosti smyslové a obrazivosti, nýbrž jich může rozmanitě užívati.

Augustinus dicit, in libro de divinatione Daemonum, quod *aliquando hominum dispositiones, non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiscunt*, quamvis in libro Retract. hoc dicat non esse asserendum quomodo fiat.

Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu; et affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet; et ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum, ut ultimus finis; et hoc magis infra patebit. Et ideo ea quae in voluntate sunt, vel quae ex voluntate sola dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret, quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit apostolus, I Cor. II, quod *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est*.

I q. 57 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod modo cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio, propter duplex impedimentum, scilicet propter grossitiem corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in Angelis. Sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modo in Angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiae et gloriae, repraesentabit claritas corporis. Et sic unus mentem alterius videre poterit.

I q. 57 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, etsi unus Angelus, species intelligibiles alterius videat, per hoc quod modus intelligibilium specierum, secundum maiorem et minorem universalitatem, proportionatur nobilitati substantiarum; non tamen sequitur quod unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

I q. 57 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causae corporalis vel spiritualis. Quia igitur Angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per haec cognoscere quod est in appetitu et in apprehensione phantastica brutorum animalium; et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum, sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod Angeli cognoscant motum appetitus sensitivi et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur a voluntate et ratione, quia etiam inferior pars animae participat aliqualiter rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur in I Ethic. Nec tamen sequitur quod, si Angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo vel phantasia hominis, quod cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate, quia intellectus vel voluntas non subiacet appetitui sensitivo et phantasiae, sed potest eis diversimode uti.

LVII.5. Zda andělé poznávají tajemství milosti.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že andělé poznávají tajemství milosti. Protože mezi všemi tajemstvími vznešenější jest tajemství Kristova vtělení. Ale to andělé znali od začátku: praví totiž Augustin. V. Ke Gen. Slov., že "tak bylo toto tajemství od věků skryto v Bohu, že přece bylo známo knížatům a mocnostem v nebesích". A Apoštol praví, I. Tim. 3, že "se andělům zjevilo ono veliké tajemství lásky". Tedy andělé poznávají tajemství milosti.

Mimo to výrazy všech tajemství milosti jsou obsaženy v božské moudrosti. Ale andělé vidí samu božskou moudrost, která jest jeho bytnost. Tedy andělé poznávají tajemství milosti.

Mimo to proroci jsou poučováni od andělů, jak je patrné z Diviše, IV. hl. Anděl. Hier. Ale proroci poznali tajemství milosti: praví se totiž, Amos 3: "Neučiní Pán slova, aniž by nezjevil svého tajemství sluhům svým, prorokům." Tedy andělé poznávají tajemství milosti.

Avšak proti jest, že žádný se neučí tomu, co zná. Ale andělé, i nejvyšší, se táží na tajemství milosti a učí se jim: praví se totiž, VII. hl. Nebes. Hier., že svaté Písmo "uvádí některé nebeské bytnosti, samému Ježíši kladoucí otázku a učící se vědění o jeho božské práci pro nás, a Ježíše, bezprostředně je poučujícího"; jak je patrné Isai. 63, kde tážícím se andělům, "Kdo je ten, jenž přichází z Edomu?", odpovídá Ježíš: "Já, jenž mluvím spravedlnosti." Tedy andělé nepoznávají tajemství milosti.

Odpovídám: Musí se říci, že v andělech je dvojí poznání. A to, jedno přirozené, podle něhož poznávají věci jak skrze svou bytnost, tak také skrze vrozené podoby. A tímto poznáváním andělé nemohou poznávati tajemství milosti. Neboť tato tajemství závisí na čiré vůli Boží: jestliže však jeden anděl nemůže poznati myšlenky druhého, závislé na jeho vůli, mnohem méně může poznávati ta, která závisí jen na vůli Boží. - A tak dovozuje Apoštol, I. Kor. 2: "Která jsou člověkova, nikdo nezná, leč duch člověka, který jest v něm. Tak i která jsou Boží, nikdo nezná, leč Duch Boží".

Jest však jiné poznávání andělů, které je činí blaženými, jímž vidí Slovo a věci v Slově. A tímto viděním pak poznávají tajemství milosti, ne sice všechna, ani všechna stejně, nýbrž pokud Bůh jim chce zjeviti; podle onoho Apoštolova, I. Kor. 2: "Nám pak Bůh zjevil skrze Ducha svého." Ale tak, že vyšší andělé, pronikavěji nazírajíce na božskou moudrost, v samém vidění Boha poznávají více tajemství a vyšší, jež zjevují nižším, osvětlujíce je. A také některá z těchto tajemství poznali od začátku svého stvoření, o některých pak jsou poučováni později, jak toho vyžadují jejich úkoly.

5. Utrum cognoscant mysteria gratiae.

I q. 57 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angeli mysteria gratiae cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi. Sed hoc Angeli cognoverunt a principio, dicit enim Augustinus, V super Gen. ad Litt., quod *sic fuit hoc mysterium absconditum a saeculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in caelestibus*. Et dicit apostolus, I ad Tim. III, quod *apparuit Angelis illud magnum sacramentum pietatis*. Ergo Angeli mysteria gratiae cognoscunt.

I q. 57 a. 5 arg. 2

Praeterea, rationes omnium mysteriorum gratiae in divina sapientia continentur. Sed Angeli vident ipsam Dei sapientiam, quae est eius essentia. Ergo Angeli mysteria gratiae cognoscunt.

I q. 57 a. 5 arg. 3

Praeterea, prophetae per Angelos instruuntur, ut patet per Dionysium, IV cap. Angel. Hier. Sed prophetae mysteria gratiae cognoverunt, dicitur enim Amos III, *non faciet dominus verbum, nisi revelaverit secretum ad servos suos, prophetas*. Ergo Angeli mysteria gratiae cognoscunt.

I q. 57 a. 5 s. c.

Sed contra est quod nullus discit illud quod cognoscit. Sed Angeli, etiam supremi, quaerunt de divinis mysteriis gratiae, et ea discunt, dicitur enim VII cap. Cael. Hier., quod *sacra Scriptura inducit quasdam caelestes essentias ad ipsum Iesum quaestionem facientes, et addiscentes scientiam divinae eius operationis pro nobis, et Iesum eas sine medio docentem*; ut patet Isaiae LXIII, ubi quaerentibus Angelis, quis est iste qui venit de Edom? Respondit Iesus, ego, qui loquor iustitiam. Ergo Angeli non cognoscunt mysteria gratiae.

I q. 57 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod in Angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas. Et hac cognitione mysteria gratiae Angeli cognoscere non possunt. Haec enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent, si autem unus Angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes, multo minus potest cognoscere ea quae ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur apostolus, I Cor. II, *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*.

Est autem alia Angelorum cognitio, quae eos beatos facit, qua vident verbum et res in verbo. Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiae, non quidem omnia, nec aequaliter omnes sed secundum quod Deus voluerit eis revelare; secundum illud apostoli, I Cor. II, *nobis autem revelavit Deus per spiritum suum*. Ita tamen quod superiores Angeli, perspicacius divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quae inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum etiam mysteriorum quaedam a principio suae creationis cognoverunt; quaedam vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit,

K prvnímu se tedy musí říci, že o tajemství vtělení Kristova se může mluviti dvojmo. Jedním způsobem všeobecně: a tak bylo všem zjeveno od začátku jejich blaženosti. A důvodem toho jest, protože je to jakýsi povšechný prvek, k němuž jsou zařízeny jejich úkoly: "všichni totiž jsou služební duchové, poslaní ke službě pro ty, kteří berou dědictví spásy", jak se praví id. I., což se děje skrze tajemství vtělení. Proto bylo třeba všechny vespolek od začátku poučiti o tomto tajemství. - Jiným způsobem můžeme mluviti o tajemství vtělení co do zvláštních podmínek. A tak nebyli všichni andělé od začátku o všech poučeni: ba, někteří, i vyšší andělé, dověděli se později, jak je patrné z uvedené autority Divišovy.

K druhému se musí říci, že, ač blažení andělé nazírají na božskou moudrost, přece ji nevystihují. A proto není třeba, aby poznávali, cokoli je v ní ukryto.

K třetímu se musí říci, že cokoli proroci poznali o tajemstvích milosti z božského zjevení, bylo zjeveno andělům mnohem dokonaleji. A ačkoli Bůh zjevil prorokům povšechně to, co učiní ke spáse lidského pokolení, "přece Apoštolové poznali některé podrobnosti, kterých proroci nepoznali; podle onoho Efes. 3: "Čtouce, můžete poznati můj rozhled v tajemství Kristovu, které jiným rodům nebylo známo, jak bylo nyní zjeveno jeho svatým Apoštolům." Také mezi samými proroky pozdější poznali, co dřívější nepoznali; podle onoho Žalmu 118: "Nad starce jsem rozuměl." A Řehoř praví, že "postupem časů rostlo zvětšení božského poznání".

LVIII. O způsobu poznávání andělského.

Předmluva

Dělí se na sedm článků.

Potom se má uvažovati o způsobu andělského poznávání.

A o tom jest sedm otázek.

1. Zda andělův rozum někdy jest v možnosti, někdy v uskutečnění.

2. Zda může anděl zároveň rozuměti mnohá.

3. Zda rozumí postupováním.

4. Zda rozumí skládáním a oddělováním.

5. Zda může býti v andělovu rozumu nesprávnost.

6. Zda poznání andělovo se může jmenovati ranní a večerní.

7. Zda poznání ranní a večerní jsou týmž poznáním, nebo různá.

LVIII.1. Zda andělův rozum jest někdy v možnosti, někdy v uskutečnění.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že andělův rozum jest někdy v možnosti. Neboť "pohyb jest uskutečněním

edocentur.

I q. 57 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod de mysterio incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo, in generali, et sic omnibus revelatum est a principio suae beatitudinis. Cuius ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur, *omnes enim sunt administratorii spiritus*, ut dicitur Heb. I, *in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*; quod quidem fit per incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes a principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio incarnationis quantum ad speciales conditiones. Et sic non omnes Angeli a principio de omnibus sunt edocti, immo quidam, etiam superiores Angeli, postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam.

I q. 57 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet Angeli beati divinam sapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt. Et ideo non oportet quod cognoscant quidquid in ea latet.

I q. 57 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod quidquid prophetae cognoverunt de mysteriis gratiae per revelationem divinam, multo excellentius est Angelis revelatum. Et licet prophetis ea quae Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit; quaedam tamen specialia apostoli circa hoc cognoverunt, quae prophetae non cognoverant; secundum illud Ephes. III, *potestis, legentes, intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis eius*. Inter ipsos etiam prophetas, posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant; secundum illud Psalmi CXVIII, *super senes intellexi*. Et Gregorius dicit quod per successiones temporum, crevit divinae cognitionis augmentum.

58. De modo cognitionis angelicae.

Prooemium

I q. 58 pr.

Post haec considerandum est de modo angelicae cognitionis.

Et circa hoc quaeruntur septem.

Primo, utrum intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.

Secundo, utrum Angelus possit simul intelligere multa.

Tertio, utrum intelligat discurrendo.

Quarto, utrum intelligat componendo et dividendo.

Quinto, utrum in intellectu Angeli possit esse falsitas.

Sexto, utrum cognitio Angeli possit dici matutina et vespertina.

Septimo, utrum sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversae.

1. Utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.

I q. 58 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus

jsoucího v možnosti", jak se praví III. Fysic. Ale andělské mysli se pohybují rozumějíce, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Tedy andělské mysli jsou někdy v možnosti.

Mimo to, ježto touha jest věci nedosažené, ale možné dosíci, kdokoli touží něco rozuměti, jest vůči tomu v možnosti. Ale I. Petr. I. se praví: "Na něhož touží anděla pohlédnouti." Tedy andělův rozum jest někdy v možnosti.

Mimo to, v knize O příčinách se praví, že rozumějící rozumí "podle způsobu své podstaty". Ale andělova podstata má přimí.seno něco z možnosti. Tedy někdy rozumí v možnosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, II. Ke Gen. Slov., že "andělé, hned jak byli stvořeni, v samé věčnosti Slova požívají svatého a přátelského nazírání". Ale nazírající rozum není v možnosti, nýbrž jest v uskutečnění. Tedy andělův rozum není v možnosti.

Odpovídám: 'Musí se říci, že, jak praví Filosof, v III. O duši, a v VIII. Fysic., rozum je dvojmo v možnosti: jedním způsobem "jako před učením a nalezením", to jest, než má zběhlost vědění; jiným způsobem se říká, že jest v možnosti, jako "když má zběhlost vědění, ale neuvažuje". Tudíž prvním způsobem andělův rozum není nikdy v možnosti vzhledem k těm, k nimž může dosahovati jeho přirozené poznávání. Jako totiž vyšší tělesa, totiž nebeská, nemají k bytí možnosti, jež by nebyla doplněna uskutečněním, tak nebeské rozumy, totiž andělé, nemají nějaké rozumové možnosti, která by nebyla zcela vyplněna jim vrozenými rozumovými podobami. - Ale vůči těm, která se jim božsky zjevují, nic nebrání, aby jejich rozum byl v možnosti, protože tak také nebeská tělesa jsou někdy v možnosti, aby byla osvětlena sluncem.

Avšak druhým způsobem andělův rozum může býti v možnosti k tomu, co poznává přirozeným poznáváním: neboť všechno, co poznává přirozeným poznáním, nepozoruje vždycky skutečně. - Ale tímto způsobem nikdy není v možnosti ku poznávání Slova a těch, která vidí ve Slově; neboť vždycky skutečně patří na Slovo a na ta, která ve Slově vidí. Neboť v tomto patření záleží jejich blaženost: avšak blaženost nezáleží v pohotovosti, nýbrž v úkonu, jak praví Filosof v I. Ethic.

K prvnímu se tedy musí říci, že se tam pohyb nebéře jakožto "uskutečnění nedokonalého", to jest, jsoucího v možnosti, nýbrž pokud jest "uskutečněním dokonalého", to jest, jsoucího v uskutečnění. Neboť tak se pohybem nazývají rozuměti a cítiti, jak se praví v III. O duši.

K druhému se musí říci, že ona touha andělů nevylučuje žádoucí věci, nýbrž znechucení jí. - Nebo se praví, že touží viděti Boha co do nových zjevení, jež od Boha dostávají podle potřeby záležitostí.

K třetímu se musí říci, že v andělově podstatě není žádná

Angeli quandoque sit in potentia. Motus enim est actus existentis in potentia, ut dicitur III Physic. Sed mentes angelicae intelligendo moventur, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom. Ergo mentes angelicae quandoque sunt in potentia.

I q. 58 a. 1 arg. 2

Praeterea, cum desiderium sit rei non habitae, possibilis tamen haberi, quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed I Petri I, dicitur, *in quem desiderant Angeli prospicere*. Ergo intellectus Angeli quandoque est in potentia.

I q. 58 a. 1 arg. 3

Praeterea, in libro de causis dicitur quod intelligentia intelligit secundum modum suae substantiae. Sed substantia Angeli habet aliquid de potentia permixtum. Ergo quandoque intelligit in potentia.

I q. 58 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt., quod *Angeli, ex quo creati sunt, ipsa verbi aeternitate, sancta et pia contemplatione perfruuntur*. Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus Angeli non est in potentia.

I q. 58 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in III de anima et in VIII Physic., intellectus dupliciter est in potentia, uno modo, sicut ante addiscere vel invenire, idest antequam habeat habitum scientiae; alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum iam habet habitum scientiae, sed non considerat. Primo igitur modo, intellectus Angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quae eius cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet caelestia, non habent potentiam ad esse, quae non sit completa per actum; ita caelestes intellectus, scilicet Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam, quae non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis. Sed quantum ad ea quae eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic etiam corpora caelestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur a sole.

Secundo vero modo, intellectus Angeli potest esse in potentia ad ea quae cognoscit naturali cognitione, non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat. Sed ad cognitionem verbi, et eorum quae in verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia, quia semper actu intuetur verbum, et ea quae in verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit, beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit philosophus, in I Ethic.

I q. 58 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod motus ibi non sumitur secundum quod est actus imperfecti, idest existentis in potentia; sed secundum quod est actus perfecti, idest existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur in III de anima.

I q. 58 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod desiderium illud Angelorum non excludit rem desideratam, sed eius fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem, quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum a Deo recipiunt.

I q. 58 a. 1 ad 3

možnost zbavená uskutečnění. A podobně ani andělův rozum není tak v možnosti, že by byl bez úkonu.

LVIII.2. Zda anděl může zároveň rozuměti mnohá.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že anděl nemůže zároveň rozuměti mnohá. Praví totiž Filosof, II. Kopic., že "věděti lze mnohá, ale rozuměti toliko jedno".

Mimo to, nic se nerozumí, leč pokud rozum jest utvářen skrze rozumovou podobu, jako těleso je utvářeno skrze útvar. Ale jedno těleso nemůže býti utvářeno různými útvary. Tedy jeden rozum nemůže zároveň rozuměti rozličná rozumová.

Mimo to rozuměti jest nějaký pohyb. Ale žádný pohyb se neskončí u rozličných konců. Tedy nelze zároveň rozuměti mnohá.

Avšak proti jest, co praví Augustin, IV. Ke Gen. Slov.: "Duchovní mohoucnost andělské mysli přesnadno zároveň obsáhne vše, co chce."

Odpovídám: Musí se říci, že, jako k jednotě pohybu se vyžaduje jeden konec, tak k jednotě činnosti se vyžaduje jeden předmět. Brávají se pak některá jako množná i jako jedno, jako části nějakého souvisla. Vezme-li se totiž každé o sobě, jest jich více: pročež je také smysl a rozum nepojme jednou činností, ani zároveň. Jiným způsobem se vezmou, pokud jsou jedno v celku: a tak zároveň a jednou činností se poznávají jak skrze smysl, tak skrze rozum, když se pozoruje souvislý celek, jak se praví v III. O duši. A tak také náš rozum zároveň rozumí podmět a přísudek, jak jsou částmi jedné věty; a dvě přirovnávaná, pokud se scházejí na jednom přirovnání. A z toho je patrné, že mnohá, pokud jsou rozličná, nelze zároveň rozuměti; ale pokud jsou spojena v jednom rozuměním, tak se rozumějí zároveň.

Každé pak jest rozumovým v uskutečnění, pokud jeho podoba jest v rozumu. Tudíž všechna, která se mohou poznávati skrze jednu rozumovou podobu, poznávají se jako jedno rozuměné, a proto se poznávají zároveň. Která však se poznávají skrze rozličné rozumové podoby, chápou se jako rozličná rozuměná.

Tudíž andělé tím poznáním, kterým poznávají věci ve Slově, poznávají všechno jednou rozumovou podobou, jíž jest bytnost Boží. A proto při takovém poznávání poznávají všechno zároveň: jakož i ve vlasti "naše myšlenky nebudou těkavé, od jedněch k druhým jdouce a se vracejíce, ale všechno své vědění budeme jedním pohledem viděti zároveň", jak praví Augustin, v XV. O Troj. - Avšak tím poznáváním, kterým poznávají věci skrze vrozené podoby, mohou zároveň viděti všechna, která se poznávají jednou podobou, ne však ta, která rozličnými.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozuměti mnohá jako jedno, jest jaksi rozuměti jedno.

Ad tertium dicendum quod in substantia Angeli non est aliqua potentia denudata ab actu. Et similiter nec intellectus Angeli sic est in potentia, quod sit absque actu.

2. Utrum angelus possit simul multa intelligere.

I q. 58 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim philosophus, II Topic., quod *contingit multa scire, sed unum tantum intelligere*.

I q. 58 a. 2 arg. 2

Praeterea, nihil intelligitur nisi secundum quod intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

I q. 58 a. 2 arg. 3

Praeterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

I q. 58 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, IV Sup. Gen. ad Litt., *potentia spiritualis mentis angelicae cuncta quae voluerit, facillime simul comprehendit*.

I q. 58 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum; sicut partes alicuius continui. Si enim unaquaeque per se accipiatur, plures sunt, unde et non una operatione, nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quod sunt unum in toto, et sic simul et una operatione cognoscuntur tam per sensum quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in III de anima. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subiectum et praedicatum, prout sunt partes unius propositionis; et duo comparata, secundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur.

Unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod eius similitudo est in intellectu. Quaecumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quae vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur.

Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quae est essentia divina. Et ideo quantum ad talem cognitionem, omnia simul cognoscunt, sicut et in patria *non erunt volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus*, ut Augustinus dicit in XV de Trin. Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quae una specie cognoscuntur; non autem illa quae diversis.

I q. 58 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intelligere multa ut

K druhému se musí říci, že rozum jest utvářen skrze rozumovou podobu, kterou má v sobě. A proto tak může viděti mnohá zároveň jednou rozumovou podobou, jako jedno těleso může býti jedním útvarem zároveň podobno mnohým tělesům.

K třetímu se musí říci jako k prvnímu.

LVIII.3. Zda anděl poznává postupováním.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že anděl poznává postupováním. Neboť postupování rozumu se béře podle toho, že se jedno poznává skrze jiné. Ale andělé poznávají jedno skrze jiné: poznávají totiž tvory skrze Slovo. ledy andělův rozum poznává postupováním.

Mimo to cokoli může síla nižší, může i síla vyšší. Ale lidský rozum může sylogisovati a v účincích poznávati příčiny, z čehož se béře postupování. Tedy andělův rozum, jenž je řádem přírodním vyšší, může to mnohem více.

Mimo to praví Isidor, že démoni poznávají mnohá skrze zkušenost. Ale zkušenostní poznávání je postupováním: neboť "z mnohých pamětí nastává jedna zkušenost a z mnohých zkušeností nastává jedno všeobecné", jak se praví na konci Poster. i na začátku Metafys. Tedy andělovo poznávání je postupováním.

Avšak proti jest, co praví Diviš, VII. hl. O Bož. Jmén., že andělé "neshromažďují božského poznání od rozptýlených řečí, ani jsou od nějakého společného vedeni k těmto jednotlivým".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak shora bylo řečeno, andělé zaujímají ono místo v duchových podstatách, které nebeská tělesa v podstatách tělesných: neboť se u Diviše nazývají i "nebeskými myslemi". Mezi nebeskými a pozemskými tělesy pak je ten rozdíl, že pozemská tělesa proměnou a pohybem dosahují své poslední dokonalosti: kdežto nebeská tělesa hned, ze samé své přirozenosti, mají svou poslední dokonalost. Tak tudíž i nižší rozumy, totiž lidské, skrze jakýsi pohyb a postupování rozumové činnosti dosahují dokonalosti v poznání pravdy: když totiž z jednoho poznaného postupují k poznání jiného. Kdyby však hned v samém poznání známé zásady viděly všechny následující závěry jako známé, nemělo by v nich místa postupování. A to jest u andělů: protože hned v těch, která prvně od přirozenosti poznávají, vidí všechno, cokoli v nich lze poznati.

A proto se nazývají rozumovými: protože také u nás se říká, že se rozumí ta, která se hned přirozeně vnímají, proto pohotovost prvních zásad se jmenuje rozum. Ale lidské duše, které nabývají znalosti pravdy skrze jakési postupování, nazývají se umové. - A to pak se děje ze slabosti rozumového světla v nich. Neboť kdyby měly plnost rozumového světla jako andělé, hned prvním pohledem na zásady by vystihovaly celou jejich sílu vidouce, co lze z nich vyvoditi.

unum, est quodammodo unum intelligere.

I q. 58 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus formatur per intelligibilem speciem quam apud se habet. Et ideo sic potest una specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

I q. 58 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

3. Utrum angelus intelligat discurendo.

I q. 58 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc, quod unum per aliud cognoscitur. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud, cognoscunt enim creaturas per verbum. Ergo intellectus Angeli cognoscit discurrendo.

I q. 58 a. 3 arg. 2

Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere, secundum quae discursus attenditur. Ergo intellectus Angeli, qui superior est ordine naturae, multo magis hoc potest.

I q. 58 a. 3 arg. 3

Praeterea, Isidorus dicit quod Daemones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiva, *ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale*, ut dicitur in fine Poster., et in principio Metaphys. Ergo cognitio Angelorum est discursiva.

I q. 58 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *Angeli non congregant divinam cognitionem a sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur*.

I q. 58 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut saepius dictum est, Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora caelestia in substantiis corporeis, nam et caelestes mentes a Dionysio dicuntur. Est autem haec differentia inter caelestia et terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem, corpora vero caelestia statim, ex ipsa sua natura, suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quendam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti, inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis, quia statim in illis quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaecumque in eis cognosci possunt.

Et ideo dicuntur intellectuales, quia etiam apud nos, ea quae statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur; unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut

K prvnímu se tedy musí říci, že postupování znamená jakýsi pohyb. Ale každý pohyb jest od jednoho dřívějšího k jinému pozdějšímu. Proto postupující poznání se myslí, pokud od jednoho, dříve známého, se přichází k poznání jiného; později známého, jež bylo napřed neznámo. Jestliže však v pohledu na jedno se vidí zároveň jiné, jako se v zrcadle zároveň vid obraz věci a věc, není proto poznání postupujícím. A tím způsobem andělé poznávají věci ve Slově.

K druhému se musí říci, že andělé mohou sylogisovati, jakožto poznávající sylogismus, a vidí účinky v příčinách a příčiny v účincích: ne však tak, že by nabývali poznání neznámé pravdy sylogisováním od příčin k učiněným a od učiněných k příčinám.

K třetímu se musí říci, že zkušenost se říká v andělích a démonech podle nějaké podobnosti, pokud totiž poznávají přítomná smyslová, avšak beze všeho postupování.

LVIII.4. Zda andělé rozumějí skládáním a oddělováním.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že andělé rozumějí skládáním a oddělováním. Neboť, kde jest množství rozuměných, tam jest skládání rozuměných, jak se praví v III. O duši. Ale v rozumu andělově jest množství rozuměných, ježto skrze rozličné podoby rozumí rozličná, a ne všechna zároveň. Tedy v andělovu rozumu jest skládání a oddělování.

Mimo to, popření od tvrzení jest dále než kterékoli dvě protilehlé přirozenosti: protože první rozlišnost jest skrze tvrzení a popření. Ale anděl nepoznává nějaké odlehlé přirozenosti skrze jedno, nýbrž skrze rozličné podoby, jak je patrné z řečeného. Tedy je třeba, aby tvrzení a popření poznával skrze rozličná. A tak se zdá, že anděl rozumí skládáním a oddělováním.

Mimo to řeč je znamením rozumu. Ale andělé, mluvíce k lidem, pronášejí kladné a záporné výroky, jež jsou znameními skládání a oddělování v rozumu; jak je patrné z mnohých míst svatého Písma. Tedy se zdá, že anděl rozumí skládáním a oddělováním.

Avšak proti jest, co praví Diviš, VII. hl. O Bož. Jmén., že "rozumová síla andělů září bystrou jednoduchostí božských rozuměných". Ale jednoduchý rozum jest bez skládání a oddělování, jak se praví v III. O duši. Tedy anděl rozumí bez skládání a oddělování.

Odpovídám: Musí se říci, že jako ve vyvozujícím rozumu se závěr přirovnává k zásadě, tak v skládajícím a oddělujícím rozumu se přísudek přirovnává k podmětu.

Angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

I q. 58 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod discursus quendam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem in uno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res; non est propter hoc cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt Angeli res in verbo.

I q. 58 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angeli syllogizare possunt, tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas, non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotae acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

I q. 58 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod experientia in Angelis et Daemonibus dicitur secundum quandam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia praesentia; tamen absque omni discursu.

4. Utrum angelus intelligat componendo, et dividendo.

I q. 58 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim est multitudo intellectuum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in III de anima. Sed in intellectu Angeli est multitudo intellectuum, cum per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu Angeli est compositio et divisio.

I q. 58 a. 4 arg. 2

Praeterea, plus distat negatio ab affirmatione, quam quaecumque duae naturae oppositae, quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes Angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet. Ergo oportet quod affirmationem et negationem cognoscat per diversa. Et ita videtur quod Angelus intelligat componendo et dividendo.

I q. 58 a. 4 arg. 3

Praeterea, locutio est signum intellectus. Sed Angeli hominibus loquentes, proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quae sunt signa compositionis et divisionis in intellectu; ut ex multis locis sacrae Scripturae apparet. Ergo videtur quod Angelus intelligat componendo et dividendo.

I q. 58 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod *virtus intellectualis Angelorum resplendet conspicaci divinorum intellectuum simplicitate*. Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ut dicitur in III de anima. Ergo Angelus intelligit sine compositione et divisione.

I q. 58 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu

Kdyby totiž rozum hned v samé zásadě viděl pravdu závěru, nikdy by nerozuměl postupováním a vyvozováním. Podobně kdyby rozum hned při vnímání bytnosti věci měl znalost všeho, co se může podmětu přidělovati nebo odníti, nikdy by nerozuměl skládáním a oddělováním, nýbrž jen rozuměním co věc jest.

Tak tedy jest patrné, že z téhož pochází, že náš rozum rozumí postupováním i skládáním a oddělováním: z toho totiž, že hned při prvním vnímání nějakého prvního vnímaného nemůže spatřiti, cokoli jest v jeho síle obsaženo. Což se přihází ze slabosti rozumového světla v nás, jak bylo řečeno. Proto, ježto v andělu jest dokonalé rozumové světlo, ježto jest "čisté zrcadlo a nejjasnější", jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., zůstává, že anděl jako nerozumí vyvozováním, tak nerozumí skládáním a oddělováním:

Nicméně však rozumí skládání a oddělování výroků, jakož i vyvozování sylogismů: rozumí totiž složená jednoduše, pohyblivá nepohnutě a hmotná nehmotně.

K prvnímu se tedy musí říci, že ne každé množství rozuměných působí skládání, nýbrž množství oněch rozuměných, z nichž jedno se přiděluje druhému, nebo se oddaluje od druhého. Avšak anděl, rozuměje bytnost nějaké věci, zároveň rozumí, cokoli se jí může přidělovati nebo od ní oddáliti. Pročež rozumuje co věc jest, jedním svým jednoduchým rozuměným rozumí, cokoli my můžeme rozuměti i skládáním i oddělováním.

K druhému se musí říci, že' rozličné bytnosti věcí se co dn pojmu jsoucnosti méně liší nežli tvrzení a popření. Ale co do pojmu poznávání se tvrzení a popření více shodují, protože hned tím, že se pozná pravda tvrzení, poznává se nesprávnost protilehlého popření.

K třetímu se musí říci, že 'to, že andělé mluví výroky kladné a záporné, ukazuje, že andělé poznávají skládání a oddělování, ne však, že poznávají skládáním a oddělováním, nýbrž jednoduchým poznáváním co věc jest.

LVIII.5. Zda v andělově rozumu může býti nesprávnost.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v andělovu rozumu může býti nesprávnost. Zpupnost totiž patří k nesprávnosti. Ale v démonech jest "zpupná obrazivost", jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Tedy se zdá, že v rozumu andělů může býti nesprávnost.

Mimo to nevědění jest příčinou nesprávného odhadu. Ale v andělech může býti nevědění, jak praví Diviš, VI. hl. Círk. Hier. Tedy se zdá, že v nich může býti nesprávnost.

Mimo to všechno, co odpadá od pravdy moudrosti a má pokažený rozum, má ve svém rozumu nesprávnost nebo omyl. Ale to praví Diviš o démonech, VII. hl. O Bož.

componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti, haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subiecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est.

Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi, potest inspicere quidquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est. Unde cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom.; relinquitur quod Angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum, intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

I q. 58 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non qualiscumque multitudo intellectuum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectuum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus autem, intelligendo quidditatem alicuius rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest vel removeri ab ea. Unde intelligendo quod quid est, intelligit quidquid nos intelligere possumus et componendo et dividendo, per unum suum simplicem intellectum.

I q. 58 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod diversae quidditates rerum minus differunt, quantum ad rationem existendi, quam affirmatio et negatio. Tamen quantum ad rationem cognoscendi, affirmatio et negatio magis conveniunt, quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositae.

I q. 58 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc quod Angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quod Angeli cognoscunt compositionem et divisionem, non autem quod cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo quod quid est.

5. Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas.

I q. 58 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in intellectu Angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in Daemonibus est phantasia proterva, ut dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom. Ergo videtur quod in Angelorum intellectu possit esse falsitas.

I q. 58 a. 5 arg. 2

Praeterea, nescientia est causa falsae aestimationis. Sed in Angelis potest esse nescientia, ut Dionysius dicit, VI cap. Eccles. Hier. Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

I q. 58 a. 5 arg. 3

Praeterea, omne quod cadit a veritate sapientiae, et habet

Jmén. Tedy se zdá, že v rozumu andělů může býti nesprávnost.

Avšak proti, Filosof praví, III. O duši, že "rozum je vždycky pravdivý." Také Augustin, v knize Osmdesáti tří Otázek, praví, že "nic se nerozumí, než pravdivé". Ale andělé poznávají něco jenom rozuměním. Tedy v andělovu poznávání nemůže býti klam a nesprávnost.

Odpovídám: Musí se říci, že pravda této otázky poněkud závisí na předešlé. leklo se totiž, že anděl nerozumí skládáním a oddělováním, nýbrž rozuměním co věc jest: Ale při co věc jest, je rozum vždycky pravdivý, jakož i smysl při vlastním předmětě, jak se praví v III. O duši. Ale případkově se u nás přihodí klam a nesprávnost rozumění co věc jest, totiž podle povahy nějakého skládání: buď že výměr jedné věci béřeme za výměr jiné; nebo když části výměru spolu nesouvisejí, jako kdyby se za výměr nějaké věci vzalo "živočich čtvernohý létavý" (takový totiž živočich není); a to pak se přihází ve složených, jejichž výměr se béře z různých, z nichž jedno jest látkové vůči druhému. Ale rozumění jednoduchých bytností nemá nesprávnosti jak se praví v IX. Metafys.: protože buď nejsou vůbec zachyceny a nic o nich nerozumíme, nebo se poznávají, jak jsou.

Tak tedy o sobě nemůže býti nesprávnost nebo omyl nebo klam v rozumu nějakého anděla, ale přihodí se to případkově. Avšak jiným způsobem než v nás. Neboť my skládáním a oddělováním někdy dojdeme k rozumění bytnosti věci, jako když hledáme výměr skládáním nebo dokazováním. Ale to se u andělů neděje, nýbrž skrze co věc jest věci poznávají všechny výroky, k oné věci patřící. - Jest pak jasné, že bytnost věci může býti původem poznání vzhledem k těm, která přirozeně přísluší věci nebo se od ní oddalují, ne však těch, která závisí na nadpřirozeném Božím zařízení. Tudíž dobří andělé, mající dobrou vůli, skrze poznání bytnosti věci nesoudí o těch, která přirozeně patří k věci, leč bez újmy božského zařízení. Proto nemůže v nich býti nesprávnosti nebo omylu. Avšak démoni, skrze převrácenou vůli odvádějíce rozum od božské moudrosti, mnohdy soudí o věcech naprostě podle přirozených podmínek. A v těch, která patří k věci přirozeně, se neklamou. Ale mohou se klamati v těch, která jsou nadpřirozená, jako kdyby, vida mrtvého člověka, soudil, že nevstane, a kdyby, vida Krista, soudil., že není Bohem.

A z toho je patrná odpověď na to, co se s obou stran namítá. Neboť zpupnost démonů je v tom, že se nepodrobují božské moudrosti. - Nevědění pak jest u andělů nikoli vzhledem k přirozeným poznatelným, nýbrž nadpřirozeným. - Je též patrné, že rozumění toho, co věc jest, jest vždycky pravdivé, leda ne případkově, pokud nenáležitě se zařizuje k nějakému skládání nebo oddělování.

rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de Daemonibus, VII cap. de Div. Nom. Ergo videtur quod in intellectu Angelorum possit esse falsitas.

I q. 58 a. 5 s. c.

Sed contra, philosophus dicit, III de anima, quod *intellectus semper verus est*. Augustinus etiam dicit, in libro octoginta trium quaest., quod *nihil intelligitur nisi verum*. Sed Angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in Angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

I q. 58 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritas aliquatenus ex praemissa dependet. Dictum est enim quod Angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium obiectum, ut dicitur in III de anima. Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicuius compositionis, vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohaerent, sicut si accipiatur pro definitione alicuius rei, animal quadrupes volatile (nullum enim animal tale est); et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in IX Metaphys., non est falsitas, quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis; vel cognoscuntur ut sunt.

Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius Angeli; sed per accidens contingit. Alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo vel demonstrando definitionem investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei vel ab ea removentur, non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni, habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non iudicant de his quae naturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero, per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus iudicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt, sicut si considerans hominem mortuum, iudicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, iudicet eum non esse Deum.

I q. 58 a. 5 ad 1

Et per hoc patet responsio ad ea quae utrinque obiiciuntur. Nam protervitas Daemonum est secundum quod non subduntur divinae sapientiae. Nescientia autem est in Angelis, non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam quod intellectus eius quod quid est semper est verus, nisi per accidens, secundum quod indebite ordinatur ad aliquam compositionem vel divisionem.

LVIII.6. Zda jest v andělích poznávání ranní a večerní.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že v andělích není ani večerní, ani ranní poznávání. Neboť "večer" a "ráno" mají přimísení tmy. Ale v andělovu poznávání není žádné temnoty, ježto tam není omylu nebo nesprávnosti. Tedy andělovo poznávání se nemá nazývati ranním nebo večerním.

Mimo to mezi večer a ráno padá noc, a mezi ráno a večer padá poledne. Tudíž, připadá-li na anděly poznávání ranní a večerní, zdá se, že ze stejného důvodu má v nich býti poznávání "polední" a "noční".

Mimo to poznávání se rozlišuje podle odlišnosti poznaných; proto v III. O duši praví Filosof, že "vědění se rozdělují stejně s věcmi". Jest pak trojí bytí věcí: totiž ve Slově, ve vlastní přirozenosti a v andělském rozumění, jak praví Augustin, II. Ke Gen. Slov. Tedy, stanoví-li se v andělích poznávání ranní a večerní pro bytí věcí ve Slově a ve vlastní přirozenosti, musí se také v nich stanoviti třetí poznávání pro bytí věcí v andělském rozumění.

Avšak proti jest, že Augustin, IV. Ke Gen. Slov., a XI. O Městě Bož., rozlišuje poznávání andělů na ranní a večerní.

Odpovídám: Musí se říci, že to, co se říká o ranním a večerním poznávání andělů, byla zavedeno od Augustina, jenž šesti dny, v nichž se čte, že Bůh učinil všechno, Gen. I., nechce rozuměti tyto obyčejné dny, které jsou vytvořeny oběhem slunce, ježto se čte, že slunce bylo učiněno čtvrtého dne; ale jeden den, totiž andělské poznání, předložené šesti rody věcí. Jako pak u obyčejného dne ráno jest začátkem dne, večer pak koncem, tak poznávání počátečního bytí věcí se jmenuje poznáváním ranním: a to jest, pokud věci jsou ve Slově. Poznání pak samého bytí věci stvořené, pokud pozůstává ve vlastní přirozenosti, se nazývá poznáním večerním: neboť bytí věcí plyne od Slova jakožto od počátečního původu, a toto plynutí se končí u bytí věcí, jež mají ve vlastní přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že večer a ráno se v andělském poznávání neberou podle podobnosti s přimísením tmy, nýbrž podle podobnosti se začátkem a koncem. - Nebo se řekne, že nic nebrání, jak praví Augustin, IV. Ke Gen. Slov., nazývati něco světlem v přirovnání k jednomu, a v přirovnání k druhému nazývati tmou. Jako život věřících a spravedlivých v přirovnání k bezbožným se nazývá světlem, podle onoho Efes. 5: "Byli jste kdysi tmou, nyní však světlem v Pánu"; a přece tento život věřících v přirovnání k životu slávy se nazývá tmavým, podle onoho II. Petr. 1: "Máte prorockou řeč a dobře činíte, patříce na ni jako na svítilnu, svítící na chmurném místě." Tak tedy poznávání andělovo, jímž poznává věci ve vlastní přirozenosti, jest dnem v přirovnání k nevědomosti nebo omylu; ale je temné v přirovnání k vidění Slova.

6. Utrum cognitione angeli possit dici matutina, et vespertina.

I q. 58 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit vespertina neque matutina cognitio. Vespere enim et mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione Angeli non est aliqua tenebrositas; cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio Angeli non debet dici matutina vel vespertina.

I q. 58 a. 6 arg. 2

Praeterea, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in Angelis cadit cognitio matutina et vespertina, pari ratione videtur quod in eis debeat esse meridiana et nocturna cognitio.

I q. 58 a. 6 arg. 3

Praeterea, cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum, unde in III de anima dicit philosophus quod *scientiae secantur quemadmodum et res*. Triplex autem est esse rerum, scilicet in verbo, in propria natura, et in intelligentia angelica, ut Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt. Ergo, si ponatur cognitio matutina in Angelis et vespertina, propter esse rerum in verbo et in propria natura; debet etiam in eis poni tertia cognitio, propter esse rerum in intelligentia angelica.

I q. 58 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, IV super Gen. ad Litt., et XI de Civ. Dei, distinguit cognitionem Angelorum per matutinam et vespertinam.

I q. 58 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in Angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. I, intelligi vult non hos usitatos dies qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur; sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis esse rerum, dicitur cognitio matutina, et haec est secundum quod res sunt in verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatae secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina, nam esse rerum fluit a verbo sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

I q. 58 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum; sed secundum similitudinem principii et termini. Vel dicendum quod nihil prohibet, ut dicit Augustinus IV super Gen. ad Litt., aliquid in comparatione ad unum dici lux, et in comparatione ad aliud dici tenebra. Sicut vita fidelium et iustorum, in comparatione ad impios, dicitur lux, secundum illud Ephes. V, *fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in domino*; quae tamen vita fidelium, in comparatione ad vitam gloriae, tenebrosa dicitur, secundum illud II Petri I, *habetis propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco*. Sic igitur cognitio Angeli qua cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam vel errorem, sed obscura est per

K druhému se musí říci, že ranní a večerní poznávání patří "dni", totiž andělům osvíceným, kteří jsou odděleni od "temnot", to jest od zlých andělů. Ale dobří andělé, poznávajíce stvoření, neutkvívají na něm, což jest smrákání a nastávání noci; ale toto odnášejí ke slávě Boha, v němž všechno poznávají jako v zásadě. A proto po večeru se neklade noc, nýbrž ráno: takže ráno jest koncem předešlého dne a začátkem následujícího, pokud andělé poznání předešlého díla odnášejí ke chvále Boží. "Poledne" pak jest obsaženo pod jménem dne jako prostředek mezi dvěma kraji. Nebo se může poledne odnášeti k poznávání samého Boha, jenž nemá ani začátku ani konce.

K třetímu se musí říci, že také andělé sami jsou tvory. Proto bytí věcí v andělském rozumění jest obsaženo pod večerním poznáváním, jakož i bytí věcí ve vlastní přirozenosti.

LVIII.7. Zda poznávání ranní a večerní jest jedno.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že poznávání ranní a večerní jest jedno. Praví se totiž Gen. I: "Nastal večer a ráno; den jeden." Ale "dnem" se rozumí andělské poznávání, jak praví Augustin. Tedy poznávání ranní a večerní jest v andělech jedno a totéž.

Mimo to jest nemožné, aby jedna mohutnost měla zároveň dvě činnosti. Ale andělé jsou vždy ve skutečném poznávání ranním, protože vždy vidí Boha a věci v Bohu, podle onoho Mat. 18: "Jejich andělé vždycky vidí tvář Otce mého" atd. Tedy, kdyby večerní poznávání bylo jiné než ranní, žádným způsobem by anděl nemohl býti skutečně v poznávání večerním.

Mimo to praví Apoštol, I. Kor. 13: "Až přijde, co jest dokonalé, vyprázdní se, co jest z části." Ale, je-li večerní poznávání jiné než ranní, přirovnává se k němu jako nedokonalé k dokonalému. Tedy nebude moci býti večerní poznávání zároveň s ranním.

Pro opak jest, co praví Augustin, IV. Ke Gen. Slov. že "veliký jest rozdíl mezi poznáváním kterékoli věci ve Slově, a poznáváním jí v její přirozenosti, takže právem ono patří dni, toto večeru."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, večerním se nazývá poznávání, jímž andělé poznávají věci ve vlastní přirozenosti. Ale to se nemá tak rozuměti, jako by brali poznání z vlastní přirozenosti věcí, že by tato předložka "ve" naznačovala poměr původu, protože andělé neberou poznání od věcí, jak jsme svrchu měli. Tudíž zbývá, že to, co se říká "ve vlastní přirozenosti", se béře ve významu poznaného, pokud jest v poznávání; aby se totiž v andělích večerní poznávání říkalo, pokud poznávají bytí věcí, jež mají věci ve vlastní přirozenosti.

A to pak poznávají skrze dvojí prostředek: totiž skrze

comparationem ad visionem verbi.

I q. 58 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod matutina et vespertina cognitio ad diem pertinet, idest ad Angelos illuminatos, qui sunt distincti a tenebris, idest a malis Angelis. Angeli autem boni, cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane, ita quod mane sit finis praecedentis diei et principium sequentis, inquantum Angeli cognitionem praecedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, qui non habet principium nec finem.

I q. 58 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam ipsi Angeli creaturae sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione, sicut et esse rerum in propria natura.

7. Utrum hae duae cognitiones sint eadem, vel diversae.

I q. 58 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una sit cognitio vespertina et matutina. Dicitur enim Gen. I, *factum est vespere et mane dies unus*. Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit. Ergo una et eadem est cognitio in Angelis matutina et vespertina.

I q. 58 a. 7 arg. 2

Praeterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed Angeli semper sunt in actu cognitionis matutinae, quia semper vident Deum et res in Deo, secundum illud Matth. XVIII, *Angeli eorum semper vident faciem patris mei* et cetera. Ergo, si cognitio vespertina esset alia a matutina, nullo modo Angelus posset esse in actu cognitionis vespertinae.

I q. 58 a. 7 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, I Cor. XIII, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed si cognitio vespertina sit alia a matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

I q. 58 a. 7 s. c.

In contrarium est quod dicit Augustinus, IV super Gen. ad Litt., *quod multum interest inter cognitionem rei cuiuscumque in verbo Dei, et cognitionem eius in natura eius, ut illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam*.

I q. 58 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, cognitio vespertina dicitur, qua Angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut haec praepositio in indicet habitudinem principii, quia non accipiunt Angeli cognitionem a rebus, ut supra habitum est. Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur in propria natura, accipiatur secundum rationem cogniti, secundum quod subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in Angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum

vrozené podoby a skrze výrazy věcí, jsoucí ve Slově. Neboť vidouce Slovo, nepoznávají jen ono bytí věcí; které mají ve Slově, nýbrž ono bytí, které mají ve vlastní přirozenosti, jako tím, že vidí sebe, poznává bytí věcí, které mají ve vlastní přirozenosti. - Když se tedy řekne večerní poznávání podle toho, že vidouce Slovo poznávají bytí věcí, které mají ve vlastní přirozenosti, tak poznávání večerní a ranní jest jedno a totéž podle bytnosti, lišíc se pouze podle poznaných. - Když však se řekne večerní poznávání podle toho, že andělé poznávají skrze vrozené podoby bytí věcí, které mají ve vlastní přirozenosti, tak poznávání večerní jest jiné než ranní. A tak se zdá rozuměti Augustin, když jedno má za nedokonalé vzhledem k druhému.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako podle rozuměni Augustinova počet šesti dní se béře podle šesti rodů věcí, které jsou poznávány od andělů, tak jeden den se béře podle jednoty poznávané věci, která však může býti poznávána rozličnými poznáními.

K druhému se musí říci, že jedna mohutnost může míti zároveň dvě činnosti, z nichž jedna se odnáší k druhé; jak je patrné, když vůle zároveň chce cíl a ta, která jsou k cíli, a rozum zároveň rozumí zásady a závěry skrze zásady, když již vědění nabyl. Avšak večerní poznávání v andělech se odnáší k rannímu, jak praví Augustin. Proto nic nebrání, aby obě byly v andělích.

K třetímu se musí říci, že, když přijde dokonalé, vyprázdní se nedokonalé, které jest mu protilehlé: jako víra, která jest o těch; jež se nevidí, se vyprázdní příchodem vidění. Ale nedokonalost večerního poznávání není protilehlá dokonalosti ranního. Neboť, že se něco poznává samo v sobě, není protilehlé tomu, že se poznává ve své příčině. Ani také není nějakou protivou, že se něco poznává skrze dva prostředky, z nichž jeden jest dokonalejší a druhý nedokonalejší: jako pro tentýž závěr můžeme míti i prostředek důkazný i dialektický. A podobně táž věc může býti věděna od anděla skrze Slovo nestvořené i skrze vrozenou podobu.

LIX. O vůli andělů.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Následuje úvaha o těch, která patří k vůli andělů. A nejprve se má uvažovati o vůli samé; za druhé o jejím pohybu, jímž jest milování čili obliba.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda jest v andělech vůle.

2. Zda vůle andělů jest sama jejich přirozenost nebo také jejich rozum.

3. Zda jest v andělech svobodné rozhodování.

4. Zda jest v nich náhlivá a dychtivá.

quod habent res in propria natura.

Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas, et per rationes rerum in verbo existentes. Non enim, videndo verbum, cognoscunt solum illud esse rerum quod habent in verbo; sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio vespertina secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo verbum; sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod Angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, per formas innatas; sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponat imperfectam respectu alterius.

I q. 58 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut numerus sex dierum, secundum intellectum Augustini, accipitur secundum sex genera rerum quae cognoscuntur ab Angelis; ita unitas diei accipitur secundum unitatem rei cognitae, quae tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

I q. 58 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod duae operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur; ut patet cum voluntas simul vult et finem et ea quae sunt ad finem, et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando iam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit. Unde nihil prohibet utramque simul esse in Angelis.

I q. 58 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, veniente perfecto, evacuatur imperfectum quod ei opponitur, sicut fides, quae est eorum quae non videntur, evacuatur visione veniente. Sed imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni matutinae. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa. Nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet, sicut ad eandem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per verbum increatum, et per speciem innatam.

59. De voluntate angelorum.

Prooemium

I q. 59 pr.

Consequenter considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem Angelorum. Et primo considerabimus de ipsa voluntate secundo, de motu eius, qui est amor sive dilectio.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum in Angelis sit voluntas.

Secundo, utrum voluntas Angeli sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum.

Tertio, utrum in Angelis sit liberum arbitrium.

Quarto, utrum in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

LIX.1. Zda jest v andělech vůle.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v andělích není vůle. Protože, jak praví Filosof v III. O duši, "vůle je v umu". Ale v andělích není umu, nýbrž něco vyššího než um. Tedy v andělích není vůle, nýbrž něco vyššího než vůle.

Mimo to vůle jest obsažena pod žádostí, jak je patrné z Filosofa, v III. O duši. Ale žádost má nedokonalý: je totiž toho, co se dosud nezná. Tudíž, ježto v andělích, zvláště v blažených, není nijaké nedokonalosti, zdá se. že v nich není vůle.

Mimo to praví Filosof v III. O duši, že vůle jest pohybované pohybující: je totiž pohybována od rozuměného žádoucího. Ale andělé jsou nehybní, ježto jsou netělesní. Tedy v andělích není vůle.

Avšak proti jest, co praví Augustin, X. kn. O Troj., že obraz Trojice se nalézá v mysli podle paměti, rozumění a vůle. Ale obraz Boha se nalézá nejen v mysli lidské, nýbrž i v mysli andělské, ježto také andělská mysl jest schopna Boha. Tedy v andělích jest vůle.

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné stanoviti v andělích vůli. Na zřejmost toho se musí uvážiti, že, ježto všechno vychází z vůle Boží, všechno svým způsobem jest nakloněno k dobru, ale rozmanitě. Neboť některá jsou nakláněna k dobru jen skrze přirozenou povahu, bez poznávání, jako byliny a neživá tělesa. A taková náklonnost k dobru se jmenuje "žádost přírodní". - Některá však jsou k dobu nakláněna s nějakým poznáváním; ne sice tak, že poznávají sám ráz dobra, nýbrž poznávají nějaké jednotlivé dobro; jako smysl, jenž poznává sladké a bílé a nějaké takové. Náklon.nost pak, sledující toto poznávání, se jmenuje "žádost smyslová".Některá jsou nakláněna k dobru s poznáváním, kterým poznávají sám ráz dobra, což jest vlastní rozumu. A tato jsou nejdokonaleji nakláněna k dobru, ne sice jako pouze od jiného řízena k dobru, jako ta, která postrádají poznávání, ani toliko k dobrému toliko jednotlivému; jako ta, v nichž jest jenom smyslové poznávání, nýbrž jako nakloněná k samému všeobecnému dobru. A tato náklonnost se jmenuje "vůle". Proto, ježto andělé skrze rozum poznávají sám všeobecný ráz dobra, jest jasné, že je v nich vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že jinak um přesahuje smysl a jinak rozum um. Um totiž přesahuje smyl podle rozličnosti poznávaných: neboť smysl jest o jednotlivých, um však o všeobecných. A proto je třeba, aby byla jiná žádost, tíhnoucí k dobru všeobecnému, jež náleží umu; a jiná, tíhnoucí k dobru jednotlivému, která náleží smyslu. - Ale rozum a um se liší co do způsobů poznávání: protože totiž rozum poznává jednoduchým pohledem, um však postupováním od jednoho k druhému. Ale přece um skrze postupování dojde k poznání toho, co rozum poznává bez postupování, totiž všeobecno. Je tedy týž předmět, který se žádostivé předkládá se strany umu i se strany rozumu.

1. Utrum in angelis sit voluntas.

I q. 59 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit philosophus, in III de anima, *voluntas in ratione est*. Sed in Angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in Angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

I q. 59 a. 1 arg. 2

Praeterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per philosophum, in III de anima. Sed appetitus est imperfecti, est enim eius quod nondum habetur. Cum igitur in Angelis, maxime in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quod non sit in eis voluntas.

I q. 59 a. 1 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in III de anima, quod voluntas est movens motum, movetur enim ab appetibili intellecto. Sed Angeli sunt immobiles; cum sint incorporei. Ergo in Angelis non est voluntas.

I q. 59 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X Lib. de Trin., quod imago Trinitatis invenitur in mente secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Imago autem Dei invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica; cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in Angelis est voluntas.

I q. 59 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in Angelis voluntatem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas. Unde cum Angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas.

I q. 59 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum, secundum diversitatem cognitorum, nam sensus est particularium, ratio vero universalium. Et ideo oportet quod sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud, quod

Pročež v andělích, kteří jsou toliko rozumoví, není žádosti vyšší než vůle.

K druhému se musí říci, že, ač jméno žádostivé části je vzato od žádání toho, co se dosud nemá, přece žádostivá část nesahá jenom k těmto, nýbrž také k mnohým jiným. Jako i jméno kamene je vzato od úrazu nohy, ačkoli kameni nepřísluší jenom toto. Podobně náhlivá mohutnost se jmenuje od náhlosti, ačkoli jsou v ní mnohé jiné vášně, jako naděje a odvážnost a takové.

K třetímu se musí říci, že vůle se nazývá pohybujícím pohybovaným, pokud chtíti i rozuměti jest jakýsi pohyb. A nic nebrání, aby takový pohyb byl v andělích, protože takový pohyb jest úkonem dokonalého, jak se praví v III. U duši.

LIX.2. Zda se v andělích liší vůle od rozumu a přirozenosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se v andělích neliší vůle od rozumu a přirozenosti. Neboť anděl jest jednodušší nežli přírodní těleso. Ale přírodní těleso je skrze svůj tvar nakláněno ke svému cíli, jímž jest jeho dobro. Tedy mnohem spíše anděl. Avšak andělovým tvarem jest buď sama přirozenost, ve které má svébytí, nebo podoba, která jest v jeho rozumu. Tedy anděl jest nakláněn k dobru skrze svou přirozenost a skrze rozumovou podobu. Avšak toto naklánění k dobru patří vůli. Tudíž andělova vůle není jiné než jeho přirozenost nebo rozum.

Mimo to předmětem rozumu jest pravdivo, vůle pak dobro. Avšak dobro a pravdivo se neliší věcně, nýbrž taliko podle rozumu. Tedy vůle a rozum se neliší věcně.

Mimo to rozličnost společného a vlastního nerozlišuje mohutností: neboť táž mohutnost vidí barvu a bělost. Ale dobro a pravdiva se zdají býti jako společné a vlastní: neboť pravdivo jest nějaké dobro. totiž rozumu. Tedy vůle, jejímž předmětem je dobro, neliší se ad rozumu, jehož předmětem jest pravdivo.

Avšak proti, vůle v andělích jest jen dober. Rozum však jest o dobrech i zlech, neboť poznávají obojí. Tedy vůle v andělích jest jiné než její rozum.

Odpovídám: Musí se říci, že vůle v andělích jest nějaká síla nebo mohutnost, která není ani sama jejich přirozenost, ani jejich rozum. A že není jejich přirozenost, je patrné z toho, že přirozenost nebo bytnost nějaké věci jest zavřena ve věci samé: cokoli tedy sahá k tomu, co jest vně věci, není bytností věci. Pročež u přírodních těles vidíme, že náklonnost, která je k bytí věci, není skrze něco přidaného bytnosti, nýbrž skrze hmotu, která žádá

intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo obiectum quod appetitivae proponitur et ex parte rationis, et ex parte intellectus. Unde in Angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

I q. 59 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, licet nomen appetitivae partis sit sumptum ab appetendo ea quae non habentur, tamen appetitiva pars non solum ad haec se extendit, sed etiam ad multa alia. Sicut et nomen lapidis sumptum est a laesione pedis, cum tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira; cum tamen in ea sint plures aliae passiones, ut spes et audacia et huiusmodi.

I q. 59 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod voluntas dicitur movens motum, secundum quod velle est motus quidam, et intelligere; cuiusmodi motum nihil prohibet in Angelis esse, quia talis motus est actus perfecti, ut dicitur in III de anima.

2. Utrum voluntas in angelis sit ipsa natura eorum, vel ipse intellectus.

I q. 59 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non differat voluntas ab intellectu et natura. Angelus enim est simplicior quam corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est eius bonum. Ergo multo magis Angelus. Forma autem Angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quae est in intellectu eius. Ergo Angelus inclinatur in bonum per naturam suam, et per speciem intelligibilem. Haec autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Angeli non est aliud quam eius natura vel intellectus.

I q. 59 a. 2 arg. 2

Praeterea, obiectum intellectus est verum, voluntatis autem bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

I q. 59 a. 2 arg. 3

Praeterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias, eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum videntur se habere sicut commune et proprium, nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas, cuius obiectum est bonum, non differt ab intellectu, cuius obiectum est verum.

I q. 59 a. 2 s. c.

Sed contra, voluntas in Angelis est bonorum tantum. Intellectus autem est bonorum et malorum, cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in Angelis est aliud quam eius intellectus.

I q. 59 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod voluntas in Angelis est quaedam virtus vel potentia, quae nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc, quod natura vel essentia alicuius rei intra ipsam rem comprehenditur, quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus, quod inclinatio

bytí, než je má, a skrze tvar, který drží věc v bytí, když jest. Ale náklonnost k něčemu zevnějšímu jest skrze něco přidaného k bytnosti: jako náklonnost k místu je skrze tíhu nebo lehkost, náklonnost pak k učinění sobě podobného je skrze činné jakosti. - Vůle pak má náklonnost přírodní k dobru. Tedy jen tam jest bytnost a vůle totéž, kde celé dobro jest obsaženo v bytnosti chtějícího, totiž v Bohu, který nic sobě zevního nechce, leč z důvodu své dobroty. Ale to se nemůže říci o žádném tvoru, ježto nekonečné dobro jest mimo bytnost čehokoli stvořeného. Proto ani vůle andělova, ani jiného tvora nemůže býti totéž co jeho bytnost.

Podobně nemůže také býti totéž co rozum anděla nebo člověka. Neboť poznávání se děje tím, že poznané jest v poznávajícím: proto takovým způsobem jeho rozum sahá k tomu, co jest mimo něj, pokud to, co jest bytností mimo něj, má vrozeno býti nějakým způsobem v něm. Vůle však sahá k tomu, co jest mimo ni, pokud nějakou náklonností jaksi tíhne k zevnější věci. Ale jiné síle náleží, aby něco mělo v sobě. ca jest mimo ně, a aby to tíhlo k zevnější věci. A proto je třeba, aby v každém tvoru bylo jiné rozum a vůle. - Ne však v Bohu, jenž má v sobě i všeobecné jsoucno i všeobecné dobro. Proto jak vůle, tak rozum jest jeho bytnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že přírodní těleso skrze podstatný tvar jest nakláněno ke svému bytí: ale k zevnějšímu jest nakláněno skrze něco přidaného, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že mohutnosti se nerozlišují podle hmotné rozličnosti předmětů, nýbrž podle rozličnosti tvarové, která se béře podle rázu předmětu. A proto rozličnost podle rázu dobra a pravdiva dostačí k rozličnosti rozumu a vůle.

K třetímu se musí říci, že, protože dobro a pravdiva se zaměňují podle věci, je z toho, že i dobra jest ad rozumu rozuměno pod pojmem pravdiva, i pravdivo jest od vůle žádáno pod rázem dobra. Rozličnost však pojmů přece dostačí k rozličnosti mohutností, jak bylo řečeno.

LIX.3. Zda jest v andělích svobodné rozhodování.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v andělích není svobodné rozhodování. Neboť úkolem svobodného rozhodování jest voliti. Ale volba nemůže býti v andělích, ježto volba jest "žádost předem raděného", rada pak jest "nějaké hledání", jak se praví v III. Ethic.; andělé však nepoznávají hledáním, protože to patří k postupování umu. Tedy se zdá, že v andělích není svobodného rozhodování.

Mimo to svobodné rozhodování je na obě strany. Ale se strany rozumu v andělích není nic, mající se na obě strany, protože jejich rozum se neklame při přirozených

quae est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiae; sed per materiam, quae appetit esse antequam illud habeat, et per formam, quae tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum, est per aliquid essentiae superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem, inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter. Unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se nisi ratione suae bonitatis. Quod de nulla creatura potest dici; cum bonum infinitum sit extra essentiam cuiuslibet creati. Unde nec voluntas Angeli, nec alterius creaturae, potest esse idem quod eius essentia.

Similiter nec potest esse idem quod intellectus Angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente, unde ea ratione se extendit eius intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra se est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas. Non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso. Unde tam voluntas quam intellectus est eius essentia.

I q. 59 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum, sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est.

I q. 59 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod potentiae non diversificantur secundum materialem distinctionem obiectorum, sed secundum formalem distinctionem, quae attenditur secundum rationem obiecti. Et ideo diversitas secundum rationem boni et veri, sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis.

I q. 59 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est.

3. Utrum in angelis sit liberum arbitrium.

I q. 59 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in Angelis, cum electio sit appetitus praeconsiliati, consilium autem est inquisitio quaedam ut dicitur in III Ethic.; Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium.

I q. 59 a. 3 arg. 2

Praeterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad

rozuměných, jak' bylo řečeno. Tedy ani se strany žádosti nemůže v nich býti svobodného rozhodování.

Mimo to ta, která jsou přirozená v andělích, přísluší jim podle více a méně, protože ve vyšších andělích rozumová přirozenost jest dokonalejší nežli v nižších. Avšak svobodné rozhodování nepřipouští více a méně. Tedy v andělích není svobodné rozhodování.

Avšak proti; svoboda rozhodování patří k hodnotě člověka. Ale andělé jsou hodnotnější nežli člověk. Tedy svoboda rozhodování, ježto jest v lidech, mnohem více jest v andělích.

Odpovídám: Musí se říci, že některá jsou, která nejednají z nějakého rozhodování, nýbrž jakožto od jiných vedená a pohybovaná, jako šíp od lučištníka jest pohybován k cíli. Některá pak jednají jakýmsi rozhodováním, ale ne svobodným, jako živočichové bez rozumu: neboť ovce prchá před vlkem z jakéhosi úsudku, který jej považuje za jí škodlivého; ale tento úsudek jí není svobodný, nýbrž daný od přírody. Ale pouze to, co má rozum, může jednati svobodným úsudkem, pokud poznává všeobecný ráz dobra, z něhož může souditi, že toto nebo ono je dobré, Proto, kdekoli jest rozum, jest svobodné rozhodování. A tak je patrné, že svobodné rozhodování jest v andělích také vyšší, nežli v lidech, jakož i rozum.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví o volbě pokud jest člověka. Jako však oceňování člověka v badavých se liší od oceňování andělova v tom, že jedno jest bez hledání, druhé pak z hledání, tak i v činnostech. Proto v andělích jest volba; ne však s hledajícím rozvažováním rady, nýbrž z okamžitého pochopení pravdy.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno poznávání se děje tím, že poznávaná jsou v poznávajícím. Patří pak k nedokonalosti nějaké věci, jestli v ní není to, co přirozeně v ní má býti. Proto by anděl nebyl dokonalý ve své přirozenosti, kdyby v jeho rozumu nebyly vymezeny všechny pravdy, které přirozeně může poznati. - Ale úkon žádostivé síly je z toho, že cit se kloní k zevnější věci. Ale dokonalost věci nezávisí na každé věci, ke které se kloní, nýbrž jen na vyšší. A proto nepatří k andělově nedokonalosti, jestli nemá určenou vůli vzhledem k těm, která jsou pod ním. Patřilo by však k jeho nedokonalosti, kdyby se měl neurčitě k onomu, co jest nad ním.

K třetímu se musí říci, že svobodné rozhodování ušlechtilejším způsobem jest ve vyšších andělích nežli v nižších, jakož i soud rozumu. Avšak je pravda, že sama svoboda, pokud se v ní vidí nějaké odklizení přinucení, nepřipouští více a méně: protože postrádání a zápory neslábnou ani nesílí o sobě, nýbrž jen skrze svou příčinu nebo podle nějakého připojeného kladu.

utrumlibet in Angelis, quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est. Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

I q. 59 a. 3 arg. 3

Praeterea, ea quae sunt naturalia in Angelis, conveniunt eis secundum magis et minus, quia in superioribus Angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in Angelis non est liberum arbitrium.

I q. 59 a. 3 s. c.

Sed contra, libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed Angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in Angelis.

I q. 59 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quaedam sunt quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia, ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

I q. 59 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem aestimatio hominis in speculativis differt ab aestimatione Angeli in hoc, quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in Angelis est electio; non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem veritatis.

I q. 59 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicuius rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde Angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus eius non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivae virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfectionem Angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quae infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem eius, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est.

I q. 59 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus Angelis, quam in inferioribus, sicut et iudicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in ea consideratur quaedam remotio coactionis, non suscipit magis et minus, quia privationes et negationes non remittuntur nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adiunctam.

LIX.4. Zda jest v andělích náhlivá a dychtivá.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v andělích jest náhlivá a dychtivá. Praví totiž Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že v démonech jest "vztek nerozumný" a "nesmyslná dychtivost". Ale démoni jsou téže přirozenosti s anděly: protože hřích nezměnil v nich přirozenost. Tedy v andělích jest náhlivá a dychtivá.

Mimo to láska a radost jsou v dychtivé, hněv pak, naděje a bázeň v náhlivé. Ale v Písmech se tato přidělují andělům dobrým i zlým. Tedy v andělích jest náhlivá a dychtivá.

Mimo to se říká, že některé ctnosti jsou v náhlivé a dychtivé; jako láska a mírnost se zdají býti v dychtivé, naděje pak a statečnost v náhlivé. Ale tyto ctnosti jsou v andělích. Tedy v andělích jest dychtivá a náhlivá.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. O duši, že náhlivá a dychtivá jsou v části smyslové, která není v andělích. Tedy v nich není náhlivá a dychtivá.

Odpovídám: Musí se říci, že rozumová žádost se nedělí na náhlivou a dychtivou, nýbrž jen žádost smyslová. A důvodem toho jest, že, ježto mohutnosti se nerozlišují podle hmotného rozlišování předmětů, nýbrž jen podle tvarového rázu předmětu, když nějaké mohutnosti odpovídá nějaký předmět podle obecného rázu, nebude rozlišnost mohutností podle rozlišnosti vlastních, jež jsou obsaženy pod oním obecným. Jako když vlastním předmětem zrakové mohutnosti jest barva podle rázu barvy, nerozlišuje se více zrakových mohutností podle odlišnosti bílého a černého; ale když vlastním předmětem nějaké mohutnosti jest bílé jakožto bílé, rozlišovala by se mohutnost, vidoucí bílé, od mohutnosti, vidoucí černé.

Z řečeného pak jest jasné, že předmětem rozumové žádosti, jež sluje vůle, jest dobro podle obecného rázu dobra a nemůže býti nějaká žádost, leč dobra. Proto v rozumové části se žádost nedělí podle rozličnosti nějakých jednotlivých dober, jako se dělí žádost smyslová, jež nepřihlíží k dobru podle obecného rázu, nýbrž k nějakému jednotlivému dobru.Proto, ježto v andělích není než žádost rozumová, jejich žádost se nedělí na náhlivou a dychtivou, nýbrž zůstává nedělena a jmenuje se vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že se metaforicky říká, že vztek a dychtivost jsou u démonů, jako se i hněv někdy Bohu přiděluje pro podobnost účinku.

K druhému se musí říci, že láska a radost, pokud jsou vášněmi, jsou v dychtivé; ale pokud znamenají

4. Utrum in eis sit vis irascibilis, et concupiscibilis.

I q. 59 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod in Daemonibus est furor irrationabilis et concupiscentia amens. Sed Daemones eiusdem naturae sunt cum Angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

I q. 59 a. 4 arg. 2

Praeterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira vero, spes et timor in irascibili. Sed haec attribuuntur Angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

I q. 59 a. 4 arg. 3

Praeterea, virtutes quaedam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut caritas et temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hae sunt in Angelis. Ergo in Angelis est concupiscibilis et irascibilis.

I q. 59 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva; quae non est in Angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

I q. 59 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cuius ratio est quia cum potentiae non distinguantur secundum distinctionem materialem obiectorum, sed solum secundum rationem formalem obiecti; si alicui potentiae respondeat aliquod obiectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentiarum secundum diversitatem propriorum quae sub illo communi continentur. Sicut si proprium obiectum potentiae visivae est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiae visivae secundum differentiam albi et nigri, sed si proprium obiectum alicuius potentiae esset album inquantum album, distingueretur potentia visiva albi a potentia visiva nigri.

Manifestum est autem ex dictis quod obiectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem, nec potest esse aliquis appetitus nisi boni. Unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum; sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum. Unde, cum in Angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus; et vocatur voluntas.

I q. 59 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod furor et concupiscentia metaphorice dicuntur esse in Daemonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur, propter similitudinem effectus.

I q. 59 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod amor et gaudium,

jednoduchý úkon vůle, tak jsou v části rozumové, že milovati jest chtíti ně.komu dobro a radovati se je spočinutí vůle v nějakém dosaženém dobru. A povšechně se nic z těchto neříká o andělích podle vášně, jak praví Augustin, IX. O Městě Bož.

K třetímu se musí říci, že láska, pokud jest ctností, není v dychtivé, nýbrž ve vůli. Neboť předmětem dychtivé jest dobro, těšící ve smyslu; takové však není božské dobro, jež jest předmětem lásky. - A z téhož důvodu se musí říci, že naděje není v náhlivé: protože předmětem náhlivé jest nějaké obtížné, jež je smyslové, o němž není naděje, která je ctností, nýbrž o božském obtížném. - Mírnost pak, pokud jest lidskou ctností; jest o dychtění po smyslových těšících, která patří k dychtivé síle. A podobně statečnost jest odvážnostech a bázních, které jsou v náhlivé. A proto mírnost. pokud jest lidskou ctností, jest v dychtivé, a statečnost v náhlivé. Ale tímto způsobem nejsou v andělích. Neboť v nich není vášní žádostivých, nebo bázně a odvahy, jež by bylo třeba říditi mírností nebo statečností. Ale mluví se u nich o mírnosti, pokud umírněně projevují svou vůli podle pravidla vůle božské. A mluví se u nich o statečnosti, pokud pevně provádějí božskou vůli. A to celé se děje skrze vůli, a ne skrze náhlivou a dychtivou.

LX. O milování čili oblibě andělů.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom se má uvažovati o úkonu vůle, jenž jest milování čili obliba: neboť každý úkon žádostivé síly vyplývá z milování čili obliby.

A o tom jest pět otázek.

1. Zda v andělích jest přirozená obliba.

2. Zda je při nich obliba volící.

3. Zda anděl si oblibuje sebe oblibou přirozenou nebo volící.

4. Zda jeden anděl miluje jiného přirozenou oblibou jako sama sebe.

5. Zda anděl přirozenou oblibou miluje Boha více nežli sebe.

LX.1. Zda v andělu jest přirozená láska čili obliba.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v andělích není přirozené milování čili obliba. Neboť přirozené milování se dělí od rozumového, jak je patrné z Diviše. IV. hl. O Bož. Jmén. Ale milování andělovo jest rozumové. Tedy není přirozené.

Mimo to ta, která milují přirozeným milováním, spíše jsou puzena než jednají, neboť nic není pánem své přirozenosti. Ale andělé nejsou puzeni, nýbrž jednají, ježto mají svobodné rozhodování, jak byla ukázáno. Tedy v andělích není přirozeného milování čili obliby.

Mimo to, každá obliba je buď správná nebo' nesprávná.

secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili, sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte; prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de Angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit, IX de Civ. Dei.

I q. 59 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod caritas, secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate. Nam obiectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum, huiusmodi autem non est bonum divinum, quod est obiectum caritatis. Et eadem ratione dicendum est quod spes non est in irascibili, quia obiectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quae est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quae pertinent ad vim concupiscibilem. Et similiter fortitudo est circa audacias et timores quae sunt in irascibili. Et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in Angelis. Non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciae, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulare. Sed temperantia in eis dicitur, secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam divinae voluntatis. Et fortitudo in eis dicitur, secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur. Quod totum fit per voluntatem; et non per irascibilem et concupiscibilem.

60. De amore, seu dilectione angelorum.

Prooemium

I q. 60 pr.

Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor sive dilectio, nam omnis actus appetitivae virtutis ex amore seu dilectione derivatur.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, utrum in Angelis sit dilectio naturalis.

Secundo, utrum in eis sit dilectio electiva.

Tertio, utrum Angelus diligat seipsum dilectione naturali an electiva.

Quarto, utrum unus Angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum.

Quinto, utrum Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.

1. Utrum in angelis sit dilectio naturalis.

I q. 60 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem; ut patet per Dionysium, IV cap. de Div. Nom. Sed amor Angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

I q. 60 a. 1 arg. 2

Praeterea, ea quae amant amore naturali, magis aguntur quam agant, nihil enim habet dominium suae naturae. Sed Angeli non aguntur, sed agunt; cum sint liberi arbitrii, ut ostensum est. Ergo in Angelis non est amor seu dilectio naturalis.

I q. 60 a. 1 arg. 3

Správná pak obliba patří k lásce, kdežto nesprávná obliba patří k nepravosti. Ale žádné z obou nepatří k andělské přirozenosti, protože láska jest nad přirozenost, nepravost pak jest proti přirozenosti. Tedy v andělích není žádné přirozené obliby.

Avšak proti jest, že obliba sleduje poznání, neboť se nic nemiluje, leč poznáno, jak praví Augustin, X. O Troj. Ale v andělích jest přirozené poznávání. Tedy i přirozená obliba.

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné stanoviti v andělích přirozenou oblibu. Na zřejmost toho se musí uvážiti, že vždycky se dřívější zachová v pozdějším. Přirozenost pak je dřívější nežli rozum, protože přirozenost každé věci jest její bytnost. Proto je třeba, aby v majících rozum se také zachovávalo to, co jest přirozenosti. To však je společné každé přirozenosti, že má nějakou náklonnost, která jest přirozenou žádostí nebo milováním. Ale ta náklonnost se rozmanitě shledává v rozmanitých přirozenostech, v každé podle jejího způsobu. Pročež se v rozumové přirozenosti shledává přirozená náklonnost podle vůle; ve smyslové pak přirozenosti podle smyslové žádosti; v přirozenosti pak postrádající poznávání jenom podle přírodního zařízení k něčemu. Proto, ježto anděl jest přirozenost rozumová, je třeba, aby v jeho vůli byla přirozená obliba.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozumové milování se dělí od přirozeného, jež jest jen přirozené, pokud jest přirozenosti, která ku pojmu přirozenosti nepřidává dokonalosti smyslu nebo rozumu.

K druhému se musí říci, že všechno, co jest na celém světě, jest od někoho puzeno, mimo prvního činitele, jenž tak jedná, že sám není od nikoho jiného puzen, a v něm jest přirozenost a vůle totéž. A proto není nevhodné, je-li anděl puzen, pokud přirozená náklonnost jest mu dána od Původce jelo přirozenosti. Ale není puzen tak, že by nejednal, ježto má svobodné rozhodování.

K třetímu se musí říci, že, jako přirozené poznávání jest vždycky pravdivé, tak přirozená obliba je vždycky správná, ježto přirozená láska není nic jiného, než náklonnost, daná přirozenosti od Původce přirozenosti. Tedy říci, že přirozená náklonnost není správná, jest utrhati Původci přírody.Avšak jiná je správnost přirozené obliby a jiná je správnost lásky a ctnosti, protože jedna správnost je zdokonalující druhou. Jako také jiná je pravda přirozeného poznávání a jiná je pravda poznávání vlitého nebo získaného.

LX.2. Zda jest v andělích obliba volící.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v andělích není obliba volící. Ne.boť se zdá, že obliba volící jest umové milování, ježto volba sleduje radu, která záleží v hledání, jak se praví v III. Ethic. Ale umové milování se dělí od rozumového (jež jest vlastní andělům), jak se praví, IV. hl. O Bož. Jmén. Tedy v andělích není obliby volící.

Praeterea, omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad caritatem, dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam, quia caritas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in Angelis.

I q. 60 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dilectio sequitur cognitionem, nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit, X de Trin. Sed in Angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

I q. 60 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est in Angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quam intellectus, quia natura cuiuscumque rei est essentia eius. Unde id quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum, in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio.

I q. 60 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, inquantum est naturae quae non addit supra rationem naturae perfectionem sensus aut intellectus.

I q. 60 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnia quae sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, praeter primum agens, quod ita agit quod nullo modo ab alio agitur, in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens si Angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suae naturae. Non tamen sic agitur quod non agat; cum habeat liberam voluntatem.

I q. 60 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut cognitio naturalis semper est vera ita dilectio naturalis semper est recta, cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctore naturae. Dicere ergo quod inclinatio naturalis non sit recta, est derogare auctori naturae. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo caritatis et virtutis, quia una rectitudo est perfectiva alterius. Sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis; et alia est veritas cognitionis infusae vel acquisitae.

2. Utrum in angelis sit dilectio electiva.

I q. 60 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non sit dilectio electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis, cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in III Ethic. Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem (qui est proprius Angelorum); ut dicitur IV cap. de Div. Nom. Ergo in Angelis non est dilectio electiva.

Mimo to v andělích není než poznávání přirozené mimo poznání vlité, protože nepostupují od zásad k získání závěrů. A tak ke všem, která mohou přirozeně poznávati, se mají jako náš rozum k prvním zásadám, které může přirozeně poznávati. Ale obliba sleduje poznávání, jak bylo řečeno. Tedy mimo oblibu milosti není než obliba přirozená. Ne tedy volící.

Avšak proti, přirozenými nenabýváme ani zásluhy, ani proviny. Ale andělé svou oblibou mají nějakou zásluhu nebo provinu. Tedy jest v nich nějaká obliba volící.

Odpovídám: Musí se říci, že v andělích jest nějaká obliba přirozená a nějaká volící. A přirozená obliba v nich jest původem volící, protože vždycky to, co patří k dřívějšímu, má ráz původu; proto, ježto přirozenost jest první, co jest v každém, je třeba, aby to, co patří k přirozenosti, bylo v každém původem.

A to je patrné u člověka i co do rozumu, i co do vůle. Neboť rozum přirozeně poznává zásady a z tohoto poznání se v člověku působí vědění závěrů, které nejsou od člověka přirozeně poznávány, nýbrž skrze hledání nebo učení. - Podobně ve vůli se má cíl tím způsobem jako zásada v rozumu, jak se praví v II. Fysic. Pročež vůle přirozeně tíhne ke svému poslednímu cíli; neboť každý člověk přirozeně chce blaženost. A z tohoto přirozeného chtění se působí všechna jiná chtění, ježto cokoli člověk chce, chce k vůli cíli. Tudíž obliba dobra, které člověk přirozeně chce jako cíl, jest obliba přirozená; avšak obliba z ní plynoucí, jež jest dobra, které je oblíbeno pro cíl, jest obliba volící.

To se vša.k má různě na straně rozumu a vůle. Protože, jak bylo svrchu řečeno, poznávání rozumu se děje, pokud poznávané věci jsou v poznávajícím. V člověku pak jest z nedokonalosti rozumové přirozenosti, že jeho rozum nemá hned přirozeně všechna rozumová, nýbrž některá, od nichž jest jaksi pohybován k jiným. - Avšak úkon žádostivé síly jest obrácen, podle zařízení žádajícího k věcem. Z nich pak některé jsou dobra o sobě, a proto o sobě žádoucí; některé však mají ráz dobroty ze zařízení k jinému, a jsou žádoucí k vůli jinému. Proto není z nedokonalosti žádajícího, že něco přirozeně žádá jako cíl a něco skrze volbu, jakožto zařízené k cíli.Protože tedy v andělích jest rozumová přirozenost dokonalá, shledává se v nich pauze přirozené poznávání, ne však vyvozující: ale shledává se v nich obliba i přirozená i volící. Toto pak bylo řečeno s pominutím těch, která jsou nad přirozenost; neboť těch není přirozenost dostatečným původem. O nich pak se řekne dole.

K prvnímu se tedy musí říci, že ne každá obliba volící jest milováním umovým, jak se umové milování dělí od rozumového. Neboť tak se říká milování rozumové, když sleduje poznávání vyvozující: avšak ne každá volba následuje z umového postupování, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o svobodném rozhodování, nýbrž jen volba lidská. Proto důvod nedokazuje.

I q. 60 a. 2 arg. 2

Praeterea, in Angelis non est nisi cognitio naturalis, praeter cognitionem infusam, quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones. Et sic ad omnia quae naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia quae naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est. Ergo in Angelis, praeter dilectionem gratuitam, non est nisi dilectio naturalis. Non ergo electiva.

I q. 60 a. 2 s. c.

Sed contra, naturalibus neque meremur neque demeremur. Sed Angeli sua dilectione aliqua merentur, vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

I q. 60 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in Angelis est quaedam dilectio naturalis et quaedam electiva. Et naturalis dilectio in eis est principium electivae, quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii; unde, cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet.

Et hoc apparet in homine et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter, et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. Similiter in voluntate finis hoc modo se habet, sicut principium in intellectu, ut dicitur in II Physic. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum, omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis, dilectio autem ab hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva.

Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus, et voluntatis. Quia, sicut supra dictum est, cognitio intellectus fit secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturae in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quaedam, a quibus in alia quodammodo movetur. Sed actus appetitivae virtutis est, e converso, secundum ordinem appetentis ad res. Quarum quaedam sunt secundum se bona, et ideo secundum se appetibilia, quaedam vero habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa, sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Haec autem dicta sunt, praetermissis his quae supra naturam sunt, horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra dicetur.

I q. 60 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam, non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra dictum est, cum de libero arbitrio ageretur; sed

K druhému je patrná odpověď z řečeného.

LX.3. Zda anděl sám sebe miluje oblibou přirozenou a volící.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že anděl sebe nemiluje oblibou přirozenou a volící. Neboť přirozená obliba jest samého cíle, jak bylo řečeno; obliba pak volící těch, která jsou k cíli. Ale totéž nemůže býti cílem a k cíli vzhledem k témuž. Tedy nemůže týL míti oblibu přirozenou a valící.

Mimo to milování jest "síla jednotící a slučující", jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Ale jednota a sloučení jest různých, uvedených na jedno. Tedy anděl nemůže sám sebe milovati.

Mimo to obliba jest jakýsi pohyb. Ale každý pohyb tíhne k druhému. Tedy se zdá, že anděl nemůže sama sebe milovati oblibou přirozenou, ani volící.

Avšak proti jest, co praví Filosof, IX. Ethic., že "přátelská, která jsou k druhému, jdou z přátelských, která jsou k sobě".

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto milování jest dobra, dobro pak jest i v podstatě i v případku, jak je patrné I. Ethic., dvojmo se něco miluje: jedním způsobem jako dobro svébytné, jiným způsobem jako dobro případkové čili přiložené. To pak se miluje jakožto dobra svébytné, co se tak miluje, že tomu někdo chce dobro. Jakožto pak dobro případkové čili přiložené se miluje to, co se přeje druhému: jako se miluje vědění, ne že sama je dobré, nýbrž, aby se mělo. A tento způsob milování někteří nazývali dychtivostí, první pak přátelstvím. Jest pak jasné, že ve věcech, postrádajících poznávání, každé přirozeně žádá dosáhnouti toho, co jest mu dobré, jako oheň místa nahoře. Pročež i anděl i člověk přirozeně žádají svého dobra a své dokonalosti. A to jest milovati sama sebe. Proto jak anděl, tak člověk přirozeně miluje sama sebe, pokud přirozenou žádostí sobě přeje nějakého dobra. Pokud pak sobě přeje nějakého dobra skrze volbu, potud sama sebe miluje oblibou volící.

K prvnímu se tedy musí říci, že anděl nebo člověk se nemiluje oblibou přirozenou a volící podle téhož, nýbrž podle různých, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že, jako více jest býti jedno než spojen, tak více jedno jest milování sebe než rozličných, která se s ním pojí. Ale proto Diviš užil jména sjednocování a slučování, aby ukázal plynutí milování ze sebe k jiným, jako od "jednoho" pochází "jednocení".

K třetímu se musí říci, že, jako milování jest činnost, zůstávající v jednajícím, tak jest pohyb, zůstávající v milujícím, ne však tíhnoucí z nutnosti k něčemu jinému; solum electio hominis. Unde ratio non sequitur.

I q. 60 a. 2 ad 2

Ad secundum patet responsio ex dictis.

3. Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electiva.

I q. 60 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electiva. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est; dilectio autem electiva, eorum quae sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem, respectu eiusdem. Ergo non potest esse eiusdem dilectio naturalis et electiva.

I q. 60 a. 3 arg. 2

Praeterea, amor est virtus unitiva et concretiva, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Sed unitio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest Angelus diligere seipsum.

I q. 60 a. 3 arg. 3

Praeterea, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod Angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electiva.

I q. 60 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, IX Ethic., quod *amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum*.

I q. 60 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in accidente, ut patet I Ethic., dupliciter aliquid amatur, uno modo, ut bonum subsistens; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri, sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt concupiscentiam, primum vero amicitiam. Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus, unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis locum sursum. Unde et Angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva.

I q. 60 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electiva secundum idem; sed secundum diversa, ut dictum est.

I q. 60 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quam ad diversa quae ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine unitionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

I q. 60 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem

ale může se obrátiti k milujícímu, aby miloval sám sebe, jakož i poznávání se obrací k poznávajícímu, aby poznával sebe.

LX.4. Zda jeden anděl přirozenou oblibou miluje jiného jako sebe.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že jeden a.nděl přirozenou oblibou nemiluje druhého jako sebe. Obliba totiž sleduje poznání. Ale jeden anděl nepoznává jiného jako sebe: protože sebe poznává skrze svou bytnost, kdežto jiného skrze jeho podobu, jak bylo svrchu řečeno. Tedy se zdá, že jeden anděl nemiluje jiného jako sebe.

Mimo to příčina jest více než učiněné a původ než to, co plyne z původu. Ale obliba, která jest vůči jinému, plyne z té, která je k sobě, jak praví Filosof, IX. Ethic. Tedy anděl nemiluje jiného jako sebe, nýbrž sebe více.

Mimo to přirozená obliba jest něčeho jakožto cíle a nelze ji odložiti. Ale jeden anděl není cílem druhého, a opět tuto oblibu lze odložiti, jak je patrné u démonů, kteří nemilují dobrých andělů. Tedy anděl přirozenou oblibou nemiluje jiného jako sebe.

Avšak proti jest, že se zdá přirozeným to, co se shledává ve všech i rozumu postrádajících. Ale, jak se praví Eccli. 13, "každý živočich miluje sobě podobného". Tedy anděl miluje přirozeně jiného jako sebe.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, anděl i člověk přirozeně miluje sebe. To pak, co jest s něčím jedno, jest ono samo: proto všechno miluje to, co je s ním jedno. A je-li pak s ní.m jedno jednotou přírodní, miluje je oblibou přirozenou; je-li však s ním jedno jednotou ne přírodní, miluje to oblibou ne přirozenou. Jako člověk miluje svého spoluobčana oblibou politické ctnosti, svého však pokrevence oblibou přirozenou, pokud je s ním jedno v původu přírodního narození.

Jest pak jasné, že to, co je s něčím jedno rodem nebo druhem, jest jedno v přirozenosti. A proto přirozenou oblibou miluje každá věc to, co je s ní jedno podle druhu, pokud miluje svůj druh. A to je také patrné v těch, která postrádají poznávání: neboť oheň má přírodní náklonnost, aby druhému sdělil svůj tvar, jenž jest jeho dobrem; jako přirozeně jest nakloněn k tomu, aby hledal své dobro, jako býti nahoře.

Tak tedy se musí říci, že jeden anděl miluje druhého přirozenou oblibou, pokud je s ním shodný v přirozenosti. Ale pokud je s ním shodný v některých jiných, nebo také pokud se od něho liší v některých jiných, nemiluje jej přirozenou oblibou.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, že pravím "jako sám sebe", může jedním způsobem určovati poznávání nebo oblibu ;se strany poznaného nebo oblíbeného. A tak poznává jiného jako sebe, protože poznává, že jiný jest,

tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum, sicut et cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

4. Utrum angelus unus diligat alium naturali dilectione, sicut seipsum.

I q. 60 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus Angelus non cognoscit alium sicut seipsum, quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium vero per eius similitudinem, ut supra dictum est. Ergo videtur quod unus Angelus non diligat alium sicut seipsum.

I q. 60 a. 4 arg. 2

Praeterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quae est ad alium, derivatur ab ea quae est ad seipsum; sicut dicit philosophus, IX Ethic. Ergo Angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

I q. 60 a. 4 arg. 3

Praeterea, dilectio naturalis est alicuius tanquam finis; et non potest removeri. Sed unus Angelus non est finis alterius; et iterum haec dilectio potest removeri, ut patet in Daemonibus, qui non diligunt bonos Angelos. Ergo unus Angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

I q. 60 a. 4 s. c.

Sed contra est, quia illud quod invenitur in omnibus, etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur Eccli. XIII, omne animal diligit sibi simile. Ergo Angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

I q. 60 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, Angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet, unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali, si vero sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politicae virtutis; consanguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis.

Manifestum est autem quod id quod est unum cum aliquo, genere vel specie, est unum per naturam. Et ideo dilectione naturali quaelibet res diligit id quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quae cognitione carent, nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum eius; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quod quaerat bonum suum, ut esse sursum.

Sic ergo dicendum est quod unus Angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura. Sed inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis vel etiam inquantum differt ab eo secundum quaedam alia, non diligit eum naturali dilectione.

I q. 60 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico sicut seipsum, potest uno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti. Et sic cognoscit

jako poznává, že sám jest. - Jiným způsobem může určovati poznávání a oblibu se strany milujícího a poznávajícího. A tak nepoznává jiného jako se.be: protože sebe poznává skrze svou bytnost, jiného však nikoli skrze jeho bytnost. A podobně nemiluje jiného jako sebe: protože sebe miluje skrze svou vůli, jiného však nemiluje skrze jeho vůli.

K druhému se musí říci, že ly "jako" neoznačuje rovnost, nýbrž podobnost. Ježto totiž přirozená obliba se zakládá na přírodní jednotě, ono, jež jest s ním méně jedno, přirozeně miluje méně. Proto přirozeně více miluje to, co jest číselně jedno, než co jest jedno druhem nebo rodem. Ale jest přirozené, že oblibu jiného jako sebe má podobnou v tom, že jako sebe miluje, pokud sobě chce dobro, tak jiného miluje, pokud chce jeho dobro.

K třetímu se musí říci, že se říká, že přirozená obliba jest samého cíle, ne jako čemu chce dobro, nýbrž jako dobra, jež chce někdo sobě, a v důsledku jinému, pokud je s ním jedno. A tato přirozená obliba nemůže býti odňata ani zlým andělům, aby neměli přirozenou oblibu vůči jiným andělům, pokud mají s nimi společnou přirozenost. Ale nenávidí je, pokud se rozlišují podle spravedlnosti a nespravedlnosti.

LX.5. Zda anděl přirozenou oblibou miluje Boha více nežli sebe.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že anděl přirozenou oblibou nemiluje Boha více nežli sebe. Protože, jak bylo řečeno, přirozená obliba se zakládá na přírodní jednotě. Ale Boží přirozenost jest nejdále od přirozenosti andělovy: Proto přirozenou oblibou miluje anděl Boha méně nežli sebe nebo také jiného anděla.

Mimo to, "k vůli čemu každé, i ono více". Ale přirozenou oblibou každý miluje jiného k vůli sobě: neboť každý miluje něco, pokud jest mu dobrem. Tedy přirozenou oblibou anděl nemiluje Boha více nežli sebe.

Mimo to přirozenost se obrací k sobě: vidíme totiž, že každý činitel přirozeně se přičiňuje o zachování sebe. Ale přirozenost by se neobracela k sobě, kdyby k jinému tíhla více nežli k sobě. Tedy přirozenou oblibou anděl nemiluje Boha více nežli sebe.

Mimo to, to se zdá vlastním lásce, že někdo Boha miluje více nežli sebe. Ale milování lásky není v andělech přirozené, nýbrž "rozlévá se v srdcích jejich skrze Ducha Svatého, jenž jim byl dán", jak praví Augustin, XII. O Městě Bož. Tedy nemilují andělé Boha přirozenou oblibou více nežli sebe.

Mimo to přirozená obliba vždy zůstává, zůstává-li přirozenost. Ale milovati Boha více nežli sebe nezůstává v hříšném andělu nebo člověku: protože, jak praví. Augustin, XIV. O Městě Bož., "dvě lásky učinily dvě

alium sicut seipsum, quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis. Et sic non cognoscit alium sicut seipsum, quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per eius essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per eius voluntatem.

I q. 60 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ly sicut non designat aequalitatem, sed similitudinem. Cum enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minus unum cum eo, naturaliter minus diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quam quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quod similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc, quod sicut seipsum diligit inquantum vult sibi bonum, ita alium diligat inquantum vult eius bonum.

I q. 60 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum; sed tanquam bonum quod quis vult sibi, et per consequens alii, inquantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab Angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios Angelos, inquantum cum eis communicant in natura. Sed odiunt eos, inquantum diversificantur secundum iustitiam et iniustitiam.

5. Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum.

I q. 60 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quam seipsum. Quia, ut dictum est, dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maxime distat a natura Angeli. Ergo naturali dilectione Angelus minus diligit Deum quam se, vel etiam alium Angelum.

I q. 60 a. 5 arg. 2

Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se, unumquodque enim diligit aliquid inquantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quam seipsum.

I q. 60 a. 5 arg. 3

Praeterea, natura reflectitur in seipsam, videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit Angelus Deum plus quam se.

I q. 60 a. 5 arg. 4

Praeterea, hoc videtur esse proprium caritatis, ut aliquis Deum plus quam seipsum diligat. Sed dilectio caritatis non est naturalis in Angelis, sed diffunditur in cordibus eorum per spiritum sanctum, qui datus est eis, ut dicit Augustinus, XII de Civ. Dei. Ergo non diligunt Deum Angeli dilectione naturali plus quam seipsos.

I q. 60 a. 5 arg. 5

Praeterea, dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quam seipsum non manet in peccante Angelo vel homine, quia, ut Augustinus dicit,

města, pozemské totiž láska k sobě až do pohrdání Bohem, nebeské pak láska k Bohu až do pohrdání sebou". Tedy milovati Boha více, nežli sebe není přirozené.

Avšak proti, všechna mravní přikázání Zákona jsou z přirozeného zákona. Ale přikázání milovati Boha nad sebe jest mravní přikázání Zákona. Tedy je z přirozeného zákona. Tedy přirozenou oblibou anděl miluje Boha nad sebe.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří pravili, že přirozenou oblibou anděl miluje Boha více nežli sebe milováním žádostivým: protože totiž více sobě žádá dobra božského nežli dobra vlastního. A nějak milováním přátelským, pokud totiž anděl přirozeně chce Bohu větší dobro nežli sobě: chce totiž přirozeně, aby Bůh byl Bohem, sám však chce, aby měl vlastní přirozenost. Ale, jednoduše řečeno, přirozenou oblibou více miluje sebe nežli Boha, protože sebe miluje silněji a předněji nežli Boha.

Ale nesprávnost této domněnky jest jasně patrná, když někdo v přírodních věcech pováží to, k čemu se věci přirozeně pohybují: neboť přírodní náklonnost v těch, která jsou bez rozumu, ukazuje přirozenou náklonnost ve vůli rozumové přirozenosti. Avšak každé v přirozených věcech, jež podle přirozenosti právě v tom, co jest, druhého je.st, předněji a více se kloní k tomu, čí jest, nežli k sobě. A tato přirozená náklonnost se ukazuje z těch, která' jsou přírodě puzena: protože "každé, jak jest přírodně puzeno, tak je přirozeně způsobilé býti puzeno", jak ;se praví v II. Fysic. Vidíme totiž, že přirozeně část vydává sebe k zachování celku: jako se ruka bez rozvažování vydává úderu na zachování celého těla. A protože rozum napodobuje přírodu, nalézáme takovou náklonnost ve ctnostech politických: je totiž na ctnostném občanu, aby se vystavil nebezpečí smrti na zachování celé obce; a kdyby člověk byl přírodní částí této obce, tato náklonnost by mu byla přirozená.

Tudíž, protože všeobecným dobrem jest sám Bůh, a pod tímto dobrem je obsažen také anděl a člověk a veškerý tvor, protože veškerý tvor přirozeně jest Boží v tom, co jest, následuje, že přirozenou oblibou také anděl a člověk více a předněji miluje Boha nežli sebe. - Jinak, kdyby přirozeně více miloval sebe než Boha, následovalo by, že přirozená obliba by byla zvrácená a že by se skrze lásku nezdokonalovala, nýbrž ničila.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí v těch, která jsou rozdílná jakožto stejná, z nichž jedno není druhému důvodem jsoucnosti a dobroty: neboť v takových každé přirozeně více miluje sebe než druhé, pokud jest více jedno se sebou nežli s druhým. Ale v těch, z nichž jedno je celým důvodem jsoucnosti a dobroty jinému, více se přirozeně miluje takové druhé než ono; jako bylo řečeno, že každá část přirozeně více miluje celek nežli sebe. A každé jednotlivé přirozeně více miluje dobro svého druhu než své jednotlivostní dobro. Avšak Bůh není jen dobrem jednomu druhu, nýbrž jest jednoduše samo všeobecné dobro. Proto každé svým způsobem přirozeně miluje Boha více nežli sebe.

XIV de Civ. Dei, *fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*. Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

I q. 60 a. 5 s. c.

Sed contra, omnia moralia legis praecepta sunt de lege naturae. Sed praeceptum de diligendo Deum supra seipsum, est praeceptum morale legis. Ergo est de lege naturae. Ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum supra seipsum.

I q. 60 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod Angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam se, amore concupiscentiae, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quam bonum suum. Et quodammodo amore amicitiae, inquantum scilicet Deo vult naturaliter Angelus maius bonum quam sibi, vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quam Deum, quia intensius et principalius naturaliter diligit se quam Deum.

Sed falsitas huius opinionis manifeste apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur, inclinatio enim naturalis in his quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his quae naturaliter aguntur, quia *unumquodque, sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi*, ut dicitur in II Physic. Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis, est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur.

I q. 60 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit in his quae ex aequo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis, in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quam alterum, inquantum est magis sibi ipsi unum quam alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipsum; sicut dictum est quod unaquaeque pars diligit naturaliter totum plus quam se. Et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suae speciei, quam bonum suum singulare. Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quam seipsum.

K druhému se musí říci, že, když se řekne, že Bůh jest od anděla milován, pokud jest mu dobrem, jestliže ly "pokud" značí cíl, je to nesprávné: neboť nemiluje přirozeně Boha k vůli svému dobru, nýbrž k vůli samému Bohu. Znamená-li však pojem lásky se strany milujícího, je to pravdivé: neboť by nebylo v něčí přirozenosti, aby miloval Boha, leč z toho, že každé závisí na dobru, jímž jest Bůh.

K třetímu se musí říci, že přirozenost se obrací k sobě nejen v tom, co jest jejím jednotlivostně, nýbrž mnohem více v obecném: kloní se totiž každé zachování nejen svého jedinství, nýbrž také svého druhu. A mnohem více má každé přirozenou náklonnost k tomu, co jest jednoduše všeobecným dobrem.

Ke čtvrtému se musí říci, že Bůh, pokud jest všeobecným dobrem, na němž závisí všechno přírodní dobro, jest od každého milován přirozenou oblibou. Pokud však jest dobrem, obecné blažícím všechny nadpřirozenou blažeností, tak jest milován oblibou lásky.

K pátému se musí říci, že, ježto jest jedno a totéž jeho podstata a obecné dobro, všichni, kteří vidí samu Boží bytnost, týmž pohybem obliby jsou pohybováni k sazné Boží bytnosti, jak jest od jiných rozlišná i jak jest nějakým obecným dobrem. A protože, jak jest obecným dobrem, přirozeně jest milován ode všech, není možné, aby ho nemiloval, kdokoli jej vidí skrze bytnost. Ale oni, kteří nevidí jeho bytnost, poznávají jej skrze nějaké jednotlivé účinky, které někdy odporují jejich vůli. A tak se tímto způsobem říká, že mají Boha v nenávisti: kdežto přece, pokud jest obecným dobrem všech, každé' přirozeně miluje Boha více nežli sebe.

LXI. O původu přirozeného bytí andělů.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Po tom, co bylo podáno o přirozenosti andělů a poznávání a jejich vůli, zbývá uvažovati o stvoření jich, čili všeobecně o jejich počátku. A tato úvaha je trojdílná. Neboť nejprve budeme uvažovati, jak byli učiněni v bytí přirozenosti; za druhé, jak byli zdokonaleni v milosti nebo slávě; za třetí, jak se někteří z nich stali zlými.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda anděl má příčinu svého bytí.
2. Zda jest anděl od věčnosti.
3. Zda byl anděl stvořen před tělesným stvořením.
4. Zda byli andělé stvořeni v nebi ohňovém.

LXI.1. Zda mají andělé příčinu svého bytí.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že andělé nemají příčiny svého bytí. Neboť o těch, která jsou od Boha stvořena, jedná Genesis 1. Ale neděje se tam žádná

I q. 60 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur quod Deus diligitur ab Angelo inquantum est ei bonus, si ly inquantum dicat finem, sic falsum est, non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est, non enim esset in natura alicuius quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus.

I q. 60 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod natura reflectitur in seipsam non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune, inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

I q. 60 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. Inquantum vero est bonum beatificans naturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis.

I q. 60 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod, cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus; quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

61. De productione angelorum in esse naturae.

Prooemium

I q. 61 pr.

Post ea quae praemissa sunt de natura Angelorum, et cognitione et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio. Et haec consideratio est tripartita. Nam primo considerabimus quomodo producti sunt in esse naturae; secundo, quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria; tertio, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Angelus habeat causam sui esse.

Secundo, utrum Angelus sit ab aeterno.

Tertio, utrum Angelus sit creatus ante corporalem creaturam.

Quarto, utrum Angeli fuerint creati in caelo Empyreo.

1. Utrum angeli habeant causam sui esse.

I q. 61 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli non

zmínka o andělích. Tedy andělé nejsou od Boha stvořeni.

Mimo to praví Filosof, v VIII. Metafys., že, když nějaká podstata je tvar bez hmoty, "hned sama sebou jest jsoucnem a jedním a nemá příčiny, která by ji činila jsoucnem a jedním". Ale andělé jsou tvary nehmotné, jak bylo svrchu ukázáno. Tedy nemají příčiny svého bytí.

Mimo to, všechno, co nastává z nějakého činitele, tím, že nastává, dostává ad něho tvar. Ale andělé, ježto jsou tvary, nedostávají tvaru od nějakého činitele. Tedy andělé nemají účinné příčiny.

Avšak proti jest, co se praví v almu 148: "Chvalte jej všichni andělé jeho." A potom dodává: "Neboť on řekl, a nastala."

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci, že i andělé i všechno, co jest mimo Boha, bylo od Boha učiněno. Neboť jediný Bůh jest své bytí, kdežto ve všech jiných se liší bytnost věci a bytí její, jak je patrné z hořejšího. A z toho jest jasné, že jediný Bůh jest jsoucno skrze svou bytnost, všechno pak ostatní jsou jsoucna skrze podíl. Avšak všechno co je skrze podíl, jest učiněno od toho, jež jest skrze bytnost, jako každé ohnivé jest učiněno od ohně. Proto jest nutné, že andělé byli stvořeni od Boha.

K prvnímu se musí říci, že Augustin praví v XI. O Městě Bož., že andělé nejsou pominuti v onom prvním stvoření věcí, nýbrž jsou označeni jménem nebe nebo také světla. - Proto však buď byli pominuti nebo označeni jménem tělesných věcí, protože Mojžíš mluvil k lidu nezkušenému, který dosud nedovedl chápati nehmotné přirozenosti; a kdyby se jim řeklo, že jsou nějaké věci nad všechnu tělesnou přirozenost, měli by příležitost modlářství, k němuž byli náchylní a od něhož je Mojžíš zvláště usiloval odvrátiti.

K druhému se musí říci; že podstaty, které jsou svébytné tvary, nemají nějaké tvarové příčiny svého bytí a své jednoty, ani příčiny, jednající skrze přeměnu hmoty z možnosti na uskutečnění, nýbrž mají příčinu, působící celou podstatu.

A z toho je patrná odpověď k třetímu.

LXI.2. Zda byl anděl učiněn od Boha od věčnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že anděl byl od Boha učiněn od věčnosti. Neboť Bůh jest příčinou anděla skrze své bytí, ježto nejedná skrze něco přidaného ke své bytnosti. Ale bytí jeho jest věčné. Tedy od věčnosti učinil anděly.

Mimo to všechna, co někdy jest a někdy není, podléhá času. Ale anděl jest nad čas, jak se praví v knize O příčinách. Tedy anděl nikoli někdy jest a někdy není, nýbrž vždycky.

habeant causam sui esse. De his enim quae sunt a Deo creata, agitur Genesis I. Sed nulla mentio fit ibi de Angelis. Ergo Angeli non sunt creati a Deo.

I q. 61 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod si aliqua substantia sit forma sine materia, *statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quae faciat eam ens et unum*. Sed Angeli sunt formae immateriales, ut supra ostensum est. Ergo non habent causam sui esse.

I q. 61 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed Angeli, cum sint formae, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo Angeli non habent causam agentem.

I q. 61 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXLVIII, *laudate eum, omnes Angeli eius*. Et postea subdit, *quoniam ipse dixit, et facta sunt*.

I q. 61 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere et Angelos, et omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus patet. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam, omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est Angelos a Deo creatos esse.

I q. 61 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus dicit, in XI de Civ. Dei, quod Angeli non sunt praetermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine caeli, aut etiam lucis. Ideo autem vel praetermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam; et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriae, ad quam proni erant, et a qua Moyses eos praecipue revocare intendebat.

I q. 61 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod substantiae quae sunt formae subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suae unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiae de potentia in actum, sed habent causam producentem totam substantiam.

I q. 61 a. 1 ad 3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

2. Utrum angelus sit productus a Deo ab aeterno.

I q. 61 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus sit productus a Deo ab aeterno. Deus enim est causa Angeli per suum esse, non enim agit per aliquid additum suae essentiae. Sed esse eius est aeternum. Ergo ab aeterno Angelos produxit.

I q. 61 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne quod quandoque est et quandoque non est, subiacet tempori. Sed Angelus est supra tempus, ut dicitur in libro de causis. Ergo Angelus non quandoque est, et

Mimo to Augustin dokazuje neporušenost duše z toho, že skrze rozum jest schopna pravdy. Ale jako pravda jest neporušná, tak jest věčná. Tedy rozumová přirozenost i duše i anděla nejen jest neporušná, nýbrž také věčná.

Avšak proti jest; co se praví Přísl. 8. v osobě nezrozené Moudrosti: "Pán měl mne od začátku svých cest, než cokoli učinil od počátku." Ale andělé byli učiněni od Boha, jak bylo ukázáno. Tedy někdy nebylo andělů.

Odpovídám: Musí se říci, že jediný Bůh, Otec a Syn a Duch Svatý, jest od věčnosti. Neboť to katolická víra nepochybně drží a vše protivné jest odmítnouti jako kacířské. Bůh totiž tak učinil tvory, že je učinil z ničeho, to jest když nebylo nic.

K prvnímu se tedy musí říci, že bytí Boha jest samo jeho chtění. Tím tedy, že Bůh učinil anděly a jiné tvory skrze své bytí, se nevylučuje, že je učinil skrze svou vůli. Avšak Boží vůle se nemá s nutnosti ke způsobení tvorů, jak bylo svrchu řečeno. A proto učinil, i které chtěl, i kdy chtěl.

K druhému se musí říci, že anděl jest nad časem, který jest počtem pohybu, nebe: protože jest nad veškerým pohybem tělesné přirozenosti Avšak není nad časem, který jest počtem sledování jejího bytí po nebytí a také který jest počtem postupu, jenž jest v jejích činnostech. Proto praví Augustin, VIII. Ke Gen. Slov., že "Bůh pohybuje duchovým stvořením skrze čas".

K třetímu se musí říci, že andělé a rozumové duše jsou neporušní právě z toho, že mají přirozenost, skrze kterou jsou schopní pravdy. Ale tuto přirozenost neměli od věčnosti, nýbrž byla jim dána od Boha, když on chtěl. Proto nenásleduje, že andělé jsou od věčnosti.

LXI.3. Zda byli andělé stvořeni před světem tělesným.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že andělé byli stvoření před světem tělesným. Praví totiž Jeronym, v Listu Titovi: "Ještě není úplných šest tisíc let našeho času; a jaké, musíme mysliti, že byly časy a jaké pochody věků, v nichž Andělé, Trůny, Panstva a ostatní řády Bohu sloužily?" - Také Damašský praví v II. Knize: "Někteří praví, že před veškerým stvořením byli zrozeni andělé, jak praví Theolog Řehoř: 'Nejprve totiž vymyslil andělské a nebeské síly a vymyšlení bylo jeho dílem.'

Mimo to andělská přirozenost jest prostřední mezi přirozeností božskou a přirozeností tělesnou. Ale božská přirozenost je od věčnosti, přirozenost však tělesná od času. Tedy andělská přirozenost byla učiněna před stvořením času a po věčnosti.

quandoque non est, sed semper.

I q. 61 a. 2 arg. 3

Praeterea, Augustinus probat incorruptibilitatem animae per hoc, quod per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est aeterna. Ergo natura intellectualis et animae et Angeli, non solum est incorruptibilis, sed etiam aeterna.

I q. 61 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. VIII, ex persona sapientiae genitae, *dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio*. Sed Angeli sunt facti a Deo, ut ostensum est. Ergo Angeli aliquando non fuerunt.

I q. 61 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod solus Deus, pater et filius et spiritus sanctus, est ab aeterno. Hoc enim fides Catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est sicut haereticum refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas ex nihilo fecit, idest postquam nihil fuerat.

I q. 61 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod esse Dei est ipsum eius velle. Per hoc ergo quod Deus produxit Angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut supra dictum est. Et ideo produxit et quae voluit, et quando voluit.

I q. 61 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angelus est supra tempus quod est numerus motus caeli, quia est supra omnem motum corporalis naturae. Non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse eius post non esse, et etiam quod est numerus successionis quae est in operationibus eius. Unde Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*.

I q. 61 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angeli et animae intellectivae, ex hoc ipso quod habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab aeterno; sed data fuit eis a Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quod Angeli sint ab aeterno.

3. Utrum angelus sit creatus ante corporalem creaturam.

I q. 61 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus, super epistolam ad Titum, *sex millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, throni, dominationes, ceterique ordines Deo servierunt?* Damascenus etiam dicit, in II libro, *quidam dicunt quod ante omnem creationem geniti sunt Angeli; ut theologus dicit Gregorius, primum quidem excogitavit angelicas virtutes et caelestes, et excogitatio opus eius fuit.*

I q. 61 a. 3 arg. 2

Praeterea, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab aeterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica

Mimo to andělská přirozenost jest dále od přirozenosti tělesné než jedna tělesná přirozenost od jiné. Ale jedna tělesná přirozenost byla učiněna před jinou, pročež se též popisuje na počátku Genese šest dní k vykonání věcí. Tedy mnohem spíše andělská přirozenost byla učiněna před veškerou tělesnou přirozeností.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 1: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi." To by však nebylo pravdivé, kdyby něco stvořil dříve. Tedy andělé nebyli stvořeni před tělesnou přirozeností.

Odpovídám: Musí se říci, že se a tom shledává dvojí mínění svatých Učenců: důvodnějším však se zdá ono, že andělé byli stvořeni zároveň s tělesnou přirozeností. Andělé totiž jsou nějakou částí vesmíru: neboť netvoří o sobě jeden vesmír. nýbrž jak oni, tak tělesné stvoření se spojují na ustavení jednoho vesmíru. A to je patrné ze zařízení jednoho stvoření ke druhému: neboť zařízení věcí navzájem jest dobrem vesmíru Avšak žádná část, odloučená od svého celku, není dokonalá. Není tudíž důvodné, že Bůh, jehož "díla jsou dokonalá", jak se praví Deut. 22, stvořil andělskou přirozenost zvláště, před jinými tvory. - Ačkoli se protiva nemůže považovati za bludnou, zvláště pro mínění Řehoře Nazianského, jenž má takovou autoritu v křesťanské nauce, že se nikdy nikdo neopovážil uvaliti hanu na jeho výroky, jakož ani na učení Athanášovo; jak praví Jeronym.

K prvnímu se tedy musí říci, že Jeronym mluví podle mínění učenců řeckých, kteří všichni svorně tak míní, že andělé byli stvořeni před tělesným světem.

K druhému se musí říci, že Bůh není nějakou částí vesmíru, nýbrž jest nad celým vesmírem, předem v sobě maje převyšujícím způsobem celou dokonalost vesmíru. Proto není téhož důvodu.

K třetímu se musí říci, že všechna tělesná stvoření jsou jedno ve hmotě; ale andělé se neshodují ve hmotě s tělesným stvořením. Proto stvořením hmoty tělesného stvoření bylo jaksi stvořeno všechno; nebyl by však sám vesmír stvořen stvořením andělů.

kdyby se však držel opak, co se praví Gen. l; "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi", musí se vyložiti, "na počátku", to jest v Synu nebo na počátku času; ne však "na počátku", to jest, před nímž nic, leč by se řeklo, před nímž nic v rodě tělesných tvorů.

LXI.4. Zda byli andělé stvořeni v ohňovém nebi.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že andělé nebyli stvořeni v ohňovém nebi. Andělé totiž jsou podstaty netělesné. Ale podstata nezávisí na těle podle svého bytí a v důsledku ani podle svého povstání. Tedy andělé nebyli stvořeni v ohňovém nebi.

facta est ante creationem temporis, et post aeternitatem.

I q. 61 a. 3 arg. 3

Praeterea, plus distat natura angelica a natura corporali, quam una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam, unde et sex dies productionis rerum in principio Genesis describuntur. Ergo multo magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

I q. 61 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram*. Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset antea. Ergo Angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

I q. 61 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia, illa tamen probabilior videtur, quod Angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quaedam pars universi, non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam, ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile ut Deus, cuius perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit. Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum; praecipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni, cuius tanta est in doctrina Christiana auctoritas, ut nullus unquam eius dictis calumniam inferre praesumpserit, sicut nec Athanasii documentis, ut Hieronymus dicit.

I q. 61 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum Graecorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quod Angeli sunt ante mundum corporeum creati.

I q. 61 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem. Angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

I q. 61 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod creaturae corporeae omnes sunt unum in materia, sed Angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde, creata materia corporalis creaturae, omnia quodammodo sunt creata, non autem, creatis Angelis, esset ipsum universum creatum. Si vero contrarium teneatur, quod dicitur Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram* exponendum est, in principio, idest in filio, vel in principio temporis, non autem in principio, idest ante quod nihil, nisi dicatur, ante quod nihil in genere corporalium creaturarum.

4. Utrum angeli fuerint creati in coelo empyreo.

I q. 61 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint creati in caelo Empyreo. Angeli enim sunt substantiae incorporeae. Sed substantia incorporea non dependet a corpore secundum suum esse, et per consequens neque secundum suum fieri. Ergo Angeli non sunt creati in loco

Mimo to Augustin praví, III. Ke Gen. Slov., že andělé byli stvořeni ve vyšší části ovzduší. Tedy ne v ohňovém nebi.

Mimo to se praví, že ohňové nebe jest nebe nejvyšší. Kdyby tedy andělé byli stvořeni v ohňovém nebi, nepříslušelo by jim vystoupiti do vyššího nebe. Což je proti tomu, co se praví v osobě hříšného anděla, Isaiáš 14: "Vystoupím do nebe."

Avšak proti jest, co praví Strabus k onomu 'Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi': "Oblohou zde nazývá nebe, nikoli viditelné, nýbrž ohňové, to jest ohnivé nebo rozumové, jež má jméno nikoli od žáru, nýbrž od záře; a to stvořeno, hned bylo naplněno anděly."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, z tělesných a duchových tvorů sestává jeden vesmír. Proto duchová svoření tak byla stvořena, že mají nějaké zařízení ke ;,tvoření tělesnému a vedou celé tělesné stvoření. Proto bylo vhodné, aby andělé byli stvořeni na nejvyšším tělese, jako.to vedoucí celou tělesnou přírodu, ať se mu říká nebe ohňové nebo se jakkoli pojmenuje. Proto praví Isidor, že nejvyšší nebe jest nebem andělů, k onomu Deut.10 hl.: "Pána Boha tvého jest nebe a nebe nebes."

K prvnímu se tedy musí říci, že andělé nebyli stvořeni na tělesném místě jakožto závislí na tělese podle svého bytí nebo podle svého povstání: neboť Bůh mohl anděly stvořiti před veškerým tělesným stvořením, jak drží mnozí svatí Učenci Ale byli učiněni na tělesném místě na důkaz jejich zařízení k tělesné přirozenosti a že svou silou se stýkají s tělesy.

K druhému se musí říci, že Augustin nejvyšší částí ovzduší snad rozumí nejvyšší část nebe, s níž má vzduch nějakou shodnost pro svou jemnost a průhlednost. - Nebo nemluví o všech andělích, nýbrž o těch, kteří zhřešili, kteří podle některých byli z nižších řádů. Ale nic nebrání říci, že vyšší andělé, mající moc povýšenou a všeobecnou nad všemi tělesy, byli stvořeni na vrcholu tělesného stvoření; jiní však, mající síly více částečné, byli stvořeni na nižších tělesech.

K třetímu se musí říci, že tam mluví ne o nějakém tělesném nebi, nýbrž o nebi svaté Trojice, do něhož hříšný anděl chtěl vystoupiti, když se nějakým způsobem chtěl rovnati Bohu, jak bude patrné níže.

LXII. O dokonalosti andělů v bytí milosti a slávy.

Předmluva

Dělí se na devět článků.

Následuje zkoumání, jakým způsobem byli andělé učiněni v bytí milosti nebo slávy.

corporeo.

I q. 61 a. 4 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, III super Gen. ad Litt., quod Angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in caelo Empyreo.

I q. 61 a. 4 arg. 3

Praeterea, caelum Empyreum dicitur esse caelum supremum. Si igitur Angeli creati fuissent in caelo Empyreo, non convenisset eis in superius caelum ascendere. Quod est contra id quod ex persona Angeli peccantis dicitur Isaiae XIV, *ascendam in caelum*.

I q. 61 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Strabus dicit, super illud, *in principio creavit Deus caelum et terram, caelum non visibile firmamentum hic appellat, sed Empyreum, idest igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur, quod statim factum, Angelis est repletum*.

I q. 61 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatae sunt spirituales creaturae, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturae corporali praesident. Unde conveniens fuit quod Angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturae corporeae praesidentes; sive id dicatur caelum Empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus dicit quod supremum caelum est caelum Angelorum, super illud Deut. X, *domini Dei tui est caelum, et caelum caeli*.

I q. 61 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes a corpore secundum suum esse vel secundum suum fieri, potuisset enim Deus Angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo, ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quod sua virtute corpora contingunt.

I q. 61 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus forte per supremam partem aeris intelligit supremam partem caeli, cum quo aer quandam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. Vel loquitur non de omnibus Angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quod superiores Angeli, habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturae corporeae creati; alii vero, habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

I q. 61 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod loquitur ibi non de caelo aliquo corporeo, sed de caelo sanctae Trinitatis, in quod Angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo aequiparari, ut infra patebit.

62. De productione angeli in esse gratiae, et gloriae.

Prooemium

I q. 62 pr.

Consequenter investigandum est quomodo Angeli facti sunt in esse gratiae vel gloriae.

A o tom jest devět otázek.

1. Zda byli andělé blažení při svém stvoření.

2. Zda potřebovali milosti na to, aby se k Bohu obrátili.

3. Zda byli stvořeni v milosti.

4. Zda si zasloužili své blaženosti.

5. Zda hned po zásluze dosáhli blaženosti.

6. Zda dostali milost a slávu podle schopnosti své přirozenosti.

7. Zda po dosažení slávy zůstala v nich přirozená obliba a poznávání.

8. Zda potom mohli hřešiti.

9. Zda po dosažení slávy mohli prospívati.

LXII.1. Zda byli andělé při svém stvoření blaženi.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že andělé byli stvořeni blažení. Praví se totiž v knize O Církevních naukách, že "andělé, kteří vytrvají v té blaženosti, ve které byli stvořeni, nikoli přirozeností drží dobro, které mají". Tedy byli andělé stvořeni v blaženosti.

Mimo to andělská přirozenost jest ušlechtilejší než tělesné stvoření. Ale tělesné stvoření hned na začátku svého stvoření bylo stvořeno utvářené a dokonalé, a v něm utváření nepředcházela časově beztvárnost, nýbrž toliko přirozeností, jak praví Augustin, I. Ke Gen. Slov. Tedy ani andělské stvoření Bůh nestvořil beztvaré a nedokonalé. Ale jeho utváření a dokonalost jest z blaženosti, pokud požívá Boha. Tedy byla stvořeno blažené.

Mimo to, podle Augustina, Ke Gen. Slov., co se čte jako vykonané v činech šesti dnů, bylo zároveň učiněno; a tak je třeba, aby hned od počátku stvořeni věcí bylo všech těch šest dní. Ale v oněch šesti dnech, podle jeho výkladu, "ráno" bylo andělské poznávání, jímž poznávali Slovo a věci ve Slově. Tedy hned od počátku stvoření poznali Slovo a věci ve Slově. Ale andělé jsou 'blaženi tím, že vidí Slovo. Tedy hned od počátku svého stvoření byli andělé blaženi.

Avšak proti, v pojmu blaženosti jest stálost čili utvrzení v dobrém. Ale andělé nebyli utvrzeni v dobrém hned, jak byli stvořeni, což ukázal pád některých. Tedy andělé při svém stvoření nebyli blaženi.

Odpovídám: Musí se říci, že jménem blaženosti se rozumí poslední dokonalost umové čili rozumové přirozenosti: a z toho jest, že jest přirozenou touhou, protože všechno přirozené touží po své poslední dokonalosti. Avšak poslední dokonalost umové či rozumové přirozenosti jest dvojí. A to jedna, které může dosáhnouti silou své přirozenosti, a tato se jaksi nazývá blažeností nebo štěstím. Proto i Aristoteles praví, že posledním štěstím člověka jest nejdokonalejší nazírání člověka, kterým může v tomto životě patřiti na nejlepší myslitelné, jímž jest Bůh. Ale nad tímto štěstím jest jiné štěstí, které očekáváme v budoucnosti, jímž "uvidíme Boha, jak jest". To však jest

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo, utrum Angeli fuerint in sua creatione beati.

Secundo, utrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum converterentur.

Tertio, utrum fuerint creati in gratia.

Quarto, utrum suam beatitudinem meruerint.

Quinto, utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint.

Sexto, utrum gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint.

Septimo, utrum post consecutionem gloriae remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis.

Octavo, utrum postmodum potuerint peccare.

Nono, utrum post adeptionem gloriae potuerint proficere.

1. Utrum angeli in sua creatione fuerint beati.

I q. 62 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in libro de ecclesiasticis dogmatibus, quod *Angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent*. Sunt ergo Angeli creati in beatitudine.

I q. 62 a. 1 arg. 2

Praeterea, natura angelica est nobilior quam creatura corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suae creationis fuit creata formata et perfecta; nec informitas praecessit in ea formationem tempore, sed natura tantum, ut Augustinus dicit, I super Gen. ad Litt. Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed eius formatio et perfectio est per beatitudinem, secundum quod fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

I q. 62 a. 1 arg. 3

Praeterea, secundum Augustinum, super Gen. ad Litt., ea quae leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt, et sic oportet quod statim a principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundum eius expositionem, mane fuit cognitio angelica secundum quam cognoverunt verbum et res in verbo. Ergo statim a principio creationis cognoverunt verbum et res in verbo. Sed Angeli beati sunt per hoc quod verbum vident. Ergo statim a principio suae creationis Angeli fuerunt beati.

I q. 62 a. 1 s. c.

Sed contra, de ratione beatitudinis est stabilitas sive confirmatio in bono. Sed Angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono, quod casus quorundam ostendit. Non ergo Angeli in sua creatione fuerunt beati.

I q. 62 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae, et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex. Una quidem, quam potest assequi virtute suae naturae, et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia

nad přirozenost každého stvořeného rozumu, jak bylo svrchu ukázána.

Tak se tedy musí říci, že anděl byl stvořen blažený co do první blaženosti, které mohl dosáhnouti silou své přirozenosti. Protože takové dokonalosti anděl nenabývá skrze nějaký postupující pohyb jako člověk, nýbrž hned ji má z hodnoty své přirozenosti, jak bylo svrchu řečeno. Ale poslední blaženost, která přesahuje mohoucnost přirozenosti, neměli andělé hned na počátku svého stvoření, protože tato blaženost není přirozenosti, nýbrž přirozenosti cílem, a proto jí neměli míti hned od počátku.

K prvnímu se tedy musí říci, že se tam blaženost béře za onu přirozenou dokonalost, kterou měl anděl ve stavu nevinnosti.

K druhému se musí říci, že tělesné stvoření nemohlo hned na počátku svého stvoření míti dokonalost, ke které jest přivedeno svou činností; proto; podle Augustina, pučení bylin ze země nebylo hned v prvních dílech, v nichž 'byla dána zemi jen síla vypučeti byliny. A podobně andělské stvoření mělo na počátku svého stvoření dokonalost své přirozenosti, ne však dokonalost, ke které mělo, dojíti skrze svou činnost.

K třetímu se musí říci, že anděl má dvojí poznávání Slova, jedno přirozené a jiné slávové. A to přirozené, kterým poznává Slovo skrze jeho podobu, odrážející se v jeho přirozenosti; poznání pak slávové, kterým poznává Slovo skrze svou bytnost. A o',bojím anděl poznává věci ve Slově: ale přirozeným poznáváním ovšem nedokonale, slávovým pak poznáváním dokonale. Tedy první poznávání měli andělé od počátku svého stvoření, ne však druhé, nýbrž až se stali blaženými skrze obrácení k dobru. A to se vlastně jmenuje poznáním ranním.

LXII.2. Zda anděl potřeboval milosti na to, aby se obrátil k Bohu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že anděl nepotřeboval milosti na to, aby se obrátil k Bohu. Nepotřebujeme totiž milosti na to, co můžeme přirozeně. Ale anděl se přirozeně obrací k Bohu, protože přirozeně miluje Boha, jak je patrné ze svrchu řečeného. Tedy anděl nepotřeboval milosti na to, aby se obrátil k Bohu.

Mimo to se zdá, že jen k tomu potřebujeme pomoci, co je nesnadné. Ale obrátiti se k Bohu nebylo andělu nesnadné; ježto v něm není nic, co by tomuto obrácení odporovalo. Tedy a.nděl nepotřeboval pomoci milosti na to, aby se obrátil k Bohu.

Mimo to obrátiti se k Bohu jest připraviti se na milost: pročež se praví Zach. I: "Obraťte se ke mně, a já se obrátím k vám." Ale my nepotřebujeme milosti na to; abychom se připravovali na milost, protože by to bylo jíti do nekonečna. Tedy anděl nepotřeboval milosti na to, aby se obrátil k Bohu.

felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est. Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est.

Sic igitur dicendum est quod, quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus. Quia perfectionem huiusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo, sed statim ei adest propter suae naturae dignitatem, ut supra dictum est. Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, Angeli non statim in principio suae creationis habuerunt, quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere.

I q. 62 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali quam Angelus habuit in statu innocentiae.

I q. 62 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod creatura corporalis statim in principio suae creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur, unde, secundum Augustinum, germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola germinativa plantarum data est terrae. Et similiter creatura angelica in principio suae creationis habuit perfectionem suae naturae; non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

I q. 62 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angelus duplicem habet verbi cognitionem, unam naturalem, et aliam gloriae, naturalem quidem, qua cognoscit verbum per eius similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem vero gloriae, qua cognoscit verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit Angelus res in verbo, sed naturali quidem cognitione imperfecte, cognitione vero gloriae perfecte. Prima ergo cognitio rerum in verbo affuit Angelo a principio suae creationis, secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. Et haec proprie dicitur cognitio matutina.

2. Utrum indiguerint gratia ad hoc, quod converterentur in Deum.

I q. 62 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus non indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum. Ad ea enim quae naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter Angelus convertitur in Deum, quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet. Ergo Angelus non indiguit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

I q. 62 a. 2 arg. 2

Praeterea, ad ea tantum videmur indigere auxilio, quae sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile Angelo; cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo Angelus non indiguit auxilio gratiae ad hoc quod converteretur in Deum.

I q. 62 a. 2 arg. 3

Praeterea, converti ad Deum est se ad gratiam praeparare, unde Zach. I, dicitur, *convertimini ad me, et ego convertar ad vos*. Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus, quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia Angelus ad hoc quod converteretur in

Avšak proti, skrze obrácení k Bohu anděl přišel do blaženosti. Kdyby tedy na to nebyl potřeboval milosti, aby se obrátil k Bohu, následovalo by, že nepotřeboval milosti k nabytí věčného života. Což je proti onomu Apoštolovu, Řím. 6: "Milost Boží život věčný."

Odpovídám: Musí se říci, že andělé potřebovali milosti na to, aby se obrátili k Bohu, pokud jest předmětem blaženosti. Jako totiž nahoře bylo řečeno, přirozený pohyb vůle jest původem všech těch, která chceme. Avšak přirozená náklonnost vůle jest k tomu, co se hadí podle přirozenosti. A proto, když něco jest nad přirozenost, vůle nemůže se k tomu nésti, leč podepřena od nějaké nadpřirozené příčiny. Jako je patrné, že oheň má přirozenou náklonnost k oteplování a plození ohně, ale zploditi tělo jest nad přirozenou sílu ohně; proto oheň k tomu nemá žádné náklonnosti, leč pokud jest jako nástroj pohybován od duše vyživující.

Bylo pak svrchu ukázáno, když se jednalo o poznání Boha, že viděti Boha v bytnosti, v čemž záleží poslední blaženost rozumové přirozenosti, jest nad přirozenost každého stvořeného rozumu. Pročež žádný rozumový tvor nemůže míti pohybu vůle, zařízeného k oné blaženosti, leč pohybován od nadpřirozeného činitele. A to nazýváme pomocí milosti. A proto se musí říci, že anděl se nemohl obrátiti k oné blaženosti, leč skrze pomoc milosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že anděl přirozeně miluje Boha, pokud jest původcem přírodního bytí. Zde však mluvíme o obrácení k Bohu, pokud jest oblažujícím skrze vidění své bytnosti.

K druhému se musí říci, že jest nesnadné, co přesahuje mohoucnost. Ale to ;se stává dvojmo. Jedním způsobem, protože přesahuje mohoucnost podle jejího přirozeného zařízení. A tu, když k tomu může přijíti nějakou pomocí, nazývá se nesnadným; když však žádným způsobem, nazývá se nemožným, jako jest nemožné lítání člověka. Jiným způsobem co přesahuje mohoucnost, ne podle přirozeného zařízení mohoucnosti, nýbrž pro nějakou překážku, přidanou mohoucnosti, jako vystupovati není proti přirozenému zařízení hybné mohoucnosti duše, protože duše, co na ní jest, má vrozeno pohybovati se na kteroukoli stranu: ale brání se jí v tom tíhou těla; proto je člověku nesnadné vystupovati. - Avšak obrátiti se k poslední blaženosti jest sice člověku nesnadné i proto, že jest nad přirozenost, i proto, že má překážku v porušení těla a nákaze hříchu. Ale andělu jest nesnadné jen pro to, že jest nadpřirozené.

K třetímu se musí říci, že každý pohyb vůle k Bohu lze nazvati obrácením k němu. A proto je trojí obrácení k Bohu. A to jedno skrze dokonalé milování, které má tvor, Boha již požívající. A k tomuto obrácení se vyžaduje milost vyvrcholená. - Jiné jest obrácení, jež jest zásluhou blaženosti. A k tomu se vyžaduje pohotovostní milost, která jest původem zásluh. - Třetí jest obrácení, skrze něž se někdo připravuje k nabytí milosti. A k tomu se nevyžaduje nějaké pohotovostní milosti, nýbrž činnosti

Deum.

I q. 62 a. 2 s. c.

Sed contra, per conversionem ad Deum Angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia ad hoc quod converteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam aeternam. Quod est contra illud apostoli, Rom. VI, *gratia Dei vita aeterna*.

I q. 62 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum, prout est obiectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta. Sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, et ad generandum ignem, sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis, unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva.

Ostensum est autem supra, cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiae.

I q. 62 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suae essentiae visionem.

I q. 62 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod difficile est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem. Et tunc, si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile; si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiae, sed propter aliquod impedimentum potentiae adiunctum. Sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiae animae motivae, quia anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem; unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati. Sed Angelo est difficile propter hoc solum quod est supernaturale.

I q. 62 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod quilibet motus voluntatis in Deum, potest dici conversio in ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum. Una quidem per dilectionem perfectam, quae est creaturae iam Deo fruentis. Et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. Alia conversio est, quae est meritum beatitudinis. Et ad hanc requiritur habitualis gratia, quae est merendi principium. Tertia conversio est, per quam aliquis praeparat se ad gratiam

Boha, obracejícího duši k sobě podle onoho Thren. posl.: "Obrat nás, Pane, k sobě, a obrátíme se." Pročež je patrné, že se nepostupuje do nekonečna.

LXII.3. Zda byli andělé stvořeni v milosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že andělé nebyli stvořeni v milosti. Praví totiž Augustin, II. Ke Gen. Slov., že andělská přirozenost nejprve byla stvořena beztvárně a nazvána nebem; potom pak byla utvářena a pojmenována světlem. Ale toto utváření je skrze milost. Tedy nebyli stvořeni v milosti.

Mimo to milost kloní rozumového tvora k Bohu. Kdyby tedy anděl byl stvořen v milosti, žádný anděl by se nebyl odvrátil od Boha.

Mimo to milost jest prostřed mezi přirozeností a slávou. Ale andělé nebyli blaženi při svém stvoření. Tedy se zdá, že ani nebyli :stvořeni v milosti, nýbrž nejprve toliko v přirozenosti, potom však dosáhli milosti a naposled se stali blaženými.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XII. O Městě Bož.: "Kdo učinil dobrou vůli v andělech, ne-li on, jenž je stvořil, s jejich vůlí, to jest s čistou láskou, kterou k němu Inou, zároveň v ně klade přirozenost a uděluje milost?"

Odpovídám: Musí se říci, že, ačkoli jsou o tom různé domněnky, jedněch řkoucích, že byli andělé stvořeni toliko v přirozeném, jiných pak, že byli stvořeni v milosti, přece se zdá důvodnější mínění a více souhlasí s výroky Svatých, že byli stvořeni v milosti, milým činící. 'Tak totiž vidíme že vše, co 'bylo učiněno postupem času skrze dílo Boží prozřetelnosti, prací stvoření Božího při prvním tvoření věcí bylo učiněno v nějakých semenných podobách, jak praví Augustin Ke Gen. Slov., jako stromy a živočichové a taková jiná. Jest pak jasné, že milost, milým činící, tím způsobem se přirovnává k blaženosti jako semenná podoba k přírodnímu účinku v přírodě: pročež I. Jan. 3'se milost nazývá semenem Božím. Jako tudíž, podle mínění Augustinova, se stanoví, že hned při prvním stvoření tělesného stvoření byly do něho dány semenné podoby všech přirozených účinků, tak hned odpočátku byli andělé stvořeni v milosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona beztvárnost andělova se může rozuměti buď v přirovnání k utváření slávou: a tak časově beztvárnost předcházela utváření. Nebo v přirovnání k utváření milostí, a tak nepředcházela pořadem časovým, nýbrž pořadem přirozenosti, jakož také Augustin stanoví o utváření tělesném.

K druhému se mu.sí. říci, že každý tvar kloní svůj podmět podle způsobu jeho, přirozenosti. Jest pak přirozeným způsobem rozumové přirozenosti, aby se svobodně nesla k těm, která chce. A proto náklonnost milosti neukládá nutnosti, nýbrž mající milost může neužívati jí a hřešiti.

habendam. Et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Thren. ult., *converte nos, domine, ad te, et convertemur*. Unde patet quod non est procedere in infinitum.

3. Utrum fuerint creati in gratia.

I q. 62 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint creati in gratia. Dicit enim Augustinus, II super Gen. ad Litt., quod angelica natura primo erat informiter creata, et caelum dicta, postmodum vero formata est, et lux appellata. Sed haec formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

I q. 62 a. 3 arg. 2

Praeterea, gratia inclinat creaturam rationalem in Deum. Si igitur Angelus in gratia creatus fuisset nullus Angelus fuisset a Deo aversus.

I q. 62 a. 3 arg. 3

Praeterea, gratia medium est inter naturam et gloriam. Sed Angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sint in gratia, sed primo in natura tantum; postea autem adepti sunt gratiam; et ultimo facti sunt beati.

I q. 62 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Civ. Dei, *bonam voluntatem quis fecit in Angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, idest cum amore casto quo illi adhaerent, creavit, simul in eis condens naturam et largiens gratiam?*

I q. 62 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, quamvis super hoc sint diversae opiniones, quibusdam dicentibus quod creati sunt Angeli in naturalibus tantum, aliis vero quod sunt creati in gratia; hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia quae processu temporis per opus divinae providentiae, creatura sub Deo operante, sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit, super Gen. ad Litt.; sicut arbores et animalia et alia huiusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem, unde I Ioan. III, gratia semen Dei nominatur. Sicut igitur, secundum opinionem Augustini, ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturae inditae sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum, ita statim a principio sunt Angeli creati in gratia.

I q. 62 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod informitas illa Angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriae, et sic praecessit tempore informitas formationem. Vel per comparationem ad formationem gratiae, et sic non praecessit ordine temporis, sed ordine naturae; sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit.

I q. 62 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnis forma inclinat suum subiectum secundum modum naturae eius. Modus autem naturalis intellectualis naturae est, ut libere feratur in ea quae vult. Et ideo inclinatio gratiae non imponit

K třetímu se musí říci, že, ač milost jest uprostřed mezi přirozeností a slávou pořadem přirozenosti; přece pořadem časovým neměla býti ve stvořené přirozenosti zároveň sláva s přirozeností: protože jest cílem činnosti té přirozenosti, podporované milostí. Milost však není jako cíl činnosti, protože není ze skutků, nýbrž jakožto počátek dobré činnosti. A proto bylo vhodné dáti milost hned s přirozeností.

LXII.4. Zda si blažený anděl zasloužil své blaženosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že si blažený anděl nezasloužil své blaženosti. Neboť zásluha jest z nesnadnosti záslužného skutku. Ale anděl neměl žádné nesnadnosti v konání dobra. Tedy mu dobrý skutek nebyl záslužný.

Mimo to nezasluhujeme přirozenými. Ale andělu bylo přirozené, aby se obrátil k Bohu. Tedy si tím nezasloužil blaženosti.

Mimo to, zasloužil-li si blažený anděl své blaženosti, tedy dříve, než ji měl, nebo potom. Ale ne dříve: protože, jak se mnohým zdá, dříve neměl milosti, 'bez níž není žádné zásluhy. A také ne potom: protože tak by i nyní zasluhoval, což se zdá nesprávné, protože tak by se zásluhami mohl anděl dostati na stupeň vyššího anděla a stupně milosti by nebyly stálé, což je nevhodné. Tedy blažený anděl si své blaženosti nezasloužil.

Avšak proti, Zjev. 2, se praví, že "andělova míra", v onom nebeském Jerusalemě, jest "míra člověka". Ale člověk nemůže přijíti do blaženosti než skrze zásluhu. Tedy ani anděl.

Odpovídám: Musí se říci, že dokonalá blaženost jest jedinému Bohu přirozená, protože tam je totéž býti a býti blaženým. Avšak býti blaženým není žádnému tvoru přirozeností, nýbrž posledním cílem. Každá pak věc dochází k poslednímu cíli svou činností. Tato pak činnost, vedoucí k cíli, buď cíl učiní, když cíl nepřesahuje sílu toho, co pracuje k vůli cíli, jako léčení učiní zdraví: nebo zaslouží cíl, když cíl přesahuje sílu pracujícího k cíli, pročež cíl se očekává darem od druhého. Poslední pak blaženost přesahuje sílu i andělskou i lidskou, jak je patrné z řečeného. Proto zůstává, že jak člověk, tak anděl si zasluhuje svou blaženost.

A sice, jestliže byl anděl stvořen v milosti, bez níž není žádné zásluhy, bez obtíže můžeme říci, že si svou blaženost zasloužil. A podobně, kdyby někdo řekl, že nějak dříve měl milost nežli slávu. Jestli však neměl milosti, než byl blažený, tak se musí říci, že měl blaženost bez zásluhy jako my milost. To však jest proti pojmy blaženosti, která má ráz cíle a jest odměnou ctnosti, jak také Filosof praví v I. Ethic. - Nebo třeba říci, že andělé zasluhují blaženosti tím, co konají v Boží službě, již blažení, jak jiní pravili. Avšak to jest proti pojmu zásluhy: neboť zásluha má ráz cesty k cíli, ale tomu, který jest již na konci, nepřísluší pohybovati se ke konci, a tak nikdo

necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare.

I q. 62 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturae tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura, quia est finis operationis ipsius naturae per gratiam adiutae. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus; sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

4. Utrum meruerint suam beatitudinem.

I q. 62 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actus meritorii. Sed nullam difficultatem Angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

I q. 62 a. 4 arg. 2

Praeterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit Angelo quod converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

I q. 62 a. 4 arg. 3

Praeterea, si Angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante, quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum. Nec etiam post, quia sic etiam modo mereretur, quod videtur esse falsum, quia sic minor Angelus merendo ad superioris Angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gratiae; quod est inconveniens. Non ergo Angelus beatus suam beatitudinem meruit.

I q. 62 a. 4 s. c.

Sed contra, Apoc. XXI, dicitur quod mensura Angeli, in illa caelesti Ierusalem, est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. Ergo neque Angelus.

I q. 62 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis quia idem est sibi esse et beatum esse. Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est natura, sed ultimus finis. Quaelibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quae quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem eius quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis, vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam, ut ex dictis patet. Unde relinquitur quod tam homo quam Angelus suam beatitudinem meruerit.

Et si quidem Angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quod suam beatitudinem meruerit. Et similiter si quis diceret quod qualitercumque gratiam habuerit antequam gloriam. Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere quod beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam. Quod tamen est contra rationem beatitudinis, quae habet rationem finis, et est praemium virtutis, ut etiam philosophus dicit, in I Ethic. Vel oportet

nezasluhuje, co již má. - Nebo třeba říci, že jeden a týž úkon obrácení k Bohu jest záslužný, pokud jest ze svobodného rozhodnutí a pokud dosahuje cíle, jest blaženým požíváním. Ale ani to se nezdá vhodné: protože svobodné rozhodnutí není dostatečnou příčinou zásluhy; pročež úkon nemůže býti záslužným, pokud jest ze svobodného rozhodnutí, leč pokud jest utvářen milostí; ale nemůže býti zároveň utvářen milostí nedokonalou, která jest počátkem záslužnosti, a milostí dokonalou, která jest počátkem požíván.í. Proto se nezdá býti možným, aby zároveň požíval a zasluhoval svého požívání.

A proto se musí lépe říci, že anděl měl milost, než byl blažený, a skrze ni si zasloužil blaženost.

K prvnímu se tedy musí říci, že nesnadnost jednati dohře není v andělích z nějaké protivnosti nebo překážky přirozené síly, nýbrž z toho, že dobrý skutek jest nad sílu přirozenosti.

K druhému se musí říci, že přirozeným obrácením si anděl nezasloužil blaženosti, nýbrž obrácením lásky, která je skrze milost.

K třetímu je odpověď patrná z řečeného.

LXII.5. Zda měl anděl oblaženost hned po jednom úkonu záslužném.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že anděl neměl blaženosti hned po jednom záslužném úkonu. Neboť jednati dobře je člověku nesnadnější než andělu. Ale člověk není odměňován hned po jednom úkonu. Tedy ani anděl.

Mimo to anděl hned na počátku svého stvoření a ve mžiku mohl míti nějaký úkon, když také přírodní tělesa v samé chvíli svého stvoření se začínají pohybovati, a kdyby pohyb těl mohl býti ve mžiku jako díla rozumu a vůle, měla by pohyb v prvním mžiku svého zrození. Jestli si tedy anděl zasloužil blaženosti jedním pohybem své vůle, zasloužil si blažen.osti v prvním mžiku svého stvoření. Nezdržuje-li se tedy jejich blaženost, hned v prvním mžiku byli blaženi.

Mimo to mezi velmi vzdálenými musí býti mnoho prostředních. Ale stav blaženosti andělů je velmi vzdálen od stavu jejich přirozenosti: prostředním pak mezi obojím jest zásluha. Bylo tudíž třeba, aby anděl dosáhl blaženosti skrze mnoho prostředních.

Avšak proti, duše člověka a anděl jsou podobně zařízeni k blaženosti, pročež se Svatým slibuje rovnost s anděly. Ale duše, od těla oddělená, má-li zásluhu blaženosti, hned dosahuje blaženosti, není-li nijaké překážky. Tedy stejným právem i anděl. Ale měl zásluhu blaženosti hned v prvním úkonu lásky. Tedy, ježto v něm není nijaké překážky, dochází hned blaženosti skrze jeden jediný

dicere quod Angeli merentur beatitudinem per ea quae iam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt. Quod tamen est contra rationem meriti, nam meritum habet rationem viae ad finem, ei autem qui iam est in termino, non convenit moveri ad terminum; et sic nullus meretur quod iam habet. Vel oportet dicere quod unus et idem actus conversionis in Deum, inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse conveniens, quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti unde actus non potest esse meritorius secundum quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratia informatus; non autem simul potest informari gratia imperfecta, quae est principium merendi, et gratia perfecta, quae est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quod simul fruatur, et suam fruitionem mereatur.

Et ideo melius dicendum est quod gratiam habuit Angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

I q. 62 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod difficultas bene operandi non est in Angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis; sed ex hoc quod opus aliquod bonum est supra virtutem naturae.

I q. 62 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod conversione naturali Angelus non meruit beatitudinem, sed conversione caritatis, quae est per gratiam.

I q. 62 a. 4 ad 3

Ad tertium patet responsio ex dictis.

5. Utrum statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerint.

I q. 62 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari quam Angelo. Sed homo non praemiatur statim post unum actum. Ergo neque Angelus.

I q. 62 a. 5 arg. 2

Praeterea, Angelus statim in principio suae creationis, et in instanti, actum aliquem habere potuit, cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suae creationis moveri incipiant, et si motus corporis in instanti esse posset, sicut opera intellectus et voluntatis, in primo instanti suae generationis motum haberent. Si ergo Angelus per unum motum suae voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suae creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

I q. 62 a. 5 arg. 3

Praeterea, inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis Angelorum multum distat a statu naturae eorum, medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quod per multa media Angelus ad beatitudinem perveniret.

I q. 62 a. 5 s. c.

Sed contra, anima hominis et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur, unde sanctis promittitur aequalitas Angelorum Luc. XX. Sed anima a corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et Angelus. Sed statim in primo actu caritatis habuit

záslužný úkon.

Odpovídám: Musí se říci, že anděl po prvním úkonu lásky, kterým si zasloužil blaženosti, byl hned blažený. A důvodem toho jest, že milost zdokonaluje přirozenost podle způsobu přirozenosti: jakož i každá dokonalost se vnímá ve zdokonalitelném podle jeho způsobu. To pak je vlastní andělské přirozenosti, že nenabývá přirozené dokonalosti postupováním, nýbrž má hned skrze přirozenost, jak bylo svrchu ukázáno. Jako pak ze své přirozenosti má anděl zařízení k dokonalosti přirozené, tak ze zásluhy má zařízení ke slávě. A tak u anděla hned po zásluze bylo dosaženo blaženosti. Zásluha pak blaženosti může býti jediným úkonem nejen u anděla, nýbrž i u člověka: protože každým utvářeným úkonem lásky si člověk zasluhuje blaženosti. Proto zůstává, že hned po jednom úkonu, utvářeném láskou, byl anděl blažený.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověku není vrozeno podle jeho přirozenosti, aby hned dosáhl poslední dokonalosti jako andělu. A proto byla člověku dána delší cesta k zasloužení blaženosti než andělu.

K druhému se musí říci, že anděl jest nad časem věcí tělesných: proto rozličné mžiky v tom, co patří k andělům, se neberou, leč podle následnosti v jejich úkonech. Ale nemohl v nich zároveň býti záslužný úkon blaženosti a úkon blaženosti, jenž jest požívání, ježto jeden je z nedokonalé milosti a druhý z milosti vrcholné. Proto zbývá, že třeba bráti rozličné mžiky, z nichž v jednom zasloužil blaženost a v druhém byl blaženým.

K třetímu se musí říci, že v andělově přirozenosti jest, aby dosáhl hned své blaženosti, k níž jest zařízen. A proto se nevyžaduje než jeden záslužný úkon; a ten se může nazvati prostředním tím způsobem, že anděl jest podle něho zařízen k blaženosti.

LXII.6. Zda dosáhli andělé milosti a slávy podle rozsahu své přirozenosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že andělé nedosáhli milosti a slávy podle rozsahu své přirozenosti. Neboť milost se dává z pouhé Boží vůle. Tedy i velikost milosti závisí na Boží vůli, a ne na rozsahu přirozenosti.

Mimo to lidský úkon se zdá bližším milosti nežli přirozenost: protože lidský úkon jest připravený na milost. Ale milost není "ze skutků", jak se praví Řím. 11. Tedy mnohem méně velikost milosti v andělích jest podle rozsahu přirozenosti.

Mimo to člověk a anděl jsou stejně zařízeni k blaženosti nebo milosti. Ale člověku se nedává více milosti podle stupně přirozenosti. Tedy ani andělu.

Avšak proti jest, co praví Mistr, III. dist. II. Sent., že "andělé, kteří byli stvořeni více jemnější přirozeností a

meritum beatitudinis. Ergo, cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

I q. 62 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod Angelus post primum actum caritatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est. Sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam. Et ita statim post meritum in Angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis, non solum in Angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum, quia quolibet actu caritate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quod statim post unum actum caritate informatum, Angelus beatus fuit.

I q. 62 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut Angelus. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem, quam Angelo.

I q. 62 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angelus est supra tempus rerum corporalium, unde instantia diversa in his quae ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est fruitio; cum unus sit gratiae imperfectae, et alius gratiae consummatae. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

I q. 62 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod de natura Angeli est, quod statim suam perfectionem consequatur ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius; qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum Angelus ad beatitudinem ordinatur.

6. Utrum adepti fuerint gratiam, et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium.

I q. 62 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiae dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

I q. 62 a. 6 arg. 2

Praeterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quam natura, quia actus humanus praeparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est ex operibus, ut dicitur Rom. XI. Multo igitur minus quantitas gratiae in Angelis est secundum quantitatem naturalium.

I q. 62 a. 6 arg. 3

Praeterea, homo et Angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec Angelo.

I q. 62 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Magister dicit, III dist. II Sent., quod

hlouběji pronikajícími moudrostí, ti byli také vybaveni většími dary milosti `.

Odpovídám: Musí se říci, že jest odůvodněno, že podle stupně přirozenosti byly dány andělům dary milosti a dokonalost blaženosti. Důvod pak toho se může vzíti z dvojího. A to nejprve se strany samého Boha, jenž skrze zařízení své moudrosti ustanovil v andělské přirozenosti různé stupně. Jako pak andělská přirozenost byla od Boha učiněn a k dosažení milosti a blaženosti, tak se také zdá, že stupně andělské přirozenosti jsou zařízeny k rozličným stupňům milosti a slávy: jako třebas když stavějící uhlazuje kameny na stavbu domu, vidí se, že některé určuje pro čestnější části domu, již z toho, že některé krásněji a půvabněji upravuje. Tak se tedy zdá, že Bůh určil k větším darům milosti a hlubší blaženosti anděly, které učinil vyšší přirozenosti.

Za druhé je totéž patrné se strany anděla samého: Anděl totiž není složen z rozličných přirozeností, aby náklonnost jedné přirozenosti kazila nebo zdržovala sklon druhé; jako se v člověku přihodí., v němž pohyb rozumové části buď se zdržuje nebo kazí z náklonnosti smyslové části. Když však není nic, co zdržuje nebo kazí, přirozenost se hýbe podle celé své síly. A proto jest odůvodněno, že andělé, kteří měli lepší přirozenost, také se mocněji a účinněji obrátili k Bohu. To pak i u lidí nastane, že podle napětí obrácení k Bohu se dává větší milost a sláva. Proto se zdá, že andělé, kteří měli lepší přirozenost, měli více milosti a slávy.

K prvnímu se tedy musí říci, že jako jest milost z pouhé Boží vůle, tak také i andělova přirozenost. A jako vůle Boží zařídila přirozenost k milosti, tak i stupně přirozenosti ke stupňům milosti.

K druhému se musí říci, že úkony rozumového tvora jsou od něho, ale přirozenost jest bezprostředně od Boha. Proto se spíše zdá, že se milost dává podle stupně přirozenosti než ze skutků.

K třetímu se musí říci, že rozličnost přirozeností jest jinak u andělů kteří se liší druhově, a jinak u lidí, kteří se liší jen počtem. Odlišnost totiž podle druhu jest pro cíl. ale odlišnost podle počtu jest k vůli hmotě. - Rovněž je v člověku něco co může kaziti nebo zdržovati pohyb rozumové přirozenosti, ne však v andělích. - Pročež není stejného důvodu při obojím.

LXII.7. Zda v blažených andělích zůstává přirozené poznávání a obliba.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že v blažených andělích nezůstává přirozené poznávání a obliba. Protože, jak se praví I. Kor. 13: "Až přijde, co je dokonalé, přestane, co je z části." Avšak přirozená obliba a poznávání jest nedokonalé vzhledem k poznávání a oblibě blažené. Tedy příchodem blaženosti přestává přirozené poznávání a obliba.

Mimo to, kde dostačí jedno, je zbytečné druhé. Ale v blažených andělech dostačí slávové poznávání a obliba.

Angeli qui natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam maioribus gratiae muneribus praediti sunt.

I q. 62 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod rationabile est quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cuius quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur, ut puta, si aedificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus Angelos quos altioris naturae fecit, ad maiora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.

Secundo apparet idem ex parte ipsius Angeli. Non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat aut retardet; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod Angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quod secundum intensionem conversionis in Deum datur maior gratia et gloria. Unde videtur quod Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.

I q. 62 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura Angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam ita et gradus naturae ad gradus gratiae.

I q. 62 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod actus rationalis creaturae sunt ab ipsa; sed natura est immediate a Deo. Unde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturae, quam ex operibus.

I q. 62 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod diversitas naturalium aliter est in Angelis, qui differunt specie; et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter finem, sed differentia secundum numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivae naturae, non autem in Angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

7. Utrum post consecutionem gloriae remanserit in eis cognitio, et dilectio naturalis.

I q. 62 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod in Angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia, ut dicitur I Cor. XIII, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatae. Ergo adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

I q. 62 a. 7 arg. 2

Bylo by tedy zbytečné, aby v nich zůstávalo přirozené poznávání a obliba.

Mimo to, táž možnost nemá. zároveň dvojí uskutečnění, jako ani jedna čára se v téže části nekončí ve dvou bodech. Ale blažení andělé jsou vždycky v uskutečnění blaženého poznávání a obliby: štěstí totiž není v pohotovosti, nýbrž v úkonu, jak se praví v I. Ethic. Tedy v andělích nemůže nikdy býti přirozeného poznávání a obliby.

Avšak proti, dokud zůstává nějaká přirozenost, zůstává její činnost. Ale blaženost neničí přirozenosti, ježto jest její dokonalostí. Tedy neničí přirozeného poznávání a obliby.

Odpovídám: Musí se říci, že v blažených andělích zůstává přirozené poznávání a obliba. Jako se totiž mají vzájemně původy činností, tak se mají i činnosti samy. Jest pak jasné, že přirozenost se přirovnává k blaženosti jako první k druhému: protože blaženost se přidává přirozenosti. Jest pak vždycky třeba první zachovati v druhém. Proto je třeba, aby v blaženosti byla zachována přirozenost. A podobně je třeba, aby v úkonu blaženosti byl zachován úkon přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že přicházející dokonalost ničí nedokonalost sobě protilehlou. Avšak nedokonalost přirozenosti není protilehlá dokonalosti blaženosti, nýbrž jest jejím podmětem, jako nedokonalost možnosti jest podmětem dokonalosti tvaru, a neničí se tvarem možnost, nýbrž ničí se postrádání, které jest protilehlé tvaru. - A podobně také nedokonalost přirozeného poznávání není protilehlá dokonalosti poznávání slávového: nic totiž nebrání zároveň něco poznávati rozličnými prostředky, jako se zároveň může něco poznávati prostředkem důvodným a důkazným. A podobně může anděl zároveň poznávati Boha skrze bytnost Boží, což patří k poznávání slávovému; a skrze vlastní bytnost, což patří k poznávání přirozenému.

K druhému se musí říci že to, co je v blaženosti, dostačí samo sebou. Ale k tomu, aby bylo, se napřed vyžaduje to, co jest v přirozenosti: protože žádná blaženost není o sobě svébytná, leč blaženost nestvořená.

K třetímu se musí říci, že jedna možnost nemůže zároveň míti dvě činnosti, leč jedna je ke druhé zařízena. Avšak přirozené poznávání a obliba jsou zařízeny ke slávovému poznávání a oblibě. Proto nic nebrání, aby v andělu zároveň bylo i přirozené poznávání a obliba, i slávové poznávání a obliba.

LXII.8. Zda blažený anděl může hřešiti.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že blažený anděl může hřešiti. Blaženost totiž neničí přirozenosti, jak bylo řečeno. Ale v pojmu stvořenépřirozenosti jest, že může klesnouti. Tedy blažený anděl může hřešiti.

Mimo to rozumové mohoucnosti jsou k protilehlým, jak praví Filosof. Ale vůle blaženého anděla nepřestává býti rozumovou. Tedy se má k dobru i zlu.

Praeterea, ubi unum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in Angelis beatis cognitio et dilectio gloriae. Superfluum ergo esset quod remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

I q. 62 a. 7 arg. 3

Praeterea, eadem potentia non habet simul duos actus; sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed Angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatae, felicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum, ut dicitur in I Ethic. Ergo nunquam in Angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

I q. 62 a. 7 s. c.

Sed contra, quandiu manet natura aliqua, manet operatio eius. Sed beatitudo non tollit naturam; cum sit perfectio eius. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

I q. 62 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod in Angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine. Et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae.

I q. 62 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae, et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quae opponitur formae. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae, nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile, et demonstrativum. Et similiter potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriae, et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturae.

I q. 62 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod ea quae sunt beatitudinis, per se sufficiunt. Sed ad hoc quod sint, praeexigunt ea quae sunt naturae, quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

I q. 62 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod duae operationes non possunt esse simul unius potentiae, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriae. Unde nihil prohibet in Angelo simul esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriae.

8. Utrum angelus beatus peccare possit.

I q. 62 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est. Sed de ratione naturae creatae est quod possit deficere. Ergo Angelus beatus potest peccare.

I q. 62 a. 8 arg. 2

Praeterea, potestates rationales sunt ad opposita, ut philosophus dicit. Sed voluntas Angeli beati non desinit

Mimo to ke svobodnému rozhodování patří, aby člověk mohl voliti dobro i zlo. Ale v blažených andělích není menší svobodnost rozhodování. Tedy mohou hřešiti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XI. Ke Gen. Slov., že ona přirozenost, jež nemůže hřešiti, "jest ve svatých andělích. Tedy svatí andělé nemohou hřešiti.

Odpovídám: Musí se říci, že blažení; andělé nemohou hřešiti. A důvodem toho jest, že jejich blaženost záleží v tom, že vidí Boha skrze bytnost. Avšak Boží bytnost jest sama bytnost dobroty. Proto anděl, vidoucí Boha, má se tím způsobem k Bohu samému, jako každý nevidoucí Boha se má k obecnému pojmu dobra. Jest pak nemožné, aby někdo cokoli chtěl nebo činil, leč přihlížeje k dobru, nebo by se chtěl odvrátiti od dobra jako takového. Tudíž blažený anděl nemůže chtíti nebo jednati, leč přihlížeje k Bohu. Tak však jednaje, nemůže hřešiti. Proto blažený anděl nemůže žádným způsobem hřešiti.

K prvnímu se tedy musí říci, že stvořené dobro, o sobě vzaté, může padnouti. Ale z dokonalého spojení s nestvořeným dobrem, jakým je spojení blažené, dosáhne, že nemůže hřešiti, z důvodu již řečeného.

K druhému se musí říci, že rozumové síly se mají k protilehlým v oněch, k nimž nejsou zařízeny přirozeně: ale v těch, ke kterým jsou přirozeně zařízeny, nemají se k protilehlým. Rozum totiž nemůže nepřisvědčiti zásadám přirozeně známým, a podobně vůle nemůže nepřilnouti k dobru, pokud jest dobrem, protože je přirozeně zařízena k dobru jako ke svému předmětu. 'tudíž andělova vůle se má k protilehlým, co do konání nebo nekonání mnohých. Ale vůči samému Bohu, vidouce, že jest sama bytnost dobroty, se nemají k protilehlým, nýbrž podle něho se ve všem řídí, vybírajíce kterékoli z protilehlých. A to jest bez hříchu.

K třetímu se musí říci, že svobodné rozhodování tak se má k vyvolení těch, která jsou k cíli, jako se má rozum k závěrům. Jest pak jasné, že k rozumové síle patří, aby podle daných zásad mohla postupovati k rozličným závěrům: ale že postupuje k nějakému závěru, pomíjejíc řád zásad, to jest z její nedostatečnosti. Proto, že svobodné rozhodování může voliti rozličná, zachovávajíc řád cíle, to patří k dokonalosti jeho svobody: ale že vyvolí něco, odvracejíc se od řádu cíle. což jest hřešiti, to patří k nedostatečnosti svobody. Proto jest větší svoboda v andělech, kteří nemohou hřešiti, nežli v nás, kteří můžeme hřešiti.

LXII.9. Zda blažení andělé mohou prospívati v blaženosti.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že blažení andělé mohou prospívati v blaženosti. Láska totiž jest původem záslužnosti. Ale v andělích jest dokonalá láska. Tedy

esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

I q. 62 a. 8 arg. 3

Praeterea, ad libertatem arbitrii pertinet quod homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in Angelis beatis. Ergo possunt peccare.

I q. 62 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XI super Gen. ad Litt., quod illa natura quae peccare non potest in sanctis Angelis est. Ergo sancti Angeli peccare non possunt.

I q. 62 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod Angeli beati peccare non possunt. Cuius ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet Angelus videns Deum ad ipsum Deum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum; vel quod velit divertere a bono, inquantum huiusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum. Sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde Angelus beatus nullo modo peccare potest.

I q. 62 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum creatum, in se consideratum, deficere potest. Sed ex coniunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est coniunctio beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit, ratione iam dicta.

I q. 62 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quae non ordinantur naturaliter, sed quantum ad illa ad quae naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis, et similiter voluntas non potest non adhaerere bono inquantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum obiectum. Voluntas igitur Angeli se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant. Quod sine peccato est.

I q. 62 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data, sed quod in aliquam conclusionem procedat praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius, sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.

9. Utrum angeli post adeptionem gloriae possint proficere.

I q. 62 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod Angeli beati in beatitudine proficere possint. Caritas enim est principium

blažení andělé mohou zasluhovati. Vzrůstem však zásluhy roste i odměna blaženosti. Tedy blažení andělé mohou prospívati v blaženosti.

Mimo to praví Augustin, v knize O nauce křesť. že "Bůh nás užívá k našemu užitku a ke své dobrotě". A podobně andělů, jichž užívá v duchovních službách, ježto jsou "služební duchové, do služby poslaní k vůli těm, kteří dostávají dědictví spásy", jak se praví id. 1. Ale nebylo by to k jejich užitku, kdyby tím nezasluhovali a neprospívali v blaženosti. Zůstává tedy, že blažení andělé mohou i zasluhovati, i prospívati v blaženosti.

Mimo to patří k nedokonalosti, že onen, který není na vrcholu, nemůže prospívati. Ale andělé nejsou na vrcholu. Jestliže tedy nemohou prospívati na více, zdá se, že jest v nich nedokonalost a chyba. Což jest nevhodné.

Avšak proti jest, že zasluhovati a prospívati patří ke stav cesty. Ale andělé nejsou poutníky, nýbrž patřícími. Tedy blažení andělé nemohou zasluhovati, ani prospívati v blaženosti.

Odpovídám: Musí se říci, že v každém pohybu jde úmysl pohybujícího k něčemu určitému, k čemu zamýšlí přivésti pohyblivé: úmysl totiž jest o cíli, jemuž odporuje neomezené. Jest však jasné, že, ježto rozumové stvoření nemůže skrze svou sílu dosáhnouti své blaženosti, která záleží ve vidění Boha, jak je patrné z hořejšího, potřebuje aby byla pohybováno k blaženosti od Boha. Třeba tudíž, aby bylo něco určitého, k čemu by každé rozumové stvoření byla řízeno jakožto k poslednímu cíli.

A toto určité pak nemůže býti v božském vidění se strany toho co se vidí protože nejvyšší pravda jest od všech blažených viděna podle různých stupňů. Ale ve způsobu vidění se rozličně stanoví konec z úmyslu řídícího k cíli. Není totiž možné, aby, jako rozumové stvoření jest uvedeno do vidění nejvyšší bytnosti, tak bylo uvedeno do nejvyššího způsobu vidění, jenž jest vystihnutí: neboť tento způsob může příslušeti jedině Bohu jak je patrné ze shora řečeného. Ale, ježto se vyžaduje nekonečná účinnost k vystihnutí Boha, kdežto účinnost stvoření nemůže býti než konečná, každé pak konečné jest nekonečně stupňů daleko od nekonečného, stane se, že rozumové stvoření rozumí Boha nekonečnem způsobů, bud jasněji nebo méně jasně. A jako blaženost záleží v samém vidění, tak stupeň blaženosti v jistém způsobu vidění.

Tak tedy každé rozumové stvoření jest od Boha vedeno k cíli blaženosti, i také jest uvedeno k určitému stupni blaženosti z předurčení Božího. Pročež, dosáhnuvši onoho stupně, nemůže přejíti k vyššímu.

K prvnímu se tedy musí říci; že záslužnost má ten, jenž se hýbe k cíli. Rozumový pak tvor se hýbe k cíli nejen trpě, nýbrž také jednaje. A když pak onen cíl podléhá síle rozumového tvora, řekne se že ona činnost získává onen cíl, jako člověk přemýšleje nabývá vědění: když však cíl není v moci jeho, nýbrž se očekává od jiného, činnost

merendi. Sed in Angelis est perfecta caritas. Ergo Angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, et praemium beatitudinis crescit. Ergo Angeli beati in beatitudine proficere possunt.

I q. 62 a. 9 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de Doctr. Christ., quod *Deus utitur nobis ad nostram utilitatem, et ad suam bonitatem*. Et similiter Angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus; *cum sint administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*, ut dicitur Heb. I. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quod Angeli beati et mereri, et in beatitudine proficere possunt.

I q. 62 a. 9 arg. 3

Praeterea, ad imperfectionem pertinet quod ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed Angeli non sunt in summo. Si ergo ad maius proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio et defectus. Quod est inconveniens.

I q. 62 a. 9 s. c.

Sed contra est quod mereri et proficere pertinent ad statum viae. Sed Angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

I q. 62 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit, intentio enim est de fine cui repugnat infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quae in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet; indiget ut ad beatitudinem a Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum, ad quod quaelibet creatura rationalis dirigatur sicut in ultimum finem.

Et hoc quidem determinatum non potest esse, in divina visione, quantum ad ipsum quod videtur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur. Sed quantum ad modum visionis, praefigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod, sicut rationalis creatura producitur ad videndum summam essentiam, ita producatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio, hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturae vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; infinitis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum vel clarius vel minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis.

Sic igitur unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei. Unde consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

I q. 62 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod mereri est eius quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis, non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturae, operatio

bude zásluhou cíle. Tomu však, co jest na posledním konci, nepřísluší pohybovati se, nýbrž býti změněn. Proto nedokonalá láska, kterou má cesta, jest záslužná: ale dokonalá láska nezasluhuje, nýbrž spíše požívá odměny. Jako také v získaných zběhlostech činnost, předcházející zběhlost, získává zběhlost: která však jest ze zběhlosti již získané, jest již činnost dokonalá s potěšením. A podobně úkon dokonalé lásky nemá rázu zásluhy, nýbrž jest více při dokonalosti odměny.

K druhému se musí říci, že se něco nazývá užitečným dvojmo. Jedním způsobem jako to, co jest na cestě k cíli: a tak jest zásluha blaženosti užitečná. Jiným způsobem jako část jest užitečná pro celek, jako stěna pro dům. A tím způsobem služby andělů jsou užitečné blaženým andělům, pokud jsou nějakou částí jejich blaženosti: rozlévati totiž vlastní dokonalost na jiná, to jest v pojmu dokonalého jakožto dokonalého.

K třetímu se musí říci, že, ač blažený anděl není na nejvyšším stupni blaženosti jednoduše, jest přece u posledního vzhledem k sobě, podle božského předurčení.

Může se však zvětšovati radost andělů ze spásy těch, kteří jsou spaseni skrze jejich službu, podle onoho Luk.15: "Radost mají andělé Boží z jednoho hříšníka, činícího pokání." Ale tato radost patří k případkové odměně: a to se může zvětšovati až do dne soudu. Proto někteří praví, že, co do případkové odměny, také mohou zasluhovati. - Ale lépe jest říci, že žádným způsobem nemůže někdo blažený zasluhovati, leč by byl zároveň poutníkem a patřícím jako Kristus, jenž jediný byl poutníkem a patřícím. Zmíněné totiž blaženosti nabývají spíše ze síly blaženosti, než jí zasluhují.

LXIII. O špatnosti andělů co do viny.

Předmluva

Dělí se na devět článků.

Potom se má uvažovati, jak se andělé stali zlými. A nejprve ca do zla viny; za druhé co do zla trestu.

O prvním jest devět otázek.

1. Zda může býti v andělu zlo viny.

2. Jaké hříchy mohou v nich býti.

3. Co žádaje zhřešil anděl.

4. V předpokladu, že se někteří stali zlými hříchem vlastní vůle, zda někteří jsou přirozeně zlí.

5. V předpokladu, že ne, zda některý z nich v první chvíli svého stvoření mohl býti zlý skrze úkon své vůle.

6. V předpokladu, že ne, zda byl nějaký průtah mezi stvořením a pádem.

7. Zda nejvyšší mezi padlými byl jednoduše nejvyšší mezi všemi anděly.

8. Zda hřích prvního anděla byl jiným nějakou příčinou hříchu.

9. Zda tolik padlo, kolik zůstalo.

illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditando acquirit scientiam, si vero finis non sit in potestate eius, sed ab alio expectetur, operatio, erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde caritatis imperfectae, quae est viae, est mereri, caritatis autem perfectae non est mereri, sed potius praemio frui. Sicut et in habitibus acquisitis, operatio praecedens habitum est acquisitiva habitus, quae vero est ex habitu iam acquisito, est operatio iam perfecta cum delectatione. Et similiter actus caritatis perfectae non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione praemii.

I q. 62 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo, sicut quod est in via ad finem, et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo, sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum. Et hoc modo ministeria Angelorum sunt utilia Angelis beatis, inquantum sunt quaedam pars beatitudinis ipsorum, diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti inquantum est perfectum.

I q. 62 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod, licet Angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum, secundum praedestinationem divinam.

Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur; secundum illud Luc. XV, *gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente*. Sed hoc gaudium ad praemium accidentale pertinet, quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii. Unde quidam dicunt quod, quantum ad praemium accidentale, etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Praedictum enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur.

63. De malitia angelorum quoad culpam.

Prooemium

I q. 63 pr.

Deinde considerandum est quomodo Angeli facti sunt mali. Et primo, quantum ad malum culpae; secundo, quantum ad malum poenae.

Circa primum quaeruntur novem.

Primo, utrum malum culpae in Angelo esse possit.

Secundo, cuiusmodi peccata in eis esse possunt.

Tertio, quid appetendo Angelus peccavit.

Quarto, supposito quod aliqui peccato propriae voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali.

Quinto, supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suae creationis potuerit esse malus per actum propriae voluntatis.

Sexto, supposito quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum.

Septimo, utrum supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes Angelos summus.

Octavo, utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi.

Nono, utrum tot ceciderint, quot remanserunt.

LXIII.1. Zda zlo viny může 'býti v andělích.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v andělích nemůže býti zla viny. Protože zlo nemůže býti než v těch, která jsou v možnosti, jak se praví v IX. Metafys.: neboť podmětem postrádání jest jsoucna v možnosti. Ale andělé, ježto jsou tvary svébytné, nemají býti v možnosti. Tedy v nich nemůže býti zla.

Mimo to andělé jsou hodnotnější nežli nebeská tělesa. Ale v nebeských tělesech nemůže býti zla, jak praví filosofové. Tedy ani v andělích.

Mimo to, to, co jest přirozené, vždy se má. Ale andělům jest přirozené, aby se pohybem milování pohybovali k Bohu. Tedy se jim to nemůže odníti. Ale milujíce Boha, nehřeší. Tedy andělé nemohou hřešiti.

Mimo to žádost není než dobra nebo zdánlivého dobra. Ale u andělů nemůže býti zdánlivého dobra, jež by nebylo pravdivým dobrem: protože u nich bud vůbec nemůže býti omylu, nebo aspoň nemůže předcházeti vinu. Tedy andělé nemohou žádati než to, co jest vpravdě dobré. Ale nikdo nehřeší, žádaje ta, co jest vpravdě dobré. Tedy anděl nehřeší žádaje.

Avšak proti jest, ca se praví Job 4: "Na svých andělech nalezl špatnost."

Odpovídám: 'Musí se říci, že jak anděl, tak každý rozumový tvor, béře-li se ve své pouhé přirozenosti, může hřešiti: a kterémukoli tvoru to přísluší, že nemůže hřešiti, to má z daru milosti, ne z podmínky přirozenosti. A důvodem toho jest, že hřešiti není nic jiného než odchýliti se od správnosti skutku, kterou má míti, ať se vezme hřích v přírodních nebo v umělých nebo v mravních. Jedině pak při onom skutku se stane, že se neodchýlí od správnosti, jehož pravidlem jest sama síla jednajícího. Kdyby totiž umělcova ruka sama byla pravidlem řezání, nikdy by nemohl umělec řezati dřevo, než správně: ale když správnost řezáni jest od jiného pravidla, stane se, že řezání je správné a nesprávné. Avšak jediná Boží vůle jest pravidlem svého skutku, protože není zařízena k vyššímu cíli. Každá pak vůle kteréhokoli tvora nemá správnosti ve svém skutku, leč pokud je řízena od božské vůle, k níž náleží poslední cíl a jaká každá vůle nižšího se musí říditi podle vůle vyššího, jako vůle vojákova podle vůle vůdce vojska. Tak tedy jedině v Boží vůli nemůže býti hříchu; avšak v každé vůli tvorově může býti hřích podle podmínek jeho přirozenosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že v andělích není možnosti k bytí přírodnímu. Je však v nich možnost podle rozumové části k tomu, aby se obrátili k tomu nebo k onomu. A v tom v nich může býti zlo.

K druhému se musí říci, že nebeská tělesa nemají, než přírodní činnost. A proto, jako v jejich přirozenosti

1. Utrum malum culpae possit esse in angelis.

I q. 63 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum culpae in Angelis esse non possit. Quia malum non potest esse nisi in his quae sunt in potentia, ut dicitur in IX Metaphys., subiectum enim privationis est ens in potentia. Sed Angeli, cum sint formae subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum.

I q. 63 a. 1 arg. 2

Praeterea, Angeli sunt digniores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt. Ergo neque in Angelis.

I q. 63 a. 1 arg. 3

Praeterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est Angelis quod moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non possunt.

I q. 63 a. 1 arg. 4

Praeterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in Angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum, quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest praecedere culpam. Ergo Angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus, appetendo id quod est vere bonum, peccat. Ergo Angelus appetendo non peccat.

I q. 63 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iob IV, *in Angelis suis reperit pravitatem*.

I q. 63 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod tam Angelus quam quaecumque creatura rationalis, si in sua sola natura consideretur, potest peccare, et cuicumque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae. Cuius ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus quam debet habere; sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere, sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum, secundum conditionem suae naturae.

I q. 63 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in Angelis non est potentia ad esse naturale. Est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem, ad hoc quod convertantur in hoc vel in illud. Et quantum ad hoc, potest in eis esse malum.

I q. 63 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod corpora caelestia non habent

nemůže býti zlo porušení, tak ani v přirozené činnosti jejich nemůže býti zlo nespořádanosti. Ale nad přírodní činností jest v andělích činnost svobodného rozhodování, podle níž se může státi, že je v nich zlo.

K třetímu se musí říci, že andělu jest přirozené, aby se obrátil pohybem milování k Bohu, jenž jest původem přirozeného bytí. Ale aby se k němu obrátil, pokud jest předmětem nadpřirozené blaženosti, to jest z milosti lásky, od níž se může odvrátiti hříchem.

Ke čtvrtému se musí říci, že v úkonu svobodného rozhodování se může hřích státi dvojmo. Jedním způsobem z toho, že se volí něco zlého: jako člověk hřeší, zvoliv si cizoložství, jež je špatné samo sebou. A takový hřích vždycky pochází z nějaké neznalosti nebo omylu: jinak by se nevolilo jako dobré to, co je zlé. Mýlí se totiž cizoložník v jednotlivosti, zvoliv toto potěšení nezřízeného úkonu jako něco dobrého, co nyní vykoná pro náklonnost vášně nebo návyku, ačkoli ve všeobecném se nemýlí, nýbrž má o tom pravdivé mínění. Tímto pak způsobem nemohl býti v andělu hřích: protože v andělích není ani vášní, jimiž by byl poután um nebo rozum, jak je patrné ze shora řečeného, ani také nemohla prvnímu hříchu předcházeti zběhlost, nakloňující ke hříchu. - Jiným způsobem se stane hřích skrze svobodné rozhodování volbou něčeho, co o sobě jest dobré, ale ne s pořádkem náležité míry nebo pravidla; takže chyba, přivádějící hřích, je pouze se strany volby, která nemá povinného pořádku, nikoli se strany vyvolené věci, jako kdyby někdo volil modlitbu, nedbaje pořádku od Církve stanoveného. A takový hřích nepředpokládá neznalost, nýbrž jen nepřítomnost uvážení těch, jež se mají uvážiti. A tím způsobem zhřešil anděl, svobodným rozhodnutím se obrátiv k vlastnímu dobru bez zařízení ku pravidlu Boží vůle.

LXIII.2. Zda může býti v andělích toliko hřích pýchy a závisti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v andělích nemůže býti jen hřích pýchy a nenávisti. Komukoli totiž připadá potěšení nějakého hříchu, může také připadnouti onen hřích. Ale démoni mají potěšení také v mrzkostech tělesných hříchů. jak praví Augustin, II. O Městě Bož. Tedy mohou býti v démonech také tělesné hříchy.

Mimo to, jako pýcha a závist jsou hříchy duchovní, tak lenost a lakomství a hněv. Ale duchu přísluší hříchy duchovní, jako tělu hříchy tělesné. Tedy mohou býti v andělech nejen pýcha a závist, nýbrž i lenost a lakomství.

Mimo to podle Řehoře, v Morálních, z pýchy se rodí více neřestí a podobně ze závisti. Avšak danou příčinou jest dán účinek. Mohou-li tedy v andělích býti pýcha a závist, ze stejného důvodu mohou v nich býti i jiné neřesti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, ve XIV. knize O Městě Bož., že "ďábel není smilník nebo opilec, ani nic

operationem nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.

I q. 63 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed quod convertatur in ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando.

I q. 63 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod peccatum in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore, alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiam si in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit, quia nec in Angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet; nec iterum primum peccatum habitus praecedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non praeexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quae considerari debent. Et hoc modo Angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis.

2. Cujusmodi peccata in eis esse possint.

I q. 63 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Angelis non possit esse solum peccatum superbiae et invidiae. In quemcumque enim cadit delectatio alicuius peccati, potest cadere peccatum illud. Sed Daemones delectantur etiam in obscenitatibus carnalium peccatorum, ut Augustinus dicit, II de Civ. Dei. Ergo in Daemonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

I q. 63 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia et avaritia et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia et invidia in Angelis esse possunt, sed etiam acedia et avaritia.

I q. 63 a. 2 arg. 3

Praeterea, secundum Gregorium, in moralibus, ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Posita autem causa, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in Angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

I q. 63 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV libro de Civ.

takového: je však pyšný a závistivý".

Odpovídám: Musí se říci, že nějaký hřích může býti v někom dvojmo: jedním způsobem podle odpovědnosti, jiným způsobem podle citu. Podle odpovědnosti pak v démonech všechny hříchy mohou býti, protože když lidi navádějí ke všem hříchům, upadají v odpovědnost za všechny hříchy. Podle citu pak mohou býti ve zlých andělech jen ty hříchy, k nimž duchová přirozenost může Inouti. Ale duchová přirozenost nikdy nelne k dobrům, která jsou vlastní tělu, nýbrž k těm, která lze nalézti v duchových věcech: neboť nic nelne než k tomu, co může býti příhodné jeho přirozenosti. Avšak v duchových dobrech nemůže býti hříchu, když někdo k nim Ine, leč tak, že se v takovém citu nezachovává pravidlo vyššího. A to jest hřích pýchy, nepodrobiti se vyššímu v tom, v čem má. Proto první hřích andělův nemůže býti jiný nežli pýcha.

Ale následně mohla také v nich býti závist. Je totiž téhož rázu, že cit tíhne k žádání něčeho a že odpírá protilehlému. Závistník však proto želí dobra druhého, pokud dobra druhého považuje za překážku svého dobra. Dobro pak druhého nemohlo býti považována za překážku dobra, žádaného od zlého anděla, leč pokud žádal zvláštní velikosti, a ta velikost ovšem přestává velikostí druhého. A proto po hříchu pýchy následovalo ve hříšném andělu zlo závisti, pokud želel dobra člověka; a také velikosti božské, pokud ho Bůh užívá proti vůli samého ďábla ke cti Boží.

K prvnímu se tedy musí říci, že démoni se netěší v mrzkostech tělesných hříchů, jako by sami žádali tělesného potěšení: ale to všechno pochází ze závisti, že mají potěšení z kterýchkoli hříchů lidí, pokud jsou překážkami lidského dobra.

K druhému se musí říci, že lakomství, pokud jest zvláštním hříchem, jestnemírná žádost časných věcí, které jsou k užitku lidskému životu a jež mohou se hodnotiti penězi: a k těm démoni nelnou jako ani k tělesným potěšením. Proto vlastné vzaté lakomství v nich býti nemůže. Ale nazve-li se lakomstvím jakákoli nemírná dychtivost míti jakékoli dobro časné, tak lakomství jest obsaženo v pýše, která je v démonech. Hněv pak jest s nějakou vášní, jakož i dychtivost. Proto ona nemůže býti v démonech, leč metaforicky. - Lenost pak jest jakýsi smutek, kterým se člověk stává váhavým k duchovním úkonům pro tělesnou práci, jež démonům nepřísluší. - A tak je patrné, že jen pýcha a závist jsou čiře duchovní hříchy, jež mohou příslušeti démonům: ale tak, že se závist nebéře za vášeň, nýbrž za vůli, odpírající dobru druhého.

K třetímu se musí říci, že v závisti a pýše, jak se stanoví v démonech, jsou zahrnuty všechny hříchy, které z nich plynou.

Dei, quod *Diabolus non est fornicator aut ebriosus, neque aliquid huiusmodi, est tamen superbus et invidus*.

I q. 63 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter, uno modo, secundum reatum; alio modo, secundum affectum. Secundum reatum quidem omnia peccata in Daemonibus esse contingit, quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. Secundum affectum vero illa solum peccata in malis Angelis esse possunt, ad quae contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quae sunt propria corpori, sed ad ea quae in rebus spiritualibus inveniri possunt, nihil enim afficitur nisi ad id quod suae naturae potest esse quodam modo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur. Et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo quo debet. Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quam superbia.

Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Eiusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per Angelum malum, nisi inquantum affectavit excellentiam singularem, quae quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in Angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit; et etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius Diaboli utitur in gloriam divinam.

I q. 63 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Daemones non delectantur in obscenitatibus carnalium peccatorum; quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales, sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscumque delectantur, inquantum sunt impedimenta humani boni.

I q. 63 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod avaritia, secundum quod est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium quae veniunt in usum vitae humanae, quaecumque pecunia aestimari possunt, et ad ista non afficiuntur Daemones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia proprie sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quae est in Daemonibus. Ira vero cum quadam passione est, sicut et concupiscentia. Unde ipsa in Daemonibus esse non potest nisi metaphorice. Acedia vero est quaedam tristitia, qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem; qui Daemonibus non competit. Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata, quae Daemonibus competere possunt, ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

I q. 63 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod sub invidia et superbia, prout in Daemonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quae ab illis derivantur.

LXIII.3. Zda chtěl ďábel býti jako Bůh.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ďábel nechtěl býti jako Bůh. Neboť to, co nespadá pod vnímání, nespadá pod žádost: ježto dobro pojaté hýbe žádostí, buď smyslovou nebo umovou nebo rozumovou (jen v takové totiž žádosti může býti hřích). Ale od vnímání nespadá, že nějaký tvor jest rovný Bohu: neboť obnáší rozpor, protože, je-li konečné rovné nekonečnému, musí býti nekonečné. Tedy anděl nemohl chtíti býti jako Bůh.

Mimo to, to, co je cílem přirozenosti, může se chtíti bez hříchu. Ale připodobniti se Bohu je cíl, k němuž tíhne přirozeně každé stvoření. Chtěl-li tedy anděl býti jako Bůh, ne skrze rovnost, nýbrž skrze podobnost, zdá se, že v tom nezhřešil.

Mimo to anděl byl stvořen s větší plností moudrosti nežli člověk. Ale žádný člověk, leda vůbec nerozumný, nevolí býti rovný andělu, neřku Bohu: protože se volí pouze možná, o nichž jest rada. Tedy tím méně zhřešil anděl žádostí býti jako Bůh.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 14, v osobě ďábla: "Vystoupím do nebe a budu podoben Nejvyššímu." - A Augustin praví v knize O otáz. Star. zák., že pýchou nadutý "chtěl slouti Bohem".

Odpovídám: Musí se říci, že nad veškeru pochybnost anděl zhřešil žádostí býti jako Bůh. Ale to se může rozuměti dvojmo: jedním způsobem skrze rovnost, jiným způsobem skrze podobnost. Avšak prvním způsobem nemohl žádati býti jako Bůh, protože přirozeným poznáním věděl, že je to nemožné; také jeho první hříšný úkon nepředcházela zběhlost nebo vášeň. spoutávající jeho poznávací sílu, aby chybyv v jednotlivosti zvolil nemožné, jako se někdy přihodí u nás. - A přece, i kdyby bylo možné, bylo by to proti přirozené touze. Je totiž v každém přirozená touha zachovati své bytí: a to by se nezachovalo, kdyby se přeměnil v jinou přirozenost. Proto žádná věc, která jest na nižším stupni přirozenosti, nemůže žádati stupeň vyšší přirozenosti, jako osel nežádá býti koněm: protože, kdyby se přeneslo na stupeň vyšší přirozenosti, již by nebyla to. Ale v tom se klame obrazivost: protože totiž člověk žádá býti na vyšším stupni v nějakých případkových, která mohou růsti bez porušení podmětu, míní se, že může žádati vyšší stupeň přirozenosti, na který by nemohl přijíti, leč by přestal býti. Jest pak jasné, že Bůh převyšuje anděla, ne podle nějakých případkových, nýbrž podle stupně přirozenosti, a také jeden anděl druhého. Proto jest nemožné, aby nižší anděl chtěl býti rovný vyššímu; tím méně, aby žádal býti rovný Bohu

Žádati pak býti jako Bůh skrze podobnost se stává dvojmo. Jedním způsobem v tom, v čem připodobniti se Bohu jest něčemu vrozeno. A tak, když někdo žádá v tom býti podoben Bohu, nehřeší, jestliže žádá náležitým pořádkem podobnost s Bohem, aby ji totiž měl od Boha. Hřešil by však, kdyby někdo žádal býti podoben Bohu také podle spravedlnosti, jako z vlastní síly, a ne ze síly

3. Quid appetendo angelus peccaverit.

I q. 63 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu, cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem vel rationalem, vel intellectualem (in solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum). Sed creaturam aliquam esse aequalem Deo, non cadit in apprehensione, implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si aequatur infinito. Ergo Angelus non potuit appetere esse ut Deus.

I q. 63 a. 3 arg. 2

Praeterea, illud quod est finis naturae, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quaelibet creatura. Si ergo Angelus appetiit esse ut Deus, non per aequalitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

I q. 63 a. 3 arg. 3

Praeterea, Angelus in maiori plenitudine sapientiae conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse aequalis Angelo, nedum Deo, quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multo minus peccavit Angelus appetendo esse ut Deus.

I q. 63 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae XIV, ex persona Diaboli, *ascendam in caelum, et ero similis altissimo*. Et Augustinus dicit in libro de quaestionibus Vet. Test., quod elatione inflatus, voluit dici Deus.

I q. 63 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Angelus, absque omni dubio, peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter, uno modo, per aequiparantiam; alio modo, per similitudinem. Primo quidem modo, non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impossibile, naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso praecessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et tamen, dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur, quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subiecti, aestimatur quod possit appetere altiorem gradum naturae, in quem pervenire non posset nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit Angelum, non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturae, et etiam unus Angelus alium. Unde impossibile est quod Angelus inferior appetat esse aequalis superiori; nedum quod appetat esse aequalis Deo.

Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat.

Boží. - Jiným pak způsobem může někdo žádati býti podobným Bohu v tom, v čem mu není vrozeno se podobati: jako kdyby někdo žádal stvořiti nebe a zemi, což je vlastní Bohu; a v té žá.dosti by byl hřích. A tímto způsobem ďábel žádal býti jako Bůh. Nikoli aby se mu podobal v tom, co jest. jednoduše nebýti poddán nikomu, protože by také tak žádal své nebytí, ježto žádný tvor nemůže býti než tím, že pod Bohem má podíl svého bytí. Ale v tom chtěl býti Bohu podoben, že jako poslední cíl blaženosti žádal to, k čemu mohl přijíti silou své přirozenosti, odvraceje svou žádost od blaženosti nadpřirozené, jež jest z milosti Boží.Nebo jestli žádal jakožto poslední cíl onu podobnost s Bohem, která se dává z milosti, chtěl to míti skrze sílu své přirozenosti, ne z pomoci Boží podle ustanovení Božího. A to souhlasí s výroky Anselmovými, jenž praví, že žádal to, k čemu by byl přišel, kdyby byl obstál. A toto dvojí nějak vychází na totéž: protože podle obojího žádal míti blaženost cíle skrze svou sílu, což jest vlastní Bohu.

Protože pak, co jest samo sebou, jest původem a příčinou toho, co je skrze jiné, následovalo také z toho, že chtěl míti nějaké prvenství nad jinými. A také v tom se chtěl převráceně podobati Bohu.

A z toho je patrná odpověď na všechny námitky.

LXIII.4. Zda jsou někteří démoni přirozeně zlí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že někteří démoni jsou přirozeně zlí. Praví totiž Porfyrius, jak uvádí Augustin. X. O Městě Bož., že "jest jeden rod démonů, přirozeností lstivý, předstírající bohy a duše zemřelých". Ale býti lstivým je zlo. Tedy někteří démoni jsou přirozeně zlí.

Mimo to, jako andělé byli stvořeni od Boha, tak i lidé. Ale někteří lidé jsou přirozeně zlí, a praví se o nich Moudr. 12. "Jejich špatnost byla přirozená." Tedy i někteří andělé mohou býti přirozeně zlí.

Mimo to, někteří živočichové bez rozumu mají nějaké přirozené špatnosti, jako liška jest přirozeně úskočná a vlk jest přirozeně dravý: a přece jsou tvory Božími. Tedy i démoni, ač jsou tvorové Boží, mohou býti přirozeně zlí.

Avšak proti jest, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že "démoni nejsou zlí přirozeností".

Odpovídám: Musí se říci, že všechno, co jest a má nějakou přirozenost, přirozeně tíhne k nějakému dobru, jakožto jsoucí z dobrého původu, protože účinek vždycky jest podle svého původu. Stává se pak, že k nějakému jednotlivému dobru jest připojeno nějaké zlo, jako s ohněm je spojeno to zlo, jež jest býti sžíravým jiných: ale ke všeobecnému dobru nemůže býti připojeno žádné zlo. Je-li tedy něco, jehož přirozenost je zařízena k nějakému dobru jednotlivému, může přirozeně tíhnouti k nějakému zlu, ne jakožto zlu, ale případkově, jakožto spojenému s

Peccaret vero si quis etiam appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare caelum et terram, quod est proprium Dei; in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo Diabolus appetiit esse ut Deus. Non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter, quia sic etiam suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, qui dicit quod appetiit illud ad quod pervenisset si stetisset. Et haec duo quodammodo in idem redeunt, quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

Quia vero quod est per se, est principium et causa eius quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perverse voluit Deo assimilari.

I q. 63 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta.

4. Utrum angeli naturaliter sint mali.

I q. 63 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliqui Daemones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit X de Civ. Dei, quod *est quoddam genus Daemonum natura fallax, simulans deos et animas defunctorum*. Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui Daemones sunt naturaliter mali.

I q. 63 a. 4 arg. 2

Praeterea, sicut Angeli sunt creati a Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur Sap. XII, *erat eorum malitia naturalis*. Ergo et Angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

I q. 63 a. 4 arg. 3

Praeterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias, sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupus naturaliter est rapax, et tamen sunt creaturae Dei. Ergo et Daemones, licet sint creaturae Dei, possunt esse naturaliter mali.

I q. 63 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *Daemones non sunt natura mali*.

I q. 63 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod omne quod est, inquantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens, quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adiunctum, sicut igni coniungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum, sed bono universali nullum malum potest esse adiunctum. Si ergo aliquid sit cuius natura ordinetur in

nějakým dobrem. Je-li však něco, jehož přirozenost je zařízena k nějakému dobru podle obecného rázu dobra, to podle své přirozenosti nemůže tíhnouti k něčemu zlému. Jest pak jasné, že každá rozumová přirozenost má zařízení k dobru všeobecnému, jež může vnímati a jež jest předmětem vůle. Proto, ježto démoni jsou podstaty rozumové, žádným způsobem nemohou míti přirozeno.u náklonnost k něčemu jakkoli špatnému. A proto nemohou býti přirozeně zlí.

K prvnímu se tedy musí říci, že tamtéž Augustin kárá Porfyria z toho, že řekl, že démoni byli přirozeností lstiví, že oni nejsou lstiví přirozeností, nýbrž vlastní vůlí. - Porfyrius pak z toho důvodu stanovil, že démoni jsou přirozeností lstiví, protože stanovil, že démoni jsou živočichové, mající smyslovou přirozenost. Smyslová pak přirozenost je zařízena k nějakému dobru jednotlivému, s nímž může býti spojeno zlo. A podle toho mohou míti nějakou přirozenou náklonnost ke zlému, ale případkově, pokud zlo jest spojeno s dobrem.

K druhému se musí říci, že špatnost některých lidí se může nazvati přirozenou bud pro zvyk, jenž jest druhou přirozeností; nebo pro přirozenou náklonnost se strany smyslové přirozenosti k nějaké nezřízené vášni, jako někteří slují přirozeně hněvivými nebo dychtivými; ne však se strany přirozenosti rozumové.

K třetímu se musí říci, že pouzí živočichové podle smyslové přirozenosti mají přirozenou náklonnost k nějakým jednotlivým dobrům, s nimiž jsou spojena zla; jako liška k bystrému hledání potravy, s nímž se pojí úskočnost. Proto býti úskočnou není zlem lišky, ježto jest jí přirozené; jakož ani vzteklost není zlem psa, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén.

LXIII.5. Zda ďábel v první chvíli svého stvoření byl zlý skrze vinu vlastní vůle.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že ďábel v první chvíli svého stvoření byl zlý skrze vinu vlastní vůle. Praví se totiž, Jan 8, o ďáblu: "On byl vrahem od začátku."

Mimo to podle Augustina, I. Ke Gen. Slov., netvárnost stvoření nepředcházela časově utváření, nýbrž jen pocházením. Avšak, jak sám praví v II. knize, nebem, jež čteme stvořené první, se rozumí netvárná andělská přirozenost; že pak Bůh řekl, Budiž světlo, a nastalo světlo, tím se rozumí jeho utváření skrze obrácení ke Slovu; tedy zároveň byla stvořena andělská přirozenost a nastalo světlo. Ale zároveň když bylo učiněno světlo, bylo odděleno od temnot, jimiž se rozumí hříšní andělé. Tedy v první chvíli svého stvoření někteří andělé byli blažení a někteří zhřešili.

Mimo to hřích je protikladem zásluhy. Ale nějaká rozumová přirozenost může v první chvíli svého stvoření

aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est coniunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum secundum communem boni rationem hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quaelibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est obiectum voluntatis. Unde cum Daemones sint substantiae intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum. Et ideo non possunt esse naturaliter mali.

I q. 63 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit quod Daemones erant naturaliter fallaces, dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit Daemones esse natura fallaces, quia ponebat Daemones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse coniunctum malum. Et secundum hoc, aliquam inclinationem naturalem habere possunt ad malum; per accidens tamen, inquantum malum est coniunctum bono.

I q. 63 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis, vel propter consuetudinem, quae est altera natura; vel propter naturalem inclinationem ex parte naturae sensitivae, ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes; non autem ex parte naturae intellectualis.

I q. 63 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quaedam particularia bona, quibus coniuncta sunt aliqua mala; sicut vulpes ad quaerendum victum sagaciter, cui adiungitur dolositas. Unde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale; sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom.

5. Utrum aliquis angelus in primo instanti suae creationis potuerit esse malus per actum propriae voluntatis.

I q. 63 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus per culpam propriae voluntatis. Dicitur enim Ioan. VIII, de Diabolo, *ille homicida erat ab initio*.

I q. 63 a. 5 arg. 2

Praeterea, secundum Augustinum, I super Gen. ad Litt., informitas creaturae non praecessit formationem tempore, sed origine tantum. Per caelum autem quod legitur primo creatum, ut ipse dicit in II libro, intelligitur natura angelica informis; per hoc autem quod dicitur quod Deus dixit, fiat lux, et facta est lux, intelligitur formatio eius per conversionem ad verbum; simul ergo natura Angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est a tenebris, per quas intelliguntur Angeli peccantes. Ergo in primo instanti suae creationis quidam Angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

I q. 63 a. 5 arg. 3

zasluhovati; jako duše Kristova nebo také sami dobří andělé. Tedy i démoni v první chvíli svého stvoření mohli hřešiti.

Mimo to jest andělská přirozenost mocnější nežli přirozenost tělesná. Ale tělesná věc hned v první chvíli svého stvoření začíná míti svou činnost; jako oheň v první chvíli, kdy se zrodil, začíná se hýbati vzhůru. Tedy i anděl v první chvíli svého stvoření mohl jednati. Buď tedy měl skutek správný nebo nesprávný. Jestliže správný, ježto měli milost, skrze něj zasloužili blaženost. Ale u andělů hned po zásluze následuje odměna, jak bylo svrchu řečeno. Tedy by byli hned blažení, a tak by nikdy nezhřešili, což je nesprávné. Zbývá tedy, že v první chvíli zhřešili, nejednajíce správně.

Avšak proti jest, ca se praví Gen. I: "Viděl Bůh vše, co učinil, a bylo velmi dobré." Ale v tom byli démoni. Tedy i démoni byli někdy dobří.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří stanovili, že démoni hned v první chvíli svého stvoření byli zlí, ne sice skrze přirozenost, ale skrze hřích vlastní vůle: protože, "jakmile nastal ďábel, odmítl spravedlnost. A kdokoli přisvědčí tomu mínění," jak praví Augustin, XI. O Městě Bož., "nesmýšlí s oněmi kacíři, to jest Manichejci, kteří praví, že ďábel má přirozenost zla". - Ale protože tato domněnka odporuje autoritě Písma (praví se totiž pod obrazem babylonského knížete, o ďáblovi u Isaiáše 14: "Jak jsi padl, Lucifere, jenž jsi ráno vycházel:" a Ezech. 28: "V rozkoších ráje jsi byl" se praví ďáblovi v osobě krále tyrského), proto byla tato domněnka od Mistrů zamítnuta jako bludná.

Pročež někteří řekli, že andělé v první chvíli svého stvoření mohli zhřešiti, ale nezhřešili. - Ale tato domněnka jest také od některých zavrhována z toho důvodu, že se zdá nemožné, aby v témž mžiku měla konec obojí činnost, ježto dvě činnosti jdou za sebou. Jest pak jasné, že hřích andělův byla činnost pozdější nežli stvoření. Koncem pak stvoření jest samo andělovo bytí, kdežto koncem hříchu jest, že jsou zlí. Zdá se tedy nemožné, že by anděl byl zlý v první chvíli, kdy začal býti.

Ale tento důvod se nezdá dostatečný. Má totiž místa jen v pohybech časových, které se dějí postupně; jako když místní pohyb jde za zjinačením, nemůže v témž mžiku míti konec zjinačení a místní pohyb. Ale jsou-li změny mžikové, zároveň a v témž mžiku může býti konec první a druhé změny: jako v témž mžiku, v němž je měsíc osvětlen sluncem, osvětluje se ovzduší měsícem. Jest pak jasné, že stvoření jest mžikové, a podobně pohyb svobodného rozhodování u andělů; nepotřebují totiž srovnávání a postupování umu, jak je patrné ze shora řečeného. Proto nic nebrání, aby byl zároveň a v témž mžiku konec stvoření a konec svobodného rozhodnutí.

A proto se musí říci, že bylo andělu nemožné zhřešiti v prvním mžiku skrze nezřízený úkon svobodného rozhodování. Ač totiž nějaká věc v první chvíli, kdy začíná býti, může začíti zároveň jednati, přece ono jednání, které začíná zároveň s bytím věci, má od činitele, od něhož má bytí; jako hýbati se vzhůru jest v ohni od

Praeterea, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suae creationis aliqua natura intellectualis potest mereri; sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni Angeli. Ergo et Daemones in primo instanti suae creationis potuerunt peccare.

I q. 63 a. 5 arg. 4

Praeterea, natura angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suae creationis incipit habere suam operationem; sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et Angelus in primo instanti suae creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In Angelis autem statim ad meritum sequitur praemium, ut supra dictum est. Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent, quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti, non recte operando, peccaverunt.

I q. 63 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Inter ea autem erant etiam Daemones. Ergo et Daemones aliquando fuerunt boni.

I q. 63 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod statim Daemones in primo instanti suae creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriae voluntatis, quia *ex quo est factus Diabolus, iustitiam recusavit. Cui sententiae*, ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *quisquis acquiescit, non cum illis haereticis sapit, idest Manichaeis, qui dicunt quod Diabolus habet naturam mali*. Sed quia haec opinio auctoritati Scripturae contradicit (dicitur enim, sub figura principis Babylonis, de Diabolo, Isaiae XIV, *quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?* Et Ezech. XXVIII, *in deliciis Paradisi Dei fuisti* dicitur ad Diabolum sub persona regis Tyri), ideo a magistris haec opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est.

Unde aliqui dixerunt quod Angeli in primo instanti suae creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt. Sed haec opinio etiam a quibusdam improbatur ea ratione quia, cum duae operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem nunc utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum Angeli fuit operatio creatione posterior. Terminus autem creationis est ipsum esse Angeli; terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo Angelus esse coepit, fuerit malus.

Sed haec ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successive aguntur; sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneae, simul et in eodem instanti potest esse terminus primae et secundae mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna a sole, illuminatur aer a luna. Manifestum est autem quod creatio est instantanea; et similiter motus liberi arbitrii in Angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supra dictis patet. Unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii. Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit Angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse

původce. Proto, když nějaká věc má bytí od činitele nedostatečného, jenž může býti příčinou nedostatečného činu, může míti nedostatečnou činnost v první chvíli, kdy začíná 'býti; jako holeň, která z nedostatečnosti semene se rodí vadná. hned začíná kulhati. Činitel však, který způsobil bytí andělů, totiž Bůh, nemůže býti příčinou hříchu. Proto se nemůže říci, že Bábel v první chvíli svého stvoření byl zlý.

K prvnímu se tedy musí říci, že jak praví Augustin, XI. O Městě Bož., když se praví, že ďábel od začátku hřeší, "nemá se mysliti že hřeší od začátku, v němž byl stvořen, nýbrž od začátku hříchu"; totiž že nikdy neodstoupil od svého hříchu.

K druhému se musí říci, že ono oddělení světla od temnot, pokud se temnotami rozumějí hříchy démonů, se má bráti podle Božího předvědění. Proto praví Augustin, XI. U Městě Bož., že "světlo a temnoty oddělovati mohl jediný, jenž také mohl předpovídati pád, nežli padli".

K třetímu se musí říci, že cokoli je v zásluze, jest od Boha: a proto v první chvíli svého stvoření mohl anděl zasluhovati. Ale není podobný důvod u hříchu, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že Bůh neodděloval anděly před odvrácením některých a obrácením jiných, jak praví Augustin, XI. O Městě Bož., a proto, stvoření v milosti v prvním mžiku všichni zasluhovali. Ale někteří z nich hned postavili překážku své blaženosti, usmrcujíce předchozí zásluhu. A proto byli vyňati z blaženosti, kterou zasloužili.

LXIII.6. Zda byl nějaký průtah mezi stvořením a pádem andělovým.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že byl nějaký průtah mezi stvořením a pádem andělovým. Praví se totiž Ezech. 28: "Chodil jsi dokonalý po cestách svých ode dne svého stvoření, až byla na tobě shledána nepravost." Ale chození, ježto jest pohybem souvislým, vyžaduje nějakého průtahu. Tedy byl nějaký průtah mezi stvořením ďábla a jeho pádem.

Mimo to praví Origenes, že "starý had nechodil hned po hrudi a břiše svém"; čímž se rozumí jeho hřích. Tedy ďábel nezhřešil hned po prvním mžiku svého stvoření.

Mimo to moci zhřešiti jest společné člověku a andělu. Avšak mezi utvořením člověka a jeho hříchem byl nějaký průtah. Tedy ze stejného důvodu byl nějaký průtah mezi utvořením ďábla a jeho hříchem.

Mimo to mžik, v němž ďábel zhřešil, byl jiný nežli mžik, ve kterém byl stvořen. Ale mezi kterékoli dva mžiky pa.;Iá prostřední čas. Tedy byl nějaký průtah mezi jeho stvořením a pádem.

incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse; sicut moveri sursum inest igni a generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectivae actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quae nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quod Diabolus in primo instanti suae creationis fuerit malus.

I q. 63 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *cum dicitur quod Diabolus ab initio peccat non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati*; scilicet quia nunquam a peccato suo recessit.

I q. 63 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata Daemonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei praescientiam. Unde Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, quod *solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam, priusquam caderent, praescire casuros*.

I q. 63 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod quidquid est in merito, est a Deo, et ideo in primo instanti suae creationis Angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est.

I q. 63 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod Deus non discrevit inter Angelos ante aversionem quorundam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, et ideo omnes, in gratia creati in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum praestiterunt suae beatitudinis, praecedens meritum mortificantes. Et ideo beatitudine quam meruerunt, sunt privati.

6. Utrum aliqua mora fuerit inter creationem, et lapsum angeli.

I q. 63 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum Angeli. Dicitur enim Ezech. XXVIII, *ambulasti perfectus in viis tuis a die conceptionis tuae, donec inventa est iniquitas in te*. Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem Diaboli et eius lapsum.

I q. 63 a. 6 arg. 2

Praeterea, Origenes dicit quod *serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit*; per quod intelligitur eius peccatum. Ergo Diabolus non statim post primum instans suae creationis peccavit.

I q. 63 a. 6 arg. 3

Praeterea, posse peccare commune est homini et Angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et eius peccatum. Ergo, pari ratione, fuit aliqua mora inter formationem Diaboli et eius peccatum.

I q. 63 a. 6 arg. 4

Praeterea, aliud instans fuit in quo Diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quaelibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter

Avšak proti jest, co se praví Jan: 8 o ďáblu, že "nestál v pravdě". A, jak praví Augustin, XI. O Městě Bož., "je třeba, bychom to brali tak, že v pravdě byl, ale nezůstal".

Odpovídám: Musí se říci, že jest o tom dvojí mínění. Ale důvodnější a více souladné s výroky Svatých jest, že ďábel zhřešil hned po prvním mžiku svého stvoření. A je to nutné říci, stanoví-li se, že v prvním mžiku svého stvoření propukl v úkon svobodného rozhodování a byl stvořen. v milosti, jak jsme shora řekli. Ježto totiž andělé jedním záslužným úkonem docházejí blaženosti, jak byla svrchu řečeno, jestli anděl v prvním mžiku, stvořený v milosti, zasloužil, hned po prvním mžiku by byl dostal blaženost, kdyby byl hned nepostavil překážku hříchem.

Jestliže se však přece stanoví, že anděl v milosti stvořen nebyl, nebo že v prvním mžiku nemohl míti úkon svobodného rozhodování, nic nebrání, aby byl nějaký průtah mezi stvořením a pádem.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělesnými pohyby, které se měří časem, se někdy ve svatém Písmě rozumějí metaforicky mžikové pohyby duchové. A tak chozením se rozumějí pohyby svobodného rozhodování, tíhnoucího k dobru.

K druhému se musí říci, že Origenes praví, že "starý had ne od začátku, ani hned nechodil po hrudi", k vůli prvnímu mžiku, v němž nebyl zlý.

K třetímu se musí říci, že anděl má nehybné svobodné rozhodnutí po volbě. A proto by býval utvrzen v dobrém, kdyby byl hned po prvním mžiku, v němž měl přirozený pohyb k dobru, nepostavil překážku blaženosti. Ale u člověka není podobně. A proto důvod neplatí.

Ke čtvrtému se musí říci, že je pravda, že mezi kterýmikoli dvěma mžiky je prostřední čas pokud čas je souvislý, jak se dokazuje v VI. Fysic. Ale u andělů, kteří nejsou poddáni nebeskému pohybu, jenž nejprve jest měřen souvislým časem, béře se čas za samu následnost úkonů rozumu nebo také citu. Tak se tedy rozumí, že první mžik v andělích odpovídá úkonu andělské mysli, kterým se sama k sobě obrací skrze večerní poznávání: protože v první den se připomíná večer, a ne ráno. A tento pak úkon byl ve všech dobrý. Ale od tohoto úkonu se někteří obrátili ranním poznáváním ke chvále Slova, někteří však, ostávajíce sami na sobě stali se nocí, "nadutí pýchou", jak praví Augustin. IV. Ke Gen. Slov. A tak první úkon byl všem společný, ale v druhém se rozdělili. A proto v prvním mžiku byli všichni dobří, ale v druhém byli dobří odděleni od zlých.

creationem eius et lapsum.

I q. 63 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. VIII, de Diabolo, quod *in veritate non stetit*. Et sicut Augustinus dicit, XI de Civ. Dei, *oportet ut hoc sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit*.

I q. 63 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior, et sanctorum dictis magis consona est, quod statim post primum instans suae creationis Diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suae creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus. Cum enim Angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est; si Diabolus in primo instanti, in gratia creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum praestitisset peccando.

Si vero ponatur quod Angelus in gratia creatus non fuerit; vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere; nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

I q. 63 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphorice motus spirituales instantanei. Et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

I q. 63 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod Origenes dicit quod *serpens antiquus non a principio, nec statim supra pectus* ambulavit, propter primum instans, in quo malus non fuit.

I q. 63 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem, et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini praestitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine. Et ideo ratio non sequitur.

I q. 63 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod inter quaelibet duo instantia esse tempus medium, habet veritatem inquantum tempus est continuum, ut probatur in VI Physic. Sed in Angelis, qui non sunt subiecti caelesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in Angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicae, qua se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem, quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et haec quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem verbi sunt conversi, quidam vero, in seipsis remanentes, facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit, IV super Gen. ad Litt. Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt discreti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni; sed in secundo fuerunt boni a malis distincti.

LXIII.7. Zda nejvyšší anděl mezi hřešícími byl nejvyšší mezi všemi.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že onen anděl, který byl nejvyšším mezi hřešícími nebyl nejvyšší mezi všemi. Praví se totiž o něm Ezech. 28: "Ty, Cherube rozložený a kryjící, postavil jsem tě na svatou horu Boží." Ale řád Cherubů jest pod řádem Serafů, jak praví Diviš, VII. hl. Anděl. Hier. Tedy anděl, který byl nejvyšší mezi hřešícími, nebyl nejvyšší mezi všemi.

Mimo to Bůh učinil rozumovou přirozenost na dosažení blaženosti. Jestli tedy zhřešil anděl, který byl nejvyšší mezi všemi, následuje, že Boží zařízení bylo zmařeno v nejušlechtilejším tvoru. Což je nevhodné.

Mimo to, čím více jest něco k něčemu nakloněno, tím méně od toho může odpadnouti. Ale čím jest anděl vyšší, tím více jest k Bohu nakloněn. Tedy tím méně může od Boha hříchem odpadnouti. A tak se zdá, že anděl, který zhřešil, nebyl nejvyšší mezi všemi, nýbrž z nižších.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, v Homilii O sto ovcích, že první anděl, který zhřešil, "nadřízený všech vojů andělských, když převyšoval jejich jasnost, ve srovnání s nimi byl jasnější.

Odpovídám: Musí se říci, že ve hříchu jest považiti dvojí: totiž náchylnost ke hříchu a pohnutku ke hříchu. Když tedy považíme u andělů náchylnost ke hříchu, zdá se, že vyšší andělé méně zhřešili než nižší. A proto praví Damašský, že vrchní těch, kteří zhřešili, byl "nadřízený zemského řádu". - A tato domněnka se zdá souhlasiti s tvrzením Platoniků, kterou Augustin pronáší v kn. Městě Bož. VIII. a X. říkali totiž, že všichni bohové byli dobří, ale z démonii někteří dobří, někteří zlí; bohy nazývajíce rozumové podstaty, které jsou nahoru od měsíční koule, démony pak rozumové podstaty, které jsou od měsíční koule dolů, řádem přirozenosti vyšší než lidé. - A nemusí se tato domněnka odvrhnouti jako cizí víře, protože celé stvoření jest spravováno od Boha skrze anděly, jak praví Augustin, III. O Troj.; pročež nic nebrání říci, že nižší andělé byli Bohem rozděleni na spravování. nižších těles, vyšší pak na spravování těles vyšších, nejvyšší pak na obklopení Boha. A podle toho praví Damašský, že ti, kteří padli, byli z nižších, a také v jejich řádě zůstali někteří dobrými.

Když se však uváží pohnutka ke hříchu, shledává se vět.sí hřích ve vyšších nežli v nižších. Hříchem totiž démonů byla pýcha jak bylo svrchu řečeno, a jejím důvodem je vznešenost, která byla větší ve vyšších. A proto praví Řehoř, že onen, který zhřešil, byl nejvyšší mezi všemi.

A to se zdá důvodnější. Protože hřích andělův nepocházel z nějaké náchylnosti, nýbrž jen ze svobodného rozhodování: pročež se zdá více pozoruhodným důvod, který se béře z pohnutky ke hříchu. - Ale z toho nemá újmy jiná domněnka, protože také u knížete nižších andělů mohla býti nějaká pohnutka ke hříchu.

7. Utrum supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes angelos summus.

I q. 63 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ille Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim de eo Ezech. XXVIII, *tu Cherub extentus et protegens, posui te in monte sancto Dei*. Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit, VII cap. Ang. Hier. Ergo Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

I q. 63 a. 7 arg. 2

Praeterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur Angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura. Quod est inconveniens.

I q. 63 a. 7 arg. 3

Praeterea, quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab illo deficere. Sed Angelus quanto est superior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus potest a Deo peccando deficere. Et sic videtur quod Angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

I q. 63 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicit Gregorius, in homilia de centum ovibus, *quod primus Angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus Angelorum praelatus, eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit*.

I q. 63 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod in peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum; et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in Angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint superiores Angeli, quam inferiores. Et propter hoc Damascenus dicit quod maior eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini praelatus. Et videtur haec opinio consonare positioni Platonicorum, quam Augustinus recitat in Lib. de Civ. Dei VIII et X. Dicebant enim quod omnes dii erant boni, sed Daemonum quidam boni, quidam mali; deos nominantes substantias intellectuales quae sunt a globo lunari superius, Daemones vero substantias intellectuales quae sunt a globo lunari inferius, superiores hominibus ordine naturae. Nec est abiicienda haec opinio tanquam a fide aliena, quia tota creatura corporalis administratur a Deo per Angelos, ut Augustinus dicit, III de Trin.; unde nihil prohibet dicere inferiores Angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos vero ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus dicit quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus, in quorum etiam ordine aliqui boni Angeli permanserunt.

Si vero consideretur motivum ad peccandum, maius invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim Daemonum peccatum superbia, ut supra dictum est; cuius motivum est excellentia, quae fuit maior in superioribus. Et ideo Gregorius dicit quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes.

Et hoc videtur probabilius. Quia peccatum Angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio, unde magis videtur consideranda esse ratio quae sumitur a motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni

K prvnímu se tedy musí říci, že Cherubim se vykládá "plnost vědění"; Serafim pak se vykládá "hořící" nebo "zapalující". A tak je patrné, že Cherubín se jmenuje od vědění, které může býti se smrtelným hříchem; Serafín však se jmenuje ad vroucnosti lásky, která nemůže býti se smrtelným hříchem. A proto první řešící anděl se nejmenoval Serafín, nýbrž Cherubín.

K druhému se musí říci, že Boží úmysl se nezmaří ani v těch, kteří hřeší, ani v těch, kteří jsou spaseni: neboť Bůh předvídá obojí výsledek a z obojího má slávu, an tyto ze své dobroty spasí, jiné pak ze své spravedlnosti trestá. Sám pak rozumový tvor, když zhřeší, odpadá od povinného cíle. A není to nevhodné ani u tvora jakkoli vysokého: rozumový tvor totiž byl tak od Boha ustanoven, aby na jeho rozhodnutí bylo složeno tak jednati pro cíl.

K třetímu se musí říci, že jakkoli byla v nejvyšším andělu veliká náklonnost k dobru, přece mu nepřinášela nutnost. Proto jí mohl skrze svobodné rozhodování nenásledovati.

LXIII.8. Zda hřích prvního anděla byl jiným příčinou k hříchu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že hřích prvního anděla nebyl jiným příčinou hříchu. Příčina je totiž dříve než učiněné. Ale, jak praví Damašský, všichni zhřešili zároveň. Tedy hřích jednoho nebyl jiným příčinou hříchu.

Mimo to prvním hříchem andělovým nemůže býti než pýcha, jak byla svrchu řečeno. Ale pýcha hledá vznešenost, Ale více odporuje vznešenosti, že je někdo poddán nižšímu, nežli vyššímu; a tak se nezdá, že démoni zhřešili tím, že chtěli býti poddáni nějakému vyššímu andělu spíše nežli Bohu. Tak by však hřích jednoho anděla býval příčinou hříchu jiným, kdyby je přivedl k tomu, aby se jemu podrobili. Nezdá se tedy, že hřích prvního anděla byl jiným příčinou hříchu.

Mimo to jest větším hříchem chtíti býti poddán druhému proti Bohu, než chtíti proti Bohu druhému vládnouti, protože má menší pohnutku hříchu. Jestli tedy hřích prvního anděla byl jiným příčinou hříchu v tom, že je navedl, aby se podrobili jemu, tíže by hřešili nižší andělé než nejvyšší: což je proti tomu, co praví Glossa k onomu Žalmu 103, "Tento drak, kterého jsi utvořil': "Který byl v bytí větší než ostatní, stal se ve špatnosti větším." Tedy hřích prvního anděla nebyl jiným příčinou hříchu.

Avšak proti jest, co se praví Zjev. 12, že drak stáhl s sebou "třetí část hvězd".

Odpovídám: Musí se říci, že hřích prvního anděla byl jiným příčinou hříchu, ne sice nucením, ale jaksi ponoukavým svedením. A patrnou toho známkou je to, že všichni démoni jsou poddáni onomu nejvyššímu, jak je

praeiudicandum, quia etiam in principe inferiorum Angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

I q. 63 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Cherubim interpretatur plenitudo scientiae; Seraphim autem interpretatur ardentes sive incedentes. Et sic patet quod Cherubim denominatur a scientia, quae potest esse cum mortali peccato; Seraphim vero denominatur ab ardore caritatis, quae cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus Angelus peccans non est denominatus Seraphim, sed Cherubim.

I q. 63 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur, utrorumque enim eventum Deus praecognoscit, et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua iustitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi, sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in eius arbitrio positum sit agere propter finem.

I q. 63 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo Angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

8. Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi.

I q. 63 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod peccatum primi Angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit. Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

I q. 63 a. 8 arg. 2

Praeterea, primum peccatum Angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est. Sed superbia excellentiam quaerit. Magis autem excellentiae repugnat quod aliquis inferiori subdatur, quam superiori, et sic non videtur quod Daemones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superiorum Angelorum, potius quam Deo. Sic autem peccatum unius Angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subiicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi Angeli fuerit causa peccandi aliis.

I q. 63 a. 8 arg. 3

Praeterea, maius peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle praeesse, quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi in hoc, quod eos ut sibi subiicerentur induxit, gravius peccassent inferiores Angeli quam supremus, quod est contra hoc quod super illud Psalmi CIII, *draco iste quem formasti*, dicit Glossa, *qui ceteris in esse erat excellentior, factus est in malitia maior*. Non ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi.

I q. 63 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Apoc. XII, quod draco traxit secum tertiam partem stellarum.

I q. 63 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quadam quasi exhortatione inducens. Cuius signum ex hoc apparet, quod

jasně patrné z toho, co praví Pán, Mat. 25: "Jděte, zlořečení, do ohně věčného, který jest připraven ďáblu a jeho andělům." Ta má totiž řád božské spravedlnosti, aby někdo byl v trestu poddán tomu, s jehož vnuknutím souhlasil ve vině; podle onoho II. Petr. 2: "Od koho kdo byl přemožen, tomu jest přiřčen za otroka."

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač démoni zhřešili zároveň, přece hřích jednoho mohl býti jiným příčinou hříchu. Anděl totiž nepotřebuje časového průtahu ke zvolení nebo ponoukání nebo také souhlasu, jako člověk, jenž potřebuje rozvahy ke zvolení a souhlasu a zvukové řeči k ponoukání, což obojí se děje v čase. Je pak jasné; že také člověk, když něco již srdcem pojal, zároveň v témž mžiku začíná mluviti. A v posledním mžiku mluvení, v němž někdo chápe smysl mluveného, může přisvědčiti tomu, co se praví, jak je patrné nejvíce v prvních pojmech, "které každý uslyšev schvaluje". Když tedy není čas v mluvení a rozvaze. jenž se u nás vyžaduje; v témž mžiku, ve kterém první anděl svůj cit vyjádřil rozumovým mluvením, bylo by možné jiným souhlasiti s ním.

K druhému se musí říci, že při ostatním stejném, pyšný spíše chce býti pod vyšším nežli pod nižším. Ale kdyby dosáhl nějaké vznešenosti pod nižším, které by pod vyšším nemohl dosáhnouti, spíše zvolí býti pod nižším než pod vyšším. Tak tedy nebylo proti pýše démonů, že chtěli býti pod nižším, souhlasíce s jeho vládou, chtějíce jej míti za knížete a vůdce, aby přirozenou silou dosáhli své poslední blaženosti; zvláště proto, že i tehdy byli přirozeným řádem podřízeni nejvyššímu andělu.

K třetímu se musí říci, že, jak 'bylo svrchu řečeno, anděl nemá nic zdržujícího, ale podle své celé síly se pohybuje, ať k dobru nebo ke zlu. Protože tedy nejvyšší anděl měl větší přirozenou sílu nežli nižší, mocnějším pohybem upadl do hříchu. A proto se také ve špatnosti stal větším.

LXIII.9. Zda tolik zhřešilo, kolik zůstalo.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že více andělů zhřešilo, nežli zůstalo. Protože, jak praví Filosof, "zlo jest jako ve více, dobro jako v méně".

Mimo to spravedlnost a hřích se týmž způsobem shledávají v andělích a lidech. Ale v lidech se shledává více zlých nežli dobrých podle onoho Eccle. I: "Pošetilých jest nekonečný počet." Tedy stejným způsobem v andělích.

Mimo to andělé se rozlišují podle osob a podle řádů. Jestli tedy zůstalo více andělských osob, zdá se také, že nezhřešili z každého řádu někteří.

Avšak proti jest, co se praví V. Král. 6: "Četnější jsou s námi nežli s oněmi"; což se vykládá o dobrých andělích,

omnes Daemones illi supremo subduntur; ut manifeste apparet per illud quod dicit dominus, Matth. XXV, *ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et Angelis eius*. Habet enim hoc ordo divinae iustitiae, ut cuius suggestioni aliquis consentit in culpa, eius potestati subdatur in poena; secundum illud II Petr. II, a quo quis superatus est, huic servus addictus est.

I q. 63 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet simul Daemones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum vel exhortandum vel etiam consentiendum, temporis mora; sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum, quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem quod etiam homo simul dum aliquid iam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui. Et in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur, ut patet maxime in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis et deliberationis quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus Angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

I q. 63 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod superbus, ceteris paribus, magis vult subesse superiori quam inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quam superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam Daemonum quod subesse inferiori voluerunt, in eius principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; praesertim quia supremo Angelo naturae ordine etiam tunc subiecti erant.

I q. 63 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, Angelus non habet aliquid retardans, sed secundum suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum sive in malum. Quia igitur supremus Angelus maiorem habuit naturalem virtutem quam inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est. Et ideo factus est etiam in malitia maior.

9. Utrum tot remanserit, quot ceciderunt.

I q. 63 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod plures peccaverunt de Angelis, quam permanserunt. Quia, ut dicit philosophus, *malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus*.

I q. 63 a. 9 arg. 2

Praeterea, iustitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in Angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quam boni; secundum illud Eccle. I, *stultorum infinitus est numerus*. Ergo pari ratione in Angelis.

I q. 63 a. 9 arg. 3

Praeterea, Angeli distinguuntur secundum personas, et secundum ordines. Si igitur plures personae angelicae remanserunt, videtur etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

I q. 63 a. 9 s. c.

Sed contra est quod dicitur IV Reg. VI, *plures nobiscum*

kteří jsou s námi na pomoc, a o zlých, kteří nám odporují.

Odpovídám: Musí se říci, že více andělů zůstalo nežli zhřešilo. Protože hřích jest proti přirozené náklonnosti: to však, co se děje proti přirozenosti, přihází se jen v méně; neboť přirozenost dosahuje svého účinku buď vždycky nebo jako v četnějších.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví vzhledem k lidem, u nichž zlo nastává z toho, že sledují smyslová dobra. která jsou četnějším známa, opouštějíce dobro rozumu, které jest méně známo. Ale u andělů není než přirozenost rozumová. Proto není podobného důvodu.

A z toho je patrná odpověď k druhému.

K třetímu se musí říci, že podle oněch, kteří praví, že vrchní ďábel byl z nižšího řádu andělů, kteří vládnou pozemským, jest jasné, že neklesli z každého řádu, nýbrž toliko z nejnižšího. - Avšak podle oněch, kteří stanoví, že vrchní ďábel byl z nejvyššího řádu, jest důvodné, že padli někteří z každého řádu; jakož i do každého jsou bráni lidé na nahrazení andělského pádu. A v tom se také více zdůrazňuje svoboda rozhodování; jež na každém stupni stvoření se může obrátiti ke zlému. - Ale ve svatém Písmě se ďáblům nepřidělují jména některých řádů, jako Serafínů a Trůnů, protože tato jména jsou vzata od žáru lásky a přebývání Boha, což nemůže býti se smrtelným hříchem. Přidělují se jim však jména Cherubínů, Mocností a Knížectví, protože tato jména jsou vzata od vědění a moci, jež mohou býti společné dobrým i zlým.

LXIV. O trestu démonů.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Následuje otázka a trestu démonů. A o tom jsou čtyři otázky:

1. O zatemnění rozumu.
2. O zatvrzení vůle.
3. O jejich bolesti.
4. O místě jejich trestu.

LXIV.1. Zda démonův rozum jest zatemněn skrze postrádání poznání veškeré pravdy.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že démonův rozum jest zatemněn skrze postrádání poznání veškeré pravdy. Kdyby totiž poznávali nějakou pravdu, nejvíce by poznávali sebe, což je poznávati oddělené podstaty. Ale to se nehodí jejich bídě, ježto se zdá patřiti k veliké blaženosti, takže někteří poslední blaženost člověka kladli do poznávání oddělených podstat. Tedy démoni postrádají veškerého poznání pravdy.

sunt quam cum illis; quod exponitur de bonis Angelis qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis qui nobis adversantur.

I q. 63 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod plures Angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem, ea vero quae contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt; natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus.

I q. 63 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quod sequuntur bona sensibilia, quae sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In Angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio.

I q. 63 a. 9 ad 2

Et per hoc patet responsio ad secundum.

I q. 63 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod secundum illos qui dicunt quod Diabolus maior fuit de inferiori ordine Angelorum, qui praesunt terrestribus, manifestum est quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum vero illos qui ponunt maiorem Diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut et in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinae angelicae. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quae secundum quemlibet gradum creaturae in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorundam ordinum, ut Seraphim et thronorum, Daemonibus non attribuuntur; quia haec nomina sumuntur ab ardore caritatis et ab inhabitatione Dei, quae non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim, potestatum et principatuum, quia haec nomina sumuntur a scientia et potentia, quae bonis malisque possunt esse communia.

64. De poena daemonum.

Prooemium

I q. 64 pr.

Consequenter quaeritur de poena Daemonum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, de obtenebratione intellectus.

Secundo, de obstinatione voluntatis.

Tertio, de dolore ipsorum.

Quarto, de loco poenali ipsorum.

1. Utrum intellectus angeli mali sit omnino obtenebratus.

I q. 64 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus Daemonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maxime cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriae non convenit, cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur, intantum quod quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo Daemones privantur omni cognitione veritatis.

Mimo to, to, co jest v přírodě nejjasnější, zdá se býti nejvíce jasné andělům, ať dobrým, ať zlým. Že totiž nám není nejvíce jasné, stává se ze slabosti našeho rozumu, přijímajícího od představ: jako ze slabostí oka sovy se stává, že nemůže viděti slunečního světla. Ale démoni.nemohou poznávati Boha, jenž o sobě jest nejjasnější, ježto jest na vrcholu pravdy: ježto nemají čistého srdce, jímž jedině jest viděti Boha. Tedy nemohou poznávati ani jiná.

Mimo to poznávání věcí, andělům příslušné, jest dvojí podle Augustina, totiž ranní a večerní. Ale ranní poznávání nepřísluší démonům, protože nevidí věci ve Slově; ani též poznávání večerní, protože večerní poznávání odnáší poznané věci ke chvále Stvořitele (pročež po večeru nastává ráno, jak se praví Gen. 1). Tedy démoni nemohou míti poznání o věcech.

Mimo to andělé při svém stvoření poznali tajemství království Božího, jak praví Augustin, V. Ke Gen. Slov. Ale démoni byli zbaveni tohoto poznání, protože, "kdyby byli uznali, nikdy by nebyli ukřižovali Pána slávy", jak se praví I. Kor. 2. Tedy, ze stejného důvodu, byli zbaveni všeho jiného poznání.

Mimo to, kdo zná kteroukoli pravdu, 'buď ji poznává přirozeně, jako my poznáváme první zásady, nebo přijímaje od jiného, jako to, co víme učením, nebo z dlouhé doby zkušenosti, jako co víme zkoumáním. Ale démoni nemohou poznati pravdu skrze svou přirozenost: protože dobří andělé byli od nich odděleni jako světlo od temnot, jak praví Augustin; každé pak objasnění nastává skrze světlo, jak se praví Efes. 5. Podobně také ani skrze zjevení, ani učením od dobrých andělu, protože "není sejití světla s temnotami", jak se praví II. Kor. 6. Ani též skrze dlouhou dobu zkušenosti, protože zkušenost pochází od smyslu. Tedy v nich není žádného poznáni pravdy.

Avšak proti jest, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že "nikterak neříkáme, že démonům dané andělské dary se změnily, ale jsou nedotčeny a nejskvělejší". Ale mezi těmito přirozenými dary jest poznaní pravdy. Tedy jest v nich nějaké poznávání pravdy.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojí poznaní pravdy: a to jedno, které se má skrze milost, jiné pak, které se má skrze přirozenost. A toto, které se má skrze milost, jest dvojí: jedno, které jest jen badavé, jako když se někomu zjevují nějaká božská tajemství; jiné pak, které jest citové, působící lásku k Bohu; a to vlastně patří k daru Moudrostí.

První pak z těchto poznávání nebylo démonům ani odňato, ani zmenšeno. Sleduje totiž samu přirozenost anděla, jenž podle své přirozenosti jest nějaký rozum nebo mysl: a pro jednoduchost své podstaty se od jeho přirozenosti nemůže nic ubrati, aby tak byl trestán skrze odnětí přirozených, jako je člověk trestán odnětím ruky nebo nohy nebo něčeho takového. A proto praví Diviš, že přirozené dary v nich zůstávají nedotčeny. Pročež přirozené poznáni se v nich nezmenšilo. Druhé pak poznávání, které je skrze milost a záleží v badání, nebylo jim zcela odňato, nýbrž zmenšeno; protože z takových božských tajemství se jim

I q. 64 a. 1 arg. 2

Praeterea, id quod est manifestissimum in natura, videtur esse maxime manifestum Angelis, sive bonis sive malis. Quod enim non sit nobis maxime manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri a phantasmatibus accipientis, sicut ex debilitate oculi noctuae contingit quod non possit videre lumen solis. Sed Daemones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis, eo quod non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

I q. 64 a. 1 arg. 3

Praeterea, cognitio rerum Angelis conveniens est duplex, secundum Augustinum, scilicet matutina, et vespertina. Sed cognitio matutina non competit Daemonibus, quia non vident res in verbo, nec etiam cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognitas ad laudem creatoris (unde post vespere fit mane, ut dicitur Gen. I). Ergo Daemones non possunt cognitionem de rebus habere.

I q. 64 a. 1 arg. 4

Praeterea, Angeli in sua conditione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit, V super Gen. ad Litt. Sed Daemones hac cognitione privati sunt, quia *si cognovissent, nequaquam dominum gloriae crucifixissent*, ut dicitur I Cor. II. Ergo, pari ratione, omni alia cognitione veritatis sunt privati.

I q. 64 a. 1 arg. 5

Praeterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quae scimus addiscendo; aut per experientiam longi temporis, sicut quae scimus inveniendo. Sed Daemones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam, quia ab eis divisi sunt boni Angeli sicut lux a tenebris, ut Augustinus dicit; omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur Ephes. V. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo a bonis Angelis, quia non est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II Cor. VI. Neque etiam per experientiam longi temporis, quia experientia a sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

I q. 64 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *data Daemonibus angelica dona nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima*. Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

I q. 64 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod duplex est cognitio veritatis, una quidem quae habetur per gratiam; alia vero quae habetur per naturam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex, una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei; et haec proprie pertinet ad donum sapientiae.

Harum autem trium cognitionum prima in Daemonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens, propter simplicitatem autem suae substantiae, a natura eius aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manus aut pedis aut alicuius huiusmodi. Et ideo dicit Dionysius quod dona naturalia in eis integra

zjevuje, kolik je třeba, buď prostřednictvím andělů, nebo "skrze nějaké časné účinky božské síly", jak praví Augustin, IX. O Městě Bož.; ne však jako samým svatým andělům, jimž v samém Slově se zjevuje více a zřetelněji. - Třetího však poznávání byli zbaveni zcela, jakož i lásky.

K prvnímu se tedy musí říci, že štěstí záleží ve spojení s tím, co jest vyšší. Avšak oddělené podstaty jsou přírodním řádem nad námi: proto může býti člověku nějakým důvodem štěstí, že poznává oddělené podstaty, ač jeho dokonalé štěstí jest v poznávání první podstaty, totiž Boha. Ale poznávati oddělenou podstatu jest oddělené podstatě vrozeno, jakož i nám poznávati přirozenosti smyslové. Proto jako štěstí člověka není v tom, že poznává smyslové přirozenosti, tak andělovo štěstí není v tom, že poznává oddělené podstaty.

K druhému se musí říci, že to. co jest nejjasnější v přírodě, jest nám skryto, protože přesahuje míru našeho rozumu, a nejen pro to, že náš rozum přijímá od představ. Božská pak podstata přesahuje nejen míru lidského rozumu, nýbrž také rozumu andělského. Proto ani anděl sám podle své přirozenosti nemůže poznávati podstatu Boží. - Může však skrze svou přirozenost, pro dokonalost svého rozumu, míti vyšší poznání o Bohu nežli člověk. A takové poznání Boha zůstává také v démonech. Ač totiž nemají.čistoty, která je skrze milost, přece mají čistotu přirozenosti, která dostačí na poznávání Boha, jež jim přísluší od přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že tvor je tmavý, srovnán s vznešeností božského světla: a proto se poznávání tvora ve vlastní přirozenosti jmenuje večerní. Večer totiž je spojen s tmou, má však něco světla, když pak zcela ustane světlo, jest noc. Tak tedy i poznávání věcí ve vlastní přirozenosti, když se odnáší ke chvále Stvořitele, jako v dobrých andělech, má něco z božského světla a může se nazvati večerní; jestli se však neodnáší k Bohu, jako v démonech, nejmenuje se večerní, nýbrž noční. Proto se i čte v Genesi, že Bůh nazval nocí temnotu, kterou oddělil od světla.

Ke čtvrtému se musí říci, že tajemství království Božího, které bylo vyplněna skrze Krista, nějakým sice způsobem poznali všichni andělé od začátku; hlavně když se stali blaženými viděním Slova, kterého démoni nikdy neměli. Avšak všichni andělé nepoznali dokonale ani stejně. Proto když již Kristus byl na světě, mnohem méně démoni poznali dokonale tajemství Vtělení. Neboť "ho nepoznali jako svatí andělé", jak praví Augustin, "kteří.požívají sdělené věčnosti Slova; ale, jak se jim na zastrašení mělo oznámiti skrze nějaké časné účinky". Kdyby však byli dokonale a s jistotou poznali, že on jest Synem Božím, i účinek jeho utrpení, nikdy by se byli nepostarali, aby Pán slávy byl ukřižován.

manent. Unde naturalis cognitio in eis non est diminuta. Secunda autem cognitio, quae est per gratiam, in speculatione consistens, non est in eis totaliter ablata, sed diminuta, quia de huiusmodi secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet, vel mediantibus Angelis, vel per aliqua temporalia divinae virtutis effecta, ut dicit Augustinus, IX de Civ. Dei; non autem sicut ipsis sanctis Angelis, quibus plura et clarius revelantur in ipso verbo. A tertia vero cognitione sunt totaliter privati, sicut et a caritate.

I q. 64 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiae autem separatae sunt ordine naturae supra nos, unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini si cognoscat substantias separatas; licet perfecta eius felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiae separatae cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis, quod cognoscat naturas sensibiles; ita non est felicitas Angeli in hoc, quod cognoscat substantias separatas.

I q. 64 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectus nostri; et non solum propter hoc quod intellectus noster accipit a phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse Angelus secundum suam naturam, potest cognoscere Dei substantiam. Potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus. Et talis cognitio Dei remanet etiam in Daemonibus. Licet enim non habeant puritatem quae est per gratiam, habent tamen puritatem naturae, quae sufficit ad cognitionem Dei quae eis competit ex natura.

I q. 64 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod creatura tenebra est, comparata excellentiae divini luminis, et ideo cognitio creaturae in propria natura, vespertina dicitur. Vespere enim est tenebris adiunctum, habet tamen aliquid de luce, cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem creatoris, ut in bonis Angelis, habet aliquid de luce divina, et potest dici vespertina, si autem non referatur in Deum, sicut in Daemonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde et in Genesi I, legitur quod tenebras quas Deus a luce separavit, vocavit noctem.

I q. 64 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli a principio aliquo modo cognoverunt; maxime ex quo beatificati sunt visione verbi, quam Daemones nunquam habuerunt. Non tamen omnes Angeli cognoverunt perfecte, neque aequaliter. Unde Daemones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium incarnationis cognoverunt. Non enim innotuit eis, ut Augustinus dicit sicut Angelis sanctis, qui verbi participata aeternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quaedam temporalia effecta. Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse filium Dei, et effectum passionis

K pátému se musí říci, že démoni třemi způsoby poznávají nějakou pravdu. Jedním způsobem jemností své přirozenosti: protože, ač jsou zatemněni skrze postrádání světla milosti, přece jsou světlí světlem rozumové přirozenosti. -- Za druhé skrze zjevení od svatých andělů, s nimiž se sice neshodují v souladu vůle, ale shodují se podobností rozumové přirozenosti, podle níž mohou přijmouti, co se od jiných projevuje. Třetím způsobem poznávají skrze dlouhou dobu zkušenosti; ne jako by přijímali od smyslu, nýbrž, kde se v jednotlivých věcech vyplňuje podobnost s onou rozumovou podobou, kterou mají přirozeně sobě danou, poznávají některá přítomná, kterých budoucnost nepředvídali, jak.bylo shora řečeno o poznávání andělů.

LXIV.2. Zda vůle démonů jest zatvrzelá ve zlém.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vůle démonů není zatvrzelá ve zlém. Neboť svoboda rozhodování patří ku přirozenosti rozumové přirozenosti, která zůstává v démonech, jak bylo řečeno. Ale svoboda rozhodování o sobě a napřed jest zařízena k dobru, nežli ke zlu. Tedy démonova vůle není tak zatvrzelá ve zlém, aby se nemohla vrátiti k dobru.

Mimo to milosrdenství Boží, které jest nekonečné, jest větší nežli špatnost démonova, která jest omezena. Avšak od špatnosti viny se nikdo nevrací k dobrotě spravedlnosti, leč skrze Boží milosrdenství. Tedy i démoni se mohou vrátiti ze stavu špatnosti do stavu spravedlnosti.

Mimo to, mají-li démoni vůli zatvrzelou ve zlém, nejvíce by ji měli zatvrzelou ve hříchu, kterým zhřešili. Ale onen hřích nyní v nich nezůstává, totiž pýcha, protože nezůstává ani pohnutka, totiž vznešenost. Tedy démon není zatvrzelý ve špatnosti.

Mimo to praví Řehoř, že člověk mohl býti skrze jiného obnoven, protože skrze jiného klesl. Ale nižší démoni klesli skrze prvního, jak bylo svrchu řečeno. Tedy jejich pád může býti skrze jiného napraven. Tedy nejsou ve špatnosti zatvrzelí.

Mimo to, kdokoli jest ve špatnosti zatvrzelý, nikdy nekoná nějaký dobrý skutek. Ale démon koná nějaké dobré skutky: vyznává totiž pravdu, řka Kristu: "Vím, že jsi Svatý Boží", Mark. I; také "démoni věří a zachvívají se", jak se praví Jakub. 2; také Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., že "dobré a nejlepší žádají, býti, žíti a rozuměti". Tedy nejsou zatvrzelí ve špatnosti.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 73: "Pýcha těch, kteří tě nenávidí, vystupuje vždycky"; což se vykládá o démonech. Tedy vždy zůstávají zatvrzelí ve špatnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že bylo tvrzením Origenovým, že každá tvorova vůle se pro svobodu rozhodování může

eius, nunquam dominum gloriae crucifigi procurassent.

I q. 64 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod Daemones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo, subtilitate suae naturae, quia licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiae, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturae. Secundo, per revelationem a sanctis Angelis; cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis; conveniunt autem similitudine intellectualis naturae, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis; non quasi a sensu accipientes; sed dum in rebus singularibus completur similitudo eius speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt praesentia, quae non praecognoverunt futura, ut supra de cognitione Angelorum dictum est.

2. Utrum voluntas daemonis sit obstinata in malo.

I q. 64 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas Daemonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturae pertinet, quae manet in Daemonibus, ut dictum est. Sed libertas arbitrii per se et prius ordinatur ad bonum quam ad malum. Ergo voluntas Daemonis non est ita obstinata in malo, quin possit redire ad bonum.

I q. 64 a. 2 arg. 2

Praeterea, maior est misericordia Dei, quae est infinita, quam Daemonis malitia, quae est finita. A malitia autem culpae ad bonitatem iustitiae nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam Daemones a statu malitiae possunt redire ad statum iustitiae.

I q. 64 a. 2 arg. 3

Praeterea, si Daemones habent voluntatem obstinatam in malo, maxime haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo Daemon non est obstinatus in malitia.

I q. 64 a. 2 arg. 4

Praeterea, Gregorius dicit quod homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. Sed Daemones inferiores per primum ceciderunt, ut supra dictum est. Ergo eorum casus per alium reparari potest. Ergo non sunt in malitia obstinati.

I q. 64 a. 2 arg. 5

Praeterea, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam aliquod bonum opus operatur. Sed Daemon aliqua bona opera facit, confitetur enim veritatem, dicens Christo, scio quia sis sanctus Dei, Marc. I, Daemones etiam credunt et contremiscunt, ut dicitur Iacob. II; Dionysius etiam dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere*. Ergo non sunt obstinati in malitia.

I q. 64 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo LXXIII, *superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*; quod de Daemonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

I q. 64 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Origenis positio fuit quod

obraceti i k dobru i ke zlu, vyjímajíc duši Kristovu, pro spojení Slova. - Avšak toto tvrzení ničí pravdivost blaženosti svatých andělů i lidí: protože stálost věčná jest v pojmu pravé blaženosti, pročež se též jmenuje "věčný život". Odporuje také autoritě svatého Písma, které prohlašuje, že démoni a špatní lidé budou posláni "do věčného trestu", dobří pak budou přeneseni "do věčného života". - Proto se toto tvrzení musí míti za blud a pevně držeti podle katolické víry, že i vůle dobrých andělů jest utvrzena v dobrém, i vůle démonů jest zatvrzelá ve zlém.

Příčina pak této zatvrzelosti se musí bráti nikoli z tíže viny, nýbrž z podmínek přirozenosti stavu. Neboť "to jest lidem smrt co andělům pád", jak praví Damašský. Jest však jasné. že všechny smrtelné hříchy lidí, ať jsou veliké nebo malé, jsou před smrtí odpustitelné, ale po smrti neodpustitelné a věčně trvající.

Tedy při hledání příčiny takové zatvrzelosti jest uvážiti, že u všech je síla žádostivá, úměrná vnímavé, od níž jest pohybována, jako pohyblivé pohybujícímu. Žádost pak smyslová jest dobra jednotlivého, vůle však všeobecného, jak bylo svrchu řečeno; jako také smysl vnímá jednotlivá, rozum však všeobecná. - Vnímání pak andělovo se v tom liší od vnímání člověka, že anděl skrze rozum vnímá nehybně, jakož i my nehybně vnímáme první zásady, o nichž jest rozum: ale člověk skrze um vnímá pohybem, postupuje od jednoho k druhému, maje cestu postupování z protilehlých k obojímu. Proto i vůle člověka k tomu lne pohyblivě, jako mohoucí také od toho odstoupiti a přilnouti k protivnému: avšak andělova vůle přilne pevně a nehybně. A proto, když se pozoruje před přilnutím, může svobodně přilnouti i k tomuto i k protilehlému (totiž v těch, která chce nikoli přirozeně): ale jakmile již přilnula, lne nehybně. A proto se říkává, že svobodné rozhodování člověka jest ohebné k protilehlému, "i před volbou i po", kdežto svobodné rozhodování andělovo jest ohebné k obojímu z protilehlých "před volbou, ne však po". -- Tak tedy i dobří andělé, vždy lnouce ke spravedlnosti, jsou v ní utvrzeni, zlí však, zhřešivše, jsou ve hříchu zatvrzelí. - O zatvrzelosti pak lidí zavržených se řekne dole.

K prvnímu se tedy musí říci, že dobří i zlí andělé mají svobodné rozhodování, ale podle způsobu a podmínek své přirozenosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že milosrdenství Boží vysvobozuje z hříchu kající. Oni však, kteří nejsou schopni kajícnosti, lnouce nehybně ke zlu, nejsou Božím milosrdenstvím vysvobozováni.

K třetímu se musí říci, že dosud zůstává v ďáblu hřích, kterým nejprve zhřešil, co do žádosti, ačkoli ne v tom, že by věřil, že může obdržeti. Jako kdyby někdo věřil, že může učiniti vraždu, a chtěl učiniti, a potom se mu odejme možnost, nicméně v něm může zůstati chtění vraždy, že chce, aby ji byl učinil, nebo by chtěl učiniti, kdyby mohl.

omnis voluntas creaturae, propter libertatem arbitrii, potest flecti et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem verbi. Sed haec positio tollit veritatem beatitudinis a sanctis Angelis et hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione verae beatitudinis; unde et vita aeterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturae sacrae, quae Daemones et homines malos in supplicium aeternum mittendos, bonos autem in vitam aeternam transferendos pronuntiat, Matth. XXV. Unde haec positio est tanquam erronea reputanda; et tenendum est firmiter, secundum fidem Catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas Daemonum obstinata est in malo.

Causam autem huius obstinationis oportet accipere, non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae status. *Hoc enim est hominibus mors, quod Angelis casus*, ut Damascenus dicit. Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia; post mortem vero, irremissibilia, et perpetuo manentia.

Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae a qua movetur, sicut mobile motori. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero universalis, ut supra dictum est; sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium. Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus, homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere, voluntas autem Angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito (in his scilicet quae non naturaliter vult), sed postquam iam adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo consuevit dici quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem, et post; liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. Sic igitur et boni Angeli, semper adhaerentes iustitiae, sunt in illa confirmati, mali vero, peccantes, sunt in peccato obstinati. De obstinatione vero hominum damnatorum infra dicetur.

I q. 64 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod boni et mali Angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suae naturae, ut dictum est.

I q. 64 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod misericordia Dei liberat a peccato poenitentes. Illi vero qui poenitentiae capaces non sunt, immobiliter malo adhaerentes per divinam misericordiam non liberantur.

I q. 64 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod adhuc manet in Diabolo peccatum quo primo peccavit, quantum ad appetitum; licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere si

Ke čtvrtému se musí říci, že není celou příčinou, proč hřích člověka jest neodpustitelný, že zhřešil z vnuknutí jiného. A proto důvod neplatí.

K pátému se musí říci, že démonův skutek je dvojí. Jeden totiž vycházející z rozvášněné vůle, a tento se může nazvati vlastně jeho skutkem. A takový démonův skutek je vždycky špatný, protože, ač někdy koná něco dobrého, přece nekoná dobře; jako když řekne pravdu, aby oklamal, a věří a vyznává ne dobrovolně, nýbrž donucen zřejmostí věcí. - Jiný pak démonův skutek jest přirozený; a ten může býti dobrý a svědčí o dobrotě přirozenosti. A přece i takového dobrého skutku zneužívají ke zlému.

LXIV.3. Zda jest v démonech bolest.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v démonech není bolesti. Ježto totiž bolest a radost jsou protilehlé, nemohou býti zároveň v témž. Ale v démonech jest radost: praví totiž Augustin, Proti Manicheům: "Ďábel má moc na ty, kteří pohrdají Božími příkazy, a raduje se z této tak neštastné moci.'' Tedy v démonech není bolest.

Mimo to bolest jest příčinou bázně, neboť těch se obáváme, když jsou budoucí, která nás bolí, když jsou přítomná. Ale v démonech není bázně podle onoho Job.41: "Byl učiněn, aby se nikoho nebál." Tedy v démonech není bolesti.

Mimo to bolest nad zlem je dobro. Ale démoni nemohou činiti dobře. Tedy nemohou míti bolest, aspoň nad zlem viny, což patří k červu svědomí.

Avšak proti jest, že hřích démonův je těžší nežli hřích člověka. Ale člověk je trestán bolestí za hříšné potěšení podle onoho Zjev. 18: "Kolik se honosil a v choutkách byl, tolik mu dejte trýzně a žalu." Tedy mnohem více ďábel, jenž se nejvíce honosil, je trestán žalem.

Odpovídám: Musí se říci, že bázeň, bolest, radost, a taková, pokud jsou vášněmi, nemohou býti v démonech, neboť tak jsou vlastní smyslové žádosti, jež je síla v tělesném ústrojí. Ale pokud znamenají jednoduché úkony vůle, tak mohou býti v démonech. - A je nutné říci, že je v nich bolest. Protože bolest, pokud značí jednoduchý úkon vůle, není nic jiného než nápor vůle proti tomu, co jest nebo není. Jest pak patrné, že démoni by chtěli, aby nebylo mnohé, co jest, a bylo, co není: neboť by chtěli, ježto jsou závistiví, zavržení těch, kteří jsou spaseni. Proto je třeba říci, že je v nich bolest, a zvláště pro tože jest v pojmu trestu, že odporuje vůli. Postrádají také blaženosti, kterou přirozeně žádají, a ve mnohém jest zadržována jejich nedobrá vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že radost a bolest z téhož jsou protilehlé, ne však z různých. Proto nic nebrání, aby jeden zároveň želel jednoho a radoval se z jiného, a

posset.

I q. 64 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit. Et ideo ratio non sequitur.

I q. 64 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod actus Daemonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, et hic proprie potest dici actus eius. Et talis actus Daemonis semper est malus, quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit; sicut dum veritatem dicit ut decipiat, et dum non voluntarie credit et confitetur, sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus Daemonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturae. Et tamen etiam tali bono actu abutuntur ad malum.

3. Utrum in daemonibus possit esse dolor.

I q. 64 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dolor non sit in Daemonibus. Cum enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in Daemonibus est gaudium, dicit enim Augustinus, contra Manichaeos, *Diabolus potestatem habet in eos qui Dei praecepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate laetatur*. Ergo in Daemonibus non est dolor.

I q. 64 a. 3 arg. 2

Praeterea, dolor est causa timoris, de his enim timemus dum futura sunt, de quibus dolemus dum praesentia sunt. Sed in Daemonibus non est timor; secundum illud Iob XLI, *factus est ut nullum timeret*. Ergo in Daemonibus non est dolor.

I q. 64 a. 3 arg. 3

Praeterea, dolere de malo est bonum. Sed Daemones non possunt bene facere. Ergo non possunt dolere, ad minus de malo culpae; quod pertinet ad vermem conscientiae.

I q. 64 a. 3 s. c.

Sed contra est quod peccatum Daemonis est gravius quam peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati; secundum illud Apoc. XVIII, *quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum*. Ergo multo magis Diabolus, qui maximo se glorificavit, punitur doloris luctu.

I q. 64 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod timor, dolor, gaudium, et huiusmodi, secundum quod sunt passiones, in Daemonibus esse non possunt, sic enim sunt propriae appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in Daemonibus. Et necesse est dicere quod in eis sit dolor. Quia dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est vel non est. Patet autem quod Daemones multa vellent non esse quae sunt, et esse quae non sunt, vellent enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quod in eis sit dolor, et praecipue quia de ratione poenae est, quod voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

I q. 64 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil

nejvíce, pokud bolest a radost obnášejí jednoduché úkony vůle; protože nejen v rozličných, nýbrž také v jedné a téže věci může býti něco; co chceme, a něco, co nechceme.

K druhému se musí říci, že jako v démonech jest bolest z přítomnosti, tak též bázeň z budoucnosti. Co pak se praví, Učiněn byl, aby se nikoho nebál, rozumí se o bázni Boží, zdržující od hříchu. Neboť jinde jest napsáno, že "démoni věří a zachvívají se".

K třetímu se musí říci, že bolest ze zla viny k vůli němu dosvědčuje dobrotu vůle, proti níž jest zlo viny. Avšak bolest ze zla trestu nebo ze zla víny k vůlí trestu dosvědčuje dobrotu přirozenosti, proti níž jest zlo trestu. Proto praví Augustin, XIX. O Městě Bož., že "bolest v trestu ze ztráty dobra je svědkem dobré přirozenosti". Tedy démon, ježto jest zvrácené a zatvrzelé vůle, nemá bolesti ze zla viny.

LXIV.4. Zda toto ovzduší je trestným místem démonů.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že toto ovzduší není trestným místem démonů. Neboť démon jest duchová přirozenost. Avšak duchová přirozenost není dotčena místem. Tedy démonům není žádné místo trestné.

Mimo to hřích člověka není těžší nežli hřích démonův. Ale trestným místem člověka jest peklo. Tedy mnohem více démonovým. Tedy ne temné ovzduší.

Mimo to démoni jsou trestáni trestem ohně. Ale v temném ovzduší není ohně. Tedy temné ovzduší není místem trestu démonů.

Avšak proti jest, co praví Augustin, III. Ke Gen. Slov., že "až do času soudu jest temné ovzduší jako vězení démonům".

Odpovídám: Musí se říci, že andělé jsou podle své přirozenosti prostřední mezi Bohem a člověkem. To však má ráz božské prozřetelnosti, že dobro nižších obstarává skrze vyšší. Dobro pak člověka jest skrze božskou prozřetelnost obstaráváno dvojmo. Jedním způsobem přímo, když totiž je někdo naváděn k dobru, a odtahován od zla: a to se slušně děje skrze dobré anděly. Jiným způsobem nepřímo, když totiž někdo pronásledovaný je cvičen pronásledující protivou. A bylo vhodné, aby toto obstarávání dobra lidského se dála skrze anděly zlé, aby po hříchu docela nevypadli z užitečnosti přírodnímu řádu: - Tak tedy náleží démonům dvojí trestné místo. A to jedno k vůli jejich vině: a tím jest peklo. Jiné pak k vůli cvičení lidí: a tak jim naleží temné ovzduší.

Obstarávání pak lidské spásy se protáhne až do dne soudu, pročež i až tam trvá služba andělů a cvičení démony. Proto též až dotud i dobří andělé se k nám posílají i démoni jsou v tomto temném ovzduší k našemu cvičení: ač i tehdy někteří z nich jsou v pekle, aby trýznili ty, které svedli ke zlému; jako i někteří dobří andělé jsou se

prohibet unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maxime secundum quod dolor et gaudium important simplices voluntatis actus; quia non solum in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus.

I q. 64 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut in Daemonibus est dolor de praesenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur, factus est ut nullum timeret, intelligitur de timore Dei cohibente a peccato. Alibi, namque scriptum est quod Daemones credunt et contremiscunt.

I q. 64 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod dolere de malo culpae propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpae opponitur. Dolere autem de malo poenae, vel de malo culpae propter poenam, attestatur bonitati naturae, cui malum poenae opponitur. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod *dolor amissi boni in supplicio, testis est naturae bonae*. Daemon ergo, cum perversae sit voluntatis et obstinatae, de malo culpae non dolet.

4. De loco poenali daemonum.

I q. 64 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aer iste non sit locus poenalis Daemonum. Daemon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est Daemonibus poenalis.

I q. 64 a. 4 arg. 2

Praeterea, peccatum hominis non est gravius quam peccatum Daemonis. Sed locus poenalis hominis est Infernus. Ergo multo magis Daemonis. Ergo non aer caliginosus.

I q. 64 a. 4 arg. 3

Praeterea, Daemones puniuntur poena ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus poenae Daemonum.

I q. 64 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III super Gen. ad Litt., quod *aer caliginosus est quasi carcer Daemonibus usque ad tempus iudicii*.

I q. 64 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod Angeli, secundum suam naturam, medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuret. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo, et hoc decenter fit per Angelos bonos. Alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus, per impugnationem contrarii. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos Angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo Daemonibus duplex locus poenalis debetur. Unus quidem ratione suae culpae, et hic est Infernus. Alius autem ratione exercitationis humanae, et sic debetur eis caliginosus aer.

Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem iudicii, unde et usque tunc durat ministerium Angelorum et exercitatio Daemonum. Unde et usque tunc et boni Angeli ad nos huc mittuntur, et Daemones in hoc

svatými dušemi v nebi. -- Ale po dni soudu všichni zlí, jak lidé, tak andělé, budou v pekle, dobří pak v nebi.

K prvnímu se tedy musí říci, že místo není trestné andělu nebo duši, jako by se jinačením dotýkalo přirozenosti, nýbrž jako dotýkající se vůle zarmucováním, on anděl nebo duše vnímá, že jest na místě nehodícím se jejich vůli.

K druhému se musí říci, že podle řádu přirozenosti nemá duše přednosti před druhou duší, jako řádem přirozenosti mají démoni přednost před lidmi. Proto není podobný důvod.

K třetímu se musí říci, že někteří řekli, že trest smyslů se odkládá až do dne soudu, jak démonům, tak duším; a podobně 'že se až do dne soudu odkládá blaženost Svatých; což je bludné a odporující mínění Apoštolovu, jenž praví, II. Kor. 5: "Když se rozpojí pozemský dům tohoto našeho přebývání, máme dům v nebi." - Jiní pak, ač to nepřipouštějí o duších, přece připouštějí o démonech. - Ale lepší jest říci, že je týž soud se zlými dušemi a zlými anděly, jako je týž soud s dobrými dušemi a dobrými anděly.

Proto se musí říci, že, jako nebeské místo patří ke slávě andělů a jejich sláva se neumenšuje, když k nám přicházejí, protože to místo považují za své (tím způsobem, jako říkáme, že se biskupova čest neumenšuje, když skutečně nesedí na stolci); podobně jest říci, že démoni, ač nejsou skutečně připoutáni k pekelnému ohni, když jsou v tomto temném ovzduší, přece z toho, že vědí, že jim náleží toto připoutání, se jejich trest neumenšuje. Proto se praví v jedné glose Jakub. 3, že "nosí s sebou oheň pekla, kamkoli jdou". - A není proti tomu, že "prosili Pána, aby je neposílal do propasti", jak se praví Luk. 8: protože to žádali, považujíce si to za trest, kdyby byli vyloučeni z místa, kde mohou lidem škoditi. Proto Mark. 5 se praví, že "ho prosili, aby jich nevyháněl z krajiny".

LXV. O díle stvoření tělesného tvorstva.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Po pozorování duchového stvoření jest uvažovati o stvoření tělesném. Při jeho tvoření připomíná Písmo trojí dílo: totiž dílo stvoření, když se praví: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi atd.;" dílo oddělení; když se praví: "Oddělil Bůh světlo od temnot," a "vody, které jsou nad oblohou, od vod, které jsou pod oblohou;" a dílo úpravy, když se praví: "Buďte světla

na obloze atd." Nejprve tedy jest uvažovati o díle stvoření; za druhé o díle oddělení; za třetí o díle úpravy.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda tělesné stvoření jest od Boha.

aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium, licet eorum aliqui etiam nunc in Inferno sint, ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliquis boni Angeli sunt cum animabus sanctis in caelo. Sed post diem iudicii omnes mali, tam homines quam Angeli, in Inferno erunt; boni vero in caelo.

I q. 64 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod locus non est poenalis Angelo aut animae, quasi afficiens alterando naturam; sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum Angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suae voluntati.

I q. 64 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod anima secundum ordinem naturae non praefertur alteri animae, sicut Daemones ordine naturae praeferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

I q. 64 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliqui dixerunt usque ad diem iudicii differri poenam sensibilem tam Daemonum quam animarum, et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem iudicii; quod est erroneum, et repugnans apostoli sententiae, qui dicit, II Cor. V, *si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, domum habemus in caelo*. Alii vero, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de Daemonibus. Sed melius est dicendum quod idem iudicium sit de malis animabus et malis Angelis; sicut idem iudicium est de bonis animabus et bonis Angelis.

Unde dicendum est quod, sicut locus caelestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum (eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui dum actu non sedet in cathedra); similiter dicendum est quod Daemones licet non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. Unde dicitur in quadam Glossa Iacobi III, quod *portant secum ignem Gehennae quocumque vadant*. Nec est contra hoc, quod rogaverunt dominum ut non mitteret eos in abyssum, ut dicitur Lucae VIII, quia hoc petierunt reputantes sibi poenam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Marci V, dicitur quod *deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem*.

65. De opere creationis quod creaturam corporalem.

Prooemium

I q. 65 pr.

Post considerationem spiritualis creaturae, considerandum est de creatura corporali. In cuius productione tria opera Scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram,* etc.; opus distinctionis, cum dicitur, *divisit lucem a tenebris, et aquas quae sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento*; et opus ornatus, cum dicitur, *fiant luminaria in firmamento* et cetera. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo, de opere distinctionis; tertio, de opere ornatus.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum creatura corporalis sit a Deo.

2. Zda bylo učiněno k vůli dobrotě Boží.

3. Zda bylo od Boha učiněno prostřednictvím andělů.

4. Zda tvary těles jsou od andělů nebo bezprostředně od Boha.

LXV.1. Zda tělesné stvoření jest od Boha.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že tělesné stvoření není od Boha. Praví se totiž Eccle 3: "Zvěděl jsem, že všechno, co učinil Bůh, trvá na věky." Ale viditelná tělesa nezůstávají na věky; praví se totiž II. Kor. 4: "Co se vidí. časné jest, co však se nevidí, věčné." Tedy Bůh neučinil viditelná tělesa.

Mimo to se praví Gen. I: "Viděl Bůh všechno, co učinil, a bylo velmi dobré." Ale tělesná stvoření jsou zlá; zakoušíme totiž od nich mnoho škod, jak je patrné u mnohých hadů, v úpalu slunce a takových; něco se pak nazývá zlým proto, že škodí. Tedy tělesná stvoření nejsou od Boha.

Mimo to, co jest od Boha, to neodtahuje od Boha, ale vede k němu. Ale tělesná stvoření odtahují od Boha, pročež praví Apoštol, II. Kor. 4: "Ježto my nehledíme k tomu, co vidíme." Tedy tělesná stvoření nejsou od Boha.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 145: "Jenž učinil nebe a zemi, moře a všechno, co v nich jest."

Odpovídám: Musí se říci, že jest tvrzením některých kacířů, že tato viditelná nebyla stvořena od Boha dobrého, nýbrž od zlého původce. A za důkaz svého bludu berou, co praví Apoštol, II. Kor. 4: "Bůh tohoto světa zaslepil mysli nevěřících". - Ale toto tvrzení jest vůbec nemožné. Když se totiž v něčem sjednotí rozličná, jest nutné, aby byla nějaká příčina tohoto sjednocení: neboť rozličná se sama nesjednotí. A z toho jest, že kdykoli se v rozličných shledá nějaké jedno, je třeba, aby ona rozličná dostávala ono jedno od nějaké jedné příčiny: jako rozličná teplá tělesa mají teplo od ohně. To pak, co jest "býti", společně se shledává ve všech věcech, jakkoli rozličných. Je tedy nutné, aby byl jeden původ bytí, od něhož má bytí, cokoli jest jakýmkoli způsobem, ať jest neviditelné a duchové, nebo je viditelné a tělesné. - Praví se pak, že ďábel jest bohem tohoto světa, nikoli stvořením, nýbrž že světsky žijící jemu slouží; tím způsobem mluveni, kterým mluví Apoštol. Filipp. 3: "Jejichž bohem břicho jest.`:

K prvnímu se tedy musí říci, že každý tvor Boží podle něčeho zůstává na věky, aspoň podle hmoty; protože stvoření nikdy nebude uvedeno v nic, i když je porušné. Ale čím více se stvoření blíží k Bohu, jenž jest vůbec nehybný, tím více jsou nehybná. Neboť porušná stvoření sice zůstávají na věky podle hmoty, ale mění se podle podstatného tvaru. Stvoření pak neporušná zůstávají sice podle podstaty, ale jsou proměnná podle jiných: třeba podle místa, jako nebeská tělesa, nebo podle citu, jako stvoření duchová. - Když pak Apoštol praví, co se vidí, časné jest, ač je to pravdivé co do samých věcí o sobě vzatých, pokud každé viditelné stvoření podléhá času, buď podle svého bytí nebo podle svého pohybu, přece Apoštol zamýšlí mluviti a viditelných, pokud jsou člověku

Secundo, utrum sit facta propter bonitatem Dei.

Tertio, utrum sit facta a Deo mediantibus Angelis.

Quarto, utrum formae corporum sint ab Angelis, an immediate a Deo.

1. Utrum cratura corporalis sit a Deo.

I q. 65 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non sit a Deo. Dicitur enim Eccle. III, *didici quod omnia quae fecit Deus, perseverant in aeternum*. Sed corpora visibilia non perseverant in aeternum, dicitur enim II Cor. IV, *quae videntur temporalia sunt; quae autem non videntur, aeterna*. Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

I q. 65 a. 1 arg. 2

Praeterea, Gen. I, dicitur, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. Sed creaturae corporales sunt malae, experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis serpentibus, in aestu solis, et huiusmodi; ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturae igitur corporales non sunt a Deo.

I q. 65 a. 1 arg. 3

Praeterea, id quod est a Deo, non retrahit a Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturae corporales retrahunt a Deo, unde apostolus dicit, II Cor. IV, *non contemplantibus nobis quae videntur*. Ergo creaturae corporales non sunt a Deo.

I q. 65 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXLV, *qui fecit caelum et terram, mare, et omnia quae in eis sunt*.

I q. 65 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod quorundam haereticorum positio est, quod visibilia ista non sunt creata a bono Deo, sed a malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod apostolus dicit II, Cor. IV, *Deus huius saeculi excaecavit mentes infidelium*. Haec autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam, non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod, quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant; sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia. Dicitur autem Diabolus esse Deus huius saeculi, non creatione, sed quia saeculariter viventes ei serviunt; eo modo loquendi quo apostolus loquitur, ad Philipp. III, *quorum Deus venter est*.

I q. 65 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnes creaturae Dei secundum aliquid in aeternum perseverant, ad minus secundum materiam, quia creaturae nunquam in nihilum redigentur, etiam si sint corruptibiles. Sed quanto creaturae magis appropinquant ad Deum, qui est omnino immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturae corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur secundum formam substantialem. Creaturae vero incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia, puta secundum locum, ut corpora caelestia; vel secundum affectiones, ut creaturae spirituales. Quod autem apostolus dicit, *quae videntur,*

odměnou. Neboť odměny člověka, jež jsou v těchto viditelných věcech, časem přejdou; které však jsou ve věcech neviditelných, zůstávají na věky. Proto i shora předeslal: "Působí v nás věčnou váhu slávy."

K druhému se musí říci, že tělesné stvoření podle své přirozenosti jest dobré: ale není dobrem všeobecným, nýbrž jest nějakým dobrem jednotlivostním a zkráceným; v podle té jednotlivostnosti a zvrácenosti následuje v něm protivnost, skrze kterou jedno jest proti druhému, ač obojí v sobě jest dobrem. Někteří však, oceňujíce věci nikoli z jejich přirozenosti, nýbrž ze svého vlastního pohodlí, mají za jednoduše zlá, kterákoli jsou jim škodlivá, nepováživše, že to, co jest jednomu škodlivé v něčem, buď druhému nebo témuž v něčem jest škodlivé. Což by nikterak nebylo, kdyby tělesa byla zlá a škodlivá o sobě.

K třetímu se musí říci, že stvoření, jakožto o sobě, neodtahují od Boha, ale vedou k němu: protože "viditelná Boží se vidí skrze pochopená ta, jež byla učiněna", jak se praví Řím. I. Ale že odvracejí od Boha, to jest z viny těch, kteří jich nemoudře užívají. Pročež se praví Moudr. 14, že "stvoření byla učiněna na past nohám nemoudrých". - A právě to, že tak od Boha odvádějí, svědčí, že jsou od Boha. Neboť neodvádějí nemoudrých od Boha, leč lákajíce skrze něco dobrého, v nich jsoucího, co mají od Boha.

LXV.2. Zda tělesné stvoření bylo učiněno k vůli Boží dobrotě.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že tělesné stvořeni nebylo učiněna k vůli Boží dobrotě. Praví se totiž Moudr. I: "Bůh stvořil, aby bylo všechno." Tedy všechno bylo stvořeno k vůli svému vlastnímu bytí, a ne k vůli Boží dobrotě.

Mimo to dobro má ráz cíle. Tedy to, co je ve věcech více dobré, jest cílem méně dobrého. Avšak duchové stvoření se přirovnává k tělesnému jako větší dobro k menšímu dobru. Tedy tělesné. stvořeni jest k vůli duchovému, a ne k vůli Boží dobrotě.

Mimo to spravedlnost nedává nestejná, leč nestejným. Tedy před veškerou nestejností, od Boha stvořenou, jest nestejnost, nestvořená od Boha. Ale nestejnost, od Boha nestvořená, nemůže býti, leč ta, jež je ze svobodného rozhodování. Tedy všechna nestejnost následuje z různých hnutí svobodného rozhodování. Ale tělesná stvoření nejsou stejná s duchovými. Tedy tělesná stvoření byla učiněna k vůli nějakým hnutím svobodného rozhodování, a ne k vůli Boží dobrotě.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 16: "Všechno Pán učinil k vůli sobě."

temporalia sunt, etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis creatura visibilis subiacet tempori, vel secundum suum esse vel secundum suum motum; tamen apostolus intendit loqui de visibilibus secundum quod sunt hominis praemia. Nam praemia hominis quae sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt, quae autem sunt in rebus invisibilibus, permanent in aeternum. Unde et supra praemiserat, *aeternum gloriae pondus operatur in nobis*.

I q. 65 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod creatura corporalis, secundum suam naturam, est bona, sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum, secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in se sit bonum. Quidam autem, aestimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quaecumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur non considerantes quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia.

I q. 65 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod creaturae, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt, quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, ut dicitur Rom. I. Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur Sap. XIV, quod *creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium*. Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo. Non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo.

2. Utrum facta sit propter bonitatem Dei.

I q. 65 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim Sap. I, *creavit Deus ut essent omnia*. Ergo omnia sunt creata propter suum proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

I q. 65 a. 2 arg. 2

Praeterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem, sicut maius bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

I q. 65 a. 2 arg. 3

Praeterea, iustitia non dat inaequalia nisi inaequalibus. Sed Deus est iustus. Ergo ante omnem inaequalitatem a Deo creatam, est inaequalitas a Deo non creata. Sed inaequalitas a Deo non creata, non potest esse nisi quae est ex libero arbitrio. Ergo omnis inaequalitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturae autem corporales sunt inaequales spiritualibus. Ergo creaturae corporales sunt factae propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

I q. 65 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. XVI, *universa propter semetipsum operatus est dominus*.

Odpovídám: Musí se říci. že Origenes tvrdil, že tělesné stvoření nebylo učiněno z prvotního Božího úmyslu, nýbrž za trest hříšného stvoření duchového. Tvrdil totiž, že Bůh na počátku učinil jenom duchové tvorstvo a všechno stejné. A ježto měli svobodné rozhodování, někteří z nich se obrátili k Bohu, a podle velikosti obrácení dosáhli většího nebo menšího stupně, zůstávajíce ve své jednoduchostí. Někteří však, odvrátivše se od Boha, byli připoutáni k rozličným tělesům, podle způsobu odvrácení od Boha.

Avšak to tvrzení je bludné. A to nejprve proto, že odporuje Písmu, které, vylíčivši stvoření každého druhu tělesného tvorstva, dodává: "Viděl Bůh, že je to dobré;" jako by řekl, že každé 'bylo proto učiněno, že jest dobře, když jest. Avšak podle mínění Origenova tělesné stvoření bylo učiněno, ne že je dobře, když jest. nýbrž, aby bylo potrestáno zlo druhého. - Za druhé, protože složení tělesného světa, jak nyní jest, bylo by od náhody. Jestli totiž sluneční tělesa proto bylo tak učiněno, aby se hodilo na trestání nějakého duchového tvora, kdyby bylo více duchových tvorů podobně zhřešilo, jako onen, na jehož potrestání stanoví stvoření slunce, následovalo by, že je ve světě více sluncí. A totéž by bylo při jiných. To však jest vůbec nevhodné

Proto odložíme toto tvrzení jako bludné a uvážíme, že celý vesmír sestává ze všech tvorů, jako celek z částí. Když však chceme označiti cíl nějakého celku a jeho částí, tu nejprve shledáme, že jednotlivé části jsou k vůli svým úkonům. jako oko na vidění. Za druhé pak, že část neušlechtilá jest k vůli ušlechtilejší, jako smysl k vůli rozumu, a plíce k vůli srdci. Za třetí pak jsou všechny části k vůli dokonalosti celku, jakož i hmota k vůli tvaru, neboť části jsou jako hmota celku. Dále však, celý člověk jest k vůli nějakému zevnějšímu cíli, totiž, aby požíval Boha. - Tak tedy i v částech vesmíru každý tvor jest k vůli svému vlastnímu úkonu a dokonalosti. Za druhé pak stvoření neušlechtilá jsou k vůli ušlechtilejším: jako stvoření, která jsou pod člověkem, jsou k vůli člověku. Dále pak celý vesmír se svými jednotlivými částmi je zařízen k Bohu jako k cíli, pokud je v nich skrze nějaké napodobení znázorněna Boží dobrota ke slávě Boží: ač stvoření rozumová nějakým zvláštním způsobem nad to mají Boha za cíl, jehož mohou dosáhnouti svou činností, poznávajíce a milujíce. A tak je patrné, že božská dobrota jest cílem všech stvořených.

K prvnímu se tedy musí říci, že právě v tom, že nějaký tvor má bytí, znázorňuje božské bytí a jeho dobrotu. A proto tím, že Bůh všechno stvořil, aby bylo, se nevylučuje, že všechno stvořil k vůli své dobrotě.

K druhému se musí říci, že nejbližší cíl nevylučuje cíle po sledního. Pročež tím, že tělesné stvoření bylo nějak učiněno pro duchové, neodklízí se, že bylo učiněno k vůli Boží dobrotě.

I q. 65 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Origenes posuit quod creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad poenam creaturae spiritualis peccantis. Posuit enim quod Deus a principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes aequales. Quarum, cum essent liberi arbitrii, quaedam conversae sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitae sunt maiorem vel minorem gradum, in sua simplicitate remanentes. Quaedam vero, aversae a Deo, alligatae sunt corporibus diversis, secundum modum aversionis a Deo.

Quae quidem positio erronea est. Primo quidem, quia contrariatur Scripturae, quae, enarrata productione cuiuslibet speciei creaturae corporalis subiungit, vidit Deus quia hoc esset bonum; quasi diceret quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundo, quia sequeretur quod mundi corporalis dispositio quae nunc est, esset a casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturae puniendo; si plures creaturae spirituales similiter peccassent sicut illa propter cuius peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quod essent plures soles in mundo. Et idem esset de aliis. Haec autem sunt omnino inconvenientia.

Unde haec positione remota tanquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.

I q. 65 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse, repraesentat divinum esse et bonitatem eius. Et ideo per hoc quod Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

I q. 65 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

K třetímu se musí říci, že stejnost spravedlnosti má místo v odplácení: je totiž spravedlivé, aby se stejným odplácelo stejně. Avšak nemá místa v prvním stvoření věcí. Jako totiž umělec bez nespravedlnosti klade kameny téhož druhu do různých částí budovy, ne pro nějakou předchozí rozličnost v kamenech, nýbrž dbaje dokonalosti celé budovy, které by nebylo, kdyby se kameny neumístily rozličně v budově; tak i Bůh od počátku, aby byla dokonalost ve vesmíru, ustanovil rozmanité a nestejné tvory podle své moudrosti, bez nespravedlnosti, ale nepředpokládal žádnou rozmanitost zásluh.

LXV.3. Zda tělesné stvoření bylo od Boha učiněno prostřednictvím Andělů.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že. tělesné stvoření bylo od Boha učiněno prostřednictvím andělů. Jako totiž jsou věci řízeny skrze Boží moudrost, tak všechno bylo učiněno skrze Boží moudrost, podle onoho Žalmu: "Všechno jsi učinil v moudrosti." Ale "říditi jest moudrého", jak se praví na začátku Metafys. Proto v řízení věcí jsou nižší řízena skrze vyšší v nějakém pořádku, jak praví Augustin, III. O Troj. Tedy i při tvoření věcí byl takový pořádek, že tělesné stvoření, jakožto nižší, bylo učiněno skrze duchové, jakožto vyšší.

Mimo to, rozličnost účinků ukazuje rozličnost příčin: protože totéž vždy činí totéž. Jsou-li tedy bezprostředně od Boha učiněna všechna stvoření, jak duchová tak tělesná, nebylo by žádné rozmanitosti ve tvorech, ani by jeden nebyl více od Boha vzdálen než druhý. Což je patrně nesprávné, ježto praví Filosof, že některá jsou porušná "pro dlouhou vzdálenost od Boha".

Mimo to se nevyžaduje nekonečná síla na vykonání konečného účinku. Ale každé těleso jest konečné. Tedy mohlo býti učiněno skrze konečnou sílu duchového tvora; a bylo učiněno, protože u takových se neliší býti a moci; zvláště když mu není odepřena žádná hodnota, příslušící někomu podle jeho přirozenosti, leč snad pro vinu.

Avšak proti jest, co se praví Gen. I: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi," čím? se rozumí tělesné stvoření. Tedy tělesné stvoření bylo bezprostředně učiněno od Boha.

Odpovídám: Musí. se říci, že někteří tvrdili, že věci vyšly od Boha postupně: tak totiž, že od něha bezprostředně vyšel první tvor a ten učinil druhého, a tak dále až k tělesnému stvoření. Ale toto tvrzení jest nemožné. Protože první tělesný tvor byl učiněn skrze stvoření, kterým je. také učiněna sama hmota; neboť nedokonalé jest dříve ve vzniku nežli dokonalé. Jest pak nemožné. aby něco bylo stvořeno, leč jedině od Boha.

A na zřejmost toho jest uvážiti, že, čím jest nějaká příčina vyšší, tím četnějších se týká její příčinnost. Vždycky však to, co jest podkladem ve věcech, shledává se obecnější než to, co je utváří a omezuje: jako býti nežli žíti a žíti nežli rozuměti a hmota nežli tvar. Čím více tedy jest něco podkladem, od tím vyšší příčiny přímo pochází. Tedy to, co jest prvním podkladem ve všech, přísluší vlastně

I q. 65 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod aequalitas iustitiae locum habet in retribuendo, iustum enim est quod aequalibus aequalia retribuantur. Non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex eiusdem generis lapides in diversis partibus aedificii ponit absque iniustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus praecedentem, sed attendens ad perfectionem totius aedificii, quae non esset nisi lapides diversimode in aedificio collocarentur; sic et Deus a principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inaequales creaturas instituit, secundum suam sapientiam, absque iniustitia, nulla tamen praesupposita meritorum diversitate.

3. Utrum sit facta a Deo mediantibus angelis.

I q. 65 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus Angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta; secundum illud Psalmi CIII, *omnia in sapientia fecisti*. Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in principio Metaphys. Unde in gubernatione rerum, inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit, III de Trin. Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quod creatura corporalis, tanquam inferior, per spiritualem, tanquam superiorem, est producta.

I q. 65 a. 3 arg. 2

Praeterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum, quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturae, tam spirituales quam corporales, sunt immediate a Deo productae, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret a Deo quam alia. Quod patet esse falsum, cum propter longe distare a Deo dicat philosophus quaedam corruptibilia esse.

I q. 65 a. 3 arg. 3

Praeterea, ad producendum effectum finitum, non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturae produci potuit; et productum fuit, quia in talibus non differt esse et posse; praesertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam, ei denegatur, nisi forte ob culpam.

I q. 65 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, *in principio creavit Deus caelum et terram*, per quae creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate a Deo producta.

I q. 65 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt gradatim res a Deo processisse, ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, et illa produxit aliam; et sic inde usque ad creaturam corpoream. Sed haec positio est impossibilis. Quia prima corporalis creaturae productio est per creationem per quam etiam ipsa materia producitur, imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri impossibile est autem aliquid creari nisi a solo Deo.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat et restringit ipsum, sicut esse quam vivere, et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis

příčinnosti nejvyšší příčiny. Tudíž žádná druhá příčina nemůže nic učiniti, leč předpokládajíc v učiněné věci něco; co jest učiněno od vyšší příčiny. - Stvoření však jest učinění nějaké věci podle celé její podstaty, nic nepředpokládajíc, co by bylo buď nestvořeno, nebo od někoho stvořeno. Proto zbývá, že nic nemůže něco stvořiti, leč jedině Bůh, jenž jest první příčinou. A proto, aby ukázal, že tělesa byla bezprostředně od Boha stvořena, řekl Mojžíš: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi."

K prvnímu se tedy musí říci, že v tvoření věcí jest nějaký pořádek, ne sice, že jeden tvor jest stvořen od druhého (to je totiž nemožné), ale tak, že se z božské moudrosti stanoví ve tvorech různé stupně.

K druhému se musí říci, že sám jeden Bůh bez úhony své jednoduchosti poznává rozmanitá, jak bylo svrchu ukázáno. A proto jest také skrze svou mou drozd podle různých poznaných příčinou různých učiněných, jakož i umělec, vnímaje rozmanité tvary, činí rozmanitá umělá.

K třetímu se musí říci, že velikost činné sílu se neměří jen podle věci učiněné, nýbrž také podle způsobu konání: protože jedno a totéž jinak jest vykonávána i od větší i od menší síly. Učiniti však nějaké nekonečné tím způsobem, aby se nic nepředpokládalo, jest nekonečné síly. Proto nemůže příslušet žádnému tvoru.

LXV.4. Zda jsou tvary těles od andělů.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že tvary těles jsou od andělů. Praví totiž Boetius, v knize O Troj., že "od tvarů, které jsou bez hmoty; přicházejí tvary, které jsou ve hmotě". Avšak tvary, které jsou bez hmoty, jsou duchové podstaty, kdežto tvary, které jsou ve hmotě, jsou tvary těles. Tedy tvary těles jsou od duchových podstat.

Mimo to všechno, co je skrze podíl, uvádí se na to, co je skrze bytnost. Avšak duchové podstaty jsou tvary skrze svou bytnost, kdežto tělesná stvoření mají podíl tvarů. Tedy tvary tělesných věcí: vyplynuly zduchových podstat.

Mimo to duchové podstaty mají větší příčinnou sílunežli nebeská tělesa. Ale nebeská tělesa činí tvary v těchto nižších,pročež se praví, že jsou příčinou rození a hynutí. Tedy mnohemspíše tvary, které jsou ve hmotě, plynou z duchových podstat.

Avšak proti jest, co praví Augustin, III. O Troj., že "senemá mysliti, že tato tělesná hmota slouží andělům na pokyn, nýbržspíše Bohu". Říká se pak, že tělesné stvoření tomu slouží na pokyn, od něhož dostává druh. Tedy tvary tělesné nejsou od andělů, nýbrž od Boha.

Odpovídám: Musí se říci, že bylo domněnkou některých,

substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremae causae. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non praesupposito in re producta aliquo quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo ut Moyses ostenderet corpora omnia immediate a Deo creata, dixit, *in principio creavit Deus caelum et terram*.

I q. 65 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia (hoc enim impossibile est); sed ita quod ex divina sapientia diversi gradus in creaturis, constituuntur.

I q. 65 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ipse Deus unus, absque suae simplicitatis detrimento, diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est. Et ideo etiam est, secundum diversa cognita, diversorum productorum causa per suam sapientiam, sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificiata.

I q. 65 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi, quia unum et idem aliter fit et a maiori, et a minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil praesupponatur, est virtutis infinitae. Unde nulli creaturae competere potest.

4. Utrum formae corporum sint ab angelis, an immediate a Deo.

I q. 65 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod formae corporum sint ab Angelis. Dicit enim Boetius, in libro de Trin., quod *a formis quae sunt sine materia, veniunt formae quae sunt in materia*. Formae autem quae sunt sine materia, sunt substantiae spirituales, formae autem quae sunt in materia, sunt formae corporum. Ergo formae corporum sunt a spiritualibus substantiis.

I q. 65 a. 4 arg. 2

Praeterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiae per suam essentiam sunt formae, creaturae autem corporales participant formas. Ergo formae corporalium rerum sunt a spiritualibus substantiis derivatae.

I q. 65 a. 4 arg. 3

Praeterea, spirituales substantiae magis habent virtutem causandi quam corpora caelestia. Sed corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multo magis a spiritualibus substantiis formae quae sunt in materia, derivantur.

I q. 65 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod *non est putandum Angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo*. Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia, a quo speciem recipit. Non ergo formae corporales sunt ab Angelis, sed a Deo.

I q. 65 a. 4 co.

že všechny tělesné tvary pocházejí od duchových podstat, které jmenujeme anděly. A to pak někteří tvrdili dvojmo. Platon totiž stanovil, že tvary, které jsou v tělesné hmotě, pocházejí a jsou utvářeny od tvarů svébytných bez hmoty na způsob jakéhosi podílu. Stanovil totiž jakéhosi člověka, nehmotně svébytného, a podobně koně, a tak o jiných, z nichž jsou zřizována tato smyslová jednotlivá, pokud v tělesné hmotě zůstává nějaký otisk od oněch oddělených tvarů na způsob jakéhosi připodobnění, kterému říkali podíl. A podle řádu tvarů Platonici stanovili řád oddělených podstat: třebas, že jedna oddělená podstata jest, která jest kůň, a ta jest příčinou všech koní; nad ní pak jest jakýsi oddělený život, který nazývali životem o sobě a příčinou všeho života; a dále jednu, kterou nazývali samo bytí a příčina všeho bytí.

Avicenna však a někteří jiní netvrdili, že tvary věcí tělesných jsou o sobě svébytné ve hmotě, nýbrž jen v rozumu. Řekli tedy, že od tvarů, jsoucích v rozumu duchových stvořeni (jež pak oni nazývali Rozumy, my pak anděly), pocházejí všechny tvary, které jsou v tělesné hmotě, jako od tvarů, které jsou v mysli umělcově, pocházejí tvary umělých. - A zdá se, že na totéž vychází, co tvrdí někteří nynější kacíři řkouce, že Bůh je sice tvůrcem všeho, ale tělesná hmota že byla od ďábla utvořena a na rozličné druhy rozdělena.

Všechny tyto pak domněnky patrně vyšly z jednoho kořene. Hledali totiž příčinu tvarů, jako by tvary samy nastávaly o sobě. Ale, jak dokazuje Aristoteles v VII. Metafys., to, co vlastně nastává, jest složené: tvary pak porušných věcí mají, že jsou někdy, někdy nejsou, aniž by se samy rodily nebo hynuly, nýbrž rozením a rušením.složených: protože také tvary nemají bytí, nýbrž složená mají bytí skrze ně: tak totiž někomu přísluší vznik, jako i bytí. A proto, ježto podobné nastává od svého podobného, nemá se hledati nějaký nehmotný tvar za příčinu tělesných tvarů, nýbrž něco složeného, jako tento oheň se rodí z tohoto ohně. Tak tedy vznikají tělesné tvary, ne jakožto plynoucí z nějakého nehmotného tvaru, nýbrž jakožto uvedení hmoty z možnosti do uskutečnění od nějakého složeného činitele.

Ale protože složený činitel, jímž jest těleso, jest pohybován od stvořené duchové podstaty, jak praví Augustin, III. O Troj., následuje dále, že také tělesné tvary plynou z duchovních podstat, ne jakožto vlévajících tvary, nýbrž jakožto pohybujících ke tvarům. Dále pak se uvádějí na Boha jakožto na první příčinu také podoby andělského rozumu, které jsou jakési semenné výrazy tělesných tvarů.

V prvním pak vzniku tělesného stvoření se nepozoruje ně jaká proměna z možnosti do uskutečnění. A proto tělesné tvary, které měla tělesa při prvním vzniku, byly bezprostředně učiněny od Boha, jehož jediného hmota poslouchá na pokyn jakožto vlastní příčiny. Proto na označení toho Mojžíš jednotlivým dílům předesílá. 'Řekl Bůh: Staň se toto nebo ono'; v čemž se naznačuje utváření věcí, učiněné skrze Slovo Boží, od něhož podle Augustina jest "všechen tvar a spojení a svornost částí".

K prvnímu se tedy musí říci, že tvary, které jsou bez

Respondeo dicendum quod opinio fuit quorundam quod omnes formae corporales deriventur a substantiis spiritualibus quas Angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. Plato enim posuit formas quae sunt in materia corporali, derivari et formari a formis sine materia subsistentibus, per modum participationis cuiusdam. Ponebat enim hominem quendam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis, ex quibus constituuntur haec singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quaedam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cuiusdam, quam participationem vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum, puta quod una substantia separata est quae est equus, quae est causa omnium equorum; supra quam est quaedam vita separata, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitae; et ulterius quandam quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse.

Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus (quas quidem ipsi intelligentias, nos autem Angelos dicimus), dicebant procedere omnes formas quae sunt in materia corporali, sicut a formis quae sunt in mente artificis, procedunt formae artificiatorum. Et in idem videtur redire quod quidam moderni haeretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a Diabolo formatam et per varias species distinctam.

Omnes autem hae opiniones ex una radice processisse videntur. Quaerebant enim causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas. Sed sicut probat Aristoteles in VII Metaphys., id quod proprie fit, est compositum, formae autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsae generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis, quia etiam formae non habent esse, sed composita habent esse per eas, sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo, cum simile fiat a suo simili, non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis; sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito.

Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit III de Trin.; sequitur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum.

In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia, tanquam propriae causae. Unde ad hoc significandum, Moyses singulis operibus praemittit, dixit Deus fiat hoc vel illud; in quo significatur formatio rerum per verbum Dei facta, a quo, secundum Augustinum, *est omnis forma et compago et concordia partium*.

I q. 65 a. 4 ad 1

hmoty, rozumí Boetius výrazy věcí, jež jsou v mysli Boží; jakož také Apoštol praví, Žid. 11: "Věrou věříme, že byly upraveny světy slovem Božím, aby z neviditelných nastala viditelná." - Rozumí-li však anděly tvary, které jsou bez hmoty, musí se říci, že od nich přicházejí tvary, které jsou ve hmotě, nikoli vléváním, nýbrž skrze pohyb.

K druhému se musí říci, že podílné tvary hmoty se neuvádějí na nějaké tvary o sobě jsoucí, téhož rázu, jak tvrdili Platonici, nýbrž na tvary rozumové nebo andělského rozumu, od nichž pocházejí skrze pohyb; nebo dále na výrazy božského rozumu, od nichž také byla dána do stvořených věcí semena tvarů, aby mohla býti uvedena do uskutečnění skrze pohyby.

K třetímu se musí říci, že nebeská tělesa působí tvary v těchto nižších nikoli vléváním, nýbrž pohybem.

LXVI. O pořadu při oddělování stvoření.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o díle oddělení. A nejprve jest uvažovati o pořadu při oddělování stvoření; za druhé o samém oddělení o sobě.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda netvárnost stvořené hmoty časově předcházela její utváření.

2. Zda jest jedna hmota všech tělesných.

3. Zda ohňové nebe 'bylo spolustvořeno s netvárnou hmotou.

4. Zda s ní byl spolustvořen čas.

LXVI.1. Zda netvárnost hmoty časově předcházela její utváření.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že netvárnost hmoty časově předcházela její utváření. Praví se totiž Gen. I: "Země byla pustá a prázdná", nebo "neviditelná a nespořádaná", podle jiného čtení; čímž se naznačuje netvárnost hmoty, jak praví Augustin. Tedy hmota byla někdy netvárná, než byla utvářena.

Mimo to příroda ve své činnosti napodobuje činnost Boží, jako druhá příčina napodobuje první příčinu. Ale v činnosti přírody netvárnost časově předchází utváření. Tedy i v činnosti Boží.

Mimo to hmota jest více nežli případek, protože hmota jest částí podstaty. Ale Bůh může učiniti, aby případek byl bez podmětu, jak je patrné ve Svátosti Oltářní. Tedy mohl učiniti, aby hmota byla bez tvaru.

Avšak proti, nedokonalost účinku dosvědčuje nedokonalost činitele. Ale Bůh jest činitel nejdokonalejší; proto se o něm praví Deut. 32: "Boží díla jsou dokonalá." Tedy dílo, od něho stvořené, nebylo nikdy netvárné.

Ad primum ergo dicendum quod Boetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum quae sunt in mente divina, sicut etiam apostolus dicit, Heb. XI, *fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Si tamen per formas quae sunt sine materia, intelligit Angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formae quae sunt in materia, non per influxum, sed per motum.

I q. 65 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod formae participatae in materia reducuntur, non ad formas aliquas per se subsistentes rationis eiusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

I q. 65 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod corpora caelestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

66. De ordine creationis ad distinctionem.

Prooemium

I q. 66 pr.

Deinde considerandum est de opere distinctionis. Et primo considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundo, de ipsa distinctione secundum se.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum informitas materiae creatae praecesserit tempore distinctionem ipsius.

Secundo, utrum sit una materia omnium corporalium.

Tertio, utrum caelum Empyreum sit concreatum materiae informi.

Quarto, utrum tempus sit eidem concreatum.

1. Utrum informitas materiae praecesserit tempore formationem ipsius.

I q. 66 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod informitas materiae tempore praecesserit formationem ipsius. Dicitur enim Gen. 1, *terra erat inanis et vacua*, sive invisibilis et incomposita, secundum aliam litteram; per quod designatur informitas materiae, ut Augustinus dicit. Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

I q. 66 a. 1 arg. 2

Praeterea, natura in sua operatione Dei operationem imitatur; sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturae informitas tempore praecedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

I q. 66 a. 1 arg. 3

Praeterea, materia potior est accidente, quia materia est pars substantiae. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subiecto; ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine forma.

I q. 66 a. 1 s. c. 1

Sed contra, imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum, unde de eo dicitur, Deut. XXXII, *Dei perfecta sunt opera*. Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

Mimo to utváření tělesného stvoření bylo vykonáno dílem oddělení. Oddělení však odporuje změtení jakož i utváření netvárnost. Jestli tedy netvárnost časově předcházela utváření hmoty, následuje, že na počátku bylo změtení tělesného stvoření, které staří nazývali Chaos.

Odpovídám: Musí se říci, že a tom jsou různá mínění Svatých. Neboť Augustin míní, že netvárnost hmoty nepředcházela časově její utváření, nýbrž jen pocházením čili :pořadem přirozenosti. Jiní pak, jako Basilius, Ambrož a Zlatoústý míní, že netvárnost hmot časově předcházela utváření. A byt se tyto domněnky zdály protivné, přece se málo navzájem liší: Augustin totiž béře netvárnost hmoty jinak než jiní.

Augustin totiž béře netvárnost hmoty za postrádání každého tvaru. A tak jest nemožné říci, že netvárnost hmoty časově předcházela ať její utváření nebo oddělení. A o utváření je to arci jasné. Jestli totiž netvárná hmota předcházela trváním, bylo toto již v uskutečnění: neboť to obnáší trvání, an konec stvoření jest jsoucnost v uskutečnění. To pak, co jest uskutečnění, je tvar. Tudíž říci, že hmota předchází bez tvaru, jest říci, jsoucno v uskutečnění bez uskutečnění: což obsahuje protiklad. - Ani se také nemůže říci, že měla nějaký obecný tvar a potom jí přibyly různé tvary, jimiž byla oddělena. Proto že by to 'bylo totéž s domněnkou starých Přírodopisců, kteří stanovili, že první hmota jest nějaké těleso v uskutečnění, třebas oheň, vzduch nebo voda, nebo něco prostředního. Z čehož následovalo, že vznikání není než zjinačení.

Ježto totiž onen předchozí tvar dával bytí v uskutečnění v rodu podstaty a činil bytí tohoto něčeho, následovalo, že přibylý tvar nepůsobil jednoduše jsoucno v uskutečnění, nýbrž toto jsoucno v uskutečnění, což jest vlastní tvaru případkovému; a tak následující tvary by byly případky, podle nichž se nebéře rození, nýbrž zjinačení. Proto je třeba říci, že první hmota ani nebyla stvořena bez tvaru vůbec, ani pod jedním obecným tvarem, nýbrž pod tvary rozdílnými. A tak, když se netvárnost hmoty vztahuje k podmínkám první hmoty, která o sobě nemá 'žádného tvaru, netvárnost hmoty nepředcházela utváření nebo oddělení její časově, jak praví Augustin, nýbrž toliko pocházením čili přirozeností, tím způsobem, kterým možnost jest dříve než uskutečnění a část než celek.

Jiní pak Svatí berou netvárnost ne jakožto vylučující každý tvar, nýbrž pokud vylučuje tuto sličnost a půvabnost, která se nyní jeví na tělesném stvoření. A podle toho praví, 'že netvárnost hmoty tělesné časově předcházela její utváření. A tak podle toho v něčem s nimi Augustin souhlasí, a v něčem nesouhlasí, jak bude dole patrné.

A pokud lze vzíti z čtení Genese, chyběla trojí sličnost, pročež se tělesné stvoření nazývalo netvárným. Celému totiž tělesu průhlednému, jež sluje nebe, chyběla krása světla: pročež se praví, že "tma byla na tváři propasti". Zemi pak chyběla dvojí krása. Jedna, kterou má z toho, že jest zakryta vodami: a o tom se praví, že "země byla pustá", nebo "neviditelná". ježto nemohla býti patrná tělesnému pohledu pro vody, odevšad ji zakrývající. Jiná pak, kterou má z toho, že jest ozdobena bylinami a rostlinami; a proto se praví, že byla prázdná" nebo "nespořádaná", to jest neozdobená, podle jiného' čtení. A tak, když předeslal stvoření dvou přirozeností, totiž nebe a

I q. 66 a. 1 s. c. 2

Praeterea, creaturae corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas praecessit tempore formationem materiae, sequitur a principio fuisse confusionem corporalis creaturae, quam antiqui vocaverunt chaos.

I q. 66 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversae opiniones sanctorum. Augustinus enim vult quod informitas materiae corporalis non praecesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine vel ordine naturae. Alii vero, ut Basilius, Ambrosius et Chrysostomus, volunt quod informitas materiae tempore praecesserit formationem. Et quamvis hae opiniones videantur esse contrariae, tamen parum ab invicem differunt, aliter enim accipit informitatem materiae Augustinus quam alii.

Augustinus enim accipit informitatem materiae pro carentia omnis formae. Et sic impossibile est dicere quod informitas materiae tempore praecesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis praecessit duratione, haec erat iam in actu, hoc enim duratio importat, creationis enim terminus est ens actu. Ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam praecedere sine forma, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici quod habuit aliquam formam communem et postmodum supervenerunt ei formae diversae, quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quod fieri non esset nisi alterari.

Quia cum illa forma praecedens daret esse in actu in genere substantiae, et faceret esse hoc aliquid; sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formae accidentalis; et sic sequentes formae essent accidentia, secundum quae non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas materiae referatur ad conditionem primae materiae, quae secundum se non habet aliquam formam, informitas materiae non praecessit formationem seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit, sed origine seu natura tantum, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto.

Alii vero sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundum hoc dicunt quod informitas materiae corporalis duratione praecessit formationem eiusdem.

Et sic secundum hoc, quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum aliquid discordat, ut infra patebit. Et quantum ex littera Genesis I, accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim a toto corpore diaphano, quod dicitur caelum, pulchritudo lucis, unde dicitur quod tenebrae erant super faciem abyssi. Deerat autem terrae duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis discooperta, et quantum ad hoc dicitur quod terra erat inanis, sive invisibilis, quia corporali aspectui patere non

země, netvárnost nebe vyjádřil tím, že řekl 'tmy byly na tváři propasti', pokud pod nebem je také obsažen vzduch; netvárnost pak země tím, že řekl 'země byla pustá a prázdná'.

K prvnímu se tedy musí říci, že na tomto místě se země béře jinak u Augustina, a u jiných Svatých. Augustin totiž míní, že jménem země a vody se naznačuje na tomto místě sama první hmota. Neboť Mojžíš nemohl nevědomému lidu vyjádřiti první hmotu, leč pod podobenstvím věcí, jim známých. Proto ji též vyjadřuje pod mnohým podobenstvím, nenazývaje ji toliko vodou nebo toliko zemí, aby se nezdálo, že první hmota jest podle pravdy věci země nebo voda.

Má však podobnost se zemí, pokud jest pod tvary, a s vodou. pokud se hodí k utváření různými tvary. Podle toho se tedy země nazývá pustou a prázdnou nebo neviditelnou a nespořádanou, že hmota se poznává skrze tvar (pročež o sobě vzata, sluje neviditelná nebo pustá), a její možnost se vyplňuje skrze tvar (pročež Plato praví, že hmota jest místo). - Jiní však svatí zemí rozumějí sám živel: a bylo řečeno, jak ten byl podle nich netvarý.

K druhému se musí říci, že příroda činí výsledek v uskutečnění ze jsoucna v možnosti: a proto je třeba, aby při jeho vzniku možnost časově předcházela uskutečnění a netvárnost utváření. Ale Bůh činí jsoucno v uskutečnění z ničeho, a proto může učiniti věc hned dokonalou podle velikosti své síly.

K třetímu se musí říci, že případek jest nějakým uskutečněním, ježto je tvar; hmota však v tom, v čem jest, jest jsoucnem v možnosti. Proto býti v uskutečnění více odporuje hmotě bez tvaru nežli případku bez podmětu.

K prvnímu však, co se namítá proti, se musí říci, že jestli podle jiných Svatých, netvárnost -časově předcházela utváření hmoty, nebylo to z nemohoucnosti Boží, nýbrž z jeho moudrostí, aby při zakládání věcí byl zachován pořádek, když z nedokonalého byly přiváděny k dokonalému.

K druhému se musí říci, že někteří ze starých Přírodopisců stanovili změtení, vylučující všechno oddělení, mimo to, že Anaxagoras stanovil jen rozum oddělený a nesmíšený. Ale svaté Písmo klade před dílo oddělení mnohonásobné dělení. A to nejprve nebe a země (v čemž se ukazuje oddělení také podle hmoty, jak bude dole patrné), a to, když praví: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi." - Za druhé oddělení živlů co do jejich tvarů, tím, že jmenuje zemi a vodu. Vzduch však a oheň nejmenuje, protože není tak patrný nevědomým, k nimž Mojžíš mluvil, že jsou to tělesa, jako je to patrné u země a vody: Třebaže Plato myslil, že vzduch jest označen tím, že se praví "duch Páně", protože vzduch se také nazývá duchem; oheň pak viděl označen v "nebi" a řekl, že jest ohňové přirozenosti, jak uvádí Augustin v VIII. knize O Městě Božím. Ale

poterat, propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero, quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis, et ideo dicitur quod erat vacua, vel incomposita, idest non ornata, secundum aliam litteram. Et sic, cum praemisisset duas naturas creatas, scilicet caelum et terram, informitatem caeli expressit per hoc quod dixit, tenebrae erant super faciem abyssi, secundum quod sub caelo etiam aer includitur, informitatem vero terrae, per hoc quod dixit, terra erat inanis et vacua.

I q. 66 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino, et ab aliis sanctis. Augustinus enim vult quod nomine terrae et aquae significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum. Unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra vel aqua.

Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum subsidet formis; et cum aqua, inquantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo, dicitur terra inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita, quia materia per formam cognoscitur (unde in se considerata dicitur invisibilis vel inanis), et eius potentia per formam repletur (unde et Plato materiam dicit esse locum). Alii vero sancti per terram intelligunt ipsum elementum, quae qualiter, secundum eos, erat informis, dictum est.

I q. 66 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod natura producit effectum in actu de ente in potentia, et ideo oportet ut in eius operatione potentia tempore praecedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo, et ideo statim potest producere rem perfectam, secundum magnitudinem suae virtutis.

I q. 66 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod accidens, cum sit forma, est actus quidam, materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat esse in actu materiae sine forma, quam accidenti sine subiecto.

I q. 66 a. 1 ad 4

Ad primum vero quod obiicitur in contrarium, dicendum est quod si, secundum alios sanctos, informitas tempore praecessit formationem materiae, non fuit hoc ex impotentia Dei; sed ex eius sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

I q. 66 a. 1 ad 5

Ad secundum dicendum quod quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem; praeter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primo quidem, caeli et terrae (in quo ostenditur distinctio etiam secundum materiam, ut infra patebit), et hoc cum dicit, *in principio Deus creavit caelum et terram*. Secundo, distinctionem elementorum quantum ad formas suas, per hoc quod nominat terram et aquam. Aerem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, huiusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato aerem intellexerit significari per hoc quod

Rabbi Mojžíš, v jiných souhlasící s Platonem, praví, že oheň jest označen "tmou", protože, jak praví, oheň ve vlastním okruhu nesvítí. Ale vhodnější se -zdá, co bylo dříve řečeno: že se "duch Páně" v Písmě obvykle klade jen za Ducha Svatého. A praví se, že on se vznášel nad vodami ne tělesně, nýbrž jako umělcova vůle se vznáší nad hmotou, kterou chce utvářeti. - Třetí oddělení se naznačuje v poloze. Protože země 'byla pod vodami, jimiž se stávala neviditelnou; vzduch pak, jenž jest podmětem tmy, se označuje nad vodami jsoucí tím, že se praví, "tma byla na tváři propasti". - Co pak zbývalo odděliti, ukáže se v následujícím.

LXVI.2. Zda všechna tělesná mají jednu netvárnou hmotu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že všechna tělesná mají jednu netvárnou hmotu. Praví totiž Augustin, XIL Vyzn.: "Shledal jsem, žes dvě učinil, jedno, jež bylo utvářeno, druhé, jež bylo beztvárné"; a praví, že toto jest "země neviditelná a nespořádaná", jíž myslí, že jest naznačena hmota věcí tělesných. Tedy všechna tělesná mají jednu hmotu.

Mimo to praví Filosof, v V. Metafys., že ona, která jsou jedno v rodě, jsou jedno v hmotě. Ale všechna tělesná se scházejí v rodě tělesa. Tedy všechna tělesná mají jednu hmotu.

Mimo to rozličný úkon nastává v rozličné mohutnosti, a jeden v jedné. Ale všechna tělesa mají jeden tvar, totiž tělesnosti. Tedy všechna tělesná mají jednu hmotu.

Mimo to hmota, o sobě vzatá, jest jen v možnosti. Ale oddělení je skrze tvary. Tedy hmota, o sobě vzatá, jest jen jedna všech tělesných.

Avšak proti, kterákoli se scházejí ve hmotě, jsou navzájem proměnná a navzájem jednají a trpí, jak se praví v I. O Roz. Ale tělesa nebeská a nižší se tak nemají vzájemně. Tedy jejich hmota není jedna.

Odpovídám: Musí se říci, že byly o tom různé domněnky filosofů. Plato totiž a všichni filosofové před Aristotelem stanovili, že všechna tělesa jsou z přirozenosti čtyř živlů. Proto, ježto čtyři živly sdílejí jednu hmotu, jak u nich ukazuje vzájemné plození a rušení, v důsledku následovalo, že všechna tělesa mají jednu hmotu. Že pák některá tělesa jsou neporušná, nepřipisoval Plato podmínkám hmoty, nýbrž vůli umělce, totiž Boha, jejž uvádí řkoucího nebeským tělesům: "Svou přirozeností jste rozkladná, ale mou vůlí nerozkladná, protože má vůle jest nad vaše složení."

Avšak Aristoteles toto tvrzení vyvrací z přírodních pohybů těles. Ježto totiž nebeské těleso má přirozený pohyb, odlišný od přirozeného pohybu živlů, následuje, že jeho přirozenost jest jiná než přirozenost čtyř živlů. A jako nemá protivy pohyb kruhovitý, jenž jest vlastní nebeskému tělesu, kdežto pohyby živlů jsou navzájem protivné, jako ten, jenž jest vzhůru, tomu, jenž jest dolů,

dicitur spiritus domini (quia etiam aer spiritus dicitur), ignem vero intellexerit significari per caelum (quod igneae naturae esse dixit), ut Augustinus refert in VIII libro de Civ. Dei. Sed Rabbi Moyses, in aliis cum Platone concordans, dicit ignem significari per tenebras, quia, ut dicit, in propria sphaera ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est, quia spiritus domini in Scriptura non nisi pro spiritu sancto consuevit poni. Qui aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiae quam vult formare. Tertia distinctio significatur secundum situm. Quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur, aer vero, qui est subiectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quod dicitur, tenebrae erant super faciem abyssi. Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit.

2. Utrum sit una materia omnium corporalium.

I q. 66 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus, XII Confess., *duo reperio quae fecisti, unum quod erat formatum, alterum quod erat informe*; et hoc dicit esse terram invisibilem et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

I q. 66 a. 2 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in V Metaphys., quod illa quae sunt unum in genere, sunt unum in materia. Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

I q. 66 a. 2 arg. 3

Praeterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

I q. 66 a. 2 arg. 4

Praeterea, materia in se considerata, est solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata, est una tantum omnium corporalium.

I q. 66 a. 2 s. c.

Sed contra, quaecumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt et patiuntur ab invicem, ut dicitur in I de Gen. Sed corpora caelestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

I q. 66 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt diversae opiniones philosophorum. Plato enim, et omnes philosophi ante Aristotelem, posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit; per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quaedam corpora sint incorruptibilia, Plato adscribebat non conditioni materiae, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus caelestibus dicentem, *natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia, quia voluntas mea maior est nexu vestro*.

Hanc autem positionem Aristoteles reprobat, per motus naturales corporum. Cum enim corpus caeleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod eius natura sit alia a natura quatuor

tak těleso nebeské jest bez protivy, kdežto živlová tělesa jsou s protivou. A protože rození a porušení jsou z protiv, následuje, že nebeské těleso podle své přirozenosti jest neporušné, 'živly však jsou porušné.

Ale přes tuto odlišnost přirozené porušnosti a neporušnosti stanovil Avicebron jednu hmotu všech těles, přihlížeje k jednotě tělesného tvaru. - Ale kdyby tvar tělesnosti byl jeden tvar o sobě, jemuž by přibývaly jiné tvary, jimiž by se tělesa rozlišovala, mělo by nutnost, co se praví. Protože by onen tvar neproměnně lnul ke hmotě a pro něj by každé těleso bylo neporušené:; ale porušení by se přihodilo z odklizení následujících tvarů.; což by nebylo porušení jednoduše, nýbrž z části, protože pod postrádáním by bylo nějaké jsoucno v uskutečnění. A to se také přihodilo starým Přírodopiscům, kteří podmětem těles stanovili nějaké jsoucno v uskutečnění, třebas oheň nebo vzduch nebo něco takového.

Avšak v předpokladu, že jako podmět rození a rušení nezůstává žádný tvar, který je v tělese porušném, následuje s nutností, že není táž hmota těles porušených a neporušných. Hmota totiž v tom, co jest, jest v možnosti ke tvaru. Je tedy třeba, aby hmota o sobě vzatá byla v možnosti ke tvaru všech oněch, jimž je společnou hmotou. Jedním pak tvarem nenastává v uskutečnění, leč co do onoho tvaru. Zůstává tedy v možnosti co do všech jiných tvarů. - A nevylučuje se to, jestliže jeden z oněch tvarů je dokonalejší a ve své síle obsahující jiné. Protože možnost, co na ní jest, má se nelišně k dokonalému a nedokonalému; proto, jako jest v možnosti k dokonalému tvaru, když jest pod nedokonalým tvarem, tak obráceně. - Tak tedy hmota, pokud jest pod tvarem neporušného tělesa, ještě bude v možnosti ke tvaru tělesa porušného. A ježto ho nemá v uskutečnění, bude zároveň ve tvaru a postrádání: protože nedostatek tvaru v tom, jež jest v možnosti ke tvaru, jest postrádaní. Takové pak upravení má porušné těleso. Je tedy nemožné., aby byla jedna hmota tělesa přirozeně porušného a neporušného.

A přece se nemůže říci, jak Averroes dělá, že samo nebeské těleso je hmotou nebe, jsoucnem v možnosti k "kde", ne však k "býti"; a jeho tvarem že jest oddělená podstata, jež se s ním pojí jakožto pohybující. Protože není možné stanoviti nějaké jsoucna v uskutečnění, aniž by i samo celé bylo uskutečnění a tvar, nebo mělo uskutečnění čili tvar. Když se tedy rozumem odklidí oddělená podstata, jež se má za pohybující, jestliže nebeské těleso není majícím tvar, což jest skládati se z tvaru a podmětu tvaru, následuje, že celé jest tvar a uskutečnění. Avšak každé takové jest rozumové v uskutečnění, což se nemůže říci o nebeském tělesu, ježto je smyslové.

Zbývá tedy, že hmota nebeského tělesa, o sobě vzata, není v možnosti, leč k tomu tvaru, který má. A při projednávaném nerozhoduje, který je to, ať duše nebo něco jiného. Proto onen tvar tak zdokonaluje onu hmotu, že v ní žádným způsobem nezůstává možnost k "býti", nýbrž jen k "kde", jak praví Aristoteles. A tak není táž hmota nebeského tělesa a živlů, leč podle obdoby, pokud se scházejí v rázu možnosti.

elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis caelestis, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut qui est sursum ei qui est deorsum, ita corpus caeleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus caeleste sit incorruptibile, elementa vero sunt corruptibilia.

Sed non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formae corporalis. Sed si forma corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliae formae, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur. Quia illa forma immutabiliter materiae inhaereret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile, sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum, quae non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu. Sicut etiam accidebat antiquis naturalibus, qui ponebant subiectum corporum aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid huiusmodi.

Supposito autem quod nulla forma quae sit in corpore corruptibili remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute alias. Quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum, unde sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione, quia carentia formae in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Haec autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam, sit una materia.

Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit, quod ipsum corpus caeleste sit materia caeli, ens in potentia ad ubi et non ad esse; et forma eius est substantia separata quae unitur ei ut motor. Quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remota ergo per intellectum substantia separata quae ponitur motor, si corpus caeleste non est habens formam, quod est componi ex forma et subiecto formae, sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore caelesti dici non potest, cum sit sensibile. Relinquitur ergo quod materia corporis caelestis, secundum se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet.

Nec refert ad propositum quaecumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in ea remanet potentia ad esse, sed ad ubi tantum, ut Aristoteles dicit. Et sic non est eadem materia corporis caelestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiae.

K prvnímu se tedy musí říci, že v tom Augustin následuje mínění Platona, nestanovícího pátou bytnost. - Nebo se řekne, že netvárná hmota je jedna jednotou řádu, jako všechna tělesa jsou jedno v řádě tělesného stvoření.

K druhému se musí říci, že, vezme-li se rod fysicky, porušná a neporušná nejsou v témž rodě pro rozličný způsob možnosti v nich, jak se praví v X. Metafys. Ale podle logické úvahy jest jeden rod všech těles, pro jeden pojem tělesnosti.

K třetímu se musí říci, že tvar tělesnosti není jeden ve všech tělesech, ježto není jiný tvar než tvary, kterými se tělesa oddělují, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ježto možnost se označuje vůči uskutečnění, jsoucno v možnosti jest odlišné již z toho, že, je zařízeno k odlišnému uskutečnění; jako zrak k barvě a sluch ke zvuku. Proto právě proto hmota nebeského tělesa je jiná než hmota živlu, protože není v možnosti ke tvaru živlu.

LXVI.3. Zda ohňové nebe bylo spolustvořeno s netvárnou hmotou.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ohňové nebe nebylo spolustvořeno s netvárnou hmotou. Neboť ohňové nebe, je-li jaké, musí býti tělesem smyslovým. Ale každé smyslové těleso je pohyblivé. Avšak ohňové nebe není pohyblivé, protože jeho pohyb by se pozoroval skrze pohyb nějakého patrného tělesa; ale to není patrné. Tedy ohňové nebe není něco spolustvořeného s netvárnou hmotou.

Mimo to praví Augustin, v III. O Troj., že "nižší tělesa jsou v nějakém pořádku řízena vyššími". Je-li tedy ohňové nebe nějakým nejvyšším tělesem, musí míti nějaký vliv na tato nižší tělesa. Ale to se nezdá, zvláště, má-li se za nehybné, ježto žádné těleso nepohybuje, leč pohybováno. Nebylo tedy ohňové nebe spolustvořeno s netvárnou hmotou.

Řekne-li se, že nebe ohňové jest místem nazírání, nezařízeným k přírodním účinkům, proti: Augustin praví ve IV. O Troj., že "my, pokud myslí pojímáme něco věčného, nejsme na tomto světě"; z čehož je patrné, že nazírání povznáší mysl nad tělesná. Neurčuje se tedy nazírání místo tělesné.

Mimo to mezi nebeskými tělesy se shledává nějaké těleso částečně průhledné a částečně svítící, totiž nebe hvězdné. Shledává se také nějaké nebe celé průhledné, jež někteří jmenují nebem vodním nebo křišťálovým. Je-li tedy nějaké vyšší nebe, musí býti celé svítící. Ale to nemůže býti, protože tak by bylo ovzduší stále osvětlováno a nikdy by nebylo noci. Tedy ohňové nebe nebylo spolustvořeno s netvárnou hmotou.

I q. 66 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis quintam essentiam. Vel dicendum quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturae corporeae.

I q. 66 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod si genus consideretur physice, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere, propter diversum modum potentiae in eis, ut dicitur X Metaphys. Secundum autem logicam considerationem, est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.

I q. 66 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur, ut dictum est.

I q. 66 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia caelestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

3. Utrum coelum empyreum sit concretum materiae informi.

I q. 66 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod caelum Empyreum non sit concreatum materiae informi. Caelum enim Empyreum, si est aliquid, oportet quod sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile. Caelum autem Empyreum non est mobile, quia motus eius deprehenderetur per motum alicuius corporis apparentis; quod minime apparet. Non ergo caelum Empyreum est aliquid materiae informi concreatum.

I q. 66 a. 3 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in III de Trin., quod *inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur*. Si ergo caelum Empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quod habeat aliquam influentiam in haec inferiora corpora. Sed hoc non videtur, praesertim si ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo caelum Empyreum materiae informi concreatum.

I q. 66 a. 3 arg. 3

Si dicatur quod caelum Empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus, contra, Augustinus dicit, in IV de Trin., quod *nos, secundum quod mente aliquid aeternum capimus, non in hoc mundo sumus*; ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

I q. 66 a. 3 arg. 4

Praeterea, inter corpora caelestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum et partim lucidum, scilicet caelum sidereum. Invenitur etiam aliquod caelum totum diaphanum, quod aliqui nominant caelum aqueum vel crystallinum. Si ergo est aliud superius caelum, oportet quod sit totum lucidum. Sed hoc esse non potest, quia sic continue aer illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo caelum Empyreum materiae informi est concreatum.

Avšak proti jest, co praví Strabo, že když se praví, "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi", nebem nazývá nikoli viditelnou oblohu, nýbrž empyreion, to jest ohňové".

Odpovídám: Musí se říci, že ohňové nebe se neshledává stanoveno, leč autoritami Strabona a Bedy a ještě autoritou Basilia. A v jeho stanovení se shodují jen v něčem, totiž v tom, že jest místem Blažených. Praví totiž Strabo a také Beda, že "učiněné hned bylo naplněna anděly". Basil také praví, v II. Hexaem.: "Jako završení jsou zahnáni do poslední temnoty, tak odměna za dobré skutky je zařízena v onom světle, které je mimo svět, kde Blažení obdrží domov pokoje." - Liší se však v důvodu tvrzení. Neboť Strabo a Beda stanoví ohňové nebe z toho důvodu, že obloha, jíž rozumí hvězdné nebe, se jmenuje učiněná ne na začátku, nýbrž druhého dne. Basil pak tvrdí z toho důvodu, aby se nezdálo jednoduše, že Bůh :své dílo začal od temnoty, jak Manichejci pomlouvali, nazývajíce Boha Starého zákona Bohem temnoty.

Ale tyto důvody nejsou velmi naléhavé. Neboť Augustin a jiní Svatí jinak řeší otázku oblohy, jež se čte učiněná druhého dne. - Otázka :pak temnoty se podle Augustina řeší tak, že netvárnost (jež jest naznačena temnotou), nepředcházela časově utváření, nýbrž pocházením. Podle jiných však temnota, ježto není nějakým tvorem, nýbrž postrádáním světla, dosvědčuje božskou moudrost, jež ta, která učinila z ničeho, nejprve učinila ve stavu nedokonalosti a potom je přivedla k dokonalému.

Vhodnější však důvod se může vzíti ze samých podmínek slávy. V budoucí totiž odplatě se očekává dvojí sláva, totiž duchovní a tělesná, nejen v oslavení lidských těl, nýbrž také v obnovení celého světa. Duchovní pak sláva se začala od samého počátku světa blažeností andělů, s nimiž se slibuje Svatým rovnost. Proto bylo vhodné, aby se také od počátku začala tělesná sláva v nějakém tělese, jež by také od počátku bylo bez služebnosti porušení a měnivosti a zcela svítící, jako se očekává, že bude celé stvoření tělesné po vzkříšení. A proto se ono nebe jmenuje empyreion, to jest ohňové, ne od žáru, nýbrž od záře.

Musí se však věděti, že Augustin, X. O Městě Bož., praví, že Porfyrius "rozlišoval anděly od démonů 'řka, že místa ovzduší jsou démonů, éterová však či ohňová andělů". - Ale Porfyrius, jakožto Platonik, se domníval, že toto hvězdné nebe jest ohňové, a proto je jmenoval empyreion nebo éterové, pokud jméno éter se béře od plamennosti, a ne pokud se béře od rychlosti pohybu, jak praví Aristoteles. Což se řeklo proto, aby se někdo nedomníval, že Augustin stanovil nebe ohňové, jak se nyní stanoví od mladých.

K prvnímu se tedy musí říci, že smyslová tělesa jsou pohyblivá podle samého stavu světa: protože skrze pohyb tělesného stvoření se obstarává množení vyvolených. Ale v posledním dokonání slávy přestane pohyb těles. A takové muselo býti uspořádání ohňového nebe od počátku.

K druhému se musí říci, že je dosti důvodné, že ohňové

I q. 66 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Strabus dicit, quod cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram, caelum dicit non visibile firmamentum, sed Empyreum, idest igneum*.

I q. 66 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod caelum Empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedae, et iterum per auctoritatem Basilii. In cuius positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus beatorum. Dicit enim Strabus, et etiam Beda, quod statim factum Angelis est repletum. Basilius etiam dicit, in II Hexaem., *sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quae est extra mundum, ubi beati quietis domicilium sortientur*. Differunt tamen quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt caelum Empyreum ea ratione, quia firmamentum, per quod caelum sidereum intelligunt, non in principio sed secunda die dicitur factum. Basilius vero ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum a tenebris inchoasse; quod Manichaei calumniantur, Deum veteris testamenti Deum tenebrarum nominantes.

Hae autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quaestio de firmamento quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur, ab Augustino et ab aliis sanctis. Quaestio autem de tenebris solvitur, secundum Augustinum, per hoc quod informitas (quae per tenebras significatur) non praecessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios vero, cum tenebrae non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinam sapientiam attestatur, ut ea quae produxit ex nihilo, primo in statu imperfectionis institueret, et postmodum ea perduceret ad perfectum.

Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriae. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis, et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine Angelorum, quorum aequalitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud caelum dicitur Empyreum, idest igneum, non ab ardore, sed a splendore. Sciendum est autem quod Augustinus, X de Civ. Dei, dicit quod *Porphyrius discernebat a Daemonibus Angelos, ut aerea loca esse Daemonum, aetherea vero vel Empyrea diceret Angelorum*. Sed Porphyrius, tanquam Platonicus, caelum istud sidereum igneum esse existimabat, et ideo Empyreum nominabat; vel aethereum, secundum quod nomen aetheris sumitur ab inflammatione, et non secundum quod sumitur a velocitate motus, ut Aristoteles dicit. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur Augustinum caelum Empyreum posuisse sicut nunc ponitur a modernis.

I q. 66 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi, quia per motum creaturae corporalis procuratur electorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriae cessabit corporum motus. Et talem oportuit esse a principio dispositionem caeli Empyrei.

I q. 66 a. 3 ad 2

nebe podle některých, ježto jest zařízeno pro stav slávy, nemá vlivu na nižší tělesa, jež jsou pod jiným zařízením, jakožto zařízená k přírodnímu průběhu věcí. - Důvodnější však se zdá říci, že jako nejvyšší andělé., kteří obklopují, mají vliv na prostřední a poslední, kteří jsou posíláni, ač sami nejsou posílání, podle Diviše, tak ohňové nebe má vliv na tělesa, která se pohybují, ač samo se nepohybuje. A proto se může říci, že dává prvnímu nebi, jež se pohybuje, ne něco přechodného a přicházejícího s pohybem, nýbrž něco pevného a stálého, třebas sílu obsahovati a příčinnou, nebo něco takového, patřícího k hodnotě.

K třetímu se musí říci, že tělesné místo se určuje nazírání, nikoli z nutnosti, nýbrž z příhodnosti, aby zevnější jasnost se hodila k vnitřní. Proto Basil praví, že "služebný duch nemohl zůstávati v temnotě, nýbrž ve světle a. v radosti měl příbytek sebe hodný".

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak v II. Hexaem. praví Basil, "ví se, že nebe bylo učiněno zavřeno okrouhlostí, majíc těleso husté a tak mocné, že může ta, která jsou zevně, odděliti od vnitřních. Proto nutně za sebou tvoří zanechaný prostor, postrádající světla, ježto jest vyloučen jas, který by přezařoval". - Ale protože těleso oblohy, ač je pevné, přece je průhledné, že nepřekáží světlu (jak je patrné z toho, že vidíme světlo hvězd přes prostřední nebesa), může se říci jinak, že ohňové nebe nemá světlo zhuštěné, aby vysílalo paprsky jako těleso slunce, nýbrž více jemnější. Nebo má jasnost slávy, jež není stejná s přírodní jasností.

LXVI.4. Zda byl čas spolustvořen s netvárnou hmotou.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že čas nebyl spolustvořen s netvárnou hmotou. Praví totiž Augustin, XII. Vyzn., mluvě k Bohu: "Shledávám, žes učinil dvě postrádající časů," totiž tělesnou hmotu první a andělskou přirozenost. Tedy nebyl čas spolustvořen s netvárnou hmotou.

Mimo to se čas dělí na den a noc. Ale na počátku nebylo noci, ani dne, ale potom, když "Bůh oddělil světlo od tmy". Tedy na počátku nebylo času.

Mimo to -čas je počet pohybu oblohy a čte se, ta že byla učiněna druhého dne. Tedy na počátku nebylo času.

Mimo to pohyb jest dříve nežli čas. Tedy mezi prvními stvořenými by se spíše měl jmenovati pohyb nežli čas.

Mimo to, jako čas jest měřítko zevnější, tak i místo. Tedy mezi prvními stvořeními se nemá čas počítati spíše než místo.

Ad secundum dicendum quod satis probabile est quod caelum Empyreum, secundum quosdam, cum sit ordinatum ad statum gloriae, non habet influentiam in inferiora corpora, quae sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum decursum. Probabilius tamen videtur dicendum quod, sicut supremi Angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium; ita caelum Empyreum habet influentiam super corpora quae moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum caelum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile; puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid huiusmodi ad dignitatem pertinens.

I q. 66 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod locus corporeus deputatur contemplationi non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit quod *ministrator spiritus non poterat degere in tenebris; sed in luce et laetitia decentem sibi habitum possidebat*.

I q. 66 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Basilius dicit in II Hexaem., *constat factum esse caelum rotunditate conclusum, habens corpus spissum et adeo validum, ut possit ea quae extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessario post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore qui superradiabat excluso*. Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc, quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis caelis); potest aliter dici quod habet lucem caelum Empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem. Vel habet claritatem gloriae, quae non est conformis cum claritate naturali.

4. Utrum tempus sit concreatum materiae informi.

I q. 66 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tempus non sit concreatum materiae informi. Dicit enim Augustinus, XII Confess., ad Deum loquens, *duo reperio quae fecisti carentia temporibus*, scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam. Non ergo tempus est concreatum materiae informi.

I q. 66 a. 4 arg. 2

Praeterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed a principio nec nox nec dies erat, sed postmodum, cum divisit Deus lucem a tenebris. Ergo a principio non erat tempus.

I q. 66 a. 4 arg. 3

Praeterea, tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo non a principio erat tempus.

I q. 66 a. 4 arg. 4

Praeterea, motus est prior tempore. Magis igitur deberet numerari inter primo creata motus, quam tempus.

I q. 66 a. 4 arg. 5

Praeterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primo creata tempus, quam locus.

Avšak proti jest, co praví Augustin, Ke Gen. Slov., že duchové a tělesné stvoření bylo stvořeno "na začátku času".

Odpovídám: Musí se říci, že obecně se říká, že čtvero bylo nejprve stvořeno: totiž andělská přirozenost, ohňové nebe, netvárná tělesná hmota a čas. Ale musí se dbáti, že tato řeč nepostupuje podle mínění Augustinova. Augustin totiž stanoví dvě nejprve stvořená, totiž andělskou přirozenost a tělesnou hmotu, nijak se nezmiňuje o ohňovém nebi. Tato pak dvě, totiž andělská přirozenost a netvárná hmota, předcházejí utváření nikoli trváním, nýbrž přirozeností. A jako přirozeností předcházejí utváření, tak také i pohyb a čas. Proto se s nimi nemůže čas počítati.

Avšak zmíněné vypočítávání postupuje podle mínění jiných Svatých, stanovících, že netvárnost hmoty předchází trváním utváření: a tehdy se tím trváním musí učiniti nějaký čas; neboť jinak by se nemohla mysliti míra trvání.

K prvnímu se tedy musí 'říci, že Augustin to praví z toho důvodu, že andělská přirozenost a netvárná hmota předcházejí čas pocházením čili -přirozeností.

K druhému se musí říci, že jako podle jiných Svatých byla hmota jaksi netvárná a potom byla utvářena, tak čas byl jaksi netvárný a potom utvářen a rozdělen na den a noc.

K třetímu se musí říci, že, nezačal-li pohyb oblohy hned od začátku, tehdy čas, který předcházel, nebyl počtem pohybu oblohy, nýbrž jakéhokoli prvního pohybu. Je totiž případkem času, že jest počtem pohybu oblohy, pokud tento pohyb jest první z pohybů; kdyby však byl jiný pohyb první, byl by čas měřítkem onoho, protože všechno jest měřeno prvním svého rodu. Musí se pak říci, že hned od začátku byl nějaký pohyb, aspoň podle následnosti pojmů a citů v mysli andělské, Pohyb však nelze mysliti bez času, ježto čas není nic jiného, než "počet dřívějšího a pozdějšího v pohybu".

Ke čtvrtému se musí říci, že mezi nejprve stvořená se počítají ta, která mají povšechný poměr k věcem. A proto se musil počítati čas, jenž má ráz společného měřítka; ne však čas, který má vztah jen k pohyblivému podmětu.

K pátému se musí říci, že místo se rozumí na ohňovém nebi, vše držícím. A protože místo je z trvalých, bylo stvořeno celé zároveň. Čas však, jenž není trvalý, byl spolustvořen ve svém původu: jako také dnes nelze z času zachytiti nic skutečně, leč "nyní".

LXVII. O díle oddělení o sobě.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

I q. 66 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, super Gen. ad Litt., quod spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis.

I q. 66 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod communiter dicitur quatuor esse primo creata, scilicet naturam angelicam, caelum Empyreum, materiam corporalem informem, et tempus. Sed attendendum est quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim ponit duo primo creata, scilicet naturam angelicam et materiam corporalem, nulla mentione facta de caelo Empyreo. Haec autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, praecedunt formationem non duratione, sed natura. Et sicut natura praecedunt formationem, ita etiam et motum et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari.

Procedit autem praedicta connumeratio secundum opinionem aliorum sanctorum, ponentium quod informitas materiae duratione praecessit formationem, et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod; aliter enim mensura durationis accipi non posset.

I q. 66 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus hoc dicit ea ratione qua natura angelica et materia informis praecedunt origine, seu natura, tempus.

I q. 66 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod sicut, secundum alios sanctos, materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum, et distinctum per diem et noctem.

I q. 66 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si motus firmamenti non statim a principio incoepit, tunc tempus quod praecessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cuiuscumque primi motus. Accidit enim tempori quod sit numerus motus firmamenti, inquantum hic motus est primus motuum, si autem esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensura, quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere statim a principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente angelica. Motum autem non est intelligere sine tempore, cum nihil aliud sit tempus quam numerus prioris et posterioris in motu.

I q. 66 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod inter primo creata computantur ea quae habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensurae, non autem motus, qui comparatur solum ad subiectum mobile.

I q. 66 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod locus intelligitur in caelo Empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul. Tempus autem, quod non est permanens, concreatum est in suo principio, sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore nisi nunc.

67. De opere distinctionis primae diei.

Prooemium

I q. 67 pr.

Následuje úvaha o díle oddělení o sobě. A nejprve o díle prvního dne; za druhé o díle druhého dne; za třetí o díle třetího.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda v duchových lze vlastně říci světlo.

2. Zda tělesné světlo je těleso.

3. Zda jest jakost.

4. Zda bylo vhodné prvního dne učiniti světlo.

LXVII.1. Zda v duchových se vlastně říká °světlo.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že v duchových se světlo říká vlastně. Praví totiž Augustin, IV. Ke Gen. Slov., že v duchových "lepší a jistější jest světlo", a že "Kristus se nejmenuje světlem tak jako kamenem, ale oním vlastně, tímto obrazně".

Mimo to Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. klade Světlo mezi rozumová jména Boží. Avšak rozumová jména se vlastně říkají v duchových. Tedy světlo se říká v duchových vlastně.

Mimo to praví Apoštol, Efes. 5: "Vše, co se zjevuje, světlo jest." Ale zjevení jest více vlastně v duchových nežli v tělesných. Tedy i světlo.

Avšak proti jest, že Ambrož, v knize O víře, klade záři mezi ta, která se o Bohu říkají metaforicky.

Odpovídám: Musí se říci, že o nějakém jméně se hodí mluviti dvojmo: jedním způsobem podle jeho prvního ustanovení, jiným způsobem podle užívání jména. Jako je patrné u jména vidění, které bylo nejprve dáno na označování úkonu smyslu zraku; ale pro hodnotnost a jistotu tohoto smyslu bylo toto jméno podle zvyku mluvících rozšířeno na každé poznávání jiných smyslů (říkáme totiž 'Viz, jak chutná', nebo 'jak voní', nebo 'jak je teplé'); a dále také na poznávání rozumu, podle onoho Mat. 5: "Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou."

A podobně se řekne o jméně světla. Neboť nejprve bylo ustanoveno na označování toho, co činí objevení ve smyslu zraku, potom však bylo rozšířeno na označování toho, co činí objevení podle jakéhokoli poznávání. - Vezme-li se tedy jméno světla podle svého prvního ustanovení, říká se v duchových metaforicky, jak praví Ambrož. Vezme-li se však, jak jest v užívání mluvících, rozšířené na každé objevení, tak se v duchových říká vlastně.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

LXVII.2. Zda světlo jest těleso.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že světlo jest těleso. Praví totiž Augustin, v knize O svob. rozhod., že "světlo má první místo mezi tělesy". Tedy světlo jest těleso.

Mimo to praví Filosof, že světlo jest druh ohně. Ale oheň

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se et primo, de opere primae diei; secundo, de opere secundae diei; tertio, de opere tertiae.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum lux proprie in spiritualibus dici possit.

Secundo, utrum lux corporalis sit corpus.

Tertio, utrum sit qualitas.

Quarto, utrum conveniens fuit prima die fieri lucem.

1. Utrum lux propriae in spiritualibus dicatur.

I q. 67 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod lux proprie in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus, IV super Gen. ad Litt., quod in spiritualibus melior et certior lux est, et quod *Christus non sic dicitur lux quo modo lapis, sed illud proprie, hoc figurative*.

I q. 67 a. 1 arg. 2

Praeterea, Dionysius, IV cap. de Div. Nom., ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Ergo lux proprie dicitur in spiritualibus.

I q. 67 a. 1 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, ad Ephes. V, *omne quod manifestatur, lumen est*. Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo et lux.

I q. 67 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Ambrosius, in libro de fide, ponit splendorem inter ea quae de Deo metaphorice dicuntur.

I q. 67 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod de aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo, secundum primam eius impositionem; alio modo, secundum usum nominis. Sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum (dicimus enim, vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum); et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud Matth. V, *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*.

Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus, postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphorice in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.

I q. 67 a. 1 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

2. Utrum lux corporalis sit corpus.

I q. 67 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod lux sit corpus. Dicit enim Augustinus, in libro de Lib. Arbit., quod *lux in corporibus primum tenet locum*. Ergo lux est corpus.

I q. 67 a. 2 arg. 2

jest těleso. Tedy světlo jest těleso.

Mimo to, jíti, rozděliti a odraziti jest vlastní tělesům: avšak toto všechno se přiděluje světlu nebo paprsku. Také se rozličné paprsky spojují a rozdělují, jak praví Diviš, II. hl. O Bož. Jmén.: a zdá se, že to také nemůže příslušeti než tělesům. Tedy světlo jest těleso.

Avšak proti, dvě tělesa nemohou býti zároveň na témž místě. Ale světlo je zároveň se vzduchem. Tedy světlo není těleso.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné, aby světlo bylo těleso. A je to pak zřejmé trojmo. A to nejprve se strany místa. Neboť místo každého tělesa jest jiné než místo jiného tělesa; a není možné podle přirozenosti, aby dvě tělesa byla zároveň na témž místě, ať jsou tělesa jakákoliv, protože styčné vyžaduje rozdílnosti v poloze.

Za druhé je totéž patrné z pojmu pohybu. Kdyby totiž světlo bylo těleso, osvětlování by byl místní pohyb tělesa. Ale žádný místní pohyb tělesa nemůže býti ve mžiku, protože všechno, co se místně pohybuje, nutně musí přijíti dříve k prostředku velikostí nežli na konec. Avšak osvětlování se děje ve mžiku. - A nemůže se říci, že se děje v nepostřehnutelném čase. Protože na malém prostoru by mohl býti čas utajen, avšak na velkém prostoru, totiž od východu na západ, nemohl by se čas utajiti: hned totiž, když slunce jest na bodu vycházení, osvětlí se celá polokoule až k protilehlému bodu. - Jest také uvážiti jiné se strany pohybu. Protože každé těleso má určitý přirozený pohyb, kdežto pohyb osvětlení jest na všechny strany, a ne více podle kruhu než podle přímky. Pročež jest jasné, že osvětlování není místní pohyb nějakého tělesa.

Za třetí je totéž patrné se strany rození a rušení. Kdyby totiž světlo bylo těleso, když se ovzduší zatemní z nepřítomnosti svítícího, následovalo by, že by se těleso světla porušilo a jeho hmota by dostala jiný tvar. Což se nevidí, leč by kdo řekl, že také tma je těleso. - Ani také se nevidí, z jaké hmoty by se denně rodilo takové těleso, které vyplňuje půl polokoule. - Také je směšné říci, že z pouhé nepřítomnosti svítícího se poruší takové těleso. - Také, kdyby někdo řekl, že se neporuší, ale zároveň se světlem přichází a obchází, co se bude moci říci na to, že při položení nějakého tělesa kolem svíce se celý dům zatemní? Ani se nevidí, že by se světlo hromadilo kolem svíce, protože se tam nejeví větší jasnost potom než napřed. - Protože tedy to všechno odporuje nejen rozumu, nýbrž i smyslu, musí se říci, že jest nemožné, aby světlo bylo těleso.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin béře světlo za těleso, svítící v uskutečnění, totiž za oheň, jenž také jest nejušlechtilejší mezi čtyřmi živly.

K druhému se musí říci, že Aristoteles světlem jmenuje oheň ve vlastní hmotě, jako oheň ve vzduchové hmotě se jmenuje plamen a ve hmotě zemské uhel. - Avšak, není třeba mnoho dbáti těch příkladů, které Aristoteles uvádí v logických knihách, protože je uvádí jako důvodné podle

Praeterea, philosophus dicit quod lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

I q. 67 a. 2 arg. 3

Praeterea, ferri, intersecari, et reflecti est proprie corporum, haec autem omnia attribuuntur lumini vel radio. Coniunguntur etiam diversi radii et separantur, ut Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom., quod etiam videtur non nisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

I q. 67 a. 2 s. c.

Sed contra, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

I q. 67 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est lumen esse corpus. Quod quidem apparet tripliciter. Primo quidem, ex parte loci. Nam locus cuiuslibet corporis est alius a loco alterius corporis, nec est possibile, secundum naturam, duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint; quia contiguum requirit distinctionem in situ.

Secundo, apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti, quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quam ad extremum. Illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quod fiat in tempore imperceptibili. Quia in parvo spatio posset tempus latere, in magno autem spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset, statim enim cum sol est in puncto orientis, illuminatur totum hemisphaerium usque ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motus. Quia omne corpus habet motum naturalem determinatum, motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicuius corporis.

Tertio, apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, et quod materia eius acciperet aliam formam. Quod non apparet, nisi aliquis dicat etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod replet medium hemisphaerium, quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere quod ad solam absentiam luminaris, tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc, quod ad interpositionem alicuius corporis circa candelam, tota domus obscuratur? Nec videtur quod lumen congregetur circa candelam, quia non apparet ibi maior claritas post quam ante. Quia ergo omnia haec non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus.

I q. 67 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne, quod inter quatuor elementa nobilissimum est.

I q. 67 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Aristoteles lumen nominat ignem in propria materia, sicut ignis in materia aerea dicitur flamma, et in materia terrea dicitur carbo. Non

mínění jiných.

K třetímu se musí říci, že se to všechno přiděluje světlu metaforicky, jakož by se také mohlo přidělovati teplu. Protože totiž místní pohyb jest přírodně prvním z pohybů, jak se dokazuje v VIII. Fysic., užíváme jmen, patřících k místnímu pohybu, při zjinačení a ve všech pohybech; jako také jméno vzdálenosti se přenáší od místa na všechna protivná, jak se praví v X. Metafys.

LXVII.3. Zda světlo jest jakost.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že světlo není jakost. Každá totiž jakost zůstává v podmětu, i když se činitel vzdálil; jako teplo ve vodě, když se dá od ohně. Ale světlo nezůstává ve vzduchu, když odejde svítící. Tedy světlo není jakost.

Mimo to, každá smyslová jakost má protivné; jako proti teplému je studené a bílé proti černému. Ale nic není proti světlu, neboť tma jest postrádáním světla. Tedy světlo není smyslovou jakostí.

Mimo to příčina jest více než účinek. Ale světlo nebeských těles působí podstatné tvary v těchto nízkých. Také dává barvám duchové bytí, protože je činí viditelnými v uskutečnění. Tedy světlo není nějaká smyslová jakost, ale spíše tvar podstatný nebo duchový.

Avšak proti jest, že Damašský praví, v I. knize, že světlo jest nějaká jakost.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že světlo ve vzduchu nemá bytí přirozené jako barva na stěně, nýbrž bytí pojmové jako podoba barvy ve vzduchu. - Ale to nemůže býti pro dvojí. A to nejprve proto, že světlo dává jméno vzduchu: stává se totiž vzduch světlým v uskutečnění. Barva však mu nedává jména, neboť se neříká barevný vzduch. - Za druhé, protože světlo má účinek v přírodě, protože slunečními paprsky se tělesa oteplují. Pojmy však nepůsobí přírodních přeměn.

Jiní pak řekli, že světlo jest podstatným tvarem slunce. Ale to se také jeví nemožným pro dvojí. A to nejprve proto, že žádný podstatný tvar není o sobě smyslový: protože co věc jest je předmětem rozumu, jak se praví v III. O duši. Světlo však jest o sobě viditelné. - Za druhé, protože jest nemožné, aby to, co jest podstatným tvarem v jednom, bylo v jiném tvarem případkovým: protože podstatnému tvaru o sobě přísluší ustavovati v druhu, pročež vždycky a ve všech jest u něho. Světlo však není podstatným tvarem vzduchu, jinak by se porušil jeho odchodem. Proto nemůže býti podstatným tvarem slunce.

Musí se tedy říci, že jako teplo jest činná jakost, sledující podstatný tvar ohně, tak světlo jest činná jakost, sledující podstatný tvar slunce nebo kteréhokoliv jiného tělesa o sobě svítícího, je-li nějaké jiné takové. A známkou toho jest, že paprsky rozličných hvězd mají rozličné účinky podle rozličných přirozeností těles.

tamen est multum curandum de eis exemplis quae Aristoteles inducit in libris logicalibus, quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

I q. 67 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia illa attribuuntur lumini metaphorice, sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, ut probatur in VIII Physic., utimur nominibus pertinentibus ad motum localem, in alteratione et in omnibus motibus, sicut etiam nomen distantiae derivatum est a loco ad omnia contraria, ut dicitur in X Metaphys.

3. Utrum lux sit qualitas.

I q. 67 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subiecto etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

I q. 67 a. 3 arg. 2

Praeterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium; sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium, tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

I q. 67 a. 3 arg. 3

Praeterea, causa est potior effectu. Sed lux caelestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus. Dat etiam esse spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

I q. 67 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in libro I, quod lux est quaedam qualitas.

I q. 67 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere. Sed hoc non potest esse, propter duo. Primo quidem, quia lumen denominat aerem, fit enim aer luminosus in actu. Color vero non denominat ipsum, non enim dicitur aer coloratus. Secundo, quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora. Intentiones autem non causant transmutationes naturales.

Alii vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis. Sed hoc etiam apparet impossibile, propter duo. Primo quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia quod quid est est obiectum intellectus, ut dicitur in III de anima. Lux autem est secundum se visibilis. Secundo, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio, quia formae substantiali per se convenit constituere in specie; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris, alioquin, ea recedente, corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis.

Dicendum est ergo quod, sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cuiuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cuius signum est, quod radii diversarum stellarum habent diversos effectus, secundum diversas naturas corporum.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto jakost sleduje podstatný tvar, rozličně se má podmět ku přijetí jakosti, jako se má ku přijetí tvaru. Když totiž hmota dokonale vnímá tvar, pevně se staví také jakost, sledující tvar; jako kdyby se voda obrátila v oheň. Když se však podstatný tvar vnímá nedokonale, v jakémsi začínání, sledující jakost zůstává sice na čas. ale ne vždy; jak je patrné při oteplené vodě, která se vrací ke své přirozenosti. Ale osvětlování se neděje skrze nějakou přeměnu hmoty při vnímání podstatného tvaru, aby nastal jako nějaký začátek tvaru. A proto světlo nezůstává, leč za přítomnosti činitelovy.

K druhému se musí říci, že světlu jest případkem, že nemá protivy, pokud jest jakostí prvního jinačícího tělesa, jež jest daleko od protivnosti.

K třetímu se musí říci, že, jako teplo jedná při tvaru ohně jakoby nástrojově silou podstatného tvaru, tak světlo jako nástrojově silou nebeských těles jedná při tvoření podstatných tvarů, a při tom že činí barvy viditelnými v uskutečnění, pokud jest jakostí prvního smyslového tělesa.

LXVII.4. Zda se vhodné klade utvoření světla na první den.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nevhodně se klade utvoření světla na první den. Světlo je totiž nějaká jakost, jak bylo řečeno. Avšak jakost, ježto jest případek, nemá rázu prvního, nýbrž spíše ráz posledního. Nemá se tedy klásti na první den utvoření světla.

Mimo to skrze světlo se noc odděluje ode dne. To však se děje sluncem, jehož utvoření se klade na čtvrtý den. Tedy se utvoření světla nemělo klásti na první den.

Mimo to noc a den nastává skrze kruhovitý pohyb svítícího tělesa. Ale kruhovitý pohyb jest vlastní obloze a čte se, že ta byla učiněna druhého dne. Tedy se nemělo na první den klásti utvoření světla, oddělujícího noc a den.

Řekne-li se, že se rozumí světlo duchové, proti: Světlo, jehož utvoření se čte prvního dne, činí oddělení od temnot. Ale na počátku nebylo duchových temnot, protože i démoni byli od počátku dobří, jak bylo svrchu řečeno. Nemělo se tedy na první den klásti utvoření světla.

Avšak proti, to, bez čeho nemůže býti dne, bylo třeba učiniti prvního dne. Ale bez světla nemůže býti dne. Tedy bylo třeba prvního dne učiniti světlo.

Odpovídám: Musí se říci, že o utvoření světla jest dvojí mínění. Augustinovi se totiž zdá, že nebylo vhodné, aby Mojžíš pominul stvoření duchového tvorstva. A proto praví, že, když se praví 'Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi', nebem se rozumí duchová přirozenost ještě netvárná, zemí pak se rozumí netvárná hmota tělesného stvoření. A protože duchová přirozenost jest hodnotnější nežli tělesná, musela býti dříve utvářena. Tudíž utváření

I q. 67 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum qualitas consequatur formam substantialem, diversimode se habet subiectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formae. Cum enim materia perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in ignem. Cum vero forma substantialis recipitur imperfecte, secundum inchoationem quandam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quae redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiae ad susceptionem formae substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formae. Et ideo lumen non remanet nisi ad praesentiam agentis.

I q. 67 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod accidit luci quod non habeat contrarium, inquantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est a contrarietate elongatum.

I q. 67 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter in virtute formae substantialis, ita lumen agit quasi instrumentaliter in virtute corporum caelestium ad producendas formas substantiales, et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, inquantum est qualitas primi corporis sensibilis.

4. Utrum conveniens fuerit prima die fieri lucem.

I q. 67 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quaedam, ut dictum est. Qualitas autem, cum sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis.

I q. 67 a. 4 arg. 2

Praeterea, per lucem distinguitur nox a die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

I q. 67 a. 4 arg. 3

Praeterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

I q. 67 a. 4 arg. 4

Si dicatur quod intelligitur de luce spirituali, contra, lux quae legitur facta prima die, facit distinctionem a tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebrae, quia etiam Daemones fuerunt a principio boni, ut supra dictum est. Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

I q. 67 a. 4 s. c.

Sed contra, id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

I q. 67 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod de productione lucis est duplex opinio. Augustino enim videtur quod non fuerit conveniens Moysen praetermisisse spiritualis creaturae productionem. Et ideo dicit quod, cum dicitur, in principio creavit Deus caelum et terram, per caelum intelligitur spiritualis natura adhuc informis, per terram autem intelligitur materia

duchové přirozenosti se naznačuje v utvoření světla, takže se rozumí o duchovém světle; neboť utváření duchové přirozenosti je tím, že se osvítí, aby přilnula ke Slovu Božímu.

Jiným však se zdá, že utvoření duchového stvoření bylo Mojžíšem pominuto. Ale důvod toho rozmanitě označují. Basil totiž praví, že vzal začátek svého vypravování od počátku, který patří k času smyslových věcí; ale duchová přirozenost, to jest andělská, se pomíjí, protože byla stvořena napřed. Zlatoústý však naznačuje jiný důvod. Že Mojžíš mluvil k nevědomému lidu, jenž nemohl pochopiti nic, než tělesná, a který také chtěl odvrátiti od modloslužby. Měli by však příležitost k modloslužbě, kdyby se jim předložily nějaké podstaty nad všechny tělesné tvory: považovali by je totiž za bohy, ježto také byli náchylni k tomu, aby slunce a měsíc ctili jako bohy; což se jim zakazuje Deut. 4.

Při tělesném tvorstvu pak byla předeslána mnohonásobná netvárnost; a to jedna v tom, že se řeklo 'země byla pustá a prázdná'; jiná pak v tom, že se řeklo 'tma byla na tváři propasti'. Bylo však nutné, aby se první, odstranila netvárnost temnoty skrze utvoření světla, pro dvojí. A to nejprve proto, že, jak bylo řečeno, světlo jest jakost prvního tělesa: pročež svět měl býti utvářen nejprve podle něho.-Za druhé pro obecnost světla: neboť je mají společné nižší tělesa s vyššími. Jako se však při poznávání, postupuje od obecnějších, tak také v činnosti: neboť dříve se rodí živé nežli živočich, a živočich nežli člověk, jak se praví v knize O roz. živoč. Tak se tedy měl projeviti řád božské moudrosti, že mezi díly oddělení nejprve bylo utvořeno světlo, jakožto tvar prvního tělesa a obecnější. -- Basil pak dává třetí důvod: že skrze světlo se objevuje všechno ostatní. - Může ne přidati i čtvrtý důvod, jehož se dotkla námitka: že den nemůže býti bez světla. Proto bylo třeba prvního dne učiniti světlo.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle domněnky, která stanoví netvárnost hmoty časově před utvářením, je třeba říci, že hmota na začátku byla stvořena s podstatnými tvary; potom však byla utvářena podle nějakých podmínek případkových, mezi nimiž první místo má světlo.

K druhému se musí říci, že někteří praví, že ono světlo byl světlý mrak, který potom učiněným sluncem se vrátil do dřívější hmoty. Ale to není vhodné. Protože Písmo na začátku Genese připomíná ustanovení přirozenosti, která nadále zůstává: pročež se nemá říci, že tehdy bylo něco učiněno, co potom přestalo býti. - A proto jiní praví, že onen světlý mrak dosud zůstává a je spojen se sluncem, takže se nemůže od něho rozeznati. Ale podle toho by onen mrak zbytečně zůstával, kdežto v dílech Božích není nic marně. - A proto jiní praví, že z onoho mraku bylo utvořeno těleso sluneční. Ale ani to se nemůže říci, stanoví-li se, že sluneční těleso není z přirozenosti čtyř živlů, ale že je přirozenosti neporušné: protože podle toho jeho hmota nemůže býti pod jiným tvarem.

A proto se musí říci, jak Diviš praví, IV. O Bož. Jmén., že ono světlo bylo světlo slunce, ale dosud netvárné, protože

informis corporalis creaturae. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturae significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali formatio enim naturae spiritualis est per hoc quod illuminatur ut adhaereat verbo Dei.

Aliis autem videtur quod sit praetermissa a Moyse productio spiritualis creaturae. Sed huius rationem diversimode assignant. Basilius enim dicit quod Moyses principium narrationis suae fecit a principio quod ad tempus pertinet sensibilium rerum; sed spiritualis natura, idest angelica, praetermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem assignat aliam rationem. Quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere; quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriae occasionem, si propositae fuissent eis aliquae substantiae supra omnes corporeas creaturas, eas enim reputassent deos, cum etiam proni essent ad hoc quod solem et lunam et stellas colerent tanquam deos; quod eis inhibetur Deut. IV.

Praemissa autem fuerat Gen. I, circa creaturam corporalem multiplex informitas, una quidem in hoc quod dicebatur, terra erat inanis et vacua; alia vero in hoc quod dicebatur, tenebrae erant super faciem abyssi. Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primo quidem, quia lux, ut dictum est, est qualitas primi corporis, unde secundum eam primo fuit mundus formandus. Secundo, propter communitatem lucis, communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur a communioribus, ita etiam in operatione, nam prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo, ut dicitur in libro de Gener. Animal. Sic ergo oportuit ordinem divinae sapientiae manifestari, ut primo inter opera distinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, et tanquam communior. Basilius autem ponit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio addi, quae in obiiciendo est tacta, quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem.

I q. 67 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum opinionem quae ponit informitatem materiae duratione praecedere formationem, oportet dicere quod materia a principio fuerit creata sub formis substantialibus; postmodum vero fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

I q. 67 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt lucem illam fuisse quandam nubem lucidam, quae postmodum, facto sole, in materiam praeiacentem rediit. Sed istud non est conveniens. Quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturae, quae postmodum perseverat, unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit. Et ideo alii dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est coniuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc, illa nubes superflua remaneret, nihil autem est vanum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam quia secundum hoc, materia eius non potest esse sub alia forma.

již byla podstata slunce a měla osvětlovací sílu povšechně; ale potom mu byla dána zvláštní a určitá síla k podrobnostem účinků. A podle toho při utvoření tohoto světla bylo světlo odděleno od tmy v trojím. A to nejprve co do příčiny: pokud v podstatě slunce byla příčina světla, v neprůhlednosti pak země příčina temnot. Za druhé co do místa: protože na jedné polokouli bylo světlo, na druhé tma. Za třetí, co do času: protože na téže polokouli podle jedné části času bylo světlo, podle jiné tma. A to jest, co se praví: "světlo nazval dnem a tmy nocí".

K třetímu se musí říci, že Basil praví, že tehdy bylo světlo a tma z vysílání a stahování světla, a ne skrze pohyb. - Ale proti tomu namítá Augustin, že nebylo žádného důvodu tohoto vysílání a stahování světla, ježto nebylo lidí a živočichů, jejichž užívání by to sloužilo. - A mimo to není v přirozenosti svítícího tělesa, aby stahovalo světlo při své přítomnosti, ač se to může státi zázračně; ale při prvním tvoření přirozenosti se nehledá zázrak, nýbrž co má přirozenost věcí, jak praví Augustin.

A proto se musí říci, že na nebi je dvojí pohyb. Jeden, společný celému nebi, jenž činí den a noc: zdá se, že tento byl ustanoven prvního dne. Jiný pak jest, jenž se různí podle různých těles; a podle těch pohybů nastává vzájemná různost dní a měsíců a roků. A proto při prvním dni se děje zmínka jen o oddělení noci a dne, které nastává skrze pohyb obecný. Avšak při čtvrtém dni se děje zmínka o různosti dní a časů a roků, když se praví, "aby byly časy a měsíce a dny a roky"; ta pak různost nastává skrze pohyby vlastní.

Ke čtvrtému se musí říci, že podle Augustina netvárnost nepředchází trváním utváření. Proto je třeba říci, že utvořením světla se rozumí utváření duchového stvoření, ne toho, jež je dokonáno skrze slávu, se kterou nebylo stvořeno, nýbrž toho, jež je dokonáno skrze milost, se kterou bylo stvořeno, jak bylo řečeno. Tedy tímto světlem bylo učiněno oddělení od tmy, to jest od netvárnosti jiného stvoření netvárného. Nebo, bylo-li celé stvoření zároveň utvářeno, bylo učiněno oddělení od temnot duchovních, ne že by tehdy byly (protože ďábel nebyl stvořen zlý), nýbrž které Bůh předvídal budoucí.

LXVIII. O díle druhého dne.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o díle druhého dne.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda obloha byla učiněna druhého dne.
2. Zda jsou nad oblohou nějaké vody.
3. Zda obloha dělí vody od vod.
4. Zda jest jen jedno nebe nebo více.

LXVIII.1. Zda obloha byla učiněna druhého dne.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že obloha nebyla

Et ideo est dicendum, ut Dionysius dicit IV cap. de Div. Nom., quod illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc, quod iam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc, in productione huius lucis distincta est lux a tenebris, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad causam, secundum quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terrae causa tenebrarum. Secundo, quantum ad locum, quia in uno hemisphaerio erat lumen, in alio tenebrae. Tertio, quantum ad tempus, quia in eodem hemisphaerio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebrae. Et hoc est quod dicitur, *lucem vocavit diem, et tenebras noctem*.

I q. 67 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Basilius dicit lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum. Sed contra hoc obiicit Augustinus quod nulla ratio esset huius vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis; cum homines et animalia non essent, quorum usibus hoc deserviret. Et praeterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui praesentia, sed miraculose potest hoc fieri, in prima autem institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit.

Et ideo dicendum est quod duplex est motus in caelo. Unus communis toti caelo, qui facit diem et noctem, et iste videtur institutus primo die. Alius autem est, qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quae fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur, *ut sint in tempora et dies et annos*; quae quidem diversitas fit per motus proprios.

I q. 67 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, secundum Augustinum, informitas non praecedit formationem duratione. Unde oportet dicere quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturae non quae est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit; sed quae est per gratiam perfecta, cum qua creata fuit, ut dictum est. Per hanc ergo lucem facta est divisio a tenebris, idest ab informitate alterius creaturae non formatae. Vel, si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio a tenebris spiritualibus, non quae tunc essent (quia Diabolus non fuit creatus malus); sed quas Deus futuras praevidit.

68. De opere secundae diei.

Prooemium

I q. 68 pr.

Deinde considerandum est de opere secundae diei.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum firmamentum sit factum secunda die.

Secundo, utrum aliquae aquae sint supra firmamentum.

Tertio, utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.

Quarto, utrum sit unum caelum tantum, vel plures.

1. Utrum firmamentum factum sit secunda die.

I q. 68 a. 1 arg. 1

učiněna druhého dne. Praví se totiž Gen. I.: "Nazval Bůh oblohu nebem." Ale nebe bylo učiněno před všemi dny, jak je patrné, když se praví: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi." Tedy obloha nebyla učiněna druhého dne.

Mimo to díla šesti dnů jsou uspořádána podle řádu božské moudrostí. Nehodilo by se však Boží moudrosti, aby činila později, co je přirozeně dříve. Obloha však jest přirozeně dříve než voda a země; a přece se o nich děje zmínka před utvořením slunce, jež bylo prvního dne. Tedy obloha nebyla učiněna druhého dne.

Mimo to vše, co bylo učiněno v šesti dnech, bylo utvářeno z hmoty, dříve stvořené před všemi dny. Ale obloha nemohla býti utvářena z předem jsoucí hmoty: protože tak by mohla vznikati a zanikati. Tedy obloha nebyla učiněna druhého dne.

Avšak proti jest, co se praví Gen. I.: "Řekl Bůh, Budiž obloha." A potom následuje: "Nastal večer a ráno, druhý den."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak učí Augustin, v takových otázkách se musí dbáti dvojího. A to, nejprve, aby se neochvějně zachovala pravda Písma. Za druhé, ježto božské Písmo lze mnohonásobně vyložiti, aby žádného výkladu se nikdo tak výhradně nedržel, že by se někdo opovážil vydávati za smysl Písma to, co se z určitého důvodu ukáže nesprávným: aby Písmo proto nebylo nevěřícím na posměch a aby se jim nezatarasila cesta k víře.

Má se tedy věděti, že to, co se čte o utvoření oblohy druhého dne, může se rozuměti dvojmo. Jedním způsobem o obloze, na níž jsou hvězdy. A podle toho je třeba, bychom rozmanitě vykládali podle rozmanitých mínění lidí o obloze. Někteří totiž řekli, že ona obloha jest složena ze živlů. A to byla domněnka Empedoklova; avšak on řekl, že ono tělo jest nerozkladné proto, že při jeho skládání nebylo pře, nýbrž toliko přátelství. - Jiní pak stanovili, že obloha je z přirozenosti čtyř živlů, ne jakožto složená ze živlů, ale jakožto jednoduchý živel. A to byla domněnka Platona, jenž stanovil, že nebeské těleso jest živel ohně. - Jiní pak pravili, že nebe není z přirozenosti čtyř živlů, nýbrž je pátým tělesem mimo čtyři živly. A to jest domněnka Aristotelova.

Tudíž podle první domněnky 'by se naprosto mohlo připustiti, že obloha byla učiněna druhého dne, i podle své podstaty. Neboť k dílu stvoření náleží učiniti samu podstatu živlů; k dílu pak oddělení a upravení patří utvářeti některá z předem jsoucích živlů. - Podle domněnky Platonovy pak není vhodné věřiti, že obloha byla učiněna druhého dne podle své podstaty. Neboť podle toho činiti oblohu jest utvořiti živel ohně. Avšak utvoření živlů patří do díla stvoření, podle těch, kteří stanoví, že netvárnost hmoty časově předchází utváření, protože tvary živlů jsou první, jež přistupují k hmotě. - A ještě méně podle domněnky Aristotelovy se může tvrditi, že obloha podle své podstaty byla učiněna druhého dne, pokud se těmito dny označuje postup času. Protože nebe, ježto jest podle své podstaty neporušené, má hmotu, která nemůže býti pod jiným tvarem, pročež jest nemožné., aby

Ad primum sic proceditur. Videtur quod firmamentum non sit factum secunda die. Dicitur enim Gen. I, *vocavit Deus firmamentum caelum*. Sed caelum factum est ante omnem diem, ut patet cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram*. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

I q. 68 a. 1 arg. 2

Praeterea, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinae sapientiae. Non conveniret autem divinae sapientiae, ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua et terra, de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quae fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

I q. 68 a. 1 arg. 3

Praeterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia praeexistente, quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

I q. 68 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, *dixit Deus, fiat firmamentum*. Et postea sequitur, *et factum est vespere et mane dies secundus*.

I q. 68 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus docet, in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur.

Sciendum est ergo quod hoc quod legitur firmamentum secunda die factum, dupliciter intelligi potest. Uno modo, de firmamento in quo sunt sidera. Et secundum hoc, oportet nos diversimode exponere secundum diversas opiniones hominum de firmamento. Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum. Et haec fuit opinio Empedoclis; qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in eius compositione lis non erat sed amicitia tantum. Alii vero dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex. Et haec opinio fuit Platonis, qui posuit corpus caeleste esse elementum ignis. Alii vero dixerunt caelum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus, praeter quatuor elementa. Et haec est opinio Aristotelis.

Secundum igitur primam opinionem, absolute posset concedi quod firmamentum factum fuerit secunda die, etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam, ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex praeexistentibus elementis. Secundum vero opinionem Platonis, non est conveniens quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secunda die. Nam facere firmamentum, secundum hoc, est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiae tempore praecedere formationem, quia formae elementorum sunt quae primo adveniunt materiae. Multo autem minus secundum opinionem Aristotelis poni potest quod firmamentum secundum suam substantiam sit

obloha byla učiněna z hmoty, jsoucí časově dříve. Proto utvoření podstaty oblohy patří do díla stvoření. Ale nějaké její utváření, podle těchto dvou domněnek, patří do díla druhého dne: jako také praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že světlo slunce bylo netvárné v prvním třídení a potom čtvrtého dne bylo utvářeno. - Jestliže se však těmito dny nenaznačuje časový postup, nýbrž jen pořad přirozenosti, jak chce Augustin, nic nebrání říci, podle kterékoli z těchto domněnek, že utváření podle podstaty oblohy patří do druhého dne.

Může se však rozuměti i jiným způsobem, že se oblohou, jejíž utvoření se čte ve druhém dni, rozumí ne ona obloha, do které jsou postaveny hvězdy, nýbrž ona část ovzduší, v níž se zhušťují mraky. A nazývá se "obložení"1 pro hustotu vzduchu v oné části; neboť co jest husté a pevné, "nazývá se tělesem pevným, na rozdíl od tělesa matematického", jak praví Basil. - A podle toho výkladu nenásleduje nic odporujícího kteréhokoli domněnce. Proto Augustin, II. Ke Gen. Slov. doporučuje tento výklad, praví: "Tento názor považuji za velmi hodný chvály; neboť co řekl, ani není proti víře, a hned se může věřiti, jak je dán důvod."

K prvnímu se tedy musí říci, že, podle Zlatoústého nejprve Mojžíš souborně řekl, co Bůh učinil, předesílaje 'Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi'; -potom po částech vyložil. Jako kdyby někdo řekl 'Tento umělec učinil ten dům', a potom by dodal: 'Nejprve učinil základy a potom vyzdvihl stěny, za třetí položil střechu.' A tak není třeba, bychom rozuměli jiné nebe, když se praví 'Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi'; a když se praví, že druhého dne byla učiněna obloha.

Může se také říci, že jiné jest nebe, které se myslí stvořené na počátku a jehož učinění se čte druhého dne. A to rozmanitě. Neboť podle Augustina nebe, jehož utvoření se čte prvního dne, jest duchová přirozenost netvárná, nebe pak, jehož utvoření se čte druhého dne, jest nebe tělesné. - Podle Bedy pak a Strabona nebe, jehož utvoření se čte prvního dne, je nebe ohňové; obloha pak, jejíž učinění se čte druhého dne, jest nebe hvězdné. - Podle Damašského pak nebe, jehož utvoření se čte prvního dne, jest jakési kruhové nebe bez hvězd, o němž filosofové mluví řkouce, že je to devátý kruh a první pohyblivé, jež se pohybuje pohybem dne; oblohou pak, utvořenou druhého dne, se rozumí hvězdné nebe.

Avšak podle jiného výkladu, kterého se dotýká Augustin, nebe, prvního dne učiněné, také jest samo hvězdné nebe; oblohou pak, druhého dne učiněnou, se rozumí prostor ovzduší, v němž se zhušťují mraky, jenž se také nazývá stejnojmenně nebem. A proto na označení stejnojmennosti se významně praví: "Nazval Bůh oblohu nebem", jakož i shora řekl, "Nazval světlo dnem" (.protože den se také klade místo doby dvacetičtyř hodin 1. A téhož jest dbáti u jiných. jak pravil Rabbi Mojžíš.

K druhému a třetímu je patrné řešení ze svrchu řečeného.

secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis designatur. Quia caelum, cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quae non potest subesse alteri formae, unde impossibile est quod firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. Unde productio substantiae firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio eius, secundum has duas opiniones, pertinet ad opus secundae diei, sicut etiam Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum. Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solum ordo naturae, ut Augustinus vult; nihil prohibebit dicere, secundum quamcumque harum opinionum formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere.

Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixae sunt stellae, sed illa pars aeris in qua condensantur nubes. Et dicitur firmamentum propter spissitudinem aeris in parte illa, nam quod est spissum et solidum, dicitur esse corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius. Et secundum hanc expositionem, nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus, II super Gen. ad Litt., hanc expositionem commendans, dicit, *hanc considerationem laude dignissimam iudico; quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu, posito documento, credi potest*.

I q. 68 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Chrysostomum, primo Moyses summarie dixit quid Deus fecit, praemittens, in principio creavit Deus caelum et terram, postea per partes explicavit. Sicut si quis dicat, hic artifex fecit domum istam, et postea subdat, primo fecit fundamenta, et postea erexit parietes, tertio superposuit tectum. Et sic non oportet nos aliud caelum intelligere, cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram*; et cum dicitur quod secunda die factum est firmamentum.

Potest etiam dici aliud esse caelum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secunda die factum. Et hoc diversimode. Nam secundum Augustinum, caelum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis, caelum autem quod legitur secunda die factum, est caelum corporeum. Secundum vero Bedam et Strabum, caelum quod legitur primo die factum, est caelum Empyreum, firmamentum vero quod legitur secunda die factum, est caelum sidereum. Secundum vero Damascenum, caelum quod legitur prima die factum, est quoddam caelum sphaericum sine stellis, de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphaeram et mobile primum, quod movetur motu diurno, per firmamentum vero factum secunda die, intelligitur caelum sidereum.

Secundum autem aliam expositionem, quam Augustinus tangit, caelum prima die factum, est etiam ipsum caelum sidereum, per firmamentum vero secunda die factum, intelligitur spatium aeris in quo nubes condensantur, quod etiam caelum aequivoce dicitur. Et ideo, ad aequivocationem designandam, signanter dicitur, vocavit Deus firmamentum caelum; sicut et supra dixerat, vocavit lucem diem (quia dies etiam pro spatio vigintiquatuor horarum ponitur). Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit.

I q. 68 a. 1 ad 2

1 Latinské "firmamentum" by se tu doslovně musilo přeložiti "upevněni".

LXVIII.2. Zda jsou nad oblohou vody.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nad oblohou nejsou vody. Voda je totiž přirozeně těžká. Avšak vlastním místem těžkého není býti nahoře, nýbrž jen dole. Tedy vody nejsou nad oblohou.

Mimo to voda jest přirozeně tekutá. Ale co je tekuté, nemůže ostati na kulatém tělese, jak pokusem je patrné. Tedy, ježto obloha jest kulaté těleso, nemůže býti voda nad oblohou.

Mimo to voda, ježto jest živel, je zařízena na rození smíšeného tělesa, jako nedokonalé jest zařízeno na dokonalé. Ale nad oblohou není místa mísení, nýbrž na zemi. Tedy by voda byla marně nad oblohou. Ale v dílech Božích není nic marně. Tedy vody nejsou nad oblohou.

Avšak proti jest, co se praví Gen. I., že "oddělil vody, které byly nad oblohou, od těch, které byly pod oblohou".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, II. Ke Gen. Slov., "větší jest autorita tohoto Písma, než schopnost všeho lidského nadání. Proto, jakkoli a jakékoli tam jsou vody, nikterak nepochybujeme, že tam jsou." Jaké pak tam jsou vody, není u všech stejně naznačeno. Praví totiž Origenes, že ony vody, které jsou nad nebem, jsou duchové podstaty: pročež se praví v Žalmu 148: "Všechny vody, které jsou nad nebem, chvalte jména Páně"; a Dan. 3: "Dobrořečte Pánu, všechny vody, které jsou nad nebem." - Ale na to odpovídá Basil, v III. Hexaem., že se to nepraví proto, že vody jsou rozumoví tvorové, ale protože "pozorování jich, od majících smysl, opatrně uvážené, vykonává oslavu Stvořitele". Proto se tam též praví totéž o ohni a krupobití a takových, o nichž je jisté, že nejsou rozumovými tvory.

Má se tedy říci, že vody jsou tělesné. Ale jaké vody jsou, je třeba rozličně určovati podle rozličných názorů o obloze. Rozumí-li se totiž oblohou hvězdné nebe, jež prý jest přirozenosti čtyř živlů, z téhož důvodu i vody, které jsou nad nebem, lze mysliti stejné přirozenosti s živlovými vodami.

Rozumí-li se však oblohou hvězdné nebe, které není z přirozenosti čtyř živlů, tu i ony vody, které jsou nad oblohou, nebudou z přirozenosti živlových vod: ale jako, podle Strabona, se říká nebe empyreion, to jest ohňové, pouze pro záři, tak jiné nebe, které jest nad nebem hvězdným, se nazve vodovým pouze pro průhlednost. - Také když se míní, že obloha jest jiné přirozenosti nežli čtyři živly, ještě se může říci, že odděluje vody, rozumíme-li vodou nikoli živel vody, nýbrž netvárnou hmotu těles, jak praví Augustin, Ke Gen. proti Manich.: protože podle toho, cokoli jest mezi tělesy, odděluje vody od vod.

Rozumí-li se však oblohou část ovzduší, ve které se zhušťují mraky, tak vody, které jsou nad oblohou, jsou vody, které vypařováním rozloženy se zdvihají nad

Ad secundum et tertium patet solutio ex supra dictis.

2. Utrum aliquae aquae sint supra firmamentum.

I q. 68 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aquae non sunt supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solum deorsum. Ergo aquae non sunt supra firmamentum.

I q. 68 a. 2 arg. 2

Praeterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

I q. 68 a. 2 arg. 3

Praeterea, aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti; sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquae non sunt supra firmamentum.

I q. 68 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, quod *divisit aquas quae erant supra firmamentum, ab his quae erant sub firmamento*.

I q. 68 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, II super Gen. ad Litt., *maior est Scripturae huius auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. Unde quomodo et quales aquae ibi sint, eas tamen ibi esse, minime dubitamus*. Quales autem sint illae aquae, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit quod aquae illae quae super caelos sunt, sunt spirituales substantiae, unde in Psalmo CXLVIII, dicitur, *aquae quae super caelos sunt, laudent nomen domini*; et Dan. III, *benedicite, aquae omnes quae super caelos sunt, domino*. Sed ad hoc respondet Basilius, in III Hexaem., quod hoc non dicitur eo quod aquae sint rationales creaturae; sed quia *consideratio earum, prudenter a sensum habentibus contemplata, glorificationem perficit creatoris*. Unde ibidem dicitur idem de igne et grandine et huiusmodi, de quibus constat quod non sunt rationales creaturae.

Dicendum est ergo quod sunt aquae corporales. Sed quales aquae sint, oportet diversimode definire, secundum diversam de firmamento sententiam. Si enim per firmamentum intelligitur caelum sidereum quod ponitur esse de natura quatuor elementorum, pari ratione et aquae quae super caelos sunt, eiusdem naturae poterunt credi cum elementaribus aquis.

Si autem per firmamentum intelligatur caelum sidereum quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquae illae quae sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum, sed sicut, secundum Strabum, dicitur caelum Empyreum, idest igneum, propter solum splendorem; ita dicetur aliud caelum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra caelum sidereum. Posito etiam quod firmamentum sit alterius naturae praeter quatuor elementa, adhuc potest dici quod aquas dividit, si per aquam non elementum aquae, sed materiam informem corporum intelligamus, ut Augustinus dicit, super Gen. contra Manich., quia secundum hoc, quidquid est inter

některou část ovzduší a z nich povstává dešť. - Neboť jest vůbec nemožné říci, že vody, byvše vypařováním rozloženy, se zdvihají nad hvězdné nebe, jak pravili někteří, jejichž domněnky se dotýká Augustin v II. Ke Gen. Slov. Jednak pro tuhost nebe. Jednak pro krajinu ohně uprostřed, která by tyto páry pohltila. Pak proto, že místo, jež nese těžká a lehká, jest v dutině měsíčního okruhu. Pak také proto, že smysly je patrné, že páry se nezdvihnou ani k vrcholům některých hor. - Také co praví o zředění tělesa do nekonečna, protože těleso jest do nekonečna dělitelné, je plané. Neboť přírodní těleso se nedělí do nekonečna ani nezřeďuje, ale jen do určitého konce.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří chtějí ten důvod řešiti tím, že vody, ač přirozeně jsou těžké, přece jsou božskou silou udržovány nad nebem. - Ale toto řešení Augustin odmítá, II. kn. Ke Gen. Slov., řka, že "nyní sluší hledati, jak Bůh ustanovil přirozenost věcí; ne co by v nich mohl učiniti jako zázrak své moci".

Proto se musí říci jinak, že podle dvou posledních domněnek o vodách a obloze je patrná odpověď z dřívějšího. Avšak podle první domněnky je třeba stanoviti jiné uspořádání živlů, než stanoví Aristoteles, aby některé husté vody byly okolo země, některé pak řídké okolo nebe, aby tak se měly ony k nebi jako tyto k zemi. - Nebo že se vodou rozumí hmota těles, jak bylo řečeno.

K druhému také je řešení patrné z dřívějšího, podle dvou posledních domněnek. - Avšak podle první odpovídá Basil dvojmo. Jedním způsobem, že není nutné, aby, co se v dutině jeví kulatým, bylo také kulaté na vypuklině. Za druhé, protože vody, které jsou nad nebem, nejsou tekuté, nýbrž jako v ledové tuhosti upevněny kolem nebes. Proto se též od některých nazývají nebem křišťálovým.

K třetímu se musí říci, že, podle třetí domněnky, vody jsou nad oblohu vypařováním zdviženy na užitek dešťů. Podle druhé domněnky pak jsou vody nad oblohou, to jest nebe celé průhledné bez hvězd. A to někteří mají za první pohyblivé, jež denním pohybem otáčí celým nebem, aby denním pohybem konalo nepřetržitost rození; jako nebe, na kterém jsou hvězdy, skrze pohyb, jenž je podle Zvířetníku, koná rozmanitost rození a rušení skrze přístup a odstup a skrze rozličné síly hvězd. - Podle první domněnky pak jsou tam vody, jak praví Basil, na mírnění tepla nebeských těles. A za známku toho brali někteří, jak praví Augustin, že hvězda Saturn jest nejchladnější pro blízkost hořejších vod.

corpora, dividit aquas ab aquis.

Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris in qua nubes condensantur, sic aquae quae supra firmamentum sunt, sunt aquae quae, vaporabiliter resolutae, supra aliquam partem aeris elevantur ex quibus pluviae generantur. Dicere enim quod aquae vaporabiliter resolutae eleventur supra caelum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in II super Gen. ad Litt. est omnino impossibile. Tum propter soliditatem caeli. Tum propter regionem ignis mediam, quae huiusmodi vapores consumeret. Tum quia locus quo feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunae. Tum etiam quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorundam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quod corpus est in infinitum divisibile, vanum est. Non enim corpus naturale in infinitum dividitur aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

I q. 68 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc, quod aquae, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super caelos continentur. Sed hanc solutionem Augustinus excludit, II Lib. super Gen. ad Litt., dicens quod *nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum convenit quaerere; non quid in eis ad miraculum suae potentiae velit operari*.

Unde aliter dicendum est quod, secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento, patet solutio ex praemissis. Secundum autem primam opinionem, oportet ponere alium ordinem in elementis quam Aristoteles ponat; ut quaedam aquae spissae sint circa terram, quaedam vero tenues circa caelum; ut sic se habeant illae ad caelum, sicut istae ad terram. Vel quod per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est.

I q. 68 a. 2 ad 2

Ad secundum etiam patet solutio ex praemissis, secundum duas ultimas opiniones. Secundum vero primam, respondet Basilius dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum secundum convexum. Secundo, quia aquae quae sunt supra caelos, non sunt fluidae; sed quasi glaciali soliditate circa caelum firmatae. Unde et a quibusdam dicuntur caelum crystallinum.

I q. 68 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, secundum tertiam opinionem, aquae sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatae propter utilitatem pluviarum. Secundum vero secundam opinionem, aquae sunt supra firmamentum, idest caelum totum diaphanum absque stellis. Quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum caelum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis, sicut caelum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis, per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundum vero primam opinionem, aquae sunt ibi, ut Basilius dicit, ad contemperandum calorem caelestium corporum. Cuius signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit, quod stella Saturni, propter vicinitatem aquarum superiorum, est frigidissima.

LXVIII.3. Zda obloha dělí vody od vod.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že obloha nedělí vody od vod. Neboť těleso druhově jedno má jedno přirozené místo. Avšak "každá voda je s každou vodou téhož druhu", jak praví Filosof. Nemají se tedy vody od vod oddělovati podle místa.

Řekne-li se, že ony vody, které jsou nad oblohou, jsou jiného druhu než vody, které jsou pod oblohou, proti: Ta, která jsou podle druhu rozličná, nepotřebují nějakého jiného oddělujícího. Jestli se tedy horní a dolní vody liší druhově, obloha je navzájem neodděluje.

Mimo to vody od vod se zdá oddělovati ono, co se s obou stran s vodami stýká, jako kdyby se vytvořila nějaká stěna uprostřed řeky. Jest však jasné, že dolejší vody nedosahují až k obloze. Tedy obloha neodděluje vody od vod.

Avšak proti jest, co se praví Gen. I: "Budiž obloha uprostřed vod a děliž vody od vod."

Odpovídám: Musí se říci, že, pozoruje povrchně čtení Genese, mohl by někdo pojmouti takovou představu podle tvrzení některých starých filosofů. Tvrdili totiž někteří, že voda jest jakési nekonečné těleso a původ všech ostatních těles. Tuto pak nesmírnost vod lze vzíti z jména propasti, když se praví, že 'temnoty byly na tváři propasti'. Tvrdili také, že toto smyslové nebe, které vidíme, nemá pod sebou všechna tělesná, ale že jest nad nebem nekonečné těleso vodní. A tak by někdo mohl říci, že nebeská obloha dělí zevnější vody od vod vnitřních, to jest ode všech těles, která jsou obsažena pod nebem, jichž původem stanovili vodu.

Ale protože toto tvrzení se pravdivými důvody shledává nesprávným, nemá se říci, že to je smysl Písma. Ale jest uvážiti, že Mojžíš mluvil k nevědomému lidu a k jejich slabosti se snižuje, předložil jenom to, co je smyslu jasně zjevné. Všichni pak, jakkoli nevědomí, postihují smyslem, že země a voda jsou tělesa. Ale neshledávají všichni, že vzduch je těleso: takže též někteří filosofové řekli, že vzduch není nic, nazývajíce naplněné vzduchem prázdnem. A proto Mojžíš činí výslovnou zmínku o zemi a vodě; vzduch však nejmenuje výslovně, aby nevědomým nepředkládal něco neznámého. Aby však schopným vyjádřil pravdu, dává možnost rozuměti vzduch, označuje jej jako s vodou spojený, když praví, že "temnoty byly na tváři propasti", čímž se dává rozuměti, že nad tváří vody jest nějaké průhledné těleso, jež je podmětem světla a tmy.

Tak se tedy vhodně praví, že obloha odděluje vody od vod, pokud se vodou rozumí netvárná hmota, ať se oblohou rozumí nebe, na němž jsou hvězdy, nebo mlhový prostor ovzduší; nebo pokud se pod jménem vod rozumí všechna průhledná tělesa. Neboť hvězdné nebe dělí dolejší průhledná tělesa od vyšších. Mlhové pak ovzduší odděluje hořejší část vzduchu, v níž vznikají deště, a takové zjevy, od dolejší části vzduchu, která jest spojena s vodou a rozumí se pod jménem vod.

3. Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.

I q. 68 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundum speciem, est unus locus naturalis. Sed omnis aqua omni aquae est eadem specie, ut dicit philosophus. Non ergo aquae ab aquis sunt distinguendae secundum locum.

I q. 68 a. 3 arg. 2

Si dicatur quod aquae illae quae sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quae sunt sub firmamento, contra, ea quae sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquae superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

I q. 68 a. 3 arg. 3

Praeterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere, quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quod aquae inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

I q. 68 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, *fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis*.

I q. 68 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod aliquis, considerando superficie tenus litteram Genesis, posset talem imaginationem concipere, secundum quorundam antiquorum philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam esse quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi, cum dicitur quod tenebrae erant super faciem abyssi. Ponebant etiam quod istud caelum sensibile quod videmus, non continet infra se omnia corporalia; sed est infinitum aquarum corpus supra caelum. Et ita posset aliquis dicere quod firmamentum caeli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, idest ab omnibus corporibus quae infra caelum continentur, quorum principium aquam ponebant. Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturae. Sed considerandum est quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quae manifeste sensui apparent. Omnes autem, quantumcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus, intantum quod etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam, aerem autem non expresse nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem, significans ipsum quasi aquae annexum, cum dicit quod tenebrae erant super faciem abyssi; per quod datur intelligi super faciem aquae esse aliquod corpus diaphanum quod est subiectum lucis et tenebrarum. Sic igitur sive per firmamentum intelligamus caelum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum, convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quod per aquam materia informis significatur; vel secundum quod omnia corpora diaphana sub nomine aquarum intelliguntur. Nam caelum sidereum

K prvnímu se tedy musí říci, že, rozumí-li se oblohou nebe hvězdné, hořejší vody nejsou téhož druhu s dolejšími. Rozumí-li se však oblohou mlhové ovzduší, tu obojí vody jsou téhož druhu. A tehdy se určují vodám dvě místa nikoli z téhož důvodu, nýbrž hořejší místo jest místo vzniku vod, dolejší pak místo jest místem jejich uložení.

K druhému se musí říci, že, vezmou-li se vody různé podle druhu, řekne se, že obloha dělí vody od vod ne jakožto příčina, činící oddělení, nýbrž jakožto hranice obojích vod.

K třetímu se musí říci, že Mojžíš pro neviditelnost vzduchu a podobných těles obsáhl pod jménem vody všechna taková tělesa. A tak jest jasné, že vody jsou s obou stran oblohy, jakkoli vzaté.

LXVIII.4. Zda je toliko jedno nebe.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že je toliko jedno nebe. Nebe totiž je protějškem země, když se praví: "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi." Ale země je toliko jedna. Tedy i nebe je toliko jedno.

Mimo to všechno, co sestává z celé své hmoty, jest toliko jedno. Ale nebe je takové, jak dokazuje Filosof v I. O nebi. Tedy nebe je toliko jedno.

Mimo to, cokoli se říká jednoznačně o více, říká se o nich podle jednoho společného rázu. Ale je-li více nebes, nebe se říká jednoznačně o více; protože, kdyby stejnojmenně, neříkalo by se vlastně více nebes. Říká-li se tedy více nebes, je třeba, aby byl nějaký společný ráz, podle něhož by se říkalo nebesa. Ten však nelze označiti. Nemá se tedy říkati, že jest více nebes.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 148: "Chvalte jej, nebesa nebes."

Odpovídám: Musí se říci, že v tom se zdá neshoda mezi Basilem a Zlatoústým. Praví totiž Zlatoústý, že není než jedno nebe, a když se množně říká "nebesa nebes", je to pro zvláštnost hebrejského jazyka, v němž je zvykem, že se nebe naznačuje jen množně, jako také v latině mnohá jména, jež nemají jednotného. Basil pak a Damašský, následující ho, praví, že jest více nebes. - Ale tato neshoda jest více ve slově než ve věci. Neboť Zlatoústý jedním nebem nazývá celé těleso, které jest nad zemí a vodou, neboť i ptáci, kteří lítají ve vzduchu, nazývají se proto "ptáky nebes". Ale protože v tomto tělese jest mnoho oddělení, proto Basil stanovil více nebes.

Aby se tedy poznalo rozdělení nebes, jest uvážiti, že

distinguit corpora inferiora diaphana a superioribus. Aer vero nubilosus distinguit superiorem aeris partem, in qua generantur pluviae et huiusmodi impressiones, ab inferiori parte aeris, quae aquae connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

I q. 68 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si per firmamentum intelligatur caelum sidereum, aquae superiores non sunt eiusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utraeque aquae sunt eiusdem speciei. Et deputantur tunc duo loca aquis non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

I q. 68 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si accipiantur aquae diversae secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem; sed sicut terminus utrarumque aquarum.

I q. 68 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Moyses, propter invisibilitatem aeris et similium corporum, omnia huiusmodi corpora sub aquae nomine comprehendit. Et sic manifestum est quod ex utraque parte firmamenti, qualitercumque accepti, sunt aquae.

4. Utrum sit tantum unum coelum, vel plures.

I q. 68 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sit unum caelum tantum. Caelum enim contra terram dividitur, cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram*. Sed terra est una tantum. Ergo et caelum est unum tantum.

I q. 68 a. 4 arg. 2

Praeterea, omne quod constat ex tota sua materia est unum tantum. Sed caelum est huiusmodi, ut probat philosophus in I de caelo. Ergo caelum est unum tantum.

I q. 68 a. 4 arg. 3

Praeterea, quidquid dicitur de pluribus univoce, dicitur de eis secundum unam rationem communem. Sed si sunt plures caeli, caelum dicitur univoce de pluribus, quia si aequivoce, non proprie dicerentur plures caeli. Oportet ergo, si dicuntur plures caeli, quod sit aliqua ratio communis, secundum quam caeli dicantur. Hanc autem non est assignare. Non est ergo dicendum quod sint plures caeli.

I q. 68 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo CXLVIII, *laudate eum, caeli caelorum*.

I q. 68 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc videtur esse quaedam diversitas inter Basilium et Chrysostomum. Dicit enim Chrysostomus non esse nisi unum caelum; et quod pluraliter dicitur, caeli caelorum, hoc est propter proprietatem linguae Hebraeae, in qua consuetum est ut caelum solum pluraliter significetur; sicut sunt etiam multa nomina in Latino quae singulari carent. Basilius autem, et Damascenus sequens eum, dicunt plures esse caelos. Sed haec diversitas magis est in voce quam in re. Nam Chrysostomus unum caelum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam, nam etiam aves, quae volant in aere, dicuntur propter hoc volucres caeli. Sed quia in isto

"nebe" se v Písmě říká trojmo. Někdy se totiž říká vlastně a přírodně. A tak se nebem nazývá nějaké těleso vysoké a svítící v uskutečnění nebo v možnosti a přirozeností neporušné. A podle toho se stanoví tři nebesa. První zcela světelné, jež nazývají ohňové. Druhé zcela průhledné, jež jmenují nebem vodovým nebo křišťálovým. Třetí z části průhledné a z části světelné, jež nazývají nebem hvězdným: a dělí se na osm okruhů, totiž na okruh hvězd stálic a sedm okruhů oběžnic; a ty se mohou nazvati osmerým nebem.

Za druhé se říká "nebe" pro podíl nějaké vlastnosti nebeského tělesa, totiž povýšenosti a světelnosti v uskutečnění nebo možnosti. A tak Damašský má za jedno nebe celý onen prostor, který jest od vod až k měsíční kouli, jmenuje je vzduchovým. A tak jest podle něho trojí nebe: vzduchové, hvězdné, a jiné nahoře, na něž myslí, když se čte vytržení Apoštola "až do třetího nebe". - Ale protože tento prostor obsahuje dva živly, totiž oheň a vzduch, a v obou z nich se jmenuje hořejší a dolejší krajina, proto Raban toto nebe dělí na čtyři, horní krajinu ohně nazývaje "nebem ohňovým", dolní pak krajinu "nebem olympským" dle výšky jisté hory, která sluje Olymp; horní pak krajinu vzduchu nazval "nebem éterickým" pro planutí, dolní pak krajinu "nebem vzduchovým". A tak, když se toto čtveré nebe připočte k trojímu svrchu, bude podle Rabana celkem sedmeré nebe.

Za třetí se říká "nebe" metaforicky. A tak se někdy sama svatá Trojice nazývá nebem pro svou duchovní vznešenost a světlo. A vykládá se, že o tom nebi řekl ďábel: "Vystoupím na nebe," to jest k rovnosti s Bohem. - Někdy se také nebem nazývají duchovní dobra, v nichž jest odplata Svatých, pro svou vznešenost, když se praví: "Odplata vaše hojná jest v nebesích," jak vykládá Augustin. Někdy však trojím nebem slují tři druhy nadpřirozených vidění, totiž tělesné, obrazové a rozumové. O těch Augustin vykládá, že byl Pavel unesen až do třetího nebe.

K prvnímu se tedy musí říci, že země se má k nebi jako střed k obvodu. Avšak kolem jednoho středu může býti mnoho obvodů. Proto vedle jedné země se stanoví mnoho nebes.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí o nebi, pokud obnáší veškerenstvo tělesných stvoření. Neboť tak jest toliko jedno nebe.

K třetímu se musí říci, že u všech nebes se společně shledává vysokost a nějaká světelnost, jak je patrné z řečeného.

LXIX. O díle třetího dne.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest uvažovati o díle třetího dne.

corpore sunt multae distinctiones, propter hoc Basilius posuit plures caelos.

Ad distinctionem ergo caelorum sciendam, considerandum est quod caelum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur proprie et naturaliter. Et sic dicitur caelum corpus aliquod sublime, et luminosum actu vel potentia, et incorruptibile per naturam. Et secundum hoc, ponuntur tres caeli. Primum totaliter lucidum, quod vocant Empyreum. Secundum totaliter diaphanum, quod vocant caelum aqueum vel crystallinum. Tertium partim diaphanum et partim lucidum actu, quod vocant caelum sidereum, et dividitur in octo sphaeras, scilicet in sphaeram stellarum fixarum, et septem sphaeras planetarum; quae possunt dici octo caeli.

Secundo dicitur caelum per participationem alicuius proprietatis caelestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis actu vel potentia. Et sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunae, Damascenus ponit unum caelum, nominans illud aereum. Et sic, secundum eum, sunt tres caeli, aereum, sidereum, et aliud superius, de quo intelligit quod apostolus legitur raptus usque ad tertium caelum. Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et aeris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio; ideo istud caelum Rabanus distinguit in quatuor, supremam regionem ignis nominans caelum igneum; inferiorem vero regionem, caelum Olympium, ab altitudine cuiusdam montis qui vocatur Olympus; supremam vero regionem aeris vocavit caelum aethereum, propter inflammationem; inferiorem vero regionem, caelum aereum. Et sic, cum isti quatuor caeli tribus superioribus connumerantur, fiunt in universo, secundum Rabanum, septem caeli corporei.

Tertio dicitur caelum metaphorice. Et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur caelum, propter eius spiritualem sublimitatem et lucem. De quo caelo exponitur Diabolum dixisse, ascendam in caelum, idest ad aequalitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam caeli nominantur; ubi dicitur, *merces vestra multa est in caelis*, ut Augustinus exponit. Quandoque vero tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariae et intellectualis tres caeli nominantur. De quibus Augustinus exponit quod Paulus est raptus usque ad tertium caelum.

I q. 68 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod terra se habet ad caelum, ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multae circumferentiae. Unde una terra existente, multi caeli ponuntur.

I q. 68 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de caelo, secundum quod importat universitatem creaturarum corporalium. Sic enim est unum caelum tantum.

I q. 68 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in omnibus caelis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis patet.

68. De opere tertiae diei.

Prooemium

I q. 69 pr.

Deinde considerandum est de opere tertiae diei.

A o tom jsou dvě otázky.

1. O shromáždění vod.

2. O utvoření bylin.

LXIX.1. Zda se vhodně praví, že shromáždění vod bylo učiněno třetího dne.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se nepraví vhodně, že shromáždění vod bylo učiněno třetího dne. Ta totiž, která byla učiněna prvního a druhého dne, jsou vyjádřena slovesem "budiž": praví se totiž, "Řekl Bůh, Budiž světlo", a "Budiž obloha". Ale třetí den se počítá se dvěma prvními. Tedy dílo třetího dne se mělo vyjádřiti slovesem "budiž", a nejen slovesem "shromážditi".

Mimo to země byla napřed odevšad zakryta vodou, pročež byla nazvána neviditelnou. Nebylo tedy na zemi žádného místa, na kterém by se mohly vody shromážditi.

Mimo to, která vzájemně nesouvisí, nemají jedno místo. Ale všechny vody navzájem nemají souvislosti. Tedy nebyly všechny vody shromážděny na jedna místo.

Mimo to shromažďování patří k místnímu pohybu. Ale vidí se, že vody jsou přirozeně tekoucí a spějící k moři. Tedy nebylo třeba k tomu užívati zvláštního rozkazu Božího.

Mimo to země jest jmenována též na začátku svého stvoření, když se praví, "Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi". Tedy se nevhodně praví, že třetího dne bylo dáno jméno země.

Avšak pro opak dostačuje autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že se tu jinak musí mluviti podle výkladu Augustinova a jiných Svatých. Augustin totiž ve všech těchto dílech nemá pořad trvání, nýbrž jen pocházení a přirozenosti. Neboť praví, že nejprve byla stvořena duchová netvárná přirozenost a tělesná přirozenost bez veškerého tvaru (a praví, ta že je nejprve označena jménem země a vody), ne že by tato netvárnost časově předcházela utváření, nýbrž toliko pocházením. Ani podle něho jedno utváření nepředcházelo druhé trváním, nýbrž jen pořadem přirozenosti. A podle toho pořadu bylo nutné, aby se nejprve stanovilo utváření nejvyšší přirozenosti, totiž duchové, tím, že se při prvním dnu čte utvoření světla. - Jako pak duchová přirozenost vyniká nad tělesnou, tak vyšší tělesa vynikají nad nižší. Proto na druhém místě se klade utváření vyšších těles, když se praví, "Budiž obloha"; čímž se rozumí vtisknutí nebeského tvaru do netvárné hmoty, jsoucí dříve nikoli časově, nýbrž toliko pocházením.

Třetího pak dne se uskutečnilo vtisknutí elementárních forem do beztvaré látky, která předcházela nikoliv časově, ale původem (pocházením). Proto tomu co je vyjádřeno (V Písmu sv.) slovy: shromážděte se vodstva a objev se souš je třeba chápati tím způsobem, že látce tělesa by1a vtištěna substanciální forma vody, jejímž prostřednictvím jí náleží i takovýto (příslušný) pohyb; rovněž tak substanciální forma země - takto se zdá, že skrze ní

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo, de congregatione aquarum.

Secundo, de productione plantarum.

1. Utrum congregatio aquarum facta fuerit convenienter tertia die.

I q. 69 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die. Ea enim quae facta sunt prima et secunda die, verbo factionis exprimuntur, dicitur enim, *dixit Deus fiat lux, et, fiat firmamentum*. Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiae diei debuit exprimi verbo factionis, et non solum verbo congregationis.

I q. 69 a. 1 arg. 2

Praeterea, terra prius undique erat aquis cooperta, propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram, in quo aquae congregari possent.

I q. 69 a. 1 arg. 3

Praeterea, quae non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquae habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquae congregatae in unum locum.

I q. 69 a. 1 arg. 4

Praeterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquae naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum praeceptum adhiberi.

I q. 69 a. 1 arg. 5

Praeterea, terra etiam in principio suae creationis nominatur, cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram*. Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen terrae impositum.

I q. 69 a. 1 s. c.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

I q. 69 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem Augustini, et aliorum sanctorum. Augustinus enim in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturae. Dicit enim primo creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni forma (quam dicit primo significari nomine terrae et aquae), non quia haec informitas formationem praecesserit tempore, sed origine tantum. Neque una formatio, secundum eum, praecessit aliam duratione; sed solum naturae ordine. Secundum quem ordinem necesse fuit ut primo poneretur formatio supremae naturae, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. Sicut autem spiritualis natura praeeminet corporali, ita superiora corpora praeeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur, fiat firmamentum; per quod intelligitur impressio formae caelestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, sed origine praecedentem. Unde per hoc quod dicitur, *congregentur aquae, et appareat arida*, intelligitur quod materiae corporali impressa est forma substantialis aquae, per quam competit sibi talis motus; et forma substantialis terrae, per quam competit sibi sic videri. Sed secundum

přináleží sobě samé. Ale podle (výkladu) jiných Svatých, je v těchto dílech možno pozorovati rovněž pořad (řád) trvání; říkají totiž,že beztvarost látky časově předcházela utváření a zároveň také utváření jiné (další). Podle těchto názorů není ale beztvarost látky chápána jako neexistence veškeré formy, protože zde již byly: nebe, voda i země (tyto tři pojmy jsou tak označovány jakožto smysly zjevně chápané termíny), ale rozumí se tím to, že beztvarost látky znamená neexistenci nutného rozdílu (rozlišení) a zároveň také neexistenci příslušné dotvořené krásy! Podle těchto tří uvedených pojmů vyložilo Písmo tři beztvarosti. V případě nebe, které jest totiž nejvyšší (superius -možno chápati i časově – tedy „nejprvnější“) -přísluší mu tedy beztvarost temnot, protože z něho vychází počátek světla. Beztvarost pak vody, která jest uprostřed, je označena pojmem "propast", protože tento pojem naznačuje jakousi nesmírnost a neuspořádanost vod, jak říká Augustin ve své polemice proti Faustovi. Beztvarost země se pak týká toho (biblického verše), kdy se říká, že země byla „pustá a prázdná“ (pozn.: invisibilis však znamená doslova „neviditelná“ a "vel" pak spíše nebo-li, tedy dosl. překlad „země byla neviditelná neboli prázdná) a pronikal jí získaný (metafysický) klid. Takto se tedy uskutečnilo vytvoření prvotního tělesa prvního dne. A protože čas následoval pohyb (též podnět, popud) nebes, jest čas sám částí pohybu nejvyššího (prvotního) tělesa; tímto způsobem pak bylo utvořením stvořeno i rozlišování času, to znamená noci a dne. Druhého dne bylo pak stvořeno prostřední těleso to jest voda, kteréžto těleso mělo již (existencí) oblohy (klenby nebes) jakési rozlišení a řád (a to tak, že pod pojmem „vody“ se chápou i jiné věci jak již výše bylo řečeno). Třetího pak dne bylo stvořeno poslední těleso to jest země - tím byla rozdvojena dosavadní jednota (volně přeloženo)? stvořeno tak bylo rozlišení ve spodní části, která se nazývá země a moře. Z toho dostatečně vyplývá to, jak bylabeztvarost země vyjádřena (slovy Písma), že „země byla pustá a prázdná“ a dále také to, jak její utváření (Písmo) vyjadřuje slovy „objev se souš.“

K prvnímu se tedy musí říci, že podle Augustina proto při díle třetího dne Písmo neužívá slova "budiž" jako při předešlých dílech, aby se ukázalo, že vyšší tvary, totiž duchové andělů a nebeských těles, jsou dokonalé v bytí a stálé, kdežto tvary nižších těles jsou nedokonalé a pohyblivé. A proto se označuje vtisknutí takových tvarů shromážděním vod a vystoupením souše: "voda totiž jest kolísavě plynná, země ustáleně pevná", jak sám praví v II. Ke Gen. Slov. - Avšak podle jiných se musí říci, že dílo třetího dne bylo dokonáno jen podle pohybu místního. A proto nebylo třeba, aby Písmo užívalo slova "budiž".

K druhému je patrná odpověď podle Augustina: protože není třeba říci, že země byla nejprve pokryta vodami a potom byly vody shromážděny, nýbrž že při takovém shromažďování byly učiněny.

Avšak podle jiných se odpovídá trojmo, jak praví Augustin, I. Ke Gen. Slov. Jedním způsobem, že vody byly vyzdviženy do větší výše na místě, na kterém byly shromážděny. Neboť, jak Basil praví, zkouškou se poznalo na Rudém Moři, že moře jest výše nežli země. - Za druhé, že se řekne, že "řidší voda, jako mlha, pokrývala

alios sanctos, in his operibus etiam ordo durationis attenditur, ponunt enim quod, informitas materiae tempore praecessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiae, secundum eos, non intelligitur carentia omnis formae quia iam erat caelum et aqua et terra (quae tria nominantur tanquam manifeste sensu perceptibilia), sed intelligitur informitas materiae carentia debitae distinctionis, et consummatae cuiusdam pulchritudinis. Et secundum haec tria nomina, posuit Scriptura tres informitates. Ad caelum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas vero aquae, quae est media, significatur nomine abyssi, quia hoc nomen significat quandam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit, contra Faustum. Informitas vero terrae tangitur in hoc quod dicitur, quod terra erat invisibilis vel inanis, per hoc quod erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die. Et quia tempus sequitur motum caeli, tempus autem est numerus motus supremi corporis; per huiusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei. Secundo vero die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quandam distinctionem et ordinem (ita quod sub nomine aquae etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est). Tertio vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quae dicitur terrae et maris. Unde satis congrue, sicut informitatem terrae expresserat dicens quod terra erat invisibilis vel inanis, ita eius formationem exprimit per hoc quod dicit, et appareat arida.

I q. 69 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum, ideo in opere tertiae diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in praecedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formae, scilicet spirituales Angelorum, et caelestium corporum, sunt perfectae in esse et stabiles; formae vero inferiorum corporum sunt imperfectae et mobiles. Et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridae, impressio talium formarum designatur, *aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa*, ut ipse dicit in II super Gen. ad Litt. Secundum vero alios, dicendum est quod opus tertiae diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo factionis.

I q. 69 a. 1 ad 2

Ad secundum patet solutio secundum Augustinum, quia non oportet dicere quod terra primo esset cooperta aquis, et postmodum sint aquae congregatae; sed quod in tali congregatione fuerunt productae. Secundum vero alios, tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit, I super Gen. ad Litt. Uno modo, ut aquae in maiorem altitudinem sint elevatae in loco ubi sunt congregatae. Nam mare esse altius terra experimento compertum est in mari rubro, ut Basilius dicit. Secundo, ut dicatur quod *rarior aqua velut nebula,*

zemi, a byla shromážděním zhuštěna". - Třetím způsobem, že se řekne, že "země mohla poskytnouti nějaké hluboké části, do nichž by byly pojaty stékající vody".

K třetímu se musí říci, že všechny vody mají jeden cíl, totiž moře, do něhož se stékají, buď zjevnými nebo skrytými průchody. A proto se praví, že se vody shromažďují na jedno místo. - Nebo mluví o jednom místě ne jednoduše, nýbrž v přirovnání k místu suché země, takže je smysl: "Shromážděte se, vody, na jedno místo," to jest mimo suchou zemi. Neboť na označení četných míst vody dodává, že "shromáždiště vod nazval Moři".

Ke čtvrtému se musí říci, že podle Augistina zemí, o níž nejprve byla učiněna zmínka, se rozumí první hmota, nyní pak se rozumí sám živel země.- Nebo se může říci podle Basila, že se nejprve jmenovala země podle své přirozenosti, nyní pak se jmenuje podle své přední vlastnosti, jíž jest suchost. Proto se praví, že „souši nazval Zemí“.- Nebo se může říci, podle Rabbi Mojžíše, že kdekoli se praví „nazval“, označuje se stejnojmennost názvu. Proto se dříve řeklo, že „světlo nazval Dnem“; protože dnem se také nazývá doba dvacetčtyř hodin, jako se tamtéž praví, „Nastal večer a ráno, jeden den“. Podobně se praví, že oblohu, tj. ovzduší, „nazval Nebem“: protože se jmenuje nebem, co byloprvní stvořeno. Podobně také se zde praví, že souš, tj. onu část, která byla odkryta z vod, „nazval Zemí“, pokud je rozdílná od moře, ač se nazývá obecným jménem země, ať jest pokryta vodami nebo odkryta. Všude se pak rozumí tím, že praví „nazval“, že „dal přirozenost nebo vlastnost, aby tak mohlo být nazváno“.

K pátému se musí říci, že podle Augustina zemí, o níž nejprve byla učiněna zmínka, se rozumí první hmota, nyní pak se rozumí sám živel země. - Nebo se může říci, podle Basila, že se nejprve jmenovala země podle své přirozenosti, nyní pak se jmenuje podle své přední vlastnosti, jíž jest suchost. Proto se praví, že "souši nazval Zemí". - Nebo se může říci, podle Rabbi Mojžíše, že kdekoli se praví "nazval", označuje se stejnojmennost názvu. Proto se dříve řeklo, že "světlo nazval Dnem"; protože dnem se také nazývá doba dvacetičtyř hodin, jako se tamtéž praví, "Nastal večer a ráno, jeden den". Podobně se praví, že oblohu, to jest ovzduší, "nazval Nebem": protože se také jmenuje nebem, co bylo první stvořeno. Podobně také se zde praví, že souš, to jest onu část, která byla odkryta z vod, "nazval Zemí", pokud je rozdílná od moře, ač se nazývá obecným jménem země, ať jest pokryta vodami nebo odkryta. Všude se pak rozumí tím, že praví "nazval", že "dal přirozenost nebo vlastnost, aby tak mohlo býti nazváno".

LXIX.2. Zda se vhodně čte utvoření bylin vykonané třetího dne.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně čte utvoření bylin třetího dne. Neboť byliny mají život jako živočichové. Ale utvoření živočichů se neklade mezi díla oddělení, nýbrž patří k dílu úpravy. Tedy se ani utvoření bylin nemělo připomínati třetího dne, jenž patří k dílu oddělení.

terras tegebat, quae congregatione densata est. Tertio modo, ut dicatur quod *terra potuit aliquas partes praebere concavas, quibus confluentes aquae reciperentur*. Inter quas prima videtur probabilior.

I q. 69 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnes aquae unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus. Et propter hoc dicuntur aquae congregari in unum locum. Vel dicit unum locum, non simpliciter, sed per comparationem ad locum terrae siccae; ut sit sensus, congregentur aquae in unum locum, idest, seorsum a terra sicca. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquae, subdit quod congregationes aquarum appellavit maria.

I q. 69 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod iussio Dei naturalem motum corporibus praebet. Unde dicitur quod suis naturalibus motibus faciunt verbum eius. Vel potest dici quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aer undique est circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantae essent super terram, oportuit quod aliqua pars terrae esset discooperta aquis. Quod quidem aliqui philosophi attribuunt actioni solis, per elevationem vaporum desiccantis terram. Sed sacra Scriptura attribuit hoc potestati divinae, non solum in Genesi, sed etiam in Iob XXXVIII, ubi ex persona domini dicitur, *circumdedi mare terminis meis; et* Ierem. V, *me ergo non timebitis, ait dominus, qui posui arenam terminum mari?*

I q. 69 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, per terram de qua primo fiebat mentio, intelligitur materia prima, nunc autem intelligitur ipsum elementum terrae. Vel potest dici, secundum Basilium, quod primo nominabatur terra secundum naturam suam, nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quae est siccitas. Unde dicitur quod vocavit aridam, terram. Vel potest dici, secundum Rabbi Moysen, quod ubicumque dicitur vocavit, significatur aequivocatio nominis. Unde prius dictum est quod vocavit lucem, diem, propter hoc quod etiam dies vocatur spatium vigintiquatuor horarum, secundum quod ibidem dicitur, factum est vespere et mane dies unus. Similiter dicitur quod firmamentum, idest aerem, vocavit caelum, quia etiam caelum dicitur quod est primo creatum. Similiter etiam dicitur hic quod aridam, idest illam partem quae est discooperta aquis, vocavit terram, prout distinguitur contra mare, quamvis communi nomine terra vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur vocavit, idest, dedit naturam vel proprietatem ut possit sic vocari.

2. Utrum eadem die debuerit fieri productio plantarum.

I q. 69 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur. Plantae enim habent vitam sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quae pertinet ad opus

Mimo to ono, co patří k zemi, nemělo nepřipomínati s utvářením země. Ale utvoření některých bylin patří k prokletí země, podle onoho Gen. 3: "Prokletá země pro skutek tvůj, trní a býlí ti bude roditi." Tedy utvoření bylin se nemělo všeobecně připomínati třetího dne, jenž patří k utváření země.

Mimo to, jako byliny lnou k zemi, tak také kamení a kovy; a přece se o těch neděje zmínka při utváření země. Tedy ani byliny neměly nastati třetího dne.

Avšak proti jest, co se praví Gen. I: "Přinesla země zelenou bylinu," a potom následuje: "Stal se večer a ráno, den třetí."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, třetího dne se odklizuje netvárnost země. Avšak popisovala se dvojí netvárnost na zemi: jedna, že byla neviditelná nebo pustá, protože byla pokryta vodami; jiná, že byla neuspořádaná čili prázdná, to jest nemající náležité úpravy, jíž nabývá země z bylin, jež ji jaksi odívají. A proto se třetího dne odklízí -obojí netvárnost: a to první tím, že "vody byly shromážděny na jedno místo a objevila se souše"; druhá pak tím, že "přinesla země zelenou bylinu".

Avšak tu Augustin míní jinak než jiní o utvoření bylin. Jiní totiž vykladači praví, že byliny byly utvořeny v uskutečnění ve svých druzích tohoto třetího dne, jak mluví povrch písma. Avšak Augustin, V. Ke Gen. Slov. praví, že se tam praví příčinně, že země utvořila bylinu a dřevo, to jest, dostala sílu utvořiti". A také to potvrzuje autoritou Písma. Praví se totiž Gen. 2: "To jsou rody nebe a země, když byly stvořeny, v den, kdy Pán učinil nebe a zemi a všechno polní křoví, než povstalo na zemi, a všechny byliny krajiny, než vzklíčila." Tedy dříve, než vyvstaly nad zemí, byly příčinně učiněny v zemi. - Také pak to potvrzuje důvodem. Protože v oněch prvních dnech utvořil Bůh stvoření buď vznikem nebo v příčině a od toho díla potom odpočinul: a přece potom ve spravování věcí utvořených skrze dílo šíření "až dosud pracuje". Avšak utvoření bylin ze země patří k dílu šíření. Tedy třetího dne nebyly utvořeny byliny v uskutečnění, nýbrž jen v příčině.

Ačkoli by se podle jiných mohlo říci, že první ustanovení druhů patří do díla šesti dní: ale že z původně ustanovených druhů vychází rození podobných druhově, to již patří ke spravování věci. A to jest, co praví Písmo, "než povstalo na zemi", nebo "nežli vzklíčilo", to jest, nežli vycházela podobná z podobných, jak nyní vidíme, přirozeně povstávati cestou zasévání. Proto významně praví Písmo: "Vypučela země zelenou bylinu a dělající semeno": protože totiž byly utvořeny hotové druhy bylin, aby z nich povstávala semena na jiné. A nezáleží, kde mají semennou sílu, zda totiž v kořeni nebo ve stonku nebo v plodu.

distinctionis.

I q. 69 a. 2 arg. 2

Praeterea, illud quod pertinet ad maledictionem terrae, non debuit commemorari cum formatione terrae. Sed productio quarundam plantarum pertinet ad maledictionem terrae; secundum illud Gen. III, *maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi*. Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari in tertia die, quae pertinet ad formationem terrae.

I q. 69 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut plantae adhaerent terrae, ita etiam lapides et metalla; et tamen non fit mentio de eis in terrae formatione. Ergo nec plantae fieri debuerunt tertia die.

I q. 69 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, *protulit terra herbam virentem*; et postea sequitur, *factum est vespere et mane dies tertius*.

I q. 69 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in tertia die informitas terrae removetur. Duplex autem informitas circa terram describebatur, una, quod erat invisibilis vel inanis, quia erat aquis cooperta; alia, quod erat incomposita sive vacua, idest non habens debitum decorem, qui acquiritur terrae ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur, prima quidem, per hoc quod aquae congregatae sunt in unum locum, et apparuit arida; secunda vero, per hoc quod protulit terra herbam virentem.

Sed tamen circa productionem plantarum, aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantae productae sunt actu in suis speciebus in hac tertia die, secundum quod superficies litterae sonat. Augustinus autem, V Sup. Gen. ad Litt., dicit quod *causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, idest producendi accepisse virtutem*. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturae. Dicitur enim Gen. II, *istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo Deus fecit caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis, priusquam germinaret*. Ante ergo quam orirentur super terram, factae sunt causaliter in terra. Confirmat autem hoc etiam ratione. Quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter vel causaliter, a quo opere postmodum requievit, qui tamen postmodum, secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis, usque modo operatur. Producere autem plantas ex terra, ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productae sunt plantae in actu, sed causaliter tantum.

Quamvis, secundum alios, dici possit quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet, sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc iam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit, antequam oriretur super terram, vel antequam germinaret; idest, antequam ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit, germinet terra herbam virentem et facientem semen, quia scilicet sunt productae perfectae species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

K prvnímu se tedy musí říci, že život je v bylinách skrytý, protože nemají místního pohybu a smyslu, jimiž se nejvíce liší živočišné od neživočišného. A proto, že nehybně tkví v zemi, utvoření jich se udává jako nějaké utváření země.

K druhému se musí říci, že před oním prokletím byly také utvořeny trní a býlí bud v příčině nebo v uskutečnění. Ale nebyly utvořeny na trestání člověka, že totiž země, kterou obdělává k vůli pokrmu, pučí některá neplodná a škodlivá. Proto bylo řečeno: "Zrodí tobě."

K třetímu se musí říci, že Mojžíš předložil jenom to, co je zjevně patrné, jak bylo již řečeno. Avšak nerostná tělesa mají vznik ukrytý v nitru země. A opět, nemají zjevného oddělení od země, nýbrž zdají se jakýmisi druhy země. A proto o nich neučinil zmínky.

LXX. O díle úpravy ve čtvrtém dni.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Následuje úvaha o díle úpravy. A nejprve o jednotlivých dnech o sobě; za druhé, o všech šesti dnech společně. O prvním jest tedy uvažovati nejprve o díle čtvrtého dne; za druhé o díle pátého; za třetí o díle šestého; za čtvrté o těch, která patří do sedmého dne.

O prvním jsou tři otázky.

1. O utvoření světel.

2. O účelu utvoření jich.

3. Zda jsou živá.

LXX.1. Zda světla měla býti utvořena čtvrtého dne.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že světla neměla býti utvořena čtvrtého dne. Světla totiž jsou tělesa přirozeně neporušná. Tedy jejich hmota nemůže býti bez jejich tvarů. Ale jejich hmota byla učiněna při díle stvoření před všemi dny. Tedy i jejich tvary. Nebyla tedy učiněna čtvrtého dne.

Mimo to světla jsou jako nádoby světla. Ale světlo bylo učiněno prvního dne. Tedy světla měla býti učiněna prvního dne, a ne čtvrtého.

Mimo to, jako byliny tkví v zemi, tak světla tkví v obloze: pročež Písmo praví, že "položil je na oblohu". Ale utvoření bylin se popisuje zároveň s utvářením země, v níž tkvějí. Tedy i utvoření světel se mělo položiti zároveň s utvořením oblohy druhého dne.

Mimo to slunce a měsíc a jiná světla jsou příčinami bylin. Ale přirozeným pořadem příčina předchází účinek. Tedy světla neměla povstati čtvrtého dne, nýbrž třetího nebo dříve.

I q. 69 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vita in plantis est occulta, quia carent motu locali et sensu, quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur. Et ideo, quia immobiliter terrae inhaerent, earum productio ponitur quasi quaedam terrae formatio.

I q. 69 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam ante illam maledictionem, spinae et tribuli producti erant vel virtute vel actu. Sed non erant producti homini in poenam; ut scilicet terra quam propter cibum coleret, infructuosa quaedam et noxia germinaret. Unde dictum est, *germinabit tibi*.

I q. 69 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Moyses ea tantum proposuit quae in manifesto apparent, sicut iam dictum est. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terrae. Et iterum, non habent manifestam distinctionem a terra, sed quaedam terrae species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

70. De opere ornatus quarta die facto.

Prooemium

I q. 70 pr.

Consequenter considerandum est de opere ornatus. Et primo, de singulis diebus secundum se; secundo, de omnibus sex diebus in communi. Circa primum ergo, considerandum est primo de opere quartae diei, secundo, de opere quintae; tertio, de opere sextae; quarto, de iis quae pertinent ad septimum diem.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, de productione luminarium.

Secundo, de fine productionis eorum.

Tertio, utrum sint animata.

1. Utrum quarta die debuerint fieri luminaria.

I q. 70 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod luminaria non debuerint produci quarta die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis, ante omnem diem. Ergo et eorum formae. Non ergo sunt facta quarta die.

I q. 70 a. 1 arg. 2

Praeterea, luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die, et non quarta.

I q. 70 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut plantae fixae sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento, unde Scriptura dicit quod posuit ea in firmamento. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terrae, cui inhaerent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni, secunda die, cum productione firmamenti.

I q. 70 a. 1 arg. 4

Praeterea, sol et luna et alia luminaria sunt causae plantarum. Sed naturali ordine causa praecedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia vel

Mimo to mnohé hvězdy jsou podle hvězdářů větší nežli měsíc. Tedy se neměly klásti toliko slunce a měsíc jako "dvě veliká světla".

Avšak pro opak dostačuje autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že Písmo, shrnujíc díla Boží, praví tak: "Tudíž byla dokonána nebesa a země a všechna jejich úprava." V těch pak slovech se může rozuměti trojí dílo: totiž dílo stvoření, jak se čte utvoření nebe a země, ale netvárných. A dílo oddělení, jímž byly dokonány nebe a země, ať skrze přidělení podstatných tvarů hmotě vůbec netvárné, nebo co do příhodného upravení a pořádku, jak praví jiní Svatí. A k těm dvěma dílům přibývá úprava. A úprava se liší od dokonání. Neboť dokonání nebe a země se zdá patřiti k těm, která jsou nebi a zemi vniterná, kdežto úprava k těm, která jsou rozdílná od nebe a země. Jako člověk jest dokonán skrze vlastní části a tvary, upravuje se však oděvem nebo něčím takovým. Oddělení pak některých se nejvíce projevuje skrze místní pohyb, kterým se od sebe oddělují. A proto k dílu úpravy patří utvoření oněch věcí, které mají pohyb na nebi a na zemi.

Jak však bylo svrchu řečeno, děje se zmínka o trojím při stvoření, totiž o nebi a vodě a zemi. A to trojí je také utvořeno dílem oddělení ve třech dnech: prvního dne nebe, druhého dne se oddělují vody, třetího dne nastává oddělení moře a souše na zemi. A podobně při díle úpravy, prvního dne, jenž je čtvrtým, jsou utvořena světla, která se na nebi pohybují, na jeho úpravu. Druhého dne, jenž je pátým, ptáci a ryby na úpravu prostředního živlu, protože mají pohyb ve vzduchu a vodě, jež se berou za jedno. Třetího dne, jenž je šestým, jsou utvořeni živočichové, kteří mají pohyb na zemi, na její úpravu.

Avšak, musí se věděti, že Augustin není neshodný s jinými Svatými o utvoření světel. Praví totiž, že světla byla učiněna v uskutečnění, ne toliko v příčině: neboť obloha nemá síly utvořiti světla, jako má země sílu utvořiti byliny. Proto Písmo nepraví, "Utvořiž nebe světla", jako praví: "Vypuč, země, zelenou rostlinu."

K prvnímu se tedy musí říci, že podle Augustina z toho nepovstává žádná nesnáz. Neboť nestanoví časovou postupnost v těchto dílech, a proto není třeba říci, že hmota světel byla pod jiným tvarem. - Také podle těch, kteří myslí nebeská tělesa z přirozenosti čtyř živlů, nenastává žádná nesnáz: protože se může říci, že byla utvořena z dané hmoty, jako živočichové a byliny. - Ale podle těch, kteří stanoví, že nebeská tělesa jsou jiné přirozenosti nežli živly a přirozenosti neporušné, je třeba říci, že podstata světel byla stvořena na začátku; ale napřed byla netvárná, a nyní se utváří, ne sice podstatným tvarem, nýbrž skrze udělení určité síly. Proto však se o nich neděje zmínka od začátku, nýbrž jen čtvrtého dne, jak praví Zlatoústý, aby tím lid odvedl od modloslužby, ukazuje, že světla nejsou bohové, ježto ani nebyla od začátku.

ante.

I q. 70 a. 1 arg. 5

Praeterea, multae stellae, secundum astrologos, sunt luna maiores. Non ergo tantum sol et luna debuerunt poni duo magna luminaria.

I q. 70 a. 1 s. c.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

I q. 70 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in recapitulatione divinorum operum, Scriptura sic dicit, *igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum*. In quibus verbis triplex opus intelligi potest, scilicet opus creationis, per quod caelum et terra producta leguntur, sed informia. Et opus distinctionis, per quod caelum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiae omnino informi, ut Augustinus vult; sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt. Et his duobus operibus additur ornatus. Et differt ornatus a perfectione. Nam perfectio caeli et terrae ad ea pertinere videtur quae caelo et terrae sunt intrinseca, ornatus vero ad ea quae sunt a caelo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas, ornatur autem per vestimenta, vel aliquid huiusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum in caelo et in terra.

Sicut autem supra dictum est, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de caelo et aqua et terra. Et haec tria etiam formantur per opus distinctionis tribus diebus, primo die, caelum; secundo die distinguuntur aquae; tertio die fit distinctio in terra, maris et aridae. Et similiter in opere ornatus, primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quae moventur in caelo, ad ornatum ipsius. Secundo die, qui est quintus, aves et pisces, ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere et aqua, quae pro uno accipiuntur. Tertio die, qui est sextus, producuntur animalia quae habent motum in terra, ad ornatum ipsius.

Sed sciendum est quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis sanctis. Dicit enim luminaria esse facta in actu, non in virtute tantum, non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit, producat firmamentum luminaria; sicut dicit, germinet terra herbam virentem.

I q. 70 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum, nulla difficultas ex hoc oritur. Non enim ponit successionem temporis in istis operibus, et ideo non oportet dicere quod materia luminarium fuerit sub alia forma. Secundum etiam eos qui ponunt caelestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit, quia potest dici quod sunt formata ex praeiacenti materia, sicut animalia et plantae. Sed secundum eos qui ponunt corpora caelestia esse alterius naturae ab elementis et incorruptibilia per naturam, oportet dicere quod substantia luminarium a principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur; non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatae virtutis. Ideo tamen non fit mentio a principio de eis, sed solum quarta die, ut Chrysostomus dicit, ut per hoc removeat populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt.

K druhému se musí říci, že podle Augustina nenásleduje žádná nesnáz, protože světlo, o němž se stala zmínka prvního dne, bylo světlo duchové, nyní pak povstává světlo tělesné. - Rozumí-li se pak světlem, prvního dne učiněným, světlo tělesné, je třeba říci, že prvního dne bylo utvořeno světlo v obecné přirozenosti světla, čtvrtého pak dne byla světlům přidělena určitá síla na určité účinky, jakož vidíme, že jiné účinky má paprsek slunce a jiné paprsek měsíce, a tak o jiných. A pro toto určování síly praví Diviš. IV. hl. O Bož. Jmén., že čtvrtého dne bylo utvářeno světlo slunce, které napřed bylo netvárné.

K třetímu se musí říci, že podle Ptolomea světla nejsou pevně na sférách, nýbrž mají pohyb jiný než pohyb sfér. Proto Zlatoústý praví, že ne proto se říká, že je postavil na oblohu, že by tam byla upevněna, "nýbrž poněvadž nařídil, aby tam byla", jako postavil člověka do ráje, aby tam byl. - Ale podle mínění Aristotelova hvězdy stálice jsou na koulích a nepohybují se podle pravdy věci, leč pohybem koulí. Avšak pohyb světel se postřehne smysly, ne však po hyb sfér. Mojžíš pak, skláněje se k nevědomému lidu, sledoval to, co je smyslově patrné, jak bylo řečeno.

Námitka však přestává, je-li nebe, které bylo učiněno druhého dne, jiné než to, na němž byly postaveny hvězdy, podle oddělení přírodního, byt smysl toho nerozeznával, jímž se řídí Mojžíš. Neboť obloha byla učiněna druhého dne co do spodní části. Hvězdy pak byly postaveny na oblohu čtvrtého dne co do vrchní části; takže se celek béře za jedno, jak se jeví smyslu.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Basil, před světla se dává utvoření bylin, aby se vyloučilo modlářství. Kdo totiž věří, že světla jsou bozi, praví, že byliny původně pocházejí od světel. Ačkoli, jak praví Zlatoústý, jako rolník spolupůsobí na vytvoření bylin, tak také i světla skrze své pohyby.

K pátému se musí říci, že, jak praví Zlatoústý, říká se "dvě veliká světla" ne tak rozsahem, jako účinností a silou. Protože, ač jiné hvězdy jsou rozsahem větší než měsíc, přece se více cítí vliv světla v těchto spodních. - A tak také podle smyslu se jeví větším.

LXX.2. Zda se vhodně popisuje příčina utvoření světel.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně popisuje říčina utvoření světel. Praví se totiž Jerem. 10: "Nemějte strachu před znameními nebeskými, jichž se bojí pohané." Tedy nebyla světla učiněna "za znamení".

Mimo to znamení jest protějškem příčiny. Ale světla jsou příčinou toho, co se zde děje. Tedy nejsou znameními.

Mimo to dělení časů a dní začalo od prvního dne. Tedy

I q. 70 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum Augustinum, nulla sequitur difficultas, quia lux de qua prima die facta est mentio, fuit lux spiritualis; nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam, quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus; secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunae, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis, dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.

I q. 70 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, secundum Ptolomaeum, luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum. Unde Chrysostomus dicit quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa; sed quia iusserit ut ibi essent; sicut posuit hominem in Paradiso, ut ibi esset. Sed secundum opinionem Aristotelis, stellae fixae sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium, secundum rei veritatem. Tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem, rudi populo condescendens, secutus est quae sensibiliter apparent, ut dictum est.

Si autem sit aliud firmamentum quod factum est secunda die, ab eo in quo posita sunt sidera, secundum distinctionem naturae, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est; cessat obiectio. Nam firmamentum factum est secunda die, quantum ad inferiorem partem. In firmamento autem posita sunt sidera quarta die, quantum ad superiorem partem; ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

I q. 70 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit Basilius, praemittitur productio plantarum luminaribus, ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quod primordialem originem habent plantae a luminaribus. Quamvis, ut Chrysostomus dicit, sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

I q. 70 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit, dicuntur duo luminaria magna non tam quantitate, quam efficacia et virtute. Quia etsi aliae stellae sint maiores quantitate quam luna, tamen effectus lunae magis sentitur in istis inferioribus. Et etiam secundum sensum maior apparet.

2. Utrum convenienter describatur causa productionis luminarium.

I q. 70 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim Ierem. X, *a signis caeli nolite metuere, quae gentes timent*. Non ergo luminaria in signa facta sunt.

I q. 70 a. 2 arg. 2

Praeterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quae hic aguntur. Ergo non sunt signa.

I q. 70 a. 2 arg. 3

nebyla světla učiněna "za časy a dni a roky", to jest na oddělování jich.

Mimo to nic nepovstává k vůlí nižšímu sebe, protože "cíl jest lepší než ta, která jsou k cíli". Avšak světla jsou lepší nežli země. Nebyla tedy učiněna, "aby osvětlovala zemi".

Mimo to měsíc nevládne noci, když jest první čtvrt. Jest však důvodné, že měsíc byl učiněn v první čtvrti, neboť tak lidé začínají počítati. Tedy měsíc nebyl učiněn, "aby vládl noci."

Pro opak dostačí autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak byla svrchu řečeno, může se říci, že nějaké tělesné stvoření bylo učiněno buď k vůli vlastnímu úkonu nebo pro jiné stvoření nebo pro celý vesmír nebo pro slávu Boží. Ale Mojžíš, aby lid odvrátil od modloslužby, dotkl se jen té příčiny, že bylo učiněno na užitek lidem. Proto se praví Deut. 4: "Abys snad, zdvihnuv oči k nebi, nespatřil slunce a měsíc a všechny nebeské hvězdy, a bludem oklamán by ses jim klaněl a ctil, co Pán Bůh stvořil na službu všem národům."

Tuto pak službu vysvětluje trojím na počátku Genese. Nejprve totiž přichází lidem užitek ze světel co do zraku, jenž jest řídícím v dílech a nejvíce užitečný k poznávání věcí. A k tomu praví: "aby svítila na obloze a osvětlovala zemi". -- Za druhé, co do proměny dob, jimiž se i odnímá omrzelost i zachovává zdraví i vznikají nutné potraviny; čehož by nebylo, kdyby stále bylo buď léto nebo zima. A k tomu praví: "aby byla za časy a dny a roky". - Za třetí co do příhodnosti k záležitostem a dílům, pokud se z nebeských světel béře naznačení deštivého času nebo jasného, jež jsou příhodné k rozličným záležitostem. A k tomu praví: "aby byla za znamení".

K prvnímu se tedy musí říci, že světla jsou na znamení tělesných přeměn, ne však těch, které závisí na svobodném rozhodování.

K druhému se musí říci, že skrze smyslovou příčinu jsme někdy přivedeni k poznání skrytého účinku, jakož i obráceně. Proto nic nebrání, aby smyslová příčina byla znamením. Přece však spíše řekl "znamení" než "příčiny" proto, aby odňal příležitost modloslužby.

K třetímu se musí říci, že prvního dne byla učiněno obecné rozdělení času na den a noc podle denního pohybu, jenž je společný celému nebi, a může se rozuměti, že ten začal prvního dne. Ale zvláštní dělení dní a dob, pokud den je teplejší než den a doba než doba a rok než rok, dějí se podle zvláštních pohybů hvězd a může se rozuměti, že ty začaly čtvrtého dne.

Ke čtvrtému se musí říci, že v osvětlování země se rozumí užitek člověka, jenž podle duše jest přednější těles světel. -Nic však nebrání říci, že hodnotnější stvoření bylo

Praeterea, distinctio temporum et dierum incoepit a primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tempora et dies et annos, idest in horum distinctionem.

I q. 70 a. 2 arg. 4

Praeterea, nihil fit propter vilius se, quia finis est melior iis quae sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quam terra. Non ergo facta sunt ut illuminent terram.

I q. 70 a. 2 arg. 5

Praeterea, luna non praeest nocti quando est prima. Probabile autem est quod luna facta fuerit prima, sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta ut praesit nocti.

I q. 70 a. 2 s. c.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

I q. 70 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur Deut. IV, *ne forte, elevatis oculis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli, et errore deceptus adores ea et colas, quae creavit dominus Deus in ministerium cunctis gentibus*.

Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primo enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, et maxime utilis ad cognoscendas res. Et quantum ad hoc, dicit, *ut luceant in firmamento, et illuminent terram*. Secundo, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur quae non essent, si semper esset aut aestas aut hiems. Et quantum ad hoc, dicit, *ut sint in tempora et dies et annos*. Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, inquantum ex luminaribus caeli accipitur significatio pluviosi temporis vel sereni quae sunt apta diversis negotiis. Et quantum ad hoc dicit, *ut sint in signa*.

I q. 70 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quae dependent ex libero arbitrio.

I q. 70 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut et e converso. Unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit signa quam causas, ut occasionem idololatriae tolleret.

I q. 70 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem, secundum motum diurnum, qui est communis totius caeli; qui potest intelligi incoepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum; qui possunt intelligi quarto die incoepisse.

I q. 70 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod in illuminatione terrae intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam

učiněno pro nižší, ne pokud se béře o sobě, nýbrž pokud je zařízeno k úplnosti vesmíru.

K pátému se musí říci, že měsíc, když jest úplný, vychází večer a zapadá ráno, a tak vládne noci. A je dosti důvodné, že měsíc byl učiněn v úplňku, jakož i byliny byly učiněny ve své dokonalosti, "tvoříce semeno", a podobně i živočichové i člověk. Ačkoli se totiž přírodním pochodem přichází k dokonalému od nedokonalého, přece jednoduše dokonalé jest dříve nežli nedokonalé. - Augustin však toto neučí, protože praví, že není nevhodné, aby Bůh učinil nedokonalá, jež pak sám dokonal.

LXX.3. Zda nebeská tělesa jsou živá.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nebeská světla jsou živá. Neboť vyšší těleso má býti vypraveno vyššími úpravami. Ale to, co patří k úpravě nižších těles, je živočišné, totiž ryby, ptáci a pozemští živočichové. Tedy i světla, která patří k úpravě nebe.

Mimo to ušlechtilejšího tělesa jest ušlechtilejší tvar. Ale slunce a měsíc a jiná světla jsou ušlechtilejší nežli těla bylin a živočichů. Tedy mají ušlechtilejší tvar. Avšak nejušlechtilejším tvarem jest duše, která jest původem života: protože, jak praví Augustin, v knize O pravém nábož., "každá živá podstata má řádem přírody přednost před podstatou neživou". Tedy nebeská světla jsou živá.

Mimo to příčina jest ušlechtilejší než účinek. Ale slunce a měsíc a jiná světla jsou příčinou života; jak je nejvíce patrné u živočichů, zrozených z hniloby, kteří dostávají život silou slunce a hvězd. Tedy mnohem spíše tělesa nebeská žijí a jsou živá.

Mimo to pohyby' nebes a nebeských těles jsou přirozené, jak je patrné v I, O nebi. Avšak pohyb přirozený jest od vnitřního původu. Ježto tudíž původem pohybu nebeských těles jest nějaká vnímající podstata, jež jest pohybována jako žádající od žádaného, jako se praví v XII. Metafys., zdá se, že prvek vnímavý jest nebeským tělesům vnitřní. Tedy jsou živá.

Mimo to první pohyblivé jest nebe. Avšak v rodě pohyblivých první jest pohybující samo sebe, jak se dokazuje v VIII. Fysic.: protože "co jest samo sebou, je před tím, co je skrze jiné". Avšak jen živá pohybují sama sebe, jak se ukazuje v téže knize. Tedy nebeská tělesa jsou živá.

Avšak proti jest, co praví Damašský v knize II.: "Nikdo nepovažuj nebesa nebo světla za živá; jsou totiž neživá a necitelná.

Odpovídám: Musí se říci, že v této otázce byla u filosofů různá mínění. Anaxagoras totiž, jak vypravuje Augustin, v kn. XVIII. O Městě Bož., "byl obviněn u Athénských, že řekl, že slunce jest planoucí kámen, popíraje ovšem, že jest bohem" nebo něco živočišného. Platonici však

praefertur corporibus luminarium. Nihil tamen prohibet dici quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundum quod in se consideratur sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.

I q. 70 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod luna, quando est perfecta, oritur vespere et occidit mane, et sic praeest nocti. Et satis probabile est quod luna fuerit facta plena; sicut et herbae factae sunt in sua perfectione, facientes semen, et similiter animalia et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus tamen hoc non asserit, quia dicit non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit, quae postmodum ipse perfecit.

3. Utrum luminaria coeli sint animata.

I q. 70 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod luminaria caeli sint animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quae pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata; scilicet pisces, aves et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quae pertinent ad ornatum caeli.

I q. 70 a. 3 arg. 2

Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quae est principium vitae, quia, ut Augustinus dicit in libro de vera Relig., *quaelibet substantia vivens naturae ordine praefertur substantiae non viventi*. Ergo luminaria caeli sunt animata.

I q. 70 a. 3 arg. 3

Praeterea, causa nobilior est effectu. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitae, ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis, quae virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora caelestia vivunt et sunt animata.

I q. 70 a. 3 arg. 4

Praeterea, motus caeli et caelestium corporum sunt naturales, ut patet in I de caelo. Motus autem naturalis est a principio intrinseco. Cum igitur principium motus caelestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quae movetur sicut desiderans a desiderato, ut dicitur in XII Metaphys.; videtur quod principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus caelestibus. Ergo sunt animata.

I q. 70 a. 3 arg. 5

Praeterea, primum mobile est caelum. In genere autem mobilium, primum est movens seipsum, ut probatur in VIII Physic., quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa, ut in eodem libro ostenditur. Ergo corpora caelestia sunt animata.

I q. 70 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit in libro II, *nullus animatos caelos vel luminaria aestimet; inanimati enim sunt et insensibiles*.

I q. 70 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert Lib. XVIII de Civ. Dei, *factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem,*

stanovili živočišnost nebeských těles. - Podobně také u věřících Učenců bylo o tom různé mínění. Origenes totiž stanovil živočišnost nebeských těles. Také se zdá, že Jeronym myslí totéž, vykládaje ono Eccle I: "Přehlížeje všechno, dokola kráčí duch." Basil však a Damašský tvrdí, že nebeská tělesa nejsou živá. Augustin pak nechal nerozhodnost, nepřikloniv se k žádné straně, jak je patrné v II. Ke Gen. Slov. a v Enchirid., kde také praví, že, jsou-li tělesa nebeská živá, jejich duše patří do společnosti andělů.

Aby pak v této rozmanitosti mínění nějak vynikla pravda, musí se uvážiti, že jednota duše a těla není k vůli tělu, nýbrž k vůli duši: není totiž tvar k vůli hmotě, nýbrž naopak. Přirozenost pak a síla duše se pozná z její činnosti, jež je také nějak jejím cílem. Shledává se pak nutnost těla k nějaké činnosti duše, která se koná prostřednictvím těla, jak je patrné v úkonech smyslové a živící duše. Proto je nutné, aby takové duše byly spojeny s těly pro své úkony. Jest však nějaká činnost duše, která se nekoná prostřednictvím těla, ale přece se takové činnosti poskytuje z těla nějaká podpora; jako skrze tělo se poskytují lidské duši představy, jichž potřebuje na rozumění. Proto také je nutné, aby taková duše byla spojena s tělem pro :svou činnost, ač se stane, že se oddělí.

Jest pak jasné, že duše nebeského tělesa nemůže míti úkonů duše živící, jež jsou živiti, zvětšovati a roditi: neboť takové úkony nepřísluší tělesu přirozeně neporušnému. Podobně také nepřísluší nebeskému tělesu ani úkony duše smyslové: protože všechny smysly mají základ ve hmatu, jenž vnímá živlové jakosti. Také všechna ústrojí smyslových mohutností vyžadují určité úměrnosti podle nějakého styku se živly; ale stanoví se, že nebeská tělesa jsou mimo jejich přirozenost.

Zbývá tedy, že žádný z úkonů duše nemůže příslušeti nebeské duši, leč dva, rozuměti a hýbati: neboť žádost sleduje smysl a rozum a obojímu jest podřízena. Avšak rozumová činnost, ježto se nekoná skrze tělo, nepotřebuje těla, leč pokud se jí skrze smysly podávají představy. Úkony pak smyslové duše nepřísluší nebeským tělesům, jak bylo řečeno. Tak by tedy duše nebyla spojena s nebeským tělesem k vůli rozumové činnosti.

Zbývá tedy, že jen pro pohybování. Na to pak, aby pohybovala, není třeba, aby s ním byla spojena jako tvar, nýbrž stykem síly, jako pohybující je spojen s pohyblivým. Proto Aristoteles, kniha VIII. Fysic., když ukázal, že první samo sebe pohybující se skládá ze dvou částí, z nichž jedna jest pohybující a druhá pohybovaná, označuje, jak jsou tyto dvě části spojeny, praví, že buď vzájemným dotekem dvou, je-li obojí tělesem, nebo jednoho vůči druhému, a ne obráceně, je-li jedno tělesem, a druhé nikoli tělesem. - Platonici také stanovili, že duše nejsou s těly spojeny, leč skrze dotek síly, jako pohybující s pohyblivým. A tak z toho, že Plato stanoví živočišnost nebeských těles, nedává se nic jiného rozuměti, nežli že duchové podstaty jsou s nebeskými tělesy spojeny jako pohybující s pohyblivými.

Že pak nebeská tělesa jsou pohybována od nějaké vnímající podstaty, a nejen od přirozenosti, jako těžká a lehká, je patrné z toho, že přirozenost nepohybuje než k jednomu a majíc to, ustává: to však se nejeví u nebeských těles. Proto zbývá, že jsou pohybována od nějaké vnímavé podstaty. - Také Augustin praví, III. O Troj., že od Boha *negans utique ipsum esse Deum*, vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora caelestia animata. Similiter etiam apud doctores fidei, fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim posuit corpora caelestia animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud Eccle. I, *lustrans universa, per circuitum pergit spiritus*. Basilius vero et Damascenus asserunt corpora caelestia non esse animata. Augustinus vero sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet in II supra Gen. ad Litt.; et in Enchirid., ubi etiam dicit quod, si sunt animata caelestia corpora, pertinent ad societatem Angelorum eorum animae.

In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est quod unio animae et corporis non est propter corpus, sed propter animam, non enim forma est propter materiam, sed e converso. Natura autem et virtus animae deprehenditur ex eius operatione, quae etiam quodammodo est finis eius. Invenitur autem corpus necessarium ad aliquam operationem animae, quae mediante corpore exercetur; sicut patet in operibus animae sensitivae et nutritivae. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animae, quae non exercetur corpore mediante, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animae humanae phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari.

Manifestum est autem quod anima caelestis corporis non potest habere operationes nutritivae animae, quae sunt nutrire, augere et generare, huiusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animae sensitivae corpori caelesti conveniunt, quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium.

Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, a quorum natura corpora caelestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quod de operationibus animae nulla potest competere animae caelesti nisi duae, intelligere et movere, nam appetere consequitur sensum et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectualis autem operatio, cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore nisi inquantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivae animae corporibus caelestibus non conveniunt, ut dictum est. Sic igitur propter operationem intellectualem, anima caelesti corpori non uniretur.

Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma; sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, libro VIII Physic., postquam ostendit quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota; assignans quomodo hae duae partes uniantur, dicit quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum et non e converso, si unum sit corpus et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic per hoc quod Plato ponit corpora caelestia animata, nihil aliud datur intelligi, quam quod substantiae spirituales uniuntur corporibus caelestibus ut motores mobilibus.

Quod autem corpora caelestia moveantur ab aliqua

jsou spravována "všechna tělesa skrze ducha života".

Tak tedy je patrné, že nebeská tělesa nejsou živá tím způsobem jako byliny a živočichové, nýbrž stejnojmenně. Proto ve věci je malý nebo žádný rozdíl mezi stanovícími, že jsou živá, a stanovícími, že jsou neživá, nýbrž jen ve slově.

K prvnímu se tedy musí říci, že některá patří k úpravě podle vlastního pohybu. A v tom se nebeská světla shodují s jinými, která patří k úpravě, protože jsou pohybována od živé podstaty.

K druhému se musí říci, že nic nebrání, aby něco bylo ušlechtilejší jednoduše, co přece není ušlechtilejší co do něčeho. Tvar tedy nebeského tělesa, ač není jednoduše ušlechtilejší nežli duše živočišná, je přece ušlechtilejší co do rázu tvaru: zdokonaluje totiž zcela svou hmotu, aby nebyla v možnosti k jinému tvaru, což duše nečiní. - Také co do pohybu jsou nebeská tělesa pohybována ušlechtilejšími pohybujícími.

K třetímu se musí říci, že nebeské těleso, ježto jest pohybující pohybované, má ráz nástroje, jenž jedná silou hlavního činitele. A proto ze síly svého pohybujícího, jímž jest živá podstata, může působiti život.

Ke čtvrtému se musí říci, že pohyb nebeského tělesa jest přirozený, ne z činného prvku, nýbrž z prvku trpného: protože totiž má ve své přirozenosti příhodnost, aby takovým pohybem bylo pohybováno od rozumu.

K pátému se musí říci, že nebe samo se pohybuje, pokud je složeno z pohybujícího a pohyblivého, ne jako z tvaru a hmoty, nýbrž podle styku síly, jak bylo řečeno. - A tím způsobem se také může říci, že jeho pohybující jest vnitřním prvkem; že by se tak pohyb nebeského tělesa mohl nazvati přirozeným také se strany činného prvku; jako se praví, že volní pohyb jest přirozený živočichu jakožto živočichu, jak se praví v VIII. Fysic.

LXXI. O díle pátého dne.

LXXI.1. Jediný článek

Potom se má uvažovati o díle pátého dne. A zdá se, že se toto dílo nevhodně popisuje. Vody totiž vykonají to, na co dostačí síla vody. Ale síla vody nedostačí na utvoření všech ryb a ptáků, ježto vidíme mnohé z nich se roditi ze semene. Nepraví se tedy vhodně: "Utvořte, vody, plaza živé duše a ptáka nad zemí."

Mimo to, ryby a ptáci se tvoří netoliko z vody, ale zdá se, že v jejich složení spíše vládne země než voda: protože jejich těla přirozeně tíhnou k zemi a spočívají na zemi.

substantia apprehendente, et non solum a natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc, quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit, quod in motu corporum caelestium non apparet. Unde relinquitur quod moventur ab aliqua substantia apprehendente Augustinus etiam dicit, III de Trin., corpora omnia administrari a Deo per spiritum vitae.

Sic igitur patet quod corpora caelestia non sunt animata eo modo quo plantae et animalia, sed aequivoce. Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.

I q. 70 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum. Et quantum ad hoc, luminaria caeli conveniunt cum aliis quae ad ornatum pertinent, quia moventur a substantia vivente.

I q. 70 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo caelestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formae, perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam; quod anima non facit. Quantum etiam ad motum, moventur corpora caelestia a nobilioribus motoribus.

I q. 70 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod corpus caeleste, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

I q. 70 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod motus corporis caelestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum, quia scilicet habet in sua natura aptitudinem ut tali motu ab intellectu moveatur.

I q. 70 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod caelum dicitur movere seipsum, inquantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est. Et hoc etiam modo potest dici quod eius motor est principium intrinsecum, ut sic etiam motus caeli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali inquantum est animal, ut dicitur in VIII Physic.

71. De opere quintae diei.

1. Utrum opus quintae diei convenienter describatur.

I q. 71 arg. 1

Deinde considerandum est de opere quintae diei. Et videtur quod inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquae producunt, ad cuius productionem sufficit virtus aquae. Sed virtus aquae non sufficit ad productionem omnium piscium et avium, cum videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur, *producant aquae reptile animae viventis, et volatile super terram*.

I q. 71 arg. 2

Praeterea, pisces et aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari

Nepraví se tedy vhodně, že ryby a ptáci se tvoří z vody.

Mimo to, jako ryby mají pohyb ve vodách, tak i ptáci ve vzduchu. Jestli se tedy ryby tvoří z vody, ptáci by se neměli tvořiti z vody, nýbrž ze vzduchu.

Mimo to neplazí se ve vodě všechny ryby, ježto některé mají, nohy, jimiž kráčejí, po zemi, jako mořská telata. Neoznačuje se tedy utvoření ryb dostatečně tím, že se praví: "Utvořte vody plaza živé duše."

Mimo to pozemští živočichové jsou dokonalejší než ptáci a ryby. Což je patrné z toho, že mají údy více členěné a dokonalejší plození: rodí totiž živočichy, ale ryby a ptáci rodí vejce. Avšak dokonalejší předcházejí v pořadu přírody. Neměly tedy pátého dne povstati ryby a ptáci před pozemskými živočichy.

Pro opak dostačí autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, dílo úpravy po řadě odpovídá pořadu oddělování. Proto, jak mezi třemi dny určenými oddělování, prostřední, jenž je druhý, jest určen oddělení prostředního tělesa, totiž vody, tak mezi třemi dny, určenými na dílo úpravy, prostřední, to jest pátý, jest určen na úpravu prostředního tělesa skrze utvoření ptáků a ryb. Proto, jako Mojžíš při čtvrtém dni jmenuje světla a světlo, aby naznačil, že čtvrtý den odpovídá prvnímu, kdy řekl, že bylo učiněno světlo, tak při tomto pátém dni činí zmínku o vodách a o nebeské obloze, aby naznačil, že pátý den odpovídá druhému.

Ale musí se věděti; že jako při utvoření bylin se Augustin liší od jiných, tak i při utvoření ryb a ptáků. Jiní totiž praví, že ryby a ptáci byli pátého dne utvoření v uskutečnění, Augustin však praví, V. Ke Gen. Slov., že pátého dne přirozenost vod ryby a ptáky utvořila v možnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, 'že Avicenna tvrdil, že všichni živočichové se mohou roditi z nějakého smíšení živlů bez semene také cestou přírodní. - Ale to se zdá nevhodným. Protože příroda postupuje ke svým účinkům určitými prostředky. Proto se přirozeně nemohou bez semene zroditi ta, která se přirozeně rodí ze semene.

A proto se musí říci jinak, že při přirozeném plození živočichů, u těch, která se rodí ze semene činným prvkem jest utvářecí síla, která jest v semeni; u těch pak, která se rodí z hniloby, jest místo této síly síla nebeského tělesa. Hmotným pak prvkem při plození obojích živočichů jest živel nebo něco v živel obráceného. - Avšak při prvním tvoření věcí bylo činným prvkem Slovo Boží, jež ze živlové hmoty utvořilo živočichy buď v uskutečnění, podle jiných Svatých, nebo v síle, podle Augustina. Ne že by voda nebo země měla v sobě sílu, utvořiti všechny živočichy, jak stanovil Avicenna; nýbrž že právě to jest ze síly prvotně dané živlům, že silou semene nebo živlovou se mohou ze živlové hmoty utvořiti živočichové.

quam aqua, quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram; unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur pisces et aves ex aqua produci.

I q. 71 arg. 3

Praeterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita et aves in aere. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aere.

I q. 71 arg. 4

Praeterea, non omnes pisces reptant in aquis, cum quidem habeant pedes, quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur, *producant aquae reptile animae viventis*.

I q. 71 arg. 5

Praeterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus. Quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem, generant enim animalia, sed pisces et aves generant ova. Perfectiora autem praecedunt in ordine naturae. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces et aves, ante animalia terrestria.

I q. 71 s. c.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

I q. 71 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media, quae est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquae; ita inter tres dies deputatos ad opus ornatus, media, idest quinta, deputatur ad ornatum medii corporis, per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quod quarta dies respondet primae, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento caeli, ut designet quod quinta dies respondet secundae.

Sed sciendum est quod, sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis, ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quinta die esse productos in actu, Augustinus autem dicit, V super Gen. ad Litt., quod quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

I q. 71 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturae. Sed hoc videtur inconveniens. Quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus, unde illa quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari.

Et ideo dicendum est aliter, quod in naturali generatione animalium, principium activum est virtus formativa quae est in semine, in iis quae ex semine generantur; loco cuius virtutis, in iis quae ex putrefactione generantur, est virtus caelestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione, est aliquod elementum vel elementatum. In prima autem rerum institutione, fuit principium activum verbum Dei, quod ex materia elementari produxit animalia vel in actu, secundum alios sanctos; vel virtute, secundum Augustinum. Non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit, sed quia hoc ipsum quod ex

K druhému se musí říci, že těla ptáků a ryb lze dvojmo uvážiti. Jedním způsobem o sobě. A tak jest nutné, aby v nich spíše vládl zemský živel: protože k tomu, aby v těle živočichově nastala náležitá přiměřenost smíšení, jest nutné, aby obsahovalo přebytečně onen živel, který jest méně činný, totiž zemi. - Ale, když se pozorují, pokud jest jim vrozeno pohybovati se takovými pohyby, tak mají jakousi příbuznost s tělesy, ve kterých se pohybují. A tak se tu popisuje jejich rození.

K třetímu se musí říci, že vzduch, protože nepodléhá smyslu, nepočítá se o sobě, nýbrž s jinými: a to z části s vodou, co do nižší části, která vodními výpary zhoustne, částečně také s nebem, co do hořejší části. Ptáci však mají pohyb v dolní části ovzduší, a proto se praví, že létají "pod oblohou", i když se béře obloha za mlhovité ovzduší. A proto utvoření ptáků se připisuje vodě.

Ke čtvrtému se musí říci, že příroda přechází z jedné krajnosti do druhé přes prostřední. A proto mezi pozemními a vodními živočichy jsou někteří prostřední, kteří mají společné s obojími, a počítají se k těm, se kterými mají více společného, v tom, co mají s nimi společné, ne v tom, co mají společné s druhou krajností. Avšak aby byli pojati všichni takoví, kteří mají něco zvláštního u ryb, když řekl: 'Utvořte vody plaza živé duše', dodává: "Stvořil Bůh ryby veliké" atd.

K pátému se musí říci, že utvoření těchto živočichů se řadí podle pořadu těl, která jsou pro ně upravována, ne tak podle vlastní hodnoty. A přece po cestě vzniku se přichází od nedokonalejších k dokonalejším.

LXXII. O díle šestého dne.

LXXII.1. Článek jediný

Potom jest otázka o díle šestého dne. A zdá se, že se nevhodně popisuje. Jako totiž ptáci a ryby mají živou duši, tak také i pozemní živočichové; avšak pozemní živočichové nejsou sama živá duše. Proto se nevhodně praví: "Utvoř země duši živou," ale mělo se říci: "Utvoř země -čtvernožce duše živé."

Mimo to rod se nemá stavěti proti druhu. Ale "dobytek" a "zvířena" se počítá k čtvernožcům. Tedy se nevhodně čtvernožci počítají k dobytku a zvěři.

Mimo to, jako jiní živočichové jsou v určitém rodě a druhu, tak i člověk. Ale při tvoření člověka se neděje zmínka o jeho rodě nebo druhu. Tedy se ani při tvoření jiných živočichů neměla díti zmínka o rodě nebo druhu, když se praví, "ve svém rodě`` nebo "ve svém druhu".

materia elementari, virtute seminis vel stellarum, possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

I q. 71 ad 2

Ad secundum dicendum quod corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo, secundum se. Et sic necesse est quod in eis magis terrestre elementum dominetur, quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis necesse est quod quantitative abundet in eo elementum quod est minus activum, scilicet terra. Sed si considerentur secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quandam cum corporibus in quibus moventur. Et sic eorum generatio hic describitur.

I q. 71 ad 3

Ad tertium dicendum quod aer, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur, sed cum aliis, partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quae exhalationibus aquae ingrossatur; partim etiam cum caelo, quantum ad superiorem partem. Aves autem motum habent in inferiori parte aeris, et ideo sub firmamento caeli volare dicuntur, etiam si firmamentum pro nebuloso aere accipiatur. Et ideo productio avium aquae adscribitur.

I q. 71 ad 4

Ad quartum dicendum quod natura de uno extremo ad aliud transit per media. Et ideo inter terrestria et aquatica animalia sunt quaedam media, quae communicant cum utrisque; et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant; non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia huiusmodi quae habent aliquid speciale inter pisces, subiungit, postquam dixerat, *producant aquae reptile animae viventis, creavit Deus cete grandia,* et cetera.

I q. 71 ad 5

Ad quintum dicendum quod productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quae eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Et tamen, in via generationis, ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

72.De opere sextae diei.

1. Utrum opus sextae diei convenienter describatur.

I q. 72 arg. 1

Deinde quaeritur de opere sextae diei. Et videtur quod inconvenienter describatur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria; non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur, producat terra animam viventem; sed debuit dici, producat terra quadrupedia animae viventis.

I q. 72 arg. 2

Praeterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed iumenta et bestiae sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur iumentis et bestiis.

I q. 72 arg. 3

Praeterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cum

Mimo to pozemní živočichové jsou podobnější člověku, u něhož čteme požehnání Bohem, než ptáci a ryby. Když se tedy praví, že se žehná ptákům a rybám, mnohem silněji se to mělo říci o jiných živočiších.

Mimo to někteří živočichové se rodí z hniloby, což jest nějaké porušení. Ale do prvního utvoření věcí se nehodí porušení. Tedy při prvním utvoření věci neměli býti učiněni živočichové.

Mimo to někteří živočichové jsou jedovatí a člověku škodliví. Ale před hříchem nemělo býti nic člověku škodlivého. Tedy takoví živočichové buď vůbec neměli býti od Boha učiněni, jenž jest původcem dobrých, nebo neměli povstati před hříchem.

Pro opak dostačí autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci, že jako pátého dne se upravuje prostřední těleso a odpovídá druhému dni, tak šestého dne se upravuje poslední těleso, totiž země, utvořením pozemních živočichů a odpovídá třetímu dni. - A také zde, podle Augustina, se živočichové tvoří v možnosti; podle jiných Svatých však v uskutečnění.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Basil, ze způsobu mluvení Písma se může bráti rozličný stupeň života, který se shledává v rozličných živých. Byliny totiž mají život nejméně dokonalý a skrytý. Proto při tvoření jich se neděje žádná zmínka o životě, nýbrž jen o rození, protože se v nich nalézá životní úkon jen podle něho; neboť vyživující a růstová slouží rodící, jak se dole řekne. - Mezi živočichy pak, obecně řečeno, jsou pozemní dokonalejší než ptáci a ryby: ne že by ryby postrádaly paměti, jak praví Basil, Augustin však zamítá, nýbrž pro členění údů a dokonalost rození (avšak v nějakých bystrostech také někteří nedokonalejší živočichové vynikají, jako včely a mravenci). A proto ryby nazývá nikoli "duší živou", nýbrž "plazem duše živé"; ale pozemní živočichy nazývá "duší živou" pro dokonalost života v nich, jako by ryby byly tělesy, majícími něco duše, ale pozemní živočichové pro dokonalost života byli jako dušemi, ovládajícími těla. - Nejdokonalejší pak stupeň života jest v člověku. A proto neříká, že život člověka se tvoří ze země nebo vody jako ostatních živočichů, nýbrž od Boha.

K druhému se musí říci, že "dobytkem" nebo "bravem" se rozumějí domácí živočichové, kteří jakkoli slouží člověku. "Zvěří" pak se rozumějí divocí živočichové, jako medvědi a lvi. "Plazy" pak živočichové, kteří nemají nohou, kterými by se pozdvihli od země, jako hadi; nebo mají krátké, jimiž se málo pozdvihnou, jako ještěrky a želvy a takoví. Ale protože jsou někteří živočichové, kteří nejsou pojati v žádném z těchto, jako jeleni a kozy, aby také tito byli pojati, dodal, "čtvernohá". - Nebo "čtvernohá" předeslal jako rod a jiná přidal jako druhy; jsou totiž někteří čtvernozí plazi, jako ještěrky a želvy.

dicitur, in genere suo, vel specie sua.

I q. 72 arg. 4

Praeterea, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui a Deo dicitur benedici, quam aves et pisces. Cum igitur aves et pisces dicantur benedici, multo fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

I q. 72 arg. 5

Praeterea, quaedam animalia generantur ex putrefactione, quae est corruptio quaedam. Corruptio autem non convenit primae institutioni rerum. Non ergo animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

I q. 72 arg. 6

Praeterea, quaedam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo huiusmodi animalia vel omnino fieri a Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor, vel non debuerunt fieri ante peccatum.

I q. 72 s. c.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturae.

I q. 72 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundae diei ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium, et respondet tertiae diei. Unde utrobique fit mentio de terra. Et hic etiam, secundum Augustinum animalia terrestria producuntur potentialiter, secundum vero alios sanctos, in actu.

I q. 72 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Basilius dicit, diversus gradus vitae qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturae colligi potest. Plantae enim habent imperfectissimam vitam et occultam. Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione, quia secundum hanc solum invenitur actus vitae in eis; nutritiva enim et augmentativa generativae deserviunt, ut infra dicetur. Inter animalia vero, perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus et piscibus, non quod pisces memoria careant, ut Basilius dicit, et Augustinus improbat; sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis (quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes et formicae). Et ideo pisces vocat, non animam viventem, sed reptile animae viventis, sed terrena animalia vocat animam viventem, propter perfectionem vitae in eis, ac si pisces sint corpora habentia aliquid animae, terrestria vero animalia, propter perfectionem vitae, sint quasi animae dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitae est in homine. Et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut ceterorum animalium, sed a Deo.

I q. 72 ad 2

Ad secundum dicendum quod per iumenta, vel pecora, intelliguntur animalia domestica, quae homini serviunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia saeva, ut ursi et leones. Per reptilia vero, animalia quae vel non habent pedes quibus eleventur a terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertae et tortucae et huiusmodi. Sed quia sunt quaedam animalia quae sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capreae, ut etiam ista comprehenderentur, addidit quadrupedia. Vel quadrupedia praemisit quasi genus, et

K třetímu se musí říci, že u jiných živočichů a bylin učinil zmínku o rodu a druhu, aby naznačil rození podobných z podobných. Ale u člověka nebylo nutné to říkati, protože, co bylo předesláno o jiných, může se také rozuměti o člověku. Nebo protože živočichové a byliny povstávají podle svého rodu a druhu, jakožto daleko položená od podobnosti božské; člověk však jest nazván utvořeným "k obrazu a podobě Boha".

Ke čtvrtému se musí říci, že Boží požehnání dává sílu množení skrze rození. A proto, co bylo položeno při ptácích a rybách, kteří přicházejí první, nebylo třeba opakovati při pozemních živočiších, ale rozumí se. - U lidí se pak požehnání opakuje, protože u nich jest nějaký zvláštní ráz množení, k vůli doplnění počtu vyvolených, a "aby někdo neřekl, že v úkolu plození dětí jest nějaký hřích". - Byliny pak nemají žádný cit pro plození nových a rodí bez veškerého cítění: "proto nebyly uznány hodnými slov požehnání".

K pátému se musí říci, že, ježto zrození jednoho jest zrušením druhého, neodporuje prvotnímu založení věcí, že se ze zrušení neušlechtilých rodí ušlechtilejší. Proto živočichové, kteří se rodí z porušení neživých nebo bylin, mohli se tehdy zroditi. Avšak, kteří se rodí. z porušení živočichů, nemohli se tehdy zroditi, leč toliko v možnosti.

K šestému se musí říci, že, jak praví Augustin, v I. Ke Gen. proti Manichejcům, "když nezkušený vejde do dílny nějakého řemeslníka, vidí tam mnohé nástroje, jichž účelů nezná: a je-li velmi nemoudrý, má je za zbytečné. Dále pak jestliže neopatrně padne do pece nebo se poraní nějakým ostrým želízkem, domnívá se, že je tam mnoho škodlivého: avšak umělec, protože zná jejich užívání, vysmívá se jeho nemoudrosti. Tak se na tomto světě někteří odvažují mnohé kárati, čeho účel nevidí: mnohá totiž, ač našemu domu nejsou nutná, přece se jimi doplňuje celek veškerenstva. Člověk by pak byl před hříchem spořádaně užíval věcí světa. Proto by mu nebývali škodlivi jedovatí živočichové.

LXXIII. O tom, co patří do sedmého dne.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom jest uvažovati o tom, co patří do sedmého dne.

A o tom jsou tři otázky.

1. O dokonání děl.
2. O odpočinutí Božím.
3. O dobrořečení a posvěcení tohoto dne.

LXXIII.1. Zda dokonání božských děl se má připisovati sedmému dni.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že dokonání Božích děl se nemá připisovati sedmému dni. Neboť vše, co se děje v tomto světě, patří do božských děl. Ale "dokonání věků" bude na konci světa. Také doba vtělení Kristova jest doba nějakého dokonání, pročež se nazývá plností času, Gal. 4. A sám Kristus řekl umíraje: "Dokonáno jest." Tedy dokonání božských děl nepatří do sedmého dne.

Mimo to, kdokoli dokonává své dílo, něco činí. Ale nečte se, že Bůh sedmého dne něco činil, ale právě že odpočíval bez všeho díla. Tedy dokonání děl nepatří do sedmého dne.

Mimo to se nenazývá dokonaným, čemu se mnohá přidávají, leč by snad to byla zbytečná: protože dokonalým se nazývá, jemuž nic nechybí z těch, jež má míti. Ale mnohá byla učiněna po sedmém dni, i utvoření mnohých jedinců, i také některých nových druhů, které se často objevují, hlavně u živočichů, zrozených z hniloby. Také Bůh každodenně stvoří nové duše. Novým také bylo dílo Vtělení, o němž se praví Jerem. 31: "Pán učiní nové na zemi." Nová jsou také zázračná díla, o nichž se praví Eccli 36: "Obnov znamení a obměň zázraky." Také při oslavení Svatých bude všechno obnoveno, podle onoho Zjev. 21: "A jenž seděl na trůně, řekl: Hle, novým činím všechno." Tedy dokonání božských děl se nemá přidělovati sedmému dni.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 2: "Sedmého dne dokonal Bůh své dílo, jež učinil."

Odpovídám: Musí se říci, že dvojí jest dokonalost věci, první a druhá. A to, první dokonalost jest, pokud věc jest dokonalou ve své podstatě. A ta dokonalost je tvarem celku a povstává z úplnosti částí. - Druhou pak dokonalostí je cíl. Cílem pak je bud činnost, jako cílem citeristy je hráti; nebo jest něco, k čemu se dochází činností, jako cílem stavitelovým jest dům, který činí stavěním. - První pak dokonalost jest příčinou druhé, protože tvar jest původem činnosti.

Poslední pak dokonalost, která je cílem celého vesmíru, jest dokonalá blaženost Svatých, a ta bude poslední při skonání věků. Avšak první dokonalost, která jest v úplnosti vesmíru, byla při prvním založení věcí. A ta se přiděluje sedmému dni.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo řečeno, první dokonalost jest příčinou druhé. K dosažení blaženosti se pak vyžaduje dvojí, přirozenost a milost, ledy tato dokonalost blaženosti bude na konci světa, jak bylo řečeno. Ale toto dokonání bylo příčinou napřed, a to co do přirozenosti při prvním založení věcí a co do milosti při vtělení Kristově, protože "milost a pravda byla učiněna skrze Ježíše Krista", jak se praví Jan. I. Tak tedy dokonání přirozenosti bylo sedmého dne; při Kristově vtělení dokonání milosti; na konci světa dokonání slávy.

alia subiunxit quasi species, sunt enim etiam quaedam reptilia quadrupedia, ut lacertae et tortucae.

I q. 72 ad 3

Ad tertium dicendum quod in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationes similium ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur, quia quod praemissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest. Vel quia animalia et plantae producuntur secundum genus et speciem suam, quasi longe a similitudine divina remota, homo autem dicitur formatus ad imaginem et similitudinem Dei.

I q. 72 ad 4

Ad quartum dicendum quod benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem. Et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quae primo occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio, quia in eis est quaedam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum, *et ne quisquam diceret in officio gignendi filios ullum esse peccatum. Plantae vero nullum habent propagandae prolis affectum, ac sine ullo sensu generant, unde indignae iudicatae sunt benedictionis verbis*.

I q. 72 ad 5

Ad quintum dicendum quod, cum generatio unius sit corruptio alterius, quod ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primae rerum institutioni. Unde animalia quae generantur ex corruptione rerum inanimatarum vel plantarum, potuerunt tunc generari. Non autem quae generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

I q. 72 ad 6

Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in I super Gen. contra Manichaeos, *si in alicuius opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta quorum causas ignorat, et si multum est insipiens, superflua putat. Iam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa, quorum usum quia novit artifex, insipientiam eius irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident, multa enim, etsi domui nostrae non sunt necessaria, eis tamen completur universitatis integritas*. Homo autem ante peccatum ordinate fuisset usus rebus mundi. Unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

73. De pertinentibus ad diem septimam.

Prooemium

I q. 73 pr.

Deinde considerandum est de iis quae pertinent ad septimum diem.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo, de completione operum.

Secundo, de requie Dei.

Tertio, de benedictione et sanctificatione huius diei.

1. Utrum completio divinorum operum adscribi debeat septimae diei.

I q. 73 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quae in hoc saeculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio saeculi erit in fine mundi, ut habetur Matth. XIII. Tempus etiam incarnationis Christi est cuiusdam completionis tempus, unde dicitur tempus plenitudinis, Gal. IV. Et ipse Christus moriens dixit, consummatum est, ut dicitur Ioan. XIX. Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

I q. 73 a. 1 arg. 2

Praeterea, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimmo ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

I q. 73 a. 1 arg. 3

Praeterea, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi forte sint illa superflua, quia perfectum dicitur cui nihil deest eorum quae debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta, et productio multorum individuorum; et etiam quarumdam novarum specierum, quae frequenter apparent, praecipue in animalibus ex putrefactione generatis. Quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit incarnationis opus, de quo dicitur Ierem. XXXI, novum faciet dominus super terram. Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur Eccli. XXXVI, *innova signa, et immuta mirabilia*. Innovabuntur etiam omnia in glorificatione sanctorum, secundum illud Apoc. XXI, *et dixit qui sedebat in throno, ecce nova facio omnia*. Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

I q. 73 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. II, *complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat*.

I q. 73 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod duplex est rei perfectio, prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare, vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae, quia forma est principium operationis.

Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum; quae erit in ultima consummatione saeculi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione. Et haec deputatur septimo diei.

I q. 73 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est, perfectio prima est causa secundae. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est. Sed ista consummatio praecessit causaliter, quantum ad naturam quidem, in prima rerum institutione, quantum ad gratiam vero, in incarnatione Christi, quia *gratia et veritas per Iesum Christum facta est*, ut dicitur Ioan. I. Sic igitur in septima die fuit consummatio naturae; in incarnatione Christi, consummatio gratiae; in fine mundi, consummatio gloriae.

K druhému se musí říci, že sedmého dne Bůh něco činil, nikoli zakládaje nové stvoření, ale stvoření spravuje a pohybuje je k vlastní činnosti: a to již nějak patří k jakémusi počátku druhé dokonalosti. A proto dokonání děl se podle našeho překladu přiděluje sedmému dni. Ale podle jiného překladu se přiděluje šestému dni. A obstáti může obojí. Protože do konání, které jest podle úplnosti částí vesmíru, přísluší šestému dni, dokonání, které jest podle činnosti částí, patří sedmému.

Nebo se může říci, že v souvislém pohybu, dokud se něco může pohybovati dále, nemluví se o dokonaném pohybu před spočinutím, neboť spočinutí ukazuje dokonání pohybu. Bůh však mohl učiniti více tvorů mimo ty, které učinil v šesti dnech. Proto se právě říká, že dokonal své dílo tím, že sedmého dne přestal tvořiti nová stvoření.

K třetímu se musí říci, že později nebylo od Boha učiněno nic zcela nového, aniž by nějak předcházelo v dílech šesti dnů. Některá totiž byla napřed hmotně, jako když Bůh z Adamova žebra utvořil ženu. -- Některá pak byla napřed v dílech šesti dnů nejen hmotně, nýbrž i příčinně: jako jedinci, kteří se nyní rodí, předcházeli v prvních jedincích svých druhů. Také, objeví-li se nějaké nové druhy, byly napřed v nějakých činných silách: jakož se i živočichové, zrození z hniloby, vytvoří ze síly hvězd a živlů, kterou od začátku dostaly, i když se vytvoří nové druhy takových 'živočichů. Také někteří živočichové povstávají někdy v novém druhu ze spojení živočichů druhově různých, jako když se z osla a kobyly narodí mezek: a ti také předcházeli příčinně v dílech šesti dnů. - Někteří však předcházeli podle podobnosti, jako duše, které se nyní stvoří. A podobně dílo Vtělení, protože, jak se praví, Filipp. 2, Syn Boží "byl učiněn v podobnosti člověku". Také duchovní sláva v andělech předcházela podle podobnosti, tělesná však v nebi, zvláště v ohňovém. - Proto se praví Eccle I: "Nic nového pod sluncem; neboť již předcházelo v dobách, které byly před námi."

LXXIII.2. Zda Bůh odpočinul sedmého dne po všem svém díle.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že sedmého dne neodpočinul Bůh po všem svém díle. Praví se totiž, Jan. 5: "Otec můj až dosud koná, a i já konám." Tedy neodpočinul sedmého dne pa všem svém díle.

Mime to odpočinek jest protilehlý pohybu nebo námaze, kterou někdy působí pohyb. Ale Bůh bez pohybu a bez námahy vytvořil svá díla. Nemá se tedy říkati, že sedmého dne odpočinul po svém díle.

Kdyby se řeklo, že Bůh sedmého dne odpočinul, protože "učinil odpočinek člověka", proti: Odpočinek se klade proti jeho činnosti. Ale, co se praví, "Bůh stvořil to nebo ono", nevykládá se, že Bůh "člověka učinil stvořitelem nebo jednajícím." Tedy se ani nemůže vhodně vykládati,

I q. 73 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod septima die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo, quod iam aliqualiter pertinet ad inchoationem quandam secundae perfectionis. Et ideo consummatio operum, secundum nostram translationem, attribuitur diei septimae. Sed secundum aliam translationem, attribuitur diei sextae. Et utrumque potest stare. Quia consummatio quae est secundum integritatem partium universi, competit sextae diei, consummatio quae est secundum operationem partium, competit septimae.

Vel potest dici quod in motu continuo, quandiu aliquid potest moveri ulterius, non dicitur motus perfectus ante quietem, quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere, praeter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quod cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

I q. 73 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil postmodum a Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit. Quaedam enim praeextiterunt materialiter, sicut quod Deus de costa Adae formavit mulierem. Quaedam vero praeextiterunt in operibus sex dierum, non solum materialiter, sed etiam causaliter, sicut individua quae nunc generantur, praecesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novae, si quae apparent, praeextiterunt in quibusdam activis virtutibus, sicut et animalia ex putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum quas a principio acceperunt, etiam si novae species talium animalium producantur. Animalia etiam quaedam secundum novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem, sicut cum ex asino et equa generatur mulus, et haec etiam praecesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quaedam vero praecesserunt secundum similitudinem; sicut animae quae nunc creantur. Et similiter incarnationis opus, quia, ut dicitur Philipp. II, filius Dei est in similitudinem hominum factus. Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem praecessit in Angelis, corporalis vero in caelo, praecipue Empyreo. Unde dicitur Eccle. I, *nihil sub sole novum; iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos*.

2. Utrum Deus, die septima, ab omni opere quieverit.

I q. 73 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus septima die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim Ioan. V, *pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Non ergo septima die requievit ab omni opere.

I q. 73 a. 2 arg. 2

Praeterea, requies motui opponitur; vel labori qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter, et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est septima die a suo opere requievisse.

I q. 73 a. 2 arg. 3

Si dicatur quod Deus requievit die septima quia fecit hominem requiescere, contra, requies contraponitur eius operationi. Sed quod dicitur, Deus creavit vel fecit hoc vel illud, non exponitur quod Deus hominem fecit creare aut

aby se řeklo, že Bůh odpočinul, protože učinil odpočinek člověka.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 2: "Odpočinul Bůh sedmého dne po všem svém díle, které dokonal."

Odpovídám: Musí se říci, že odpočinek vlastně jest proti pohybu, a v důsledku proti námaze, jež povstává z pohybu. Ačkoli pak vlastně vzatý pohyb mají tělesa, přece jméno pohybu také přechází na duchová dvojmo. Jedním způsobem, pokud každá činnost se jmenuje pohyb: tak totiž i božská dobrota se jaksi pohybuje a vychází k věcem, pokud se jim sděluje, jak praví Diviš, II. hl. O Bož. Jmén. Jiným způsobem touha, tíhnoucí k jinému, se jaksi nazývá pohybem. Proto i odpočinek se béře dvojmo: jedním způsobem za ustání v dílech; jiným způsobem za splnění touhy.

A obojím způsobem se říká, že Bůh sedmého dne odpočinul. A to, prvním, protože sedmého dne přestal zakládati nová stvoření, neboť později nic neučinil, co nějak nepředcházelo v prvních dílech, jak bylo řečeno. - Jiným způsobem, pokud sám učiněných věcí nepotřeboval, nýbrž jest blažen, požívaje sám sebe. Proto se nepraví, že po utvoření věcí "spočinul ve svých dílech", jako by jich potřeboval ke své blaženosti, nýbrž "po nich odpočinul", ovšem v sobě, protože sám sobě dostačí a vyplňuje svou touhu. A ač od věčnosti v sobě odpočíval, přece, že po vykonání děl odpočinul v sobě, to patří do sedmého dne. A to jest odpočinutí po dílech, jak praví Augustin, Ke Gen. Slov.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh až dosud jedná, zachovávaje a spravuje založené stvoření, ne však zakládaje nové stvoření.

K druhému se musí říci, že odpočinek není protilehlý námaze nebo pohybu, ale tvoření nových věcí a touze tíhnouti k jinému, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že jako Bůh odpočívá jen v sobě a jest blažen požíváním sebe, tak i my se stáváme blaženými jediným požíváním Boha. A tak také činí, že my v něm odpočíváme po jeho a svých dílech. Je tedy vhodný výklad, říci; že Bůh odpočinul, že 'činí náš odpočinek. Ale nemá se dávati jen tento, nýbrž jiný výklad je hlavnější a přednější.

LXXIII.3. Zda dobrořečení a posvěcení náleží sedmému dni.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že dobrořečení posvěcení nenáleží sedmému dni. Nějaký čas se totiž obvykle nazývá dobrořečeným nebo svatým pro nějaké dobro, které se toho času stalo, nebo pro to, že se ujde nějakému zlu. Ale Bohu nic nepřibude, ani nezahyne, ať jedná nebo ustane jednati. Tedy nenáleží sedmému dni zvláštní dobrořečení a posvěcení.

Mimo to dobrořečení se říká od dobroty. Ale dobro se rozlévá a sděluje, podle Diviše. Tedy mělo býti spíše dobrořečeno dnům, ve kterých učinil tvory, než onen den, kterého ustal v dělání tvorů.

facere. Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

I q. 73 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. II, *requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat*.

I q. 73 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quies proprie opponitur motui; et per consequens labori, qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus proprie acceptus sit corporum, tamen nomen motus etiam ad spiritualia derivatur dupliciter. Uno modo, secundum quod omnis operatio motus dicitur, sic enim et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res, secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit, II cap. de Div. Nom. Alio modo, desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. Unde et requies dupliciter accipitur, uno modo, pro cessatione ab operibus; alio modo, pro impletione desiderii.

Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primo quidem, quia die septima cessavit novas creaturas condere, nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo praecesserit in primis operibus, ut dictum est. Alio modo, secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum, non dicitur quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens, sed ab eis requievit, utique in seipso, quia ipse sufficit sibi et implet desiderium suum. Et quamvis ab aeterno in seipso requieverit, tamen quod post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem. Et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit, super Gen. ad Litt.

I q. 73 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus usque modo operatur, conservando et administrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

I q. 73 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod requies non opponitur labori sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendenti, ut dictum est.

I q. 73 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est; ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur. Et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est haec sola ponenda, sed alia expositio est principalior et prior.

3. Utrum benedictio, et sanctificatio debeatur septimae diei.

I q. 73 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimae. Tempus enim aliquod consuevit dici benedictum aut sanctum, propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit; aut propter hoc quod aliquod malum vitatur sed Deo nihil accrescit aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimae.

I q. 73 a. 3 arg. 2

Praeterea, benedictio a bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium. Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas

Mimo to u jednotlivých tvorů bylo připomenuto nějaké dobrořečení, když při jednotlivých dílech se řeklo: "'Viděl Bůh, že jest dobré." Tudíž nebylo třeba, aby po vykonání všeho se dobrořečilo sedmému dni.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 2: "Dobrořečil Bůh sedmému dni a posvětil jej, protože v něm ustal od všeho svého díla."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, Boží odpočinek sedmého dne se béře dvojmo. A to nejprve v tom, že ustal konati nová díla, ale tak, že založené stvoření zachovává a spravuje. Jiným způsobem, pokud po dílech sám v sobě odpočinul. - Tedy, co do prvního, přísluší dobrořečení sedmému dni. Protože, jak bylo svrchu řečeno, dobrořečení patří k množení, pročež bylo řečeno tvorům, jimž dobrořečil: "Rosťte a množte se.`` Avšak množení věcí se děje skrze pěstování tvorů, podle něhož se rodí podobná z podobných. -- Co do druhého přísluší pak sedmému dni posvěcení. Neboť posvěcení čehokoli se nejvíce vidí v tom, že v Bohu odpočívá, pročež i věci Bohu věnované se nazývají svatými.

K prvnímu se tedy musí říci, že sedmý den se neposvěcuje proto, že by Bohu mohlo něco přibýti nebo ubýti, nýbrž že tvorům něco přibude množením a odpočinutím v Bohu.

K druhému se musí říci, že v prvních šesti dnech byly věci učiněny ve svých příčinách prvních. Ale potom se z oněch prvních příčin věci množí a zachovávají, což také patří k božské dobrotě. A také jeho dobrota se nejvíce vidí v tom, že v ní jediné i sám odpočívá, i my můžeme odpočívati, požívajíce jí.

K třetímu se musí říci, že dobro, které se u jednotlivých dnů připomíná, patří k prvnímu založení přírody, kdežto dobrořečení sedmému dni patří k množení přírody.

LXXIV. O díle sedmi dnů obecně.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom jest otázka o díle sedmi dnů obecně.

A jsou tři otázky.

1. O dostatečnosti těchto dnů.

2. Zda jsou jeden den nebo více.

3. O některých způsobech řeči, kterých užívá Písmo, vypravujíc díla šesti dnů.

produxit, quam ille dies in quo a producendis creaturis cessavit.

I q. 73 a. 3 arg. 3

Praeterea, superius in singulis creaturis quaedam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est, vidit Deus quod esset bonum. Non oportuit igitur quod post omnium productionem, dies septima benediceretur.

I q. 73 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. II, *benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo*.

I q. 73 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, requies Dei in die septima dupliciter accipitur. Primo quidem, quantum ad hoc, quod cessavit a novis operibus condendis, ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo, secundum quod post opera requievit in seipso. Quantum ergo ad primum, competit septimae diei benedictio. Quia, sicut supra dictum est, benedictio ad multiplicationem pertinet, unde dictum est creaturis quas benedixit, crescite et multiplicamini. Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturae, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum vero ad secundum, competit septimae diei sanctificatio. Maxime enim sanctificatio cuiuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit, unde et res Deo dedicatae sanctae dicuntur.

I q. 73 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere vel decrescere, sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem et quietem in Deo.

I q. 73 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod in primis sex diebus productae sunt res in suis primis causis. Sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur, quod etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cuius etiam perfectio in hoc maxime ostenditur quod in ipsa sola et ipse requiescit, et nos requiescere possumus, ea fruentes.

I q. 73 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturae institutionem, benedictio autem diei septimae pertinet ad naturae propagationem.

74. De omnibus septem diebus in communi.

Prooemium

I q. 74 pr.

Deinde quaeritur de omnibus septem diebus in communi.

Et quaeruntur tria.

Primo, de sufficientia horum dierum.

Secundo, utrum sint unus dies, vel plures.

Tertio, de quibusdam modis loquendi quibus Scriptura utitur, enarrando opera sex dierum.

LXXIV.1. Zda jest počet těchto dnů dostatečný.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že počet těchto dnů není dostatečný. Neboť dílo stvoření se neliší méně od děl oddělení a úpravy, než tato dvě díla navzájem. Ale jiné dni jsou určeny oddělení a jiné úpravě. ledy se také mají jiné dni určiti stvoření.

Mimo to vzduch a oheň jsou ušlechtilejší živly než země a voda. Ale jeden den jest určen oddělení vody a jiný oddělení země. Tedy mají býti určeny jiné dni oddělení ohně a vzduchu.

Mimo to nejsou méně od sebe ptáci a ryby než ptáci a pozemní živočichové. Také člověk je dále od jiných živočichů než kteříkoli jiní živočichové od sebe. Ale jiný den jest určen utvoření mořských ryb a jiný utvoření pozemních živočichů. Tedy se má též určiti jiný den utvoření ptáků nebeských a jiný utvoření člověka.

Avšak proti, zdá se, že některé dni se zbytečně označují. Neboť světlo se má k svítícím jako případek k podmětu. Avšak podmět se tvoří zároveň s vlastním případkem. Nemělo tedy světlo býti utvořeno jednoho dne, a svítící jiného.

Mimo to tyto dni se přidělují prvnímu založení světa. Ale sedmého dne nebylo nic po prvé založeno. Tedy se sedmý den nemá počítati s ostatními.

Odpovídám: Musí se říci, že z předešlého může býti jasný důvod oddělování těchto dnů. Bylo totiž třeba nejprve odděliti části světa a potom jednotlivé části upraviti tím, že se naplní svými jako obyvateli. Tedy podle jiných Svatých se v tělesném stvoření označují tři části: první, která se označuje jménem nebe; prostřední, která se označuje jménem vody; a nejnižší, která se označuje jménem země. Pročež i podle Pythagorovců dokonalost záleží v trojím: počátku, prostředku a konci, jak se praví v I. O nebi. Tedy se první část odděluje prvního dne a upravuje čtvrtého; prostřední se odděluje druhého dne a upravuje pátého; nejnižší se odděluje třetího dne a upravuje šestého.

Augustin však se s nimi sice shoduje v posledních třech dnech, liší se však ve třech prvních. Protože podle něho prvního dne se utváří stvoření duchové, ve dvou jiných stvořeni tělesné; takže v druhém tělesa vyšší, v třetím tělesa nižší. A tak dokonalost Božích děl odpovídá dokonalosti čísla šest, které ve svých částech sestává z několikerých zároveň spojených, a ty části pak jsou: jeden, dva, tři. Jeden totiž den jest určen utváření duchového stvoření, dva utváření stvoření tělesného a tři úpravě.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle Augustina dílo stvoření patři k učinění netvárné hmoty a netvárné duchové přirozenosti. Ta dvě pak jsou mimo čas, jak sám praví, v XII, Vyzn., a proto stvoření obojího se klade

1. Utrum dicti dies sufficienter enumeratur.

I q. 74 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sufficienter isti dies enumerentur. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quam haec duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

I q. 74 a. 1 arg. 2

Praeterea, aer et ignis sunt nobiliora elementa quam terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquae, et alius distinctioni terrae. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

I q. 74 a. 1 arg. 3

Praeterea, non minus distant volucres et pisces, quam volucres et terrestria animalia. Homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quam alia quaecumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terrae. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium caeli, et alius productioni hominis.

I q. 74 a. 1 s. c. 1

Sed contra, videtur quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subiectum. Simul autem producitur subiectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, et alia luminaria.

I q. 74 a. 1 s. c. 2

Praeterea, dies isti deputantur primae institutioni mundi. Sed in septima die nihil primitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

I q. 74 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ratio distinctionis horum dierum ex praemissis potest esse manifesta. Oportuit enim primo distingui partes mundi; et postmodum singulas partes ornari, per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Secundum ergo alios sanctos, in creatura corporali tres partes designantur, prima, quae significatur nomine caeli; media, quae significatur nomine aquae; et, infima quae significatur nomine terrae. Unde et secundum Pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, principio, medio et fine, ut dicitur in I de caelo. Prima ergo pars distinguitur prima die, et ornatur quarta; media distinguitur secunda die, et ornatur quinta; infima distinguitur tertia die, et ornatur sexta.

Augustinus vero convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis. Quia secundum eum, in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis simul iunctis; quae quidem partes sunt unum, duo, tria. Una enim dies deputatur formationi creaturae spiritualis, duae formationi creaturae corporalis, et tres ornatui.

I q. 74 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Augustinum, opus creationis pertinet ad productionem materiae informis, et naturae spiritualis informis. Quae quidem duo

"před veškerý den". - Ale podle jiných Svatých se může říci, že dílo oddělení a úpravy se béře podle nějaké změny tvorstva, jež se měří časem. Dílo pak stvoření záleží jedině v -božském úkonu, ve mžiku činícím podstatu věcí. A proto se praví, že každé dílo oddělení a úpravy bylo učiněno "dne": ale praví se, že stvoření bylo učiněno "na počátku", což značí něco nedělitelného.

K druhému se musí říci, že oheň a vzduch, protože nejsou rozlišovány od davu, nebyly výslovně od Mojžíše jmenovány; ale počítají se s prostředním, totiž vodou, hlavně co do spodní části ovzduší; s nebem se pak počítají co do horní části, jak praví Augustin.

K třetímu se musí říci, že utvoření živočichů se vyličuje pokud jsou na úpravu částí světa. A proto dni utvoření živočichů se oddělují nebo spojují podle této vhodnosti nebo odlišnosti, jak se hodí nebo nehodí při úpravě nějaké části světa.

Ke čtvrtému se musí říci, že prvního dne byla učiněna přirozenost světla v nějakém podmětě. Ale praví se, že čtvrtého dne byla učiněna svítící, ne že by jejich podstata byla nově utvořena, nýbrž protože byla nějakým způsobem utvářena, jímž dříve nebyla, jak bylo svrchu řečeno.

K pátému se musí říci, že podle Augustina se sedmému dni určuje něco po všem, co přiděluje šesti dnům, totiž, že Bůh sám v sobě spočívá po svých dílech. A proto bylo třeba po šesti dnech učiniti zmínku o sedmém. - Avšak podle jiných se může říci, že v sedmém dni měl svět nějaký nový stav, aby se mu totiž nic více nepřidávalo. A proto po šesti dnech se klade sedmý, určení ustání v díle.

LXXIV.2. Zda tyto všechny dni jsou jeden den.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že tyto všechny dni jsou den jeden. Praví se totiž Gen. 2: "Toto jsou rody nebe a země, když byly stvořeny, a všechno polní proutí, než vyšlo ze země." Tedy jest jeden den, ve kterém učinil nebe a zemi a všechno polní proutí. Ale nebe a zemi učinil prvního dne, či spíše před veškerým dnem, kdežto polní proutí třetího dne. Tedy první a třetí den jsou jeden: a ze stejného důvodu všechny ostatní.

Mimo to se praví Eccli 18: "Jenž žije ve věčnosti, stvořil vše zároveň." Ale to by nebylo, kdyby bylo více dní těchto děl, protože není zároveň více dní. Tedy není dní více, nýbrž toliko jeden.

Mimo to sedmého dne ustal Bůh od konání nových děl. Je-li tedy sedmý den jiný než ostatní dni, následuje, že onen den neučinil. Což je nevhodné.

Mimo to učinil v mžiku celé dílo, které se připisuje

sunt extra tempus, ut ipse dicit in XII Confess., et ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem. Sed secundum alios sanctos, potest dici quod opus distinctionis et ornatus attenditur secundum aliquam mutationem creaturae, quae tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producentis. Et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum in die, creatio autem dicitur facta in principio, quod sonat aliquid indivisibile.

I q. 74 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ignis et aer, quia non distinguuntur a vulgo, inter partes mundi non sunt expresse nominata a Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem; quantum vero ad superiorem, computantur cum caelo, ut Augustinus dicit.

I q. 74 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod productio animalium recitatur secundum quod sunt in ornatum partium mundi. Et ideo dies productionis animalium distinguuntur vel uniuntur, secundum hanc convenientiam vel differentiam, qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

I q. 74 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod prima die facta est natura lucis in aliquo subiecto. Sed quarto die facta dicuntur luminaria, non quia eorum substantia sit de novo producta; sed quia sunt aliquo modo formata, quo prius non erant, ut supra dictum est.

I q. 74 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod septimae diei, secundum Augustinum, deputatur aliquid post omnia quae sex diebus attribuuntur, scilicet quod Deus a suis operibus in seipso requiescit. Et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. Secundum vero alios, potest dici quod in septimo die mundus habuit quendam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo. Et ideo post sex dies ponitur septima, deputata cessationi ab opere.

2. Utrum omnes isti dies sint unus dies.

I q. 74 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes isti dies sint unus dies. Dicitur enim Gen. II, *istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo fecit dominus caelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra*. Unus ergo est dies in quo fecit caelum et terram et omne virgultum agri. Sed caelum et terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem; virgultum autem agri, tertia die. Ergo unus est primus dies et tertius, et pari ratione, omnes alii.

I q. 74 a. 2 arg. 2

Praeterea, Eccli. XVIII, dicitur, *qui vivit in aeternum, creavit omnia simul*. Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures, quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

I q. 74 a. 2 arg. 3

Praeterea, die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit. Quod est inconveniens.

I q. 74 a. 2 arg. 4

jednomu dni, ježto u každého díla se praví, "Řekl a stalo se". Kdyby tedy byl odložil nějaké dílo následující na jiný den, následovalo by, že ve zbývající části toho dne ustal od díla, což je zbytečné. Není tedy den následujícího díla jiný než den předchozího.

Avšak proti jest, co se praví Gen. I: "Nastal večer a ráno, den druhý." a "den třetí" a tak o jiných. Nemůže se však říci druhé a třetí, kde jest jen jedno. Tedy nebyl toliko jeden den.

Odpovídám: Musí se říci, že v této otázce Augustin nesouhlasí s jinými vykladači. Augustin totiž chce, i Ke Gen. Slov., i XI. O Městě Bož., i Orosiovi, aby vše, co se nazývá sedmi dny, byl jeden den, sedmkrát ve věcech ukázaný. - Avšak jiní vykladači myslí, že bylo sedm rozličných dní, a ne toliko jeden.

Tyto pak dvě domněnky, když se vezmou k výkladu slov Genese, velice se liší. Neboť podle Augustina se dnem rozumí poznávání andělské mysli, takže prvním dnem jest poznání prvního božského díla, druhým dnem poznání druhého díla, a tak o ostatních. A praví se, že každé dílo bylo učiněno některého dne, protože Bůh nic neučinil v přirozenosti věcí, co nevtiskl andělské mysli. Ta pak může mnohá poznávati zároveň, zvláště ve Slově, v němž se všechno andělské poznání dokonává a zakončuje. A tak se rozlišuje den podle přírodního pořadu poznávaných věcí, nikoli podle následnosti poznávání, nebo podle následnosti tvoření věcí. Andělské pak poznávání se může vlastně a pravdivě jmenovati den, ježto světlo, které jest příčinou dne, se podle Augustina vlastně shledává v duchových. - Avšak podle jiných se těmito dny ukazuje i následnost časových dnů, i následnost tvoření věcí.

Ale když se tyto dvě domněnky vezmou ke způsobu tvoření věcí, neshledá se veliký rozdíl. A to pro dvojí, ve kterém se ve výkladu Augustin různí od jiných, jak je patrné ze svrchu řečeného. A to nejprve, že Augustin dříve stvořenou zemí a vodou rozumí hmotu tělesnou, zcela netvárnou; učiněním pak oblohy a shromážděním vod a vyniknutím souše rozumí vtisknutí tvarů do tělesné hmoty. Jiní Svatí pak napřed stvořenou zemí a vodou rozumí samy živly světa, jsoucí pod vlastními tvary; následujícími pak díly nějaké oddělení v tělesech již jsoucích, jak bylo svrchu řečeno. - Za druhé pak se liší co do utvoření bylin a živočichů, jichž utvoření v díle šesti dnů jedni stanoví v uskutečnění, Augustin pak toliko v možnosti.

V tom tedy, že Augustin stanoví, že díla šesti dnů byla učiněna zároveň, povstává tentýž způsob utvoření věcí. Neboť podle obojích v prvním utvoření věcí byla hmota pod podstatnými tvary těles a podle obojích v prvním utvoření věcí nebyli v uskutečnění živočichové ani byliny. - Ale zůstává odlišnost ve čtverém. Že podle jiných Svatých po prvním tvoření tvorstva byla nějaká doba, v níž nebylo světla; rovněž, v níž nebyla vytvořena obloha; rovněž, v níž nebyla země zbavena vod; a v níž nebyla utvořena nebeská světla, což je čtvrté. A ta se nemusí stanoviti podle Augustinova výkladu.

Aby se tedy neublížilo žádnému mínění, odpovídá se důvodům obou.

Praeterea, totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit, cum in singulis operibus dicatur, dixit, et factum est. Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere, quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis, a die operis praecedentis.

I q. 74 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gen. I dicitur, *factum est vespere et mane dies secundus, et dies tertius*, et sic de aliis. Secundum autem et tertium dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

I q. 74 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in hac quaestione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult, et super Gen. ad Litt., et XI de Civ. Dei, et ad Orosium, quod omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septempliciter rebus praesentatus. Alii vero expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum.

Hae autem duae opiniones, si referantur ad expositionem litterae Genesis, magnam diversitatem habent. Nam secundum Augustinum, per diem intelligitur cognitio mentis angelicae; ut sic primus dies sit cognito primi divini operis, secundus dies cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura, quod non impresserit menti angelicae. Quae quidem multa simul potest cognoscere, praecipue in verbo, in quo omnis Angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica proprie et vere dies nominari potest, cum lux, quae est causa diei, proprie in spiritualibus, secundum Augustinum, inveniatur. Secundum vero alios, per istos dies et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum.

Sed si istae duae opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo in quibus, exponendo, diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet. Primo quidem, quia Augustinus per terram et aquam prius creatam, intelligit materiam corporalem totaliter informem, per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridae, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero sancti per terram et aquam primo creatas, intelligunt ipsa elementa mundi, sub propriis formis existentia, per sequentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra dictum est. Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium, quae alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus vero potentialiter tantum.

In hoc ergo quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque, in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum, et secundum utrosque, in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantae in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor. Quia secundum alios sanctos, post primam productionem creaturae, fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta aquis; et in quo non erant

K prvnímu se tedy musí říci, že toho dne, kdy Bůh stvořil nebe a zemi, stvořil také všechno proutí polní, ne v uskutečnění, nýbrž "než vyšlo ze země", to jest v možnosti. A to Augustin připisuje třetímu dni, jiní však prvnímu založení věcí.

K druhému se musí říci, že Bůh stvořil všechno zároveň co do podstaty věcí jaksi netvárné. Ale co do utváření, které se stalo oddělením a úpravou, nikoli zároveň. Proto významně užívá jména stvoření.

K třetímu se musí říci, že sedmého dne ustal Bůh od konání nových děl, ne však od množení některých z jiných: a k tomu množení náleží, že po prvním dni následují jiné.

Ke čtvrtému se musí říci, že není z nemohoucnosti Boha, jako by potřebujícího času k dílu, že všechno nebylo zároveň odděleno a upraveno, nýbrž aby byl zachován řád ve tvoření věcí. Proto bylo třeba, aby různým stavům světa sloužily různé dni. Vždycky pak následujícím dílem byl světu přidán nový stav dokonalosti.

K pátému se musí říci, že podle Augustina onen pořad dní se má odnášeti k přírodnímu pořadu děl, která se rozdělují na dni.

LXXIV.3. Zda Písmo užívá vhodných slov na vyjádření děl šesti dnů.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Písmo neužívá vhodných slov na vyjádření děl šesti dnů. Jako totiž světlo a obloha a taková Boží díla byla učiněna skrze Boží Slovo, tak nebe a země, protože "všechno skrze ně učiněno bylo", jak se praví Jan. I. Tedy u stvoření nebe a země se měla státi zmínka o Slově Božím jako u jiných děl.

Mimo to voda byla stvořena od Boha, a přece se nepřipomíná její stvoření. Tedy se nedostatečně popisuje stvoření věcí.

Mimo to, jak se praví Gen. I: "Viděl Bůh vše, co učinil, a bylo velmi dobré." Tedy se u každého díla mělo říci: Viděl Bůh, že je dobré. Tedy se nevhodně pomíjí při díle stvoření a při díle druhého dne.

Mimo to Duch Boží jest Bůh. Ale Bohu nepřísluší vznášeti se a míti polohu. Tedy se nevhodně praví, že "Duch Boží se vznášel nad vodami".

Mimo to nikdo nečiní, co jest již učiněno. Tedy, když se řeklo, "Řekl Bůh, Budiž obloha, a stalo se tak", nevhodně se dodává: "A učinil Bůh oblohu." A podobně při jiných

formata caeli luminaria, quod est quartum. Quae non oportet ponere secundum expositionem Augustini.

Ut igitur neutri sententiae praeiudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

I q. 74 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in die in quo creavit Deus caelum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed antequam oriretur super terram, idest potentialiter. Quod Augustinus adscribit tertiae diei, alii vero primae rerum institutioni.

I q. 74 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus creavit omnia simul, quantum ad rerum substantiam quodammodo informem. Sed quantum ad formationem quae facta est per distinctionem et ornatum, non simul. Unde signanter utitur verbo creationis.

I q. 74 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in die septimo cessavit Deus a novis operibus condendis, non autem a propagandis quibusdam ex aliis, ad quam propagationem pertinet quod post primum diem alii succedunt.

I q. 74 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod non est ex impotentia Dei, quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta et ornata, sed ut ordo servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

I q. 74 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quae diebus attribuuntur.

3. Utrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.

I q. 74 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux et firmamentum et huiusmodi opera per Dei verbum sunt facta, ita caelum et terra, quia omnia per ipsum facta sunt, ut dicitur Ioan. I. Ergo in creatione caeli et terrae debuit fieri mentio de verbo Dei, sicut in aliis operibus.

I q. 74 a. 3 arg. 2

Praeterea, aqua est creata a Deo, quae tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

I q. 74 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut dicitur Gen. I, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*. In singulis ergo operibus debuit dici, vidit Deus quod esset bonum. Inconvenienter ergo praetermittitur in opere creationis, et in opere secundae diei.

I q. 74 a. 3 arg. 4

Praeterea, spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quod *spiritus Dei ferebatur super aquas*.

I q. 74 a. 3 arg. 5

Praeterea, nullus facit quod iam factum est. Inconvenienter

dílech.

Mimo to večer a ráno nedělí dostatečně den, ježto jest. více částí dne. Tedy se nevhodně praví, že "nastal večer a ráno, den druhý", nebo "třetí".

Mimo to druhému a třetímu neodpovídá jedno, nýbrž první. Mělo se tedy říci: "Nastal večer a ráno, den první," kde se praví "den jeden".

Odpovídám: Musí se říci k prvnímu, že podle Augustina se osoba Syna připomíná jak při prvním stvoření věcí, tak při oddělení věcí a úpravě, ale jinak a jinak. Neboť oddělení a úprava patří k utváření věcí. Jako pak utváření umělých je skrze tvar umění, který jest v mysli umělcově a může se nazvati rozuměným slovem jeho, taku tváření celého stvoření jest skrze Slovo Boží. A proto se v díle oddělení a úpravy děje zmínka o Slově. - Avšak při tvoření se připomíná Syn jakožto počátek, když se praví: "Na počátku stvořil Bůh," protože stvořením se rozumí utvoření netvárné hmoty.

Podle jiných však, kteří stanoví nejprve stvoření živlů pod vlastními tvary, je třeba říci jinak. Basil totiž praví, že tím, když se praví, "Řekl Bůh", myslí se Boží rozkaz. Nejprve však bylo třeba učiniti stvoření, které by poslouchalo, než učiniti zmínku o Božím rozkazu.

K druhému se musí říci, že podle Augustina se nebem rozumí netvárná duchová přirozenost; zemí pak netvárná hmota všech těles. A tak nebylo opomenuto žádné stvoření. - Avšak podle Basila se nebe a země kladou za dvě krajnosti, aby se z nich rozuměla prostřední; hlavně když pohyb všech prostředních jest buď k nebi, jako lehkých, nebo k zemi, jako těžkých. - Jiní pak praví, že Písmo pod jménem země často zahrnuje všechny čtyři živly. Proto v žalmu 148, když se řeklo, "Chvalte Pána na zemi", dodává se: "Oheň, krupobití, sníh, led."

K třetímu se musí říci, že v díle stvoření se klade něco odpovídající tomu, co se praví v díle oddělení a úpravy: Viděl Bůh, že to neb ono jest dobré." Na zřejmost toho jest uvážiti, že Duch Svatý jest Láska. Jak pak praví Augustin, I. Ke Gen. Slov.: "Dvojí jest, proč Bůh miluje své stvoření, totiž, aby bylo a aby zůstalo. Aby tedy bylo, co by zůstalo, praví se, že se Duch Boží vznášel nad vodou" (pokud se vodou rozumí netvárná hmota; jako umělcova láska se vznáší nad nějakou hmotou, aby z ní utvořil dílo): aby pak zůstalo, co učinil, praví se, "Viděl Bůh, že jest dobré". V tom se totiž naznačuje nějaké zalíbení Boha Pracovníka ve věci učiněné: ne že by jiným způsobem poznával, nebo se mu. líbilo stvoření již učiněné, než před konáním. - A tak se s obojím dílem stvoření a utváření spojuje Trojice Osob. A to; ve stvoření osoba Otce skrze Boha stvořitele; osoba Syna skrze počátek, ve kterém stvořil; Ducha Svatého, jenž se vznáší nad vodami. V utváření pak osoba Otce v Bohu mluvícím; osoba pak Syna ve slově, které se mluví; osoba Ducha Svatého v zalíbení, s nímž Bůh viděl, že jest dobré, co bylo učiněno.

ergo, postquam dictum est, *dixit Deus, fiat firmamentum, et factum est ita*, subditur, *et fecit Deus firmamentum*. Et similiter in aliis operibus.

I q. 74 a. 3 arg. 6

Praeterea, vespere et mane non sufficienter dividunt diem, cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quod *factum est vespere et mane dies secundus, vel tertius*.

I q. 74 a. 3 arg. 7

Praeterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debuit ergo dici, factum est vespere et mane dies primus, ubi dicitur dies unus.

I q. 74 a. 3 ad 1

Respondeo dicendum ad primum, quod secundum Augustinum, persona filii commemoratur tam in prima rerum creatione, quam in rerum distinctione et ornatu; aliter tamen et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis quae est in mente artificis, quae potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturae est per verbum Dei. Et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de verbo. In creatione autem commemoratur filius ut principium, cum dicitur, *in principio creavit Deus*, quia per creationem intelligitur productio informis materiae.

Secundum vero alios, qui ponunt primo creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit quod per hoc quod dicitur, dixit Deus, importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quae obediret, quam fieri mentionem de divino imperio.

I q. 74 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, secundum Augustinum, per caelum intelligitur spiritualis natura informis; per terram autem materia informis omnium corporum. Et sic nulla creatura est praetermissa. Secundum Basilium vero, ponuntur caelum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media; praecipue quia omnium mediorum motus vel est ad caelum ut levium, vel ad terram, ut gravium. Alii vero dicunt quod sub nomine terrae comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde in Psalmo CXLVIII, postquam dictum est, laudate dominum de terra, subditur, ignis, grando, nix, glacies.

I q. 74 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus, vidit Deus hoc vel illud esse bonum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod spiritus sanctus amor est. *Duo autem sunt*, ut Augustinus dicit I super Gen. ad Litt., *propter quae Deus amat creaturam suam, scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quod spiritus Dei ferebatur super aquam* (secundum quod per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus), *ut autem maneret quod fecerat, dicitur, vidit Deus quod esset bonum*. In hoc enim significatur quaedam complacentia Dei opificis in re facta, non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura iam facta, quam antequam faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis, Trinitas personarum insinuatur. In creatione quidem, persona patris per Deum creantem; persona filii, per principium in quo creavit; spiritus sancti, qui superfertur aquis. In formatione vero, persona patris in Deo dicente; persona vero filii, in verbo quo dicitur; persona spiritus sancti, in complacentia

V díle však druhého dne se neklade, Viděl Bůh, že jest dobré, protože dílo oddělení vod se tehdy začíná a třetího dne dokonává; proto, co se klade do třetího dne, vztahuje se také na druhý. - Nebo, protože oddělení, které se klade do druhého dne, je v těch, která nejsou lidu patrná, pročež takového schvalování Písmo neužívá. - Nebo též proto, že se oblohou rozumí ovzduší mrakové, které není z trvalých částí vesmíru čili z hlavních částí světa. A tyto tři důvody dává Rabbi Mojžíš. - Někteří pak naznačují důvod mystický se strany počtu. Protože dvojka odstupuje od jednotky, neschvaluje se dílo druhého dne.

Ke čtvrtému se musí říci, že Rabbi Mojžíš duchem Páně rozumí vzduch čili vítr, jakož i Plato rozuměl. A praví, že se říká duch Páně, pokud Písmo obvykle všude vanutí větrů přiděluje Bohu. - Ale podle Svatých se Duchem Páně rozumí Duch Svatý. A praví se, že se vznáší nad vodou, to jest netvárnou hmotou, podle Augustina, "aby se nezdálo, že Bůh pro nutnost miluje svá budoucí díla; láska totiž potřebná se podrobuje věcem, které miluje. Přiměřeně pak bylo učiněno, že napřed se naznačilo začínání něčeho, nad čím by se řeklo, že se vznáší: neboť se nevznáší nad místem-, 'nebo místně, nýbrž převznešenou mocí", jak Augustin praví, I. Ke Gen. Slov. - Ale podle: Basila se vznášel nad živlem vody, to jest, zahříval a oživoval vodu podobně jako slepice sedící, vkládaje životní sílu do těch, jež jsou zahřívána". Neboť zvláště voda má životní sílu, protože nejvíce živočichů se rodí ve vodě a semena všech živočichů jsou vlhká. Také duchovní život se dává skrze vodu křtu; pročež se praví Jan. 3: "Nebude-li kdo obrozen z vody a Ducha Svatého."

K pátému se musí říci, že podle Augustina se oním trojím označuje trojí bytí věcí: a to nejprve bytí věcí ve Slově tím, že se praví budiž; za druhé bytí věcí v mysli andělské tím, že řekl: stalo se; za třetí bytí věcí ve vlastní přirozenosti tím, že řekl: učinil. A protože se v prvním dnu vypisuje utvoření andělů, nebylo třeba, aby se tam přidávalo: učinil. - Podle jiných se však může říci, že v tom, když řekl "Řekl Bůh, Budiž`, udává se Boží rozkaz o učinění. Tím pak, když řekl, "stala se", udává se dokonání díla. Bylo pak třeba, aby se přidalo, jak bylo učiněno, zvláště pro ty, kteří říkali, že vše viditelné bylo učiněno skrze anděly. A proto na vyloučení toho se dodává, že sám Bůh učinil. Proto při jednotlivých dílech, když se řekla 'A stalo se', přidává se nějaký úkon Boží, buď učinil nebo oddělil nebo nazval nebo něco takového.

K šestému se musí říci, že podle Augustina večerem a ránem se rozumí večerní a ranní poznávání v andělech, o nichž bylo svrchu řečeno. - Nebo podle Basila se obyčejně celý čas jmenuje podle hlavní části, totiž podle dne; jako řekl Jakub., "dni mého putování", nečiní žádné zmínky o noci. Večer pak a ráno se kladou jakožto kraje dne, jehož ráno jest začátkem a večer koncem. - Nebo že se večerem naznačuje začátek noci, ránem začátek dne. Bylo pak vhodné, aby, kde se připomíná první oddělování věcí, byly označeny jen první začátky časů. Večer pak je napřed,

qua vidit Deus esse bonum quod factum erat.

In opere vero secundae diei non ponitur, vidit Deus quod esset bonum, quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur, unde quod ponitur in tertia die, refertur etiam ad secundam. Vel, quia distinctio quae ponitur secunda die, est de his quae non sunt manifesta populo, ideo huiusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum propter hoc, quod per firmamentum intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit. Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri. Quia binarius ab unitate recedit, unde opus secundae diei non approbatur.

I q. 74 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod Rabbi Moyses per spiritum domini intelligit aerem vel ventum, sicut et Plato intellexit. Et dicit quod dicitur spiritus domini, secundum quod Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere. Sed secundum sanctos, per spiritum domini intelligitur spiritus sanctus. Qui dicitur superferri aquae, idest materiae informi secundum Augustinum, *ne facienda opera sua propter indigentiae necessitatem putaretur Deus amare, indigentiae enim amor rebus quas diligit subiicitur. Commode, autem factum est, ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur, non enim superfertur loco, sed praeexcellente potentia*, ut Augustinus dicit I super Gen. ad Litt. Secundum Basilium vero, super ferebatur elemento aquae; idest, *fovebat et vivificabat aquarum naturam, ad similitudinem gallinae cubantis, vitalem virtutem his quae foventur iniiciens*. Habet enim aqua praecipue vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam Baptismi, unde dicitur Ioan. III, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto*.

I q. 74 a. 3 ad 5

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, per illa tria designatur triplex esse rerum, primo quidem esse rerum in verbo, per hoc quod dixit, fiat; secundo, esse rerum in mente angelica per hoc quod dixit, factum est; tertio, esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit, fecit. Et quia in primo die describitur formatio Angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur, fecit. Secundum alios vero, potest dici quod in hoc quod dicit, dixit Deus fiat, importatur imperium Dei de faciendo. Per hoc autem quod dicit, factum est, importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit, praecipue propter illos qui dixerunt omnia visibilia per Angelos facta. Et ideo ad hoc removendum, subditur quod ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus, postquam dicitur, et factum est, aliquis actus Dei subditur; vel fecit, vel distinxit, vel vocavit, vel aliquid huiusmodi.

I q. 74 a. 3 ad 6

Ad sextum dicendum quod, secundum Augustinum, per vespere et mane intelligitur vespertina et matutina cognitio in Angelis, de quibus dictum est supra. Vel, secundum Basilium, totum tempus consuevit denominari a principaliori parte, scilicet a die, secundum quod dixit Iacob, dies peregrinationis meae, nulla mentione facta de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei; cuius mane est principium, sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium

protože, ježto den začal světlem, napřed přijde konec světla, to jest večer, než konec tmy a noci, což jest ráno. Nebo, podle Zlatoústého, aby se naznačilo, že přírodní den se nekončí večerem, nýbrž ránem.

K sedmému se musí říci, že při prvním založení dne se říká "jeden den", na označení, že rozsah dvacetičtyř hodin patři k jednomu dni. Proto, když se praví "jeden", stanoví se tím míra přírodního dne. - Nebo proto, aby naznačil, že den se dokonává návratem slunce do jednoho a téhož bodu. - Nebo, protože dokonáním sedmera dní se děje návrat k prvnímu dni, jenž jest jeden s osmým. A tyto tři důvody vyznačuje Basil.

LXXV. O člověku, jenž se skládá z podstaty duchové a tělesné, a nejprve co do bytnosti duše.

Předmluva

Dělí se na sedm článků.

Po úvaze o stvoření duchovém a tělesném jest uvažovati o člověku, jenž se skládá z podstaty duchové a tělesné. A nejprve o přirozenosti samého člověka; za druhé o jeho utvoření. Uvažovati pak o přirozenosti člověka náleží theologu po stránce duše, ne však po stránce těla, leč podle poměru, který má tělo k duši. Proto první úvaha se bude zabývati duší. A protože podle Diviše, XI. hl. Anděl. Hier., v duchových podstatách se shledává trojí, totiž bytnost, síla a činnost, nejprve budeme pozorovati ta, která patří k bytnosti duše; za druhé ta, která patří k její síle či mohutnostem; za třetí ta, která patří k její činnosti.

O prvním se naskýtá dvojí úvaha: první z nich pak jest o samé duši o sobě; druhá o jejím spojení s tělem.

O prvním jest sedm otázek.

1. Zda jest duše těleso.
2. Zda jest lidská duše něco svébytného.
3. Zda jsou duše zvířat svébytné.
4. Zda jest duše člověk; či spíše člověk je nějaké složené z duše a těla.
5. Zda jest složena z látky a tvaru.
6. Zda jest lidská duše neporušná.
7. Zda jest duše téhož druhu s andělem.

LXXV.1. Zda jest duše těleso.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že duše je těleso. Duše totiž hýbe tělem. Není však hýbajícím nepohybovaným. Jak proto, že se zdá, že nic nemůže pohybovati, leč pohybováno, neboť nic druhému nedá, čeho nemá, jako neotepluje, co není teplé; tak protože, je-li něco pohybující nepohybované, působí pohyb věčný a mající se týmž způsobem, jak se dokazuje v VIII. Fysic.: což se nejeví v pohybu živočichově, jenž jest od duše. Ale každé hýbající pohybované je těleso. Tedy duše je těleso.

diei. Congruum autem fuit, ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Praemittitur autem vespere, quia, cum a luce dies incoeperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quam terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. Vel, secundum Chrysostomum, ut designetur quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

I q. 74 a. 3 ad 7

Ad septimum dicendum quod dicitur unus dies in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem. Unde per hoc quod dicitur unus, praefigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc, ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. Vel quia completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat.

75. De homine quantum ad essentiam animae.

Prooemium

I q. 75 pr.

Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primo, de natura ipsius hominis; secundo, de eius productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundum Dionysium, XI cap. Angel. Hier., tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio; primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius; tertio, ea quae pertinent ad operationem eius.

Circa primum duplex occurrit consideratio, quarum prima est de ipsa anima secundum se; secunda, de unione eius ad corpus.

Circa primum quaeruntur septem.

Primo, utrum anima sit corpus.

Secundo, utrum anima humana sit aliquid subsistens.

Tertio, utrum animae brutorum sint subsistentes.

Quarto, utrum anima sit homo; vel magis homo sit aliquid compositum ex anima et corpore.

Quinto, utrum sit composita ex materia et forma.

Sexto, utrum anima humana sit incorruptibilis.

Septimo, utrum anima sit eiusdem speciei cum Angelo.

1. Utrum anima sit corpus.

I q. 75 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum. Tum quia videtur quod nihil possit movere nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit. Tum quia, si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, ut probatur in VIII Physic., quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

Mimo to, každé poznávání se děje skrze nějakou podobnost. Nemůže však býti podobnost tělesa s věcí netělesnou. Tudíž, kdyby duše nebyla těleso, nemohla by poznávati věci tělesné.

Mimo to musí býti nějaký dotek pohybujícího s pohybovaným. Dotek však mají jen tělesa. Ježto tedy duše hýbe tělem, zdá se, že duše je tělesem.

Avšak proti jest, co praví Augustin, VI. O Troj., že duše "se nazývá jednoduchou vzhledem k tělu, protože se velikostí neroztáhne po místním prostoru".

Odpovídám: Musí se říci, že při badání o přirozenosti duše se musí předpokládati, že se říká, že duše jest prvním původem života v těch, která u nás žijí: živá totiž nazýváme oduševněnými, nemající pak život bezduchými. Život se pak nejvíce projevuje dvojím skutkem, totiž poznávání a pohybu. Staří však filosofové, nemohouce překročiti obrazivost, označovali za původ těchto nějaké těleso řkouce, že jsou jen věci tělesné, a co není těleso, není nic. A podle toho řekli, že duše jest nějaké těleso.

Ač se však nesprávnost této domněnky může mnohonásobně ukázati, přece užijeme jednoho, v čem se i obecněji i jistěji jeví, že duše tělesem není. Je totiž jasné, že není duší každý původ životní činnosti; neboť tak by oko bylo duší, ježto jest nějakým původem vidění; a totéž by se řeklo o jiných nástrojích duše. Ale pravíme, že první původ života jest duše. Neboť, ač by nějaké tělesa mohlo býti jakýmsi původem života, jako srdce jest původem života v živočichu, přece nějaké těleso nemůže býti prvním původem života. Neboť jest jasné, že býti původem života, nebo živým, nepřísluší tělesu z toho, že jest tělesem: jinak by každé těleso bylo živé nebo původem života. Tudíž nějakému tělesu přísluší býti živým nebo také původem života z toho, že je tělesem takovým. Co však jest v uskutečnění takovým, má ta od nějakého prvku, který se nazývá jeho uskutečněním. Tudíž duše, která jest prvním původem života, není tělesem, nýbrž uskutečněním těla: jako teplo; jež jest původem oteplení, není tělesem, nýbrž nějakým uskutečněním tělesa.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ježto každé, které jest pohybováno, od jiného jest pohybováno, což nemůže postupovati do nekonečna, jest nutné říci, že ne každé pohybující jest pohybováno. Ježto totiž býti pohnut jest vyjíti z možnosti do uskutečnění, pohybující dává pohybovanému to, co má, pokud je činí jsoucím v uskutečnění. Ale, jak se ukazuje v VIII. Fysic., jest nějaké pohybující veskrz nehybné, jež není pohybováno ani o sobě, ani případkově; a takové pohybující může hýbati pohybem vždy jednotvarým. Jest však jiné pohybující, které není pohybováno o sobě, ale jest pohybováno případkově, a proto nepohybuje pohybem vždy jednotvarým. A takovým pohybujícím jest duše. Jest pak jiné pohybující, které o sobě jest pohybováno, totiž těleso. A protože staří Přírodozpytci myslili, že není nic než tělesa, stanovili, že každé pohybující jest pohybováno a že duše o sobě jest pohybována a je těleso.

K druhému se musí říci, že není nutné, aby podoba

I q. 75 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

I q. 75 a. 1 arg. 3

Praeterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus.

I q. 75 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI de Trin., quod *anima simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci*.

I q. 75 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant.

Huius autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit tamen uno utemur, quo et communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima, sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed primum principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

I q. 75 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum omne quod movetur ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quod non omne movens movetur. Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu. Sed sicut ostenditur in VIII Physic., est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se nec per accidens movetur, et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens, quod non movetur per se, sed movetur per accidens, et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur, et est corpus.

I q. 75 a. 1 ad 2

poznané věci byla v uskutečnění v přirozenosti poznávajícího; ale, je-li něco, co jest napřed poznávajícím v možnosti a potom v uskutečnění, je třeba, aby podoba poznávaného nebyla v uskutečnění v přirozenosti poznávajícího, nýbrž toliko v možnosti; jako barva není v uskutečnění na zornici, ale tolika v možnosti. Proto není třeba, aby v přirozenosti duše byla podoba tělesných věcí v uskutečnění, ale aby byla v možnosti k takovým podobám. Ale protože staří Přírodozpytci neuměli rozlišovati mezi uskutečněním a možností, stanovili, že duše je těleso na to, aby poznávala těleso; a na to, aby poznávala všechna tělesa, že je složena z prvků všech těles.

K třetímu se musí říci, že je dvojí dotek, ličnosti a síly. Prvním způsobem těleso není dotýkáno než od tělesa. Druhým způsobem může býti těleso dotýkáno od věci netělesné, která hýbe tělesem.

LXXV.2. Zda lidská duše jest něco svébytného.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že lidská duše není něco svébytného. Neboť, co je svébytné, jmenuje se toto něco. Ale lidská duše není toto něco-, ale složené z duše a těla.

Tedy duše není něco svébytného.

Mimo to se může říci, že každé, jež je svébytné, jedná. Ale neříká se, že duše jedná: protože, jak se praví I. O duši, "říci, že duše cítí nebo rozumí, jest podobné, jak by řekl, že něco tká nebo staví". Tedy duše není něco svébytného.

Mimo to, kdyby duše byla něco svébytného, byla by nějaká její činnost bez těla. Ale žádná její činnost.není bez těla, též ani rozumění: protože nebývá rozumění bez představ, představa pak není bez těla. Tedy lidská duše není něco svébytného.

Avšak proti jest, co praví Augustin, X. O Troj.: "Kdokoli vidí, že přirozenost mysli jest i podstata, i že není tělesná, vidí, že bloudí ti, kteří míní, že je tělesná, protože k ní přidávají ta, bez nichž nemohou mysliti žádnou. přirozenost, totiž tělesné zjevy." Tedy přirozenost lidské mysli jest nejen netělesná, nýbrž také podstata, totiž něco svébytného.

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci, že to, co jest původem rozumové činnosti, což nazýváme duší člověka, jest nějaký netělesný a svébytný prvek. Je totiž jasné, že člověk může rozumem poznávati přirozenosti všech těles. Co však může některá poznávati, nesmí nic z nich míti ve své přirozenosti; protože to, co by v něm- přirozeně bylo; bránilo by poznávání jiných; jako vidíme, že jazyk nemocného, který jest zkažen žlučovou a hořkou šťávou, nemůže pocítiti něco sladkého, ale vše se mu zdá hořké. Kdyby tedy rozumový prvek měl v sobě přirozenost nějakého tělesa, nemohl by poznávati všechna tělesa. Avšak každé těleso má nějakou určitou přirozenost. Je tudíž nemožné, aby rozumový prvek byl tělesem.

A podobně je nemožné, aby rozuměl skrze tělesné ústrojí, protože by také určitá přirozenost onoho ústrojí tělesného

Ad secundum dicendum quod non est necessarium quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis, sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum; sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu; sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret corpus; et ad hoc quod cognosceret omnia corpora, quod esset composita ex principiis omnium corporum.

I q. 75 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod est duplex contactus, quantitatis et virtutis. Primo modo, corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo, corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus.

2. Utrum anima humana sit aliquid subsistens.

I q. 75 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur hoc aliquid. Anima autem non est hoc aliquid, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

I q. 75 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari, quia, ut dicitur in I de anima, *dicere animam sentire aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere vel aedificare*. Ergo anima non est aliquid subsistens.

I q. 75 a. 2 arg. 3

Praeterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua eius operatio sine corpore. Sed nulla est eius operatio sine corpore, nec etiam intelligere, quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

I q. 75 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Trin. *Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias*. Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens.

I q. 75 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium

bránila poznávání všech těles; jako kdyby nějaká určitá barva byla nejen na zornici, nýbrž i na skleněné nádobě, vlitá tekutina se zdá téže barvy.

Tudíž sám původ rozumový, který sluje, mysl nebo rozum, má činnost o sobě, v níž nemá tělo účasti. Nic však nemůže jednati a sobě, co není o sobě svébytné. Neboť činnost není než jsoucího v uskutečnění; proto tím způsobem něco jedná, kterým jest. Pročež neříkáme, že teplo otepluje, nýbrž teplé.

Zůstává tedy, že lidská duše, jež se jmenuje rozum nebo mysl, jest něco netělesného a svébytného.

K prvnímu se tedy' musí říci, že toto něco se může bráti dvojmo: jedním způsobem za kterékoli svébytné; jiným způsobem za svébytné úplné v přirozenosti nějakého druhu. Prvním způsobem vylučuje přilnutí nějakého případku a hmotného tvaru; druhým způsobem vylučuje také nedokonalost části. Proto by se ruka mohla nazvati toto něco prvním způsobem, ne však druhým způsobem. Tak tedy, ježto lidská duše jest částí lidského druhu, může se nazvati toto něco prvním způsobem, jakožto svébytná, ne však druhým způsobem: neboť tak se nazývá toto něco, složené z duše a těla.

K druhému se musí říci, že ona slova Aristoteles řekl ne z vlastního mínění, nýbrž podle mínění těch, kteří řekli, že rozuměti jest býti pohybován, jak je patrné z toho, co tam předesílá.

Nebo se má říci, že o sobě jednati přísluší o sobě jdoucímu. Ale někdy se o sobě jsoucím může něco nazvati, nelne-li jakožto případek nebo hmotný tvar, i když je částí. Ale vlastně a o sobě se nazývá svébytným, co ani zmíněným způsobem není přilnulé, ani není částí. A podle toho způsobu by se nemohlo nazvati o sobě svébytným oko nebo ruka, a v důsledku ani o sobě jednajícím. Pročež i činnosti částí se přidělují skrze části celku. Říkáme totiž, že člověk vidí skrze oko a dotýká se rukou jinak, než teplé otepluje skrze teplo: protože teplo žádným způsobem neotepluje, vlastně řečeno. Tudíž se může říci, že duše rozumí, jako oko vidí: ale více vlastně se řekne, že člověk rozumí skrze duši.

K třetímu se musí říci, že k činnosti rozumu se vyžaduje tělo, ne jako ústrojí, kterým se taková činnost vykonává, nýbrž k vůli předmětu: neboť představy se přirovnávají k rozumu jako barva ke zraku. Ale takové rozumění neruší, že rozum jest svébytný: jinak by živočich nebyl něco svébytného, ježto potřebuje zevnějších smyslových na počitky.

LXXV.3. Zda duše pouhých živočichů jsou svébytné.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že duše pouhých živočichů jsou svébytné. Neboť člověk se v rodě shoduje s jinými živočichy. Ale duše člověka jest něco svébytného, jak bylo ukázáno. Tedy i duše jiných živočichů jsou svébytné.

intellectuale sit corpus.

Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur.

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu, unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum.

Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

I q. 75 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo, pro quocumque subsistente, alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis, secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo, sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid.

I q. 75 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri; ut patet ex iis quae ibi praemittit.

Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens; et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit, proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt, sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.

I q. 75 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti, phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem, alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

3. Utrum animae brutorum sint subsistentes.

I q. 75 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est. Ergo et animae aliorum animalium sunt subsistentes.

Mimo to smysl se má k smyslovým podobně jako rozum k rozumovým. Ale rozum rozumí rozumová bez těla. Tedy i smysl vnímá smyslová bez těla. Avšak duše pouhých živočichů jsou smyslové. Tedy jsou svébytné ze stejného důvodu, z kterého i duše člověka, která je rozumová.

Mimo to duše pouhých živočichů hýbe tělem. Těla však nehýbe, nýbrž jest pohybováno. Tedy duše pouhého živočicha má nějakou činnost bez těla.

Avšak proti jest, co se praví v knize O círk. dogmat.: "Věříme, že jen člověk má podstatnou duši; duše však živočichů nejsou podstatné."

Odpovídám: Musí se říci, že staří filosofové nečinili žádný rozdíl mezi smyslem a rozumem a obojí přidělovali tělesnému původu, jak bylo řečeno. - Plato však rozlišoval mezi rozumem a smyslem; avšak obojí přiděluje prvku netělesnému, tvrdě, že jako rozuměti, tak i cítiti přísluší duši podle sebe samé. A z toho následovalo, že také duše pouhých živočichů jsou svébytné.

Ale Aristoteles stanovil, že mezi díly duše jediné rozumění se vykonává bez tělesného ústrojí. Cítiti však a následné činnosti smyslové duše dějí se zjevně s nějakou změnou těla; jako se při vidění změní zřítelnice skrze podobu barvy; a totéž je patrné u jiných. A tak jest jasné, že smyslová duše nemá sama ze sebe nějakou činnost vlastní, ale veškerá činnost smyslové duše jest spojeného. A z toho zůstává, že, ježto duše pouhých živočichů nejednají o sobě, nejsou svébytné: všechno totiž podobně má bytí a činnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk, ač se s jinými živočichy shoduje v rodě, přece se druhově liší; odlišnost pak druhu se béře podle odlišnosti tvaru. A není třeba, aby každá odlišnost tvaru činila různost rodu.

K druhému se musí říci, že smysl se má ke smyslovým nějak jako rozum k rozumovým, pokud totiž obojí jest v možnosti ke svým předmětům. Ale nějak nepodobně se mají, pokud smysl trpí od smyslového se změnou těla, pročež síla smyslového poruší smysl. A to se nestane v rozumu: neboť rozum, rozumějící největší rozumová, spíše potom může rozuměti menší. - Jestli pak se rozuměním unaví tělo, to jest případkové, pokud rozum potřebuje činnosti smyslových sil, jimiž se mu připravují představy.

K třetímu se musí říci, že hybná síla je dvojí. Jedna, která rozkazuje pohyb, totiž žádostivá. A činnost této ve smyslové duši není bez těla, nýbrž hněv a radost a všechny takové vášně jsou s nějakou tělesnou změnou. Jiná hybná síla jest provádějící pohyb, skrze nějž se údy stávají vhodnými pro poslušnost žádosti, jehož úkonem není pohybovati, nýbrž býti pohybován. Z čehož jest jasné, že pohybovati není úkonem smyslové duše bez těla.

I q. 75 a. 3 arg. 2

Praeterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum et intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animae autem brutorum animalium sunt sensitivae. Ergo sunt subsistentes, pari ratione qua et anima hominis, quae est intellectiva.

I q. 75 a. 3 arg. 3

Praeterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti animalis habet aliquam operationem sine corpore.

I q. 75 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in libro de Eccl. Dogmat., *solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium vero animae non sunt substantivae*.

I q. 75 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum, et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est. Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod, sicut intelligere, ita et sentire convenit animae secundum seipsam. Et ex hoc sequebatur quod etiam animae brutorum animalium sint subsistentes.

Sed Aristoteles posuit quod solum intelligere, inter opera animae, sine organo corporeo exercetur. Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti. Ex quo relinquitur quod, cum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes, similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

I q. 75 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt, differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formae. Nec oportet quod omnis differentia formae faciat generis diversitatem.

I q. 75 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod sensitivum quodammodo se habet ad sensibilia sicut intellectivum ad intelligibilia, inquantum scilicet utrumque est in potentia ad sua obiecta. Sed quodammodo dissimiliter se habent, inquantum sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione, unde excellentia sensibilium corrumpit sensum. Quod in intellectu non contingit, nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparantur.

I q. 75 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod vis motiva est duplex. Una quae imperat motum, scilicet appetitiva. Et huius operatio in anima sensitiva non est sine corpore; sed ira et gaudium et omnes huiusmodi passiones sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cuius actus non est movere, sed moveri. Unde patet quod

LXXV.4. Zda duše jest člověk.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že duše je člověk. Praví se totiž II. Kor. 4: "Byť se porušil ten náš člověk, který jest venku, přece ten, jenž jest uvnitř, obnovuje se den ze dne." Ale to, co jest uvnitř v člověku, jest duše. Tedy duše jest vnitřní člověk.

Mimo to lidská duše jest nějaká podstata. Ale není podstatou všeobecnou. Tedy je podstatou - jednotlivou. Tedy jest hypostaze čili osoba. Ale jenom lidská. Tedy duše je člověk: neboť lidská osoba je člověk.

Avšak proti jest, že Augustin, XIX. O Městě Bož. doporučuje Varrona, jenž "se domníval, že člověk jest zároveň tělo a duše, a ne, jen duše, ani jen tělo".

Odpovídám: Musí se říci, že se dvojmo může rozuměti "duše je člověk". Jedním způsobem, že člověk je duše, ale tento člověk není duše, nýbrž složené z duše a těla, třebas Sokrates. A to pravím proto, že někteří stanovili, že v pojmu druhu jest jen tvar, hmota však že je částí ojediněla a ne druhu. - Ale to jistě nemůže býti pravda. Neboť ku přirozenosti druhu patří to, co označuje výměr. Avšak výměr v přírodních věcech neznamená toliko tvar, nýbrž tvar a hmotu. Proto hmota jest částí druhu v přírodních věcech: ne sice hmota vyznačená, která jest původem ojedinění, nýbrž hmota obecná. Jako je totiž v pojmu tohoto člověka, že je z této duše a tohoto masa a těchto kostí, tak v pojmu člověka jest, že je z duše a masa a kostí. Neboť musí býti z podstaty druhu, cokoli jest obecně z podstaty všech jedinců, obsažených pod druhem.

Jiným však způsobem se může rozuměti tak, že také tato duše je tento člověk. A to by se tehdy mohla držeti, kdyby se stanovilo, že činnost duše smyslové jest jí vlastní bez těla, protože všechny činnosti, které se přidělují člověku, by příslušely jedině duši; to pak jest každá věc, co činí činnosti té věci. Pročež to je člověk, co činí činnosti člověka. - Avšak bylo svrchu ukázáno, že cítiti není toliko činností duše. Ježto tedy cítiti jest nějaká činnost člověka, byt ne vlastní, jest jasné, že člověk není toliko duše, ale jest něco složeného z duše a těla. - Plato však uče, že cítiti jest vlastní duši, mohl učiti, že člověk jest "duše, užívající těla".

K prvnímu se tedy musí říci, že podle Filosofa v IX. Ethic., každé se nejvíce zdá býti to, co jest v něm hlavní: jako, co činí ředitel obce, řekne se, že činí obec. A tím způsobem se někdy nazývá člověkem to; co jest v člověku hlavní: a to někdy část rozumová, podle věcné pravdy, a ta se jmenuje "člověk vnitřní"; někdy pak část smyslová s tělem, podle mínění některých, kteří se drží jen smyslových. A to se jmenuje "člověk vnější".

movere non est actus animae sensitivae sine corpore.

4. Utrum anima sit homo, vel homo potius sit aliquid compositum ex corpore, et anima.

I q. 75 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima sit homo. Dicitur enim II ad Cor. IV, *licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem*. Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

I q. 75 a. 4 arg. 2

Praeterea, anima humana est substantia quaedam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis. Ergo est hypostasis vel persona. Sed non nisi humana. Ergo anima est homo, nam persona humana est homo.

I q. 75 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, XIX de Civ. Dei, commendat Varronem, *qui hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur*.

I q. 75 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, puta Socrates. Quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei, materiam vero esse partem individui, et non speciei. Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis; sed materia communis. Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus. Oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum.

Alio vero modo potest intelligi sic, quod etiam haec anima sit hic homo. Et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animae sensitivae operatio esset eius propria sine corpore, quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae; illud autem est unaquaeque res, quod operatur operationes illius rei. Unde illud est homo, quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore. Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore.

I q. 75 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, secundum philosophum in IX Ethic., illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso, sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo, aliquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quae dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore, secundum aestimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

K druhému se musí říci, že ne každá jednotlivá podstata jest hypostaze čili osoba, ale která má úplnou přirozenost druhu. Proto ruka nebo noha se nemůže nazvati hypostazí čili osobou. A podobně ani duše, ježto je částí lidského druhu.

LXXV.5. Zda je duše složena z látky a tvaru.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že duše je složena z látky a tvaru. Možnost se totiž dělí od uskutečnění. Ale všechna, která jsou v uskutečnění, mají podíl prvního uskutečnění, jímž jest Bůh, skrze jehož podíl všechna jsou i dobrá i jsoucna i živá, jak je patrné z nauky Divišovy v knize O Bož. Jmén. Tedy, cokoli jest v možnosti, má podíl první možnosti. Ale první možnost jest první látka. Ježto tedy lidská duše jest nějak 'v možnosti, což je patrné z toho, že člověk jest někdy rozumějícím v možnosti, zdá se, že lidská duše má podíl první látky, jakožto svou část.

Mimo to, kdekoli se shledávají vlastnosti látky, tam se shledává látka. Ale v duši se shledávají vlastnosti látky, jež jsou podrobenost a přeměnnost: podrobuje se totiž vědění a ctnosti a mění se z nevědomosti na vědění a z neřesti na ctnost. Tedy v duši jest látka.

Mimo to, ona, která nemají látky, nemají příčiny svého bytí, jak se praví v VIII. Metafys. Ale duše má příčinu svého bytí, protože je stvořena od Boha. Tedy duše má látku.

Mimo to, co nemá látky, nýbrž jest toliko tvar, jest čiré a nekonečné uskutečnění. Avšak to má jedině Bůh. 'Tedy duše má látku.

Avšak proti jest, že Augustin dokazuje v VII. Ke Gen. Slov., že duše nebyla učiněna ani z tělesné látky, ani z látky duchové.

Odpovídám: Musí se říci, že duše nemá látky. A to se může viděti dvojmo. A to nejprve z pojmu duše obecně. Je totiž v pojmu duše, aby byla tvarem nějakého těla. buď tedy je tvarem ve svém celku, nebo podle nějaké své části. Jestliže ve svém celku, není možné, aby její částí byla látka, nazve-li se látkou nějaké jsoucí toliko v možnosti; protože tvar, jakožto tvar, jest uskutečnění; to- pak, co jest toliko v možnosti, nemůže býti částí nějakého uskutečnění, ježto možnost odporuje uskutečnění jakožto dělená od uskutečnění. Kdyby pak byla tvarem podle nějaké své části, řekneme, že ona část jest duše, a onu látku, jejímž prvním uskutečněním jest, nazveme prvním oduševněným.

Za druhé, zvláště z pojmu lidské duše, pokud jest rozumová. Je totiž jasné, že každé, které se v něčem přijímá, přijímá se v něm po způsobu přijímacího. Každé pak se poznává tak, jak jeho tvar jest v poznávajícím. Avšak rozumová duše poznává nějakou věc naprostě v její přirozenosti, třebas kámen, jakožto kámen naprostě. Je tedy v rozumové duši tvar kamene naprostě, podle

I q. 75 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae.

5. Utrum anima humana sit composita ex materia, et forma.

I q. 75 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii in libro de Div. Nom. Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia; videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

I q. 75 a. 5 arg. 2

Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt subiici et transmutari, subiicitur enim scientiae et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

I q. 75 a. 5 arg. 3

Praeterea, illa quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in VIII Metaphys. Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam.

I q. 75 a. 5 arg. 4

Praeterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

I q. 75 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus probat, in VII super Gen. ad Litt., quod anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali.

I q. 75 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem, ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam; aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum, quia forma, inquantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem, dicemus esse animam, et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse primum animatum.

Secundo, specialiter ex ratione humanae animae, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem

vlastního tvarového pojmu. Tudíž rozumová duše je tvar naprostý, ne však něco složeného z látky r tvaru. Neboť kdyby rozumová duše mohla býti složená z látky a tvaru, tvary věcí by v ní byly přijímány jakožto ojedinělé, a tak by nepoznávala než ojedinělé, jak se děje v mohutnostech smyslových, které přijímají tvary věcí v tělesném ústrojí: látka totiž jest původem ojedinění tvarů. Zbývá tedy, že rozumová duše a každá rozumová podstata, poznávající tvary naprostě, nemá složení tvaru a látky.

K prvnímu se tedy musí říci, že první uskutečnění jest všeobecný původ všech uskutečnění, protože jest nekonečné, silou "v sobě napřed majíc všechno", jak praví Diviš. Proto je podílem věcí, ne jako část, nýbrž podle rozšíření svého postupu. Možnost však, ježto přijímá uskutečnění, musí býti úměrná uskutečnění.

Uskutečnění pak přijatá, která postupují z prvního nekonečného uskutečnění a jsou nějaké jeho podíly, jsou různá. Pročež nemůže býti jedna možnost, která by přijímala všechna uskutečnění, jako jest jedno uskutečnění, vlévající všechna sdělená uskutečnění: jinak by se možnost přijímající rovnala činné možnosti prvního uskutečnění. Avšak přijímající možnost v rozumové duši jest jiná než přijímající možnost v první látce, jak je patrné z rozmanitosti přijatých: neboť první látka přijímá ojedinělé tvary, kdežto rozum přijímá tvary naprosté. Proto taková možnost, jsoucí v rozumové duši, neukazuje, že duše je složena z látky a tvaru.

K druhému se musí říci, že podrobenost a přeměnnost přísluší látce, pokud jest v možnosti. Jako tedy jiná jest možnost rozumu a jiná možnost první látky, tak jest jiný ráz podrobení a přeměny. Rozum je totiž podroben vědění a přeměňuje se z nevědomosti na vědění, pokud jest v možnosti k rozumovým podobám.

K třetímu se musí říci, že příčinou bytí látky je tvar a činitel: pročež činitel, pokud látku uvádí do uskutečnění tvaru přeměnou, jest jí příčinou bytí. Když však něco je tvar svébytný, nemá bytí skrze nějaký tvarový prvek, ani nemá příčiny, přeměňující z možnosti do uskutečnění. Proto po udaných slovech Filosof končí, že v těch, která jsou složena z látky a tvaru, "není žádná jiná příčina než hýbající z moci do uskutečnění: kterákoli pak nemají látky, všechna jednoduše jsou, co vpravdě jsoucí něco".

Ke čtvrtému se musí říci, že všechna účast se přirovnává k účastnému jako jeho uskutečnění. Ať se pak stanoví kterýkoli o sobě svébytný tvar stvořený, musí míti bytí účastí, protože také "sám život" nebo cokoli by se tak řeklo, "má účast samého bytí", jak praví Diviš, V. hl. O Bož. Jmén. Bytí však podílné má meze ve schopnosti účastného. Proto jediný Bůh, jenž je samo své bytí, jest čiré a nekonečné uskutečnění. Avšak v podstatách rozumových je složení z uskutečnění a možnosti, ne sice z látky a tvaru, nýbrž z tvaru a podílu bytí. Proto i někteří praví, že jsou složeny z "čím jest" a "co jest": samo totiž

inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali, materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae.

I q. 75 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter in se omnia praehabens, ut dicit Dionysius. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur.

Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos, alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva, a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum, nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

I q. 75 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod subiici et transmutari convenit materiae secundum quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiae primae, ita est alia ratio subiiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subiicitur scientiae, et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

I q. 75 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod forma est causa essendi materiae, et agens, unde agens, inquantum reducit materiam in actum formae transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba praemissa, philosophus concludit quod in his quae sunt composita ex materia et forma, *nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum, quaecumque vero non habent materiam, omnia simpliciter sunt quod vere entia aliquid*.

I q. 75 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse

bytí jest, čím něco jest.

LXXV.6. Zda jest lidská duše porušná.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že lidská duše jest porušná. Neboť, která mají podobný původ a podobný postup, zdají se míti podobný konec. Ale podobný jest původ rození člověka a tahounů: protože jsou učiněni ze země. Také je u obojích podobný postup života: protože "podobně dýchají všechna a nic nemá člověk více nežli tahoun", jak se praví Eccle 3. 'tedy, jak se tam končí, "jeden jest zánik člověka a tahounů a stejné podmínky obou". Ale duše pouhých živočichů jest porušná. Tedy i lidská duše jest porušná.

Mimo to všechno, co je z ničeho, obrací se v nic, protože konec musí odpovídati počátku. Ale, jak se praví Moudr. 2, "narodili jsme se z ničeho": a ta je pravda nejen co do těla, nýbrž také co do duše. Tedy, jak se tamtéž končí, "po tom budeme, jako bychom nebývali", také podle duše.

Mimo to žádná věc není bez vlastní činnosti. Ale vlastní činnost duše, jíž jest rozuměti s představou, nemůže býti bez těla: duše totiž nic nerozumí bez představy, představa pak není bez těla, jak se praví v knize O duší. Tedy nemůže zůstati duše po zrušení těla.

Avšak proti jest, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že lidské duše mají z božské dobroty, že jsou "rozumové" a že mají "podstatný život nestravitelný".

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci, že lidská duše, kterou jmenujeme rozumovým prvkem, jest neporušná. Něco se totiž poruší dvojmo: jedním způsobem o sobě; jiným způsobem případkově. Avšak jest nemožné, aby nějaké svébytné se mohlo případkově zrodit nebo zrušiti, to jest narozením nebo porušením něčeho: "Neboť tak něčemu přísluší rození a porušení jako i bytí, jež se rozením nabývá a skrze porušení ztrácí. Proto, co má bytí o sobě, nemůže se roditi nebo porušiti, leč o sobě: která však nejsou svébytná, jako případky a hmotné tvary, slují nastalými a porušenými skrze zrození a porušení složených. - Bylo pak svrchu ukázáno, že duše zvířat nejsou svébytné a sobě, nýbrž jediná lidská duše. Proto duše zvířat se zruší, když se zruší těla: avšak lidská duše by se nemohla zrušiti, leč by se zrušila a sobě.

To pak jest vůbec nemožné, nejen u ní, nýbrž u každého svébytného, jež jest tolika tvar. Je totiž jasné, že to, co něčemu přísluší podle sebe, jest od něho neodlučné. Býti pak o sobě, přísluší tvaru, jenž jest uskutečnění. Proto hmota podle toho nabývá bytí v uskutečnění, že nabývá tvaru: podle toho pak v ní nastává porušení, že se tvar od ní odděluje. Ale není možné, aby se tvar oddělil sám od sebe. Proto jest nemožné, aby svébytný tvar přestal býti.

Také kdyby duše byla složena z látky a tvaru, jak někteří praví, ještě by se musila tvrditi, že jest neporušná. Neboť porušení se neshledává leč tam, kde se nachází protivnost: rození totiž a porušení jsou z protivných a na protivná; pročež nebeská tělesa, protože nemají hmotu podrobenou

participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est.

6. Utrum anima humana sit incorruptibilis.

I q. 75 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et iumentorum, quia de terra facta sunt. Similis est etiam vitae processus in utrisque, quia *similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius*, ut dicitur Eccle. III. Ergo, ut ibidem concluditur, *unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio*. Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

I q. 75 a. 6 arg. 2

Praeterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum, quia finis debet respondere principio. Sed sicut dicitur Sap. II, *ex nihilo nati sumus*, quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo ut ibidem concluditur, post hoc erimus tanquam non fuerimus, etiam secundum animam.

I q. 75 a. 6 arg. 3

Praeterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore, nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in libro de anima. Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

I q. 75 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod animae humanae habent ex bonitate divina quod sint intellectuales et quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem.

I q. 75 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, idest aliquo generato vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se, quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra quod animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus, anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur.

Quod quidem omnino est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam

protivnosti, jsou neporušená. Avšak v rozumové duši nemůže býti nějaká protivnost. Vnímá totiž podle způsobu svého bytí; ta pak, která v ní jsou přijímána, jsou bez protivnosti, protože také v rozumu pojmy protivných nejsou protivné, ale jest jedno vědění protivných. Tudíž jest nemožné, aby rozumová duše byla porušná.

Také se může známka této věci vzíti z toho, že všechno přirozeně svým způsobem touží po bytí. Avšak touha ve věcech poznávajících sleduje poznání. Smysl pak nepoznává bytí, leč pod "zde a nyní", ale rozum vnímá bytí naprostě a podle každého času. Proto každé mající rozum přirozeně touží býti vždycky. Avšak přirozená touha nemůže býti marná. Tudíž každá rozumová podstata jest neporušná.

K prvnímu se tedy musí říci, že Šalomoun uvádí onen důvod v osobě nemoudrých, jak je vyjádřen Moudr. 2. Co se tedy praví, že člověk a jiní živočichové mají podobný původ zrození, jest pravdivé co do těla: neboť všichni živočichové byli podobně učiněni ze země. Ne však co do duše: neboť duše živočichů se tvoří z nějaké tělesné síly, duše však lidská od Boha. A na označení toho se praví Gen. 1 o jiných živočiších, "Utvoř země živou duši": o člověku se však praví, že "vdechl do jeho tváře dech života". A proto se Eccle posl. usuzuje: "Navrátiž se prach do své země, odkud byl, a duch se vrátiž k Bohu, jenž jej dal."Podobně postup života podobný jest co do těla; a k tomu patří, co se praví Eccle: "Podobně dýchají všechna," a Moudr. 2: "Dým a van jest v nosech našich" atd. Ale není podobný postup co do duše: protože člověk rozumí, ne však pouzí živočichové. Proto jest nesprávné, co se praví: "Nic nemá člověk více než tahoun." A proto podobný jest zánik co do těla, ale ne co do duše.

K druhému se musí říci, že, jako se neříká o možnosti trpné, že něco může býti stvořeno; nýbrž do možnosti činné Tvůrcově, jenž z ničeho může něco učiniti, tak když se něco nazve zvratným do nicoty, neudává se ve tvoru možnost k nebytí, nýbrž ve Tvůrci možnost k tomu, že nevlévá bytí. Něco se pak nazývá porušným z toho; že je v něm možnost k nebytí.

K třetímu se musí říci, že rozuměti s představou jest vlastní činnost duše, pokud je spojena s tělem. Oddělená však od těla bude míti jiný způsob rozumění, podobný jiným podstatám, odděleným od těla, jak dole bude lépe patrné.

LXXV.7. Zda duše a anděl jsou jednoho druhu.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že duše a anděl jsou jednoho druhu. Všechna totiž je zařízeno k vlastnímu cíli skrze přirozenost svého druhu, z níž má náklonnost k cíli. Ale cíl duše a anděla je týž, totiž věčná blaženost. Tedy

incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas, generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt; unde corpora caelestia, quia non habent materiam contrarietati subiectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui esse, ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc, sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

I q. 75 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur Sap. II. Quod ergo dicitur quod homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus, similiter enim de terra facta sunt omnia animalia. Non autem quantum ad animam, nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea, anima vero humana a Deo. Et ad hoc significandum dicitur Gen., quantum ad alia animalia, producat terra animam viventem, quantum vero ad hominem, dicitur quod inspiravit in faciem eius spiraculum vitae. Et ideo concluditur Eccle. ult., *revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum*. Similiter processus vitae est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur in Eccle., *similiter spirant omnia*; et Sap. II, *fumus et flatus est in naribus nostris* et cetera. Sed non est similis processus quantum ad animam, quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur, nihil habet homo iumento amplius. Et ideo similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

I q. 75 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc, quod inest ei potentia ad non esse.

I q. 75 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animae secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi, similem aliis substantiis a corpore separatis, ut infra melius patebit.

7. Utrum sit ejusdem speciei cum angelo.

I q. 75 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima et Angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur

jsou jednoho druhu.

Mimo to poslední odlišnost druhová jest nejušlechtilejší, protože naplňuje ráz druhu. Ale v andělu a duši není nic ušlechtilejšího než bytí rozumové. Tedy anděl a duše se shodují v poslední druhové odlišnosti. Tedy jsou jednoho druhu.

Mimo to se zdá, že se duše od anděla neliší než v tom, že jest spojena s tělem. Zdá se však, že tělo nepatří k jejímu druhu, ježto jest mimo bytnost duše. Tedy duše a anděl jsou jednoho druhu.

Avšak proti, která mají rozličné přirozené činnosti, sama se liší druhově. Ale duše a andělé mají rozličné přirozené činnosti: protože jak praví Diviš, VII. hl. O Bož. Jmén., "mysli andělské mají jednoduché a blažené rozumění, neshromažďujíce z viditelných božské poznání"; a potom o duši praví toho opak. Tudíž duše a anděl nejsou jednoho druhu.

Odpovídám: Musí se říci, že Origenes stanovil, že všechny lidské duše a andělé jsou jednoho druhu. A to proto, že učil případkovost růzností stupňů, shledávané v těchto podstatách, jakožto pocházející ze svobodného rozhodování, jak bylo svrchu řečeno.

Ale to nemůže býti, protože v netělesných podstatách nemůže býti různost podle počtu bez různosti podle druhu a bez přirozené nerovnosti. Protože, nejsou-li složeny z látky a tvaru, ale jsou svébytné tvary, jest jasné; že v nich budenutná různost v druhu. Nemůže se totiž rozuměti, že nějaký tvar oddělený není než jeden jednoho druhu: jako kdyby byla oddělená bělost, nemohla by býti než tolika jedna; neboť tato bělost se neliší od oné než tím, že je tohoto nebo onoho. Různost pak podle druhu vždy je provázena růzností přirozenou: jako při druzích barev jedna jest dokonalejší než druhá, a podobně u jiných. A ta proto, že odlišnosti, dělící rod, jsou protivné, protivná však jsou podle dokonalého a nedokonalého, protože "původ protivnosti jest postrádání a zběhlost", jak se praví v X. Metafys.

Totéž by také následovalo, kdyby takové podstaty byly složeny z látky a tvaru. Jestli se totiž látka tohoto liší od látky onoho, jest nutné, že buď tvar jest původem odlišení látky, že totiž látky jsou různé podle poměru k různým tvarům: a tu ještě následuje různost podle druhu a přirozená nerovnost. Nebo původem odlišnosti tvarů bude látka; a nebude se moci tato hmota zváti jinou než jiná, leč podle rozdílu velikostí: ta však nemá místa u netělesných podstat, jako jsou anděl a duše. Proto nemůže býti, že anděl a duše jsou jednoho druhu. - Jakým však způsobem jest více duší jednoho druhu; ukáže se dole.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o cíli nejbližším a přirozeném. Avšak věčná blaženost jest cíl poslední a nadpřirozený.

ad proprium finem per naturam suae speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animae et Angeli, scilicet beatitudo aeterna. Ergo sunt unius speciei.

I q. 75 a. 7 arg. 2

Praeterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in Angelo et anima quam intellectuale esse. Ergo conveniunt anima et Angelus in ultima differentia specifica. Ergo sunt unius speciei.

I q. 75 a. 7 arg. 3

Praeterea, anima ab Angelo differre non videtur nisi per hoc, quod est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animae, non videtur ad eius speciem pertinere. Ergo anima et Angelus sunt unius speciei.

I q. 75 a. 7 s. c.

Sed contra, quorum sunt diversae operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animae et Angeli sunt diversae operationes naturales, quia ut dicit Dionysius, VII cap. de Div. Nom., *mentes angelicae simplices et beatos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem*; cuius contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et Angelus non sunt unius speciei.

I q. 75 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod Origenes posuit omnes animas humanas et Angelos esse unius speciei. Et hoc ideo, quia posuit diversitatem gradus in huiusmodi substantiis inventam, accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est.

Quod non potest esse, quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inaequalitate. Quia si non sint compositae ex materia et forma, sed sint formae subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei, sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum; haec enim albedo non differt ab illa nisi per hoc, quod est huius vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideo, quia differentiae dividentes genus sunt contrariae; contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio et habitus ut dicitur in X Metaphys.

Idem etiam sequeretur, si huiusmodi substantiae essent compositae ex materia et forma. Si enim materia huius distinguitur a materia illius, necesse est quod vel forma sit principium distinctionis materiae, ut scilicet materiae sint diversae propter habitudinem ad diversas formas, et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem et inaequalitas naturalis. Vel materia erit principium distinctionis formarum; nec poterit dici materia haec alia ab illa, nisi secundum divisionem quantitativam, quae non habet locum in substantiis incorporeis, cuiusmodi sunt Angelus et anima. Unde non potest esse quod Angelus et anima sint unius speciei. Quomodo autem sint plures animae unius speciei infra ostendetur.

I q. 75 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem aeterna est finis

K druhému se musí říci, že poslední druhová odlišnost jest nejušlechtilejší, pokud jest nejvíce určitá, na způsob, jakým uskutečnění jest ušlechtilejší než možnost. Avšak tak rozumové není nejušlechtilejší, protože jest neurčité a společné mnohým stupňům rozumovosti, jako smyslové mnohým stupňům v bytí smyslovém. Proto, jako nejsou všechna smyslová jednoho druhu, tak ani všechna rozumová.

K třetímu se musí říci, že tělo není v bytnosti duše, ale duše má z přirozenosti své bytnosti, že je spojitelná s tělem. Proto vlastně ani duše není v druhu, nýbrž složené. A právě to, že duše nějak potřebuje těla ke své činnosti, ukazuje, že duše zaujímá nižší stupeň rozumovosti než anděl, jenž není s tělem spojen.

LXXVI. O spojení duše s tělem.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o spojení duše s tělem. A o tom jest osm otázek:

1. Zda se rozumový prvek pojí s tělem jako tvar.

2. Zda se, rozumový prvek početně množí podle množení těl nebo jest jeden rozum všech lidí.

3. Zda v těle, jehož tvarem jest rozumový prvek, jest nějaká jiná duše.

4. Zda jest v něm nějaký jiný podstatný tvar.

5. Jaké musí býti tělo, jehož tvarem je rozumový prvek.

6. Zda se s takovým tělem pojí prostřednictvím jiného těla.

7. Zda prostřednictvím nějakého případku.

8. Zda je duše celá v každé části těla.

LXXVI.1. Zda se rozumový prvek pojí s tělem jako tvar.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že se rozumový prvek nepojí s tělem jako tvar. Praví totiž Filosof, v III. O duši, že rozum jest oddělen a že není uskutečněním žádného tělesa. Tedy se nepojí s tělem jako tvar.

Mimo to, každý tvar jest určitý podle přirozenosti hmoty, jejímž je tvarem: jinak by se nevyžadovala úměrnost mezi hmotou a tvarem. Kdyby se tedy rozum pojil s tělem jako tvar, ježto každé těla má určitou přirozenost, následovalo by, že rozum 'by měl určitou přirozenost. A tak by nebyl poznávacím všech, jak je patrné z hořejšího: což je proti pojmu rozumu. Tedy se rozum nepojí s tělem jako tvar.

Mimo to, kterákoli přijímající mohutnost jest uskutečněním nějakého těla, přijímá tvar hmotně a

ultimus et supernaturalis.

I q. 75 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod differentia specifica ultima est nobilissima, inquantum est maxime determinata, per modum quo actus est nobilior potentia. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

I q. 75 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie; sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam Angelus, qui corpori non unitur.

76. De unione animae ad corpus.

Prooemium

I q. 76 pr.

Deinde considerandum est de unione animae ad corpus.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

Secundo, utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum; vel sit unus intellectus omnium hominum.

Tertio, utrum in corpore cuius forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima.

Quarto, utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis.

Quinto, quale debeat esse corpus cuius intellectivum principium est forma.

Sexto, utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore.

Septimo, utrum mediante aliquo accidente.

Octavo, utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

1. Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

I q. 76 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

I q. 76 a. 1 arg. 2

Praeterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiae cuius est forma, alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam. Et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet, quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

I q. 76 a. 1 arg. 3

Praeterea, quaecumque potentia receptiva est actus alicuius

jednotlivostně, protože přijaté jest v přijímajícím podle způsobu příjímajícího. Ale tvar rozuměné věci se nepřijímá hmotně a jednotlivostně v rozumu, nýbrž právě nehmotně a všeobecně: jinak by rozum nebyl poznávací nehmotných a všeobecných, nýbrž toliko jednotlivých, jakož i smysl. Tedy se rozum nepojí s tělem jako tvar.

Mimo to mohutnost a skutek jest téhož: neboť totéž jest, co může jednati a co jedná, jak je patrné z dřívějšího. Tedy ani rozumová mohutnost není mohutností nijakého těla. Ale síla či mohutnost nemůže býti odloučenější a jednodušší než bytnost, z níž plyne síla nebo mohutnost. Tedy ani podstata rozumu není tvarem těla.

Mimo to, to, co má o sobě bytí, nepojí se s tělem jako tvar, protože tvar jest, čím něco jest; a tak samo bytí tvaru není samého tvaru o sobě. Ale rozumový prvek má o sobě bytí a jest svébytný, jak bylo shora řečeno. Tedy se nepojí s tělem jako tvar.

Mimo to, to, co jest v nějaké věci o sobě, jest v ní vždycky. Ale tvar o sobě má spojitost s hmotou: neboť není uskutečněním hmoty skrze nějaký případek, nýbrž skrze svou bytnost: jinak by z hmoty a tvaru nenastalo jedno podstatně, nýbrž případkově. Tvar tedy nemůže býti bez vlastní hmoty. Ale rozumový prvek, ježto jest neporušný, jak bylo svrchu ukázáno, zůstává nespojen s tělem po zrušení těla. Tedy rozumový prvek se nepojí s tělem jako tvar.

Avšak proti, podle Filosofa. v VIII. Metafys., odlišnost se béře od tvaru věci. Ale ustavující odlišnost člověka jest rozumovost, jež se říká o člověku k vůli rozumovému prvku. Tedy rozumový prvek jest tvarem člověka.

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci, že rozum, jenž jest původem rozumové činnosti, jest tvarem lidského těla. Neboť to, čím něco prvotně jedná, je tvarem toho, čemu se přiděluje činnost: jako čím se prvotně uzdravuje tělo, je zdravost, a čím duše prvotně ví, jest vědění; pročež zdravost je tvarem těla a vědění duše. A důvodem toho jest, že nic. ne jedná; leč pokud jest v uskutečnění; proto čím něco jest v uskutečnění, tím jedná. Jest pak jasné, ze první, čím tělo žije, jest duše. A ježto život se projevuje v různých činnostech v různých stupních živých, to, čím prvotně konáme každý z těchto životních úkonů jest duše: neboť duše jest, čím jsme prvotně vyživováni a cítíme a pohybujeme se místně a podobně, čím prvotně rozumíme. Tedy tento prvek, kterým prvotně rozumíme, ať se nazve rozumem nebo rozumovou duší, je tvarem těla. A to je důkaz Aristotelův v II. O duši.

Kdyby vlak někdo chtěl říci, že rozumová duše není tvarem těla, musí nalézti způsob, kterým tato činnost, jež jest rozuměti, jest činností tohoto člověka: je totiž zkušeností každého, že on je to, jenž rozumí. Nějaká činnost pak se někomu přiděluje trojmo, jak je patrné z Filosofa, V. Fysic.: říká se totiž, že něco pohybuje nebo jedná buď jako celek, jako lékař léčí; nebo podle části,

corporis, recipit formam materialiter et individualiter, quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectae non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter, alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

I q. 76 a. 1 arg. 4

Praeterea, eiusdem est potentia et actio, idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicuius corporis, ut ex superioribus patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicuius corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior quam essentia a qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

I q. 76 a. 1 arg. 5

Praeterea, id quod per se habet esse, non unitur corpori ut forma, quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formae non est ipsius formae secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma.

I q. 76 a. 1 arg. 6

Praeterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formae secundum se inest uniri materiae, non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiae; alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

I q. 76 a. 1 s. c.

Sed contra, secundum philosophum, in VIII Metaphys., differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale; quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

I q. 76 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur, sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu, unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima, anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis in II de anima.

Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio, experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. Attribuitur

jako člověk vidí okem; nebo případkově, jako se říká, že bílé staví, protože je případkem stavitelovým, býti bílým. Když tedy řekneme, že Sokrates nebo Plato rozumí, jest jasné, že se mu nepřiděluje případkově: neboť se mu přiděluje jakožto člověku, což se o něm vypovídá bytostně. Buď tedy je třeba říci, že Sokrates rozumí jakožto celek, jak stanovil Plata řka, že člověk jest rozumová duše, nebo je třeba říci, že rozum jest nějakou částí Sokrata: Avšak první nemůže obstáti, jak bylo svrchu ukázáno, proto, že týž člověk je to, jenž vnímá, že i rozumí i cítí: cítiti však nelze bez těla, pročež tělo musí býti nějakou částí člověka. Zbývá tedy, že rozum, kterým Sokrates rozumí, jest nějakou částí Sokrata, takž rozum se nějakým způsobem pojí se Sokratovým tělem.

Vykladač pak praví v III. O duši, že toto spojení jest skrze rozumovou podobu. Ta však má dvojí podmět: jeden totiž rozum trpný, a jiný samy představy, jež jsou v tělesných ústrojích. A tak skrze rozumovou podobu se trpný rozum drží u těla tohoto nebo onoho člověka. Ale toto držení nebo spojení nedostačí na to, aby úkon rozumu byl úkonem Sokratovým.

A ta je patrné z podobnosti při smyslu, z něhož Aristoteles vychází k pozorování toho, co jest rozumu. Tak totiž se mají představy k rozumu jako barvy ke zraku, jak se praví v III. O duši. Jako tedy podoby barev jsou ve zraku, tak podoby představ jsou v trpném rozumu. Jest pak -patrné, že z toho, že jsou na stěně barvy, jejichž podoby jsou ve zraku, úkon vidění se nepřiděluje stěně: neříkáme totiž, že stěna vidí, nýbrž spíše, že jest viděna. Tedy z toho, že podoby před stav jsou v trpném rozumu, nenásleduje, že rozumí Sokrates, v němž jsou představy, nýbrž že jest rozuměn sám nebo jeho představy.

Někteří pak chtěli říkati, že rozum se pojí s tělem jakožto pohybující, a tak z rozumu a těla se stává jedno, že se úkon rozumu může přidělovati celku. - Ale to je mnohonásobně marné. A to nejprve, protože rozum nehýbe tělem, leč skrze žádost, jejíž pohyb předpokládá činnost rozumu. Nerozumí tedy Sokrates proto, že jest pohybován od rozumu, nýbrž spíše obráceně, proto je i Sokrates pohybován od rozumu, že rozumí. - Za druhé proto, ježto Sokrates jest nějaké ojedinělé v přirozenosti, jejíž bytnost jest jedna, složená z hmoty a tvaru, není-li rozum jeho tvarem, následuje, že jest mimo jeho bytnost, a tak rozum se bude míti k celému Sokratovi jako pohybující k pohybovanému. Avšak rozuměti jest činnost, zůstávající v činiteli samém, ne však přecházející do jiného, jako oteplování. Nemůže se tedy rozumění přidělovati Sokratovi proto, že jest pohybován od rozumu. - Za třetí, protože činnost pohybujícího se nikdy nepřiděluje pohybovanému než jako nástroji, jako činnost kolářova pilce. Jestli se tedy rozumění přiděluje Sokratovi, protože je činností pohybujícího jím, následuje, že se mu přiděluje jako nástroji. Což je proti Filosofovi; který myslí, že rozumění není skrze tělesný nástroj. - Za čtvrté proto, že, ačkoli činnost části se přiděluje celku, jako činnost oka člověku, přece se nikdy nepřiděluje jiné -části, leč snad případkově: neříkáme totiž, že ruka vidí, protože vidí oko. Jestliže tedy z rozumu a Sokrata nastává jedno řečeným způsobem, činnost rozumu se nemůže přidělovati Sokratovi. Je-li však Sokrates celek, který se skládá ze spojení rozumu s ostatním, ca je Sokratovo, a přece se rozum nepojí s jinými, která jsou Sokratova, než jako pohybující, následuje, že Sokrates není jedno jednoduše, a v důsledku ani jsoucno jednoduše; neboť tak jest něco autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per philosophum, V Physic., dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens, attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam, aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.

Hanc autem unionem Commentator, in III de anima, dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum, unum scilicet intellectum possibilem; et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis.

Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III de anima, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti, non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cuius motus praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit, sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. Secundo quia, cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma; si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit praeter essentiam eius; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu. Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento. Quod est contra philosophum, qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. Quarto quia, licet actio partis attribuatur toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens, non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto

jsoucnem, jako též jedno.

Zbývá tedy jen způsob, který stanoví Aristoteles, že tento člověk rozumí, protože rozumový prvek jest jeho tvarem. Tak tedy je ze samé činnosti rozumu patrné, že rozumový prvek se pojí s tělem jakožto tvar.

Totéž se také může objasniti z pojmu lidského druhu. Přirozenost totiž každé věci se ukáže na její činnosti. Avšak vlastní činností člověka, jakožto člověka, jest rozuměti: jí totiž převyšuje všechny živočichy. Pročež i Aristoteles. v knize Ethic., v této, jakožto vlastní člověku, stanovil poslední štěstí. Je tedy třeba, aby člověk z toho měl druh, co jest původem této činnosti: Všechno pak dostává druh z vlastního tvaru. Zůstává tedy, že rozumový prvek jest vlastním tvarem člověka.

Ale jest uvážiti, že, čím je tvar ušlechtilejší. tím více ovládá tělesnou hmotu a méně je v ní ponořen a více ji přesahuje svou činností nebo silou. Pročež vidíme, že tvar smíšeného tělesa má nějakou činnost, která nepovstává ze živlových jakostí. A čím více se postupuje v ušlechtilosti tvarů, shledává se. že tím více síla tvaru přesahuje živlovou hmotu: jako duše bylinná více než tvar kovu a duše smyslová více než duše bylinná. Duše pak lidská jest poslední v ušlechtilosti tvarů. Proto tolik přesahuje svou silou hmotu tělesnou, že má nějakou činnost a sílu, na které tělesná hmota nemá žádného podílu. A tato síla. se jmenuje rozum.

Jest však dbáti, že, kdyby někdo tvrdil, že duše se skládá z látky a tvaru, žádným způsobem by nemohl říci, že duše je tvarem těla. Neboť, ježto tvar jest uskutečnění, látka však jest toliko jsoucnem v možnosti, to, co je složeno z látky a tvaru, žádným způsobem by ve svém celku nemohlo býti tvarem druhého. Je-li však tvarem podle něčeho svého, to, co je tvarem, nazveme duší, a to, čeho je tvarem, nazveme prvním oduševněným, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci. že, jak praví Filosof v II. Fysic., poslední z tvarů, jímž se zabývá pozorování přírodního filosofa, totiž lidská duše, je sice oddělena, ale přece ve hmotě; a dokazuje to z toho, že "člověk rodí člověka ze hmoty a slunce". A to jest oddělená podle síly rozumové, protože rozumová síla není ;síla nějakého tělesného, ústrojí, jako síla zraková jest uskutečněním oka: neboť rozuměti jest úkon, který se nemůže vykonati skrze tělesné ústrojí, jako se koná vidění. Ale ve hmotě jest, pokud sama duše, jejíž je tato síla, je tvarem těla a cílem lidského rození. Tak tedy praví Filosof v III. O duši, že rozum jest oddělen, protože není silou nějakého tělesného ústrojí.

A z toho je patrná odpověď k druhému a třetímu. Na to totiž, aby člověk rozumem mohl všechno rozuměti, a na to, aby rozum rozuměl nehmotná a všeobecná, dostačí, že rozumová síla není úkonem těla.

modo fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere, per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro Ethic., in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma. Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quod, si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia tantum; nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma dicimus animam, et id cuius est forma dicimus primum animatum, ut supra dictum est.

I q. 76 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut philosophus dicit in II Physic., ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia; quod ex hoc probat, quia homo ex materia generat hominem, et sol. Separata quidem est secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est inquantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanae. Sic ergo philosophus dicit in III de anima quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicuius organi corporalis.

I q. 76 a. 1 ad 2

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est

Ke čtvrtému se musí říci, že lidská duše není tvar, ponořený do hmoty tělesné, nebo jí zcela zaujatá, pro svou dokonalost. A proto nějaká její síla může nebýti úkonem těla, ačkoli duše podle své bytnosti jest tvarem těla.

K pátému se musí říci, že duše ono bytí, ve kterém je svébytná, sděluje tělesné hmotě, z níž a rozumové duše nastává jedno; takže ono bytí, které je společné celému složenému, je také duše samé. A to nenastane u jiných tvarů, které nejsou svébytné. A proto lidská duše zůstává ve svém bytí po zrušení těla, ne však jiné tvary.

K šestému se musí říci, že o sobě přísluší lidské duši spojení, jako o sobě přísluší lehkému tělesu býti nahoře. A jako lehké těleso zůstává lehkým, když bylo odděleno od svého vlastního místa, ale se schopností a náklonností k vlastnímu místu, tak lidská duše zůstává ve svém bytí, když byla oddělena od těla, majíc přirozenou schopnost a náklonnost ke spojení s tělem.

LXXVI.2. Zda se rozumový prvek množí podle množení těl.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se rozumový prvek nemnoží podle množení těl. Ale jest jeden rozum ve všech lidech. Neboť žádná nehmotná podstata se nemnoží podle počtu v jednom druhu. Avšak lidská duše jest podstata nehmotná: neboť není složena z látky a tvaru, jak bylo svrchu ukázáno. Nejsou tedy mnohé v jednom druhu. Ale všichni lidé jsou jednoho druhu. Je tedy jeden rozum všech lidí.

Mimo to odklizením příčiny se odklidí účinek. Kdyby se tedy podle množení těl množily lidské duše, zdá se důsledkem, že odklizením těl by nezůstala mnohost duší, ale ze všech duší by zůstalo pouze nějaké jedno. Což je kacířské: zanikla by totiž odlišnost odměn a trestů.

Mimo to, je-li můj rozum jiný nežli rozum tvůj, můj rozum jest nějaké ojedinělo a podobně rozum tvůj: neboť. která se liší počtem a shodují se v jednom druhu, jsou jednotliva. Ale každé, které se v něčem přijímá, jest v něm na způsob přijímajícího. Tedy podoby věcí by se v mém i v tvém rozumu vnímaly jednotlivostně: což jest proti pojmu rozumu, jenž poznává všeobecná.

Mimo to rozuměné jest v rozumějícím rozumu, Je-li tedy můj rozum jiný nežli rozum tvůj, rozuměné ode mne musí býti jiné a jiné jest rozuměné od tebe. A tak bude jednotlivostně počítané a bude třeba z obojího vybrati

corporis actus.

I q. 76 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

I q. 76 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae.

I q. 76 a. 1 ad 6

Ad sextum dicendum quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

2. Utrum intellectivum principium multiplitcetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum.

I q. 76 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis, non enim est composita ex materia et forma, ut supra ostensum est. Non ergo sunt multae in una specie. Sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

I q. 76 a. 2 arg. 2

Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae, consequens videretur quod, remotis corporibus, multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est haereticum, periret enim differentia praemiorum et poenarum.

I q. 76 a. 2 arg. 3

Praeterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus, particularia enim sunt quae differunt numero et conveniunt in una specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter, quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

I q. 76 a. 2 arg. 4

Praeterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quod aliud sit intellectum a me, et aliud sit intellectum a te. Et ita

obecný pojem: protože z veškerých rozličných lze vybrati nějaké obecné rozuměné. Což jest proti pojmu rozumu: protože tak se nevidí rozdíl rozumu a obrazivé síly. Zdá se tedy zbývati, že jest jeden rozum všech lidí.

Mimo to, když žák přijímá vědění od učitele, nemůže se říci, že vědění v učiteli rodí vědění v žáku: protože tak by vědění také bylo činným tvarem jako teplo, což je patrně nesprávné.

Zdá se tedy, že početně totéž vědění, které jest v učiteli, se sděluje žáku. A to nemůže býti, leč je-li obou jeden rozum, Zdá se tedy, že učitelův a žákův rozum jsou jeden, a důsledně všech lidí.

Mimo to praví, Augustin, v knize O velikostí duše: "Kdybych řekl, že jest jen více lidských duší, vysměji se sobě." Ale duše se zdá nejvíce jedna co do rozumu. Tedy jest jeden rozum všech lidí.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. Fysic., že jako se mají všeobecné příčiny k všeobecným, tak se mají jednotlivé příčiny k jednotlivým. Ale jest nemožné, aby jedna duše podle druhu byla živočichů různých podle druhu. Tedy jest nemožné, aby počtem jedna rozumová duše byla rozličných podle počtu.

Odpovídám: Musí se říci, že jest vůbec nemožné, aby byl jeden rozum všech lidí. A to jest jíž patrné, jestliže podle Platonova mínění člověk jest sám rozum. Neboť by následovalo, že Sokrates a Plato jsou jeden člověk, jestliže Sokrates a Plato mají jeden rozum; a že by se navzájem nerůznili než tím, co jest mimo bytnost obou. A tu nebude jiný rozdíl Sokrata od Platona, niž mezi člověkem v oděvu a v plášti: což jest veskrz nemyslitelné.

Podobně také je patrné, že je to nemožné, jestliže podle mínění Aristotelova rozum se stanoví za část nebo mohutnost duše, která jest tvarem člověka. Je totiž nemožné, aby byl jeden tvar početně mnohých, jako jest nemožné, aby jejich bytí bylo jedno, neboť tvar jest původem bytí.

Podobně také je patrné, že je to nemožné, ať kdo jakkoli stanoví spojení rozumu s tímto nebo oním člověkem. Je totiž jasné, že, je-li jeden hlavní činitel a dva nástroje, může se mluviti o činiteli jednom jednoduše, ale o více činech: jako když jeden člověk dvěma rukama se dotýká různých, bude jeden dotýkající a dva doteky. Když však obráceně nástroj jest jeden, a hlavní činitelé různí; pak se mluví o více činitelích, ale o. jednom činu: jako když mnozí za jeden provaz táhnou loď, bude mnoho táhnoucích, ale jedno tažení. Je-li však hlavní činitel jeden a nástroj jeden, řekne se, jeden činitel a jeden čin: jako když řemeslník tluče jedním kladivem, jest jeden tlukoucí a jedno tlučení. - Jest pak jasné, že mezi vším, co patří člověku, přednost má rozum, ať jest rozum jakkoli sjednocen nebo spojen s tímto člověkem nebo s oním; neboť smyslové síly poslouchají rozumu a slouží mu. Kdyby se tedy tvrdilo, že dva lidé mají více rozumů a jeden smysl, třebas že by dva lidé měli jedno oko, bylo by sice více vidoucích, ale jedno vidění. Je-li však rozum

erit individualiter numeratum, et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque, quia a quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus, quia sic non videretur distingui intellectus a virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

I q. 76 a. 2 arg. 5

Praeterea, cum discipulus accipit scientiam a magistro, non potest dici quod scientia magistri generet scientiam in discipulo, quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor; quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia quae est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri; et per consequens omnium hominum.

I q. 76 a. 2 arg. 6

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de quantitate animae, *si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo*. Sed maxime videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

I q. 76 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II Physic., quod sicut se habent causae universales ad universalia, ita se habent causae particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero, sit diversorum secundum numerum.

I q. 76 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod intellectum esse unum omnium hominum, omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si, secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus homo; et quod non distinguantur ab invicem nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque. Et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati, quod est omnino absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si, secundum sententiam Aristotelis, intellectus ponatur pars, seu potentia, animae quae est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse, nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quod, si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones, sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio, sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio, sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio. Manifestum est autem quod, qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet, obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur

jeden, ať sebe více jsou různá jiná, kterých rozum tužívá jako nástrojů. žádným způsobem nelze Sokrata a Platona nazvati jedním rozumějícím. - A přidáme-li, že samo rozumění, což jest úkon rozumu, neděje se žádným jiným ústrojím, leč jen rozumem: bude následovati dále, že jest i jeden činitel i jeden čin; to jest, že všichni lidé jsou jeden rozumějící a jedno rozumění: myslím totiž vzhledem k témuž rozuměnému.

Mohl by se však můj a tvůj rozumový čin rozlišovati skrze rozličnost představ, že totiž jiné jest představa kamene ve mně, a jiné v tobě, kdyby sama představa, pokud jest ve mně jiné, a jiné v tobě, byla tvarem trpného rozumu: protože totéž, jednajíc podle různých tvarů, působí různé činy, jako podle různých tvarů věcí vzhledem k témuž oku jsou různá vidění. Ale sama představa není tvarem trpného rozumu, nýbrž rozumová podoba, která se odlučuje od představ. Avšak v jednom rozumu se od různých představ téhož druhu neodlučuje než jedna rozumová podoba. Jak je patrné u jednoho člověka, v němž mohou býti rozličné představy kamene, a přece se od nich odlučuje jen jedna rozumová podoba kamene, skrze kterou rozum jednoho člověka jedním činem rozumí přirozenost kamene a nevadí rozličnost představ. Kdyby tedy byl jeden rozum všech lidí, rozličnost představ, které jsou v tomto nebo v onom, nemohla by působiti rozličnost rozumového činu tohoto nebo onoho člověka, jak si představuje Vykladač v III. O duši. - Zbývá tedy, že jest veskrz ne možné a nevhodné stanoviti jeden rozum všech lidí.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač rozumová duše nemá látky, ze které jest, jakož ani anděl, přece je tvarem nějaké látky, což andělu nepřísluší. A proto podle dělení hmoty jest mnoho duší jednoho druhu: avšak vůbec nemůže býti mnoho andělů jednoho druhu.

K druhému se musí říci, že každé má jednotu takovým způsobem, jakým má bytí, a důsledně týž jest úsudek o množení věci a o jejím bytí. Jest pak jasné, že rozumová duše podle svého bytí se. jednotí s tělem jakožto jeho tvar; a přece po zániku těla zůstává rozumová duše ve svém bytí. A z téhož důvodu mnohost duší jest podle mnohosti těl, a přece po zániku těl zůstávají duše ve svém bytí mnohé.

K třetímu se musí říci, že ojedinění rozumějícího nebo podoby, skrze kterou rozumí, nevylučuje rozumění všeobecných: jinak by oddělené rozumy, ježto jsou nějaké svébytné podstaty, a v důsledku ojediněné, nemohly rozuměti všeobecná. Ale poznání všeobecných brání hmotnost poznávajícího a podoby, skrze kterou je poznání. Jako totiž každý čin jest 'podle způsobu tvaru, kterým činitel jedná, jako oteplení podle způsobu tepla, tak poznávání jest podle způsobu podoby, skrze kterou poznávající poznává. Jest pak jasné, že obecná přirozenost se dělí a zmnožuje podle ojediňujících prvků, které jsou se strany hmoty. Jestliže tedy tvar, skrze který jest poznání,

quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum; essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una; idest quod omnes homines sint unus intelligens, et unum intelligere; dico autem respectu eiusdem intelligibilis.

Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis, quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis quae a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum quae sunt in hoc et in illo, non posset causare diversitatem intellectualis operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit in III de anima. Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

I q. 76 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec Angelus, tamen est forma materiae alicuius; quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei, multi autem Angeli unius speciei omnino esse non possunt.

I q. 76 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet esse, et per consequens idem est iudicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quod anima intellectualis, secundum suum esse, unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen, destructis corporibus, remanent animae in suo esse multiplicatae.

I q. 76 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod individuatio intelligentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium, alioquin, cum intellectus separati sint quaedam substantiae subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formae qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur

jest hmotný, neodloučený od podmínek hmoty, bude podobou přirozenosti druhu nebo rodu, jakožto oddělený a zmnožený skrze ojediňující prvky: a tak nebude možné poznati přirozenost věci v její obecnosti. Jestliže však podoba jest odloučena od podmínek ojediněné hmoty, bude podobnost s přirozeností, bez těch, která ji oddělují a zmnožují, a tak se pozná všeobecno. A při tom nezáleží, zda jest rozum jeden nebo více: protože, i kdyby byl toliko jeden, musil by býti nějaký ten, a podoba, skrze kterou rozumí, býti nějaká ta.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ať rozum jest jeden nebo více, to, co se rozumí, jest jedno. Neboť to, co se rozumí, není v rozumu samo, nýbrž ve své podobě: "kámen totiž není v duši, nýbrž podoba kamene'', jak se praví v III. O duši. A přece to, co se rozumí, jest kámen, ne však podoba kamene, leč obrátí-li se rozum sám k sobě: jinak by vědy nebyly o věcech, nýbrž o rozumových podobách. Téže věci pak se stává připodobnění různých podle různých tvarů. A protože poznání nastává podle podobnění poznávajícího s poznávanou věcí, následuje, že totéž může býti poznáno od různých poznávajících, jak je patrné u smyslu: neboť mnozí vidí tutéž barvu podle různých podob. A podobně mnohé rozumy rozumějí jednu rozuměnou věc. Ale podle Aristotelova názoru je takový rozdíl mezi smyslem a rozumem, že věc se cítí ve své jednotlivosti podle oné úpravy, kterou má mimo duši, kdežto přirozenost věci, která jest rozuměna, je sice mimo duši, ale mima duši nemá onoho způsobu bytí, ve kterém jest rozumě na. Rozuměna je totiž přirozenost obecná, odloučená od ojediňujících prvků: avšak tento způsob bytí nemá mimo duši. - Ale padle Platonova názoru jest rozuměná věc mimo duši tím způsobem, kterým jest rozuměna: stanovil totiž přirozenosti věcí oddělené od hmoty.

K pátému se musí říci, že vědění jest jiné v žáku a jiné v učiteli. V dalším pak bude ukázáno, jak povstává.

K šestému se musí říci, že Augustin myslí, že duše nejsou tak množné, že by se nepojily v jednom rázu druhu.

LXXVI.3. Zda mimo rozumovou duši jsou v člověku jiné duše, bytností odlišné.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že mimo rozumovou duši jsou v člověku jiné duše, bytostně odlišné, totiž smyslová a živící. Porušené totiž a neporušné nejsou jedné podstaty. Ale rozumová duše jest neporušná, kdežto jiné duše, totiž smyslová a živící, jsou porušné, jak je patrné z hořejšího. Tedy nemůže v člověku býti jedna 'bytnost duše rozumové i smyslové i živící.

Kdyby se řeklo, že smyslová duše v člověku jest

secundum principia individuantia, quae sunt ex parte materiae. Si ergo forma per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta a conditionibus materiae, erit similitudo naturae speciei aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia, et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta a conditionibus materiae individualis, erit similitudo naturae absque iis quae ipsam distinguunt et multiplicant, et ita cognoscetur universale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus vel plures, quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quendam, et speciem per quam intelligit esse aliquam quandam.

I q. 76 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem, *lapis enim non est in anima, sed species lapidis*, ut dicitur in III de anima. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum, alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu, nam plures vident eundem colorem, secundum diversas similitudines. Et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis, quod res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet, in sua particularitate, natura autem rei quae intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantibus; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur, posuit enim naturas rerum a materia separatas.

I q. 76 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur.

I q. 76 a. 2 ad 6

Ad sextum dicendum quod Augustinus intelligit animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

3. Utrum praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes.

I q. 76 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animae intellectivae et sensitivae et nutritivae.

I q. 76 a. 3 arg. 2

neporušná, proti: "Porušné a neporušné se liší podle rodu", jak se praví v X. Metafys. Ale smyslová duše v koni a lvu a jiných živočiších jest porušná. Je-li tedy v člověku neporušná, duše smyslová v 'člověku a zvířeti nebude téhož druhu. Živočich však se říká proto, že má duši smyslovou. Tedy ani živočich nebude jedním společným rodem člověka a jiných živočichů. Což jest nevhodné.

Mimo to praví Filosof, v knize O roz. živoč., že zárodek je dříve živočich než člověk. Ale to by nemohlo býti, kdyby byla táž bytnost duše smyslové a rozumové; je totiž živočichem skrze duši smyslovou, člověkem pak skrze duši rozumovou. Není tedy v člověku jedna bytnost duše smyslové a rozumové.

Mimo to praví Filosof, v VIII. Metafys., že rod se béře od hmoty, odlišnost pak od tvaru. Ale rozumové, což jest odlišnost ustavující člověka, se éře od duše rozumové, živočich však se říká proto, že má tělo oživené duší smyslovou. Tedy rozumová duše se přirovnává k tělu, oživenému duší smyslovou, jako tvar ke hmotě. Tedy duše rozumová není bytostně táž s duší smyslovou v člověku, ale předpokládá ji jakožto hmotný předpoklad.

Avšak proti jest, co se praví v knize O círk. dogm.: "A neříkáme, že v jednom člověku jsou dvě duše, jako píše Jakub a jiní Syrští, jedna živočišná, kterou se oživuje tělo, a smíšená s krví, a jiná duchová, která slouží rozumu: ale pravíme, že v člověku jest jedna a táž duše, která i tělo oživuje svou společností i sama sebe svým rozumem spravuje."

Odpovídám: Musí se říci, že Plato stanovil, že v jednom těle jsou různé duše, i padle ústrojí oddělené, jimž přiděloval různé životní úkony řka, že živící síla jest v játrech, dychtivá v srdci, poznávací v mozku.

Ale Aristoteles zamítá tu domněnku, v knize O duši, co do oněch částí duše, které užívají tělesných ústrojí při svých výkonech, -z toho, že v živočiších, kteří' žijí rozřezáni, v každé části se shledávají rozličné výkony duše, jako smysl a žádost. To by však nebyla, kdyby byly na různé části těla rozděleny původy výkonů duše jakožto v bytnosti rozdělené. Ale zdá se, že nechává pochybnost o rozumové, zda jest oddělena od ostatních částí duše jen rozuměním nebo také místem.

Platonův pak názor by se zajisté mohl držeti, kdyby se stanovilo, že duše se spojí s tělem ne jako tvar, nýbrž jako pohybující, jak Plata stanovil. Nenásleduje totiž nic nevhodného, když totéž pohyblivé jest pohybováno od rozličných pohybujících, -zvláště na různých stranách. - Ale, když stanovíme, že duše se pojí. s tělem jakožto tvar, zdá se veskrz nemožné, aby v jednom těle bylo více v bytnosti odlišných. A to pak se může objasniti trojím důvodem.

A to nejprve, protože by nebyl jednoduše jeden živočich, jenž by měl více duší. Nic totiž není jednoduše jedno, leč skrze jeden tvar skrze nějž věc má bytí: od téhož totiž věc má, že jest jsoucno i že jest jedna; a proto ta, která se jmenují podle rozličných tvarů, nejsou jednoduše jedno, jako bílý člověk. Kdyby tudíž člověk od jiného tvaru měl,

Si dicatur quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis, *contra, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus*, ut dicitur in X Metaphys. Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium. Quod est inconveniens.

I q. 76 a. 3 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in libro de Generat. Animal., quod embryo prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animae sensitivae et intellectivae, est enim animal per animam sensitivam, homo vero per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animae sensitivae et intellectivae.

I q. 76 a. 3 arg. 4

Praeterea, philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva; animal vero dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine; sed praesupponit eam sicut materiale suppositum.

I q. 76 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in libro de Eccles. Dogmat., *neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationi ministret, sed dicimus unam et eandem esse animam in homine, quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.*

I q. 76 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat; dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat, in libro de anima, quantum ad illas animae partes quae corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quae decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversae operationes animae, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animae, tanquam per essentiam diversae, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere utrum sit separata ab aliis partibus animae solum ratione, an etiam loco.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile a diversis motoribus moveatur, praecipue secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse, ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una; et ideo ea quae

že jest živé, totiž od duše bylinné; a o jiného tvaru, že jest živočich, totiž od duše smyslové; a od jiného, že je člověk, totiž od duše rozumové, následovalo by, že by člověk nebyl jedno jednoduše: jakož i Aristoteles ukazuje proti Platonovi, v VIII. Metafys., že, kdyby byla jiná idea živočicha a jiná dvounohého, dvounohý živočich by nebyl jednoduše jedno. A proto, v I. O duši, proti stanovícím rozličné duše v těle, táže se, "co je drží", to jest, co z nich činí jedno. A nemůže se říci, že jsou sjednoceny skrze jednotu těla: protože spíše duše drží tělo a činí, že jest jedno, než obráceně.

Za druhé se to jeví nemožným ze způsobu vypovídání. Která totiž jsou vzata od rozličných tvarů, vypovídají se navzájem buď případkově, nejsou-li tvary navzájem zařízeny, třebas když řekneme, 'že bílé je sladké; nebo, jsou-li tvary navzájem zařízeny, bude vypovídání o sobě v druhém způsobu rčení o sobě, že podmět leží ve výměru přísudku. Jako povrch jde před barvou: když tedy řekneme, že těleso s povrchem je barevné, bude druhý způsob vypovídání o sobě. - Je-li tedy jiný tvar, od něhož se něco nazývá živočichem a od něhož se něco nazývá člověkem, následovalo by, že buď jedno z nich by se o druhém nemohlo vypovídati než případkově, nemají-li tyto dva tvary zařízení navzájem; nebo, že je tam vypovídání druhým způsobem rčení o sobě, jde-li jedna duše před druhou. Avšak to obojí jest patrně nesprávné, protože živo čich se vypovídá o sobě o člověku, ne případkově; člověk pak nestojí ve výměru živočicha, nýbrž obráceně. Tedy je třeba, aby týž byl tvar, skrze který něco jest živočichem a skrze který něco jest člověkem: jinak by člověk nebyl vpravdě to, co je živočich, tak aby se živočich vypovídal o- člověku o sobě.

Za třetí je patrné, že je ta nemožné, z toho, 'že jedna činnost duše, když jest napjatá, překáží druhé. Což by se nikdy nestalo, kdyby původ činností byl bytostně jeden.

Tak se tedy musí říci, že v člověku je početně táž duše smyslová a rozumová a živící. A jak to jest, může se snadno viděti, přihlédne-li kdo k odlišnostem druhů a tvarů. Shledává se totiž odlišnost druhů a tvarů navzájem podle dokonalejšího a méně dokonalého: jako v řádě věcí oduševněná jsou dokonalejší než neoduševněná a živočichové než rostliny a lidé než pouzí živočichové; a v každém tomto rodě jsou rozličné stupně. A proto Aristoteles, v VIII. Metafys. přirovnává druhy věcí k číslům, která se druhově liší podle přidání nebo ubrání jednotky. A v II. O duši přirovnává různé duše druhům útvarů, z nichž jeden obsahuje druhý, jako pětiúhelník obsahuje čtyřuhelník, a přesahuje. - Tak tudíž rozumová duše ve své síle obsahuje, cokoli má smyslová duše zvířat a živící rostlin. Jako tedy plocha, která zná pětiuhelný povrch, není jiným útvarem čtřuhelná a jiným pětiuhelná; neboť by byl zbytečný útvar čtyřuhelný, ježto jest obsažen v pětiuhelném; tak také Sokrates není skrze jinou duši člověkem a skrze jinou živočichem, ale skrze jednu a tutéž.

K prvnímu se tedy musí říci, že smyslová duše nemá neporušnosti z toho, že je smyslová, nýbrž z toho, že jest rozumová, jest jí povinná neporušnost. Když tedy duše je

denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem, in VIII Metaphys., quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in I de anima, contra ponentes diversas animas in corpore, inquirit quid contineat illas, idest quid faciat ex eis unum. Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem, quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso.

Secundo, hoc apparet impossibile ex modo praedicationis. Quae enim sumuntur a diversis formis, praedicantur ad invicem vel per accidens, si formae non sint ad invicem ordinatae, puta cum dicimus quod album est dulce, vel, si formae sint ordinatae ad invicem, erit praedicatio per se, in secundo modo dicendi per se, quia subiectum ponitur in definitione praedicati. Sicut superficies praeambula est ad colorem, si ergo dicamus quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus praedicationis per se. Si ergo alia forma sit a qua aliquid dicitur animal, et a qua aliquid dicitur homo, sequeretur quod vel unum horum non possit praedicari de altero nisi per accidens, si istae duae formae ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi praedicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam praeambula. Utrumque autem horum est manifeste falsum, quia animal per se de homine praedicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo, alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine praedicetur.

Tertio, apparet hoc esse impossibile per hoc, quod una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles, in VIII Metaphys., assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II de anima, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

I q. 76 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva, sed ex hoc

toliko smyslová, jest porušená: když však se smyslovým má rozumové, jest neporušná. Ačkoliv totiž smyslové nedává neporušnosti, přece nemůže odníti neporušnost rozumovému.

K druhému se musí říci, že v rodě nebo druhu nejsou umístěny tvary, nýbrž složená. Avšak člověk je pokušný jako i jiní živočichové. Proto odlišnost podle porušného a neporušného, která jest se strany tvarů, nepůsobí rodového rozdílu člověka od jiných živočichů.

K třetímu se musí říci, že zárodek má nejprve duši, která je toliko smyslová; když tu odloží, přichází dokonalejší duše, která je zároveň smyslová a rozumová, jak dole bude obšírněji ukázáno.

Ke čtvrtému se musí říci, že není třeba bráti rozličnost přírodních věcí podle rozličných logických rázů nebo pojmů, protože rozum může jedno a totéž vnímati podle rozličných způsobů. Protože tedy, jak bylo řečeno, síla rozumové duše obsahuje to, co má smyslová, a ještě více, rozum může zvlášť pozorovati, co patří k síle smyslové, jakožto něco nedokonalého a hmotného. A protože to shledá společným člověku a jiným živočichům, utvoří z to pojem rodu. To pak, v čem rozumová duše převyšuje smyslovou, béře jakožto tvarové a doplňující a z toho utvoří odlišnost člověka.

LXXVI.4. Zda je v člověku jiný tvar mimo rozumovou duši.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že je v člověku jiný tvar mimo rozumovou duši. Praví totiž Filosof. v II. O duší, že duše jest "uskutečnění přírodního tělesa, majícího život v možnosti".

Přirovnává se tudíž duše k tělu jako tvar ke hmotě. Ale tělo má nějaký podstatný tvar, skrze nějž je tělem. Tedy před duší předchází v těle nějaký tvar podstatný.

Mimo to člověk a každý živočich jest pohybující sebe. Avšak každé sebe pohybující se dělí na dvě části, z nichž jedna jest pohybující a jiná jest pohybovaná, jak se dokazuje v VIII. Metafys. Avšak část pohybující je duše. Tedy je třeba, aby jiná část byla taková, že mohla býti pohybovanou. Ale první hmota nemůže býti pohybována, jak se praví v V. Fysic., ježto jest pouze jsoucnem v možnosti, a nad to vše, co jest pohybováno, je tělesem. Tedy je třeba, aby v člověku a v kterémkoli živočichu byl jiný podstatný tvar, jímž se ustavuje tělo.

Mimo to řád ve tvarech se béře podle poměru k první látce: neboť dříve a později se říká v přirovnání k nějakému počátku. Kdyby tedy v člověku nebyl jiný podstatný tvar mimo rozumovou duši, jež 'by bezprostředně tkvěla při první látce, následovalo by, že by byla z řádu nejnedokonalejších tvarů, které tkví bezprostředně ve hmotě.

quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est, quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

I q. 76 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod formae non collocantur in genere vel in specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quae est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

I q. 76 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod prius embryo habet animam quae est sensitiva tantum; qua abiecta, advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva et intellectiva; ut infra plenius ostendetur.

I q. 76 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere, quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est, anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius; potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format. Id vero in quo anima intellectiva sensitiva excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis.

4. Utrum in homine sit alia forma praeter animam intellectivam.

I q. 76 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in homine sit alia forma praeter animam intellectivam. Dicit enim philosophus, in II de anima, quod *anima est actus corporis physici potentia vitam habentis*.

Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem per quam est corpus. Ergo ante animam praecedit in corpore aliqua forma substantialis.

I q. 76 a. 4 arg. 2

Praeterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur in VIII Physic. Pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quae possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V Physic., cum sit ens solum in potentia, quinimmo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

I q. 76 a. 4 arg. 3

Praeterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam, prius enim et posterius dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine alia forma substantialis praeter animam rationalem, sed immediate materiae primae inhaereret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quae immediate inhaerent materiae.

Mimo to lidské tělo je smíšené těleso. Smísení však se neděje poveze podle hmoty, protože tak by bylo jen zrušení. Je tedy třeba, aby ve smíšeném těle zůstaly tvary živlů, což jsou podstatné tvary. Tedy v lidském těle jsou jiné tvary podstatné mimo rozumovou duši.

Avšak proti, jedna věc má jedno podstatné bytí. Ale podstatný tvar dává podstatné bytí. Tedy jedna věc má jen jeden podstatný tvar. Avšak duše jest podstatným tvarem člověka. Tedy jest nemožné, aby v člověku byl nějaký jiný podstatný tvar nežli rozumová duše.

Odpovídám: Musí se říci, že, kdyby se tvrdilo, že duše rozumová se nepojí s tělem jako tvar, ale jen jako pohybující, jak stanovili Platonici, bylo by nutné říci, že je v člověku jiný podstatný tvar, aby jím bylo ve svém bytí ustaveno tělo, pohybované od duše. - Ale jestli se duše rozumová pojí s tělem jako podstatný tvar, jak jsme již shora řekli, jest nemožné, aby se nalézal jiný podstatný tvar mimo ni v člověku.

Na zřejmost toho jest uvážiti, že podstatný tvar se v tom liší od tvaru, případkového, že případkový tvar nedává bytí jednoduše, nýbrž bytí takové: jako teplo nepůsobí, že jeho podmět jednoduše jest, nýbrž jest teplý. A proto, když přijde případkový tvar, neříká se, že něco nastalo nebo se rodí jednoduše, nýbrž že se stává takovým nebo nějakým způsobem se majícíma: a podobně když odchází případkový tvar, neřekne se, že něco se jednoduše zrušilo, nýbrž z části. Avšak podstatný tvar dává bytí jednoduše, a proto se říká, že jeho příchodem se něco jednoduše rodí, a jeho odchodem jednoduše zruší. A proto staří přírodozpytci, kteří stanovili, že první látka jest nějaké jsoucno v uskutečnění, třebas oheň nebo vzduch nebo něco takového, říkali, že nic se nerodí ani nezruší jednoduše, ale "všechno povstávání jmenovali jinačením", jak se praví v I. Fysic. - Kdyby tudíž bylo tak, že by mimo rozumovou duši byl napřed ve hmotě kterýkoli jiný podstatný tvar, skrze který by podmět duše byl jsoucnem v uskutečnění, následovalo by, že duše nedává bytí jednoduše, a v důsledku, Lže není podstatným tvarem a že z příchodu duše není zrození jednoduše, ani z jejího odchodu zrušení jedno duše, nýbrž jen z části. Což je patrně nesprávné.

Proto se musí říci, že není v člověku žádný jiný podstatný tvar než jediná rozumová duše a že ona jako ve své síle obsahuje duši smyslovou i živící, tak v síle obsahuje všechny nižší tvary a sama činí, cokoli v jiných činí tvary nedokonalejší. - A podobně se musí říci o smyslové duši ve zvířatech a o živící v rostlinách a všeobecně o všech dokonalejších tvarech vzhledem k nedokonalejším.

K prvnímu se tedy musí říci, že Aristoteles nepraví, že duše jest toliko "uskutečněním těla", nýbrž uskutečněním přírodního těla ústrojného, majícího "život možností", a že taková možnost "neodvrhuje duši". Z toho jest jasné, že také duše jest uzavřena v tom, jehož uskutečněním se duše nazývá; tím způsobem řeči, jako se říká, že teplo jest uskutečněním teplého a světlo uskutečněním svítícího; ne že by svítící bylo odděleně od světla, ale že jest svítícím

I q. 76 a. 4 arg. 4

Praeterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formae elementorum in corpore mixto, quae sunt formae substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliae formae substantiales praeter animam intellectivam.

I q. 76 a. 4 s. c.

Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

I q. 76 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt; necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo esse constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra iam diximus, impossibile est quod aliqua alia forma substantialis praeter eam inveniatur in homine.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod forma substantialis in hoc a forma accidentali differt quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale, sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens, et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter, et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid huiusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in I Physic. Si igitur ita esset, quod praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animae esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter; et per consequens quod non esset forma substantialis; et quod per adventum animae non esset generatio simpliciter, neque per eius abscessum corruptio simpliciter, sed solum secundum quid. Quae sunt manifeste falsa.

Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum.

I q. 76 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantum, sed actum corporis physici organici potentia vitam habentis, et quod talis potentia non abiicit animam. Unde manifestum est quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur; eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine

skrze světlo. A podobně se říká, že duše jest uskutečněním těla atd., protože skrze duši i jest tělem i jest ústrojným i jest možností majícím život. Ale první uskutečnění sluje v možnosti vzhledem k druhému, jímž je činnost. 'Taková totiž možnost jest "neodvrhující", to jest nevylučující duši.

K druhému se musí říci, že duše nehýbe tělem skrze své bytí, jakožto spojená s tělem jako tvar, nýbrž skrze hybnou mohoucnost, jejíž úkon již předpokládá tělo, uvedené do uskutečnění skrze duši; takže podle hybné síly jest duše částí pohybující a oduševněné tělo jest část pohybovaná.

K třetímu se musí říci, že se ve hmotě rozeznávají rozličné stupně dokonalosti, jako, býti, žíti, cítiti a rozuměti. Avšak vždycky dokonalejší jest druhé, přicházející k prvnímu. Tedy tvar, který dává jen první stupeň dokonalosti hmotě, jest nejméně dokonalý: ale tvar, který dává první a druhý a třetí a tak dále, jest nejdokonalejší a přece bezprostředně u hmoty.

Ke čtvrtému se musí říci, že Avicenna tvrdil, že podstatné tvary živlů zůstávají nedotčeny ve směsi: směs pak že nastává, pokud protivné jakosti živlů se uvedou na střed. - Ale to jest nemožné. Protože rozličné tvary živlů nemohou býti nežli v rozličných částech hmoty; a na jejich rozličnost se musí mysliti rozměry, bez nichž hmota nemůže býti dělitelná. Avšak hmota, podrobená rozměru, se nenalézá než v tělese. Avšak rozličná tělesa nemohou býti na témž místě. Z toho následuje,'že ve směsi jsou živly rozlišné podle polohy. A tak nebude pravá směs, která jest podle celku: nýbrž směs podle smyslu, která jest podle nejmenších, vedle sebe položených. Averroes pak tvrdil, v III. O nebi, že tvary živlů pro svou nedokonalost jsou uprostřed mezi tvary případkovými a podstatnými; a proto přijímají více a méně; a proto slábnou ve směsi a uvádějí se na střed a proto se z nich sleje jeden tvar. -- Ale to jest ještě více nemožné. Neboť podstatné bytí každé věci záleží v nedílnosti a každé přidání a ubrání mění druh, jako u čísel, jak se praví v VIII. Metafys. Proto jest nemožné, aby kterýkoli podstatný tvar přijal více a méně. - A není méně nemožné, aby něco bylo uprostřed mezi podstatou a případkem.

A proto se musí říci, že podle Filosofa, v I. O roz., tvary živlů zůstávají ve směsi, ne v uskutečnění, nýbrž v síle. Zůstávají totiž vlastní jakosti živlů, ač oslabeny, v nichž jest sila živlových tvarů. A taková jakost směsi jest vlastní příprava na podstatný tvar smíšeného tělesa, třebas tvar kamene nebo jakékoli duše.

LXXVI.5. Zda se rozumová duše vhodně pojí s takovým tělem.

Při páté se postupuje takto. Zdá se, ze se rozumová duše nevhodně pojí s takovým tělem. Neboť hmota má býti úměmá tvaru. Ale rozumová duše je tvar neporušný. Tedy se nepojí vhodně s porušným tělem.

luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur in potentia respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abiiciens, idest non excludens, animam.

I q. 76 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma; sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

I q. 76 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori, perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima, sed forma quae dat primum et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima; et tamen materiae immediata.

I q. 76 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod Avicenna posuit formas substantiales elementorum integras remanere in mixto, mixtionem autem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile. Quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae; ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subiecta non invenitur nisi in corpore. Diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm. Et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima iuxta se posita. Averroes autem posuit, in III de caelo, quod formae elementorum, propter sui imperfectionem, sunt mediae inter formas accidentales et substantiales; et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII Metaphys. Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens.

Et ideo dicendum est, secundum philosophum in I de Generat., quod formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animae cuiuscumque.

5. Quale debeat esse corpus, cujus hujusmodi principium est forma.

I q. 76 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formae. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori

Mimo to rozumová duše jest nejvíce nehmotný tvar: čehož známkou jest, že má činnost, jíž se neúčastní tělesná hmota. Ale čím je tělo jemnější, tím méně má z hmoty. Tedy by se měla duše pojiti s nejjemnějším tělem, třebas s ohněm, a ne s tělem smíšeným, tím méně zemským.

Mimo to, ježto tvar jest původem druhu, od jednoho tvaru nepocházejí rozličné druhy. Ale rozumová duše jest jeden tvar. Tedy se nemá pojiti s tělem, které se skládá z části druhů nepodobných.

Mimo to dokonalejší tvar musí míti dokonalejší přijímající. Ale rozumová duše jest nejdokonalejší z duší. Když tedy těla jiných živočichů mají přírodou dané zakrytí', třebas srsti místo šatů a kopyt místo obuvi, také mají přírodou jim dané zbraně, jako drápy, zuby a rohy, tedy se zdá, že rozumová duše se neměla spojovati s nedokonalým tělem, ježto postrádajícím takových pomůcek.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. O duši, že duše "jest uskutečněním přírodního ústrojného těla, majícího možností život".

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto tvar není pro hmotu, ale spíše hmota pro tvar, je třeba z tvaru bráti důvod, proč hmota je taková, a ne obráceně. Avšak, jak jsme svrchu měli, rozumová duše podle přírodního řádu drží nejnižší místa mezi rozumovými podstatami, poněvadž totiž nemá přirozeně sobě dané znalosti pravdy, jako andělé, ale je třeba, aby ji cestou smyslu sbírala z rozdílných věcí, jak praví Diviš. VII. hl. O Bož. Jmé:n. Avšak v nutných příroda nikomu neselže: proto by bylo třeba, aby rozumová duše měla nejen sílu rozuměti, ale také sílu cítiti. Avšak činnost smyslu se neděje bez tělesného nástroje. Tudíž bylo třeba rozumovou duši spojiti s takovým tělem, jež by mohlo býti vhodným ústrojím smyslu.

Všechny pak ostatní smysly mají základ v hmatu. Avšak na ústrojí hmatu se vyžaduje, aby bylo uprostřed mezi protivnými, jako jsou teplé a studené, vlhké a suché a podobná, jež vnímá hmat: tak totiž je v možnosti k protivným a může je cítiti. Proto, čím více bude ústrojí hmatu uvedeno na vyrovnanost soustavy, tím citlivější bude hmat.

Avšak rozumová duše má nejúplněji smyslovou sílu protože, co lest nižšího, je napřed dokonaleji ve vyšším, jak praví Diviš v knize O Bož. Jmén. Proto tělo, s nímž se pojí rozumová duše, musila ubýti těla smíšené, ze všech nejvíce uvedené na vyrovnanost soustavy.

A proto člověk jest nejlepšího hmatu ze všech živočichů. - A mezi samými lidmi jsou lepšího rozumu, kteří jsou lepšího hmatu. A známkou toho jest, že "měkké tělem vidíme dobře schopné mysli", jak se praví v II. O duši.

K prvnímu se tedy musí říci, že by snad někdo chtěl této námitce uniknouti tím, že by řekl, že tělo člověka bylo

corruptibili.

I q. 76 a. 5 arg. 2

Praeterea, anima intellectiva est forma maxime immaterialis, cuius signum est, quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quanto corpus est subtilius, tanto minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni; et non corpori mixto, et terrestri magis.

I q. 76 a. 5 arg. 3

Praeterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversae species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

I q. 76 a. 5 arg. 4

Praeterea, perfectioris formae debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et unguium loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua, ergo videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto tanquam talibus auxiliis privato.

I q. 76 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicit philosophus, in II de anima, quod *anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis*.

I q. 76 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. Natura autem nulli deest in necessariis, unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus.

Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus, sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad aequalitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus.

Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam, quia quod est inferioris praeexistit perfectius in superiori ut dicit Dionysius in libro de Div. Nom. Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis.

Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus. Et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. Cuius signum est, quod molles carne bene aptos mente videmus, ut dicitur in II de anima.

I q. 76 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hanc obiectionem aliquis

před hříchem neporušné. - Ale tato odpověď se nezdá dostatečnou, protože před hříchem bylo tělo nesmrtelné nikoli z přirozenosti, nýbrž z daru božské milosti; jinak by hříchem nebyla odňata jeho nesmrtelnost, jako ani nesmrtelnost démonova.

A proto se musí říci jinak, že se ve hmotě nalézá dvojí podmínka: jedna, která se vybírá na to, aby byla shodná s tvarem; jiná, která plyne z nutnosti předchozího uzpůsobení. Jako umělec na tvar pilky vybírá hmotu železnou, schopnou řezati tvrdá; ale že zuby pilky mohou otupěti a dostati rez, následuje z nutnosti hmaty. Tak tedy i rozumové duši náleží tělo, jež jest vyrovnané soustavy: z toho však z nutnosti hmoty následuje, že jest porušné. - Kdyby pak někdo řekl, že Bůh mohl tuto nutnost vynechati, musí se říci, že při soustavě přírodních věcí se neuvažuje, co Bůh může učiniti, nýbrž, ca se hodí povaze věcí, jak praví Augustin. II. Ke Gen. Slav. Přece však se Bůh postaral, ustanoviv lék proti smrti skrze dar milosti.

K druhému se musí říci, že rozumové duši nenáleží tělo pro samu rozumovou činnost a sobě, nýbrž pro smyslovou sílu, která vyžaduje ústrojí vyrovnané soustavy. A proto 'bylo třeba spojiti rozumovou duši s takovým tělem, a ne s jednoduchým živlem nebo smíšeným tělesem, v němž aby podle velikosti převládal oheň: protože by nemohla býti vyrovnanost soustavy pro převládající činnou sílu ohně. Toto pak tělo vyrovnané soustavy má nějakou hodnotu tím, že jest vzdáleno od protivných, v čemž je nějak podobné tělesu nebeskému.

K třetímu se musí říci, -že části živočicha, jako oka, ruka, maso a kost a taková, nejsou v druhu, nýbrž celek: a proto, vlastně řečeno, nelze říci, že jsou rozličných druhů, nýbrž že jsou rozličného uzpůsobení. A to přísluší rozumové duši, která, ač jest jedna podle bytnosti, přece pro svou dokonalost jest množná silou; a proto na různé činnosti potřebuje rozličných uzpůsobení v částech těla, s nímž je spojena. A proto vidíme, 'že jest větší' rozmanitost částí v živočiších dokonalých než v nedokonalých, a v těchto než v rostlinách.

Ke čtvrtému se musí říci, že rozumová duše, která chápe všeobecná, má sílu na nekonečná. A proto jí od přírody nemohla býti určena buď určitá vrozená hodnocení, nebo také určité pomůcky buď obrany nebo oděvu jako jiným živočichům, jejichž duše mají vnímavost a sílu na nějaká jednotlivá. Ale místo toho všeho má člověk vrozený rozum a ruce, jež jsou "ústrojí nad ústrojí", protože si jimi člověk může připraviti nástroje způsobů bez konce a k nekonečně účinků.

forte vellet evadere per hoc, quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. Sed haec responsio non videtur sufficiens, quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum; alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas Daemonis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur, una quae eligitur ad hoc quod sit conveniens formae; alia quae ex necessitate consequitur prioris dispositionis. Sicut artifex ad formam serrae eligit materiam ferream, aptam ad secandum dura; sed quod dentes serrae hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiae. Sic igitur et animae intellectivae debetur corpus quod sit aequalis complexionis, ex hoc autem de necessitate materiae sequitur quod sit corruptibile. Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat, ut Augustinus dicit, II super Gen. ad Litt. Providit tamen Deus adhibendo remedium contra mortem per gratiae donum.

I q. 76 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod animae intellectivae non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se; sed propter sensitivam virtutem, quae requirit organum aequaliter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem, quia non posset esse aequalitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus aequaliter complexionatum quandam dignitatem, per hoc quod est remotum a contrariis; in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti.

I q. 76 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod partes animalis, ut oculus, manus, caro et os, et huiusmodi, non sunt in specie, sed totum, et ideo non potest dici, proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animae intellectivae, quae quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideo, ad diversas operationes, indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

I q. 76 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

LXXVI.6. Zda se rozumová duše pojí s tělem prostřednictvím případkových uzpůsobení.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se rozumová duše pojí s tělem prostřednictvím nějakých případkových uzpůsobení. Neboť každý tvar jest ve hmotě sobě vlastní a přizpůsobené. Avšak přizpůsobení k tvaru jsou nějaké případky. Tedy se musí ve hmotě mysliti nějaké případky před podstatným tvarem: a tak před duší, ježto duše jest nějaký podstatný tvar.

Mimo to rozličné tvary jednoho druhu vyžadují rozličných částí hmoty. Avšak rozličné části hmoty se nemohou mysliti, leč podle rozdělení rozměrových ličností. Tedy je třeba mysliti rozměry ve hmotě před podstatnými tvary, jichž je mnoho v jednom druhu.

Mimo to duchové se spojuje s tělesným skrze dotek síly. Avšak síla duše jest její mohoucnost. Tedy se zdá, že se duše pojí s tělem prostřednictvím mohoucnosti, což jest nějaký případek.

Avšak proti jest, že případek je pozdější než podstata, "i časem i rozumem", jak se praví v VII. 'Metafys. Tedy se nemůže ve hmotě mysliti nějaký případkový tvar před duší, jež je tvar podstatný.

Odpovídám: Musí se říci, že, kdyby se duše pojila s tělem jen jako pohybující, nic by nebránilo, ba spíše by bylo nutné. aby bylo nějaké prostřední uzpůsobení mezi duší a tělem: totiž se strany duše mohoucnost, kterou by pohybovala tělem, a nějaká příhodnost se strany těla, skrze kterou by tělo bylo hybné od duše.

Ale, když se rozumová duše pojí s tělem jako podstatný tvar, jak již bylo svrchu řečeno, jest nemožné, aby nějaké prostřední uzpůsobení padlo doprostřed mezi tělo a duši nebo mezi kterýkoli podstatný tvar a jeho látku. A důvod toho jest, že, ježto látka jest v možnosti ke všem uskutečněním v nějakém pořadu, jest třeba, aby to, co jest jednoduše první v uskutečněních, myslilo se první ve hmotě. Prvním však mezi vším uskutečněním jest bytí. Je tedy nemožné rozuměti, že hmota nejprve jest teplá nebo ličná, než jest v uskutečnění. Býti však v uskutečnění má skrze podstatný tvar, který činí 'bytí jednoduše, jak již bylo řečeno. Proto jest nemožné, alby jakékoli případkové tvary tylu ve hmotě před tvarem podstatným, a v důsledku ani před duší.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak je patrné z dřívějšího, tvar dokonalejší obsahuje v síle. cokoli mají nižší tvary. A proto, jsa jeden a týž, zdokonaluje hmotu podle rozličných stupňů dokonalosti. Je totiž bytostně jeden a týž tvar, kterým člověk jest jsoucnem v uskutečnění a skrze který jest tělesem a skrze který jest živým a skrze který jest živočichem a skrze který je člověkem. Jest pak jasné, že každý rod sledují vlastní případky. Jako se tedy hmota rozumí dokonalá podle bytí před rozuměním tělesnosti, a tak o jiných, tak se rozumí případky, které jsou vlastní jsoucnu, před tělesností. A tak se rozumějí uzpůsobení ve

6. Utrum uniatur tali corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus.

I q. 76 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quaedam. Ergo oportet praeintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cum anima sit quaedam substantialis forma.

I q. 76 a. 6 arg. 2

Praeterea, diversae formae unius speciei requirunt diversas materiae partes. Partes autem materiae diversae non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia ante formas substantiales, quae sunt multae unius speciei.

I q. 76 a. 6 arg. 3

Praeterea, spirituale applicatur corporali per contactum virtutis. Virtus autem animae est eius potentia. Ergo videtur quod anima unitur corpori mediante potentia, quae est quoddam accidens.

I q. 76 a. 6 s. c.

Sed contra est quod accidens est posterius substantia et tempore et ratione, ut dicitur in VII Metaphys. Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quae est forma substantialis.

I q. 76 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus, potentiam scilicet ex parte animae, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut iam supra dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et huius ratio est quia, cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam dictum est. Unde impossibile est quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem; et per consequens neque ante animam.

I q. 76 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia praeintelligitur perfecta secundum esse

hmotě před tvarem, ne co do všech jeho účinků, ale co do pozdějších.

K druhému se musí říci, že ličnostní rozměry jsou případky, plynoucí z tělesnosti, která přísluší celé hmotě. Proto hmota, již rozuměná pod tělesností a rozměry, může se rozuměti jako již rozdělená na různé části, aby tak přijala rozličné tvary podle dalších stupňů dokonalosti. Neboť, ačkoli je podle bytnosti týž tvar. který poskytuje hmotě rozličné stupně dokonalosti, jak bylo řečeno, přece podle pozorování rozumu se rozlišuje.

K třetímu se musí říci, že duchové podstata, která se pojí s tělem jen jako pohybující, pojí se s ním, skrze mohoucnost v nebo sílu. Ale rozumová duše se pojí s tělem jako tvar skrze své bytí. Avšak skrze svou mohoucnost a sílu je spravuje a pohybu je.

LXXVI.7. Zda se duše pojí s tělem živočichovým prostřednictvím nějakého tělesa.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se duše pojí s tělem živočichovým prostřednictvím nějakého tělesa. Praví totiž Augustin, VII. Ke Gen. Slov., že "duše spravuje tělo skrze světlo", to jest oheň, "a vzduch, jež jsou duchu podobnější". Avšak oheň a vzduch jsou tělesa. Tedy se duše pojí s tělem lidským prostřednictvím nějakého tělesa.

Mimo to, čeho odnětím se rozváže spojení nějakých spojených, to se zdá býti prostředním mezi nimi. Ale ztrátou dechu se duše odděluje od těla. Tedy dech, jenž jest nějaké jemné těleso, jest prostřední ve spojení duše a těla.

Mimo to ta, která jsou velmi vzdálena, nespojí se leč skrze prostřední. Ale rozumová duše je vzdálena ad těla, i protože jest netělesná, i ;protože jest neporušná. Tedy se zdá, že se s ním pojí prostřednictvím něčeho, co je těleso neporušné. A to se zdá býti nějaké nebeské světlo, které spřízňuje živly a uvádí na jedno.

Avšak proti jest, co praví Filosof v II. O duši., že "není třeba pátrati, zda jest jedno duše a tělo, jako ani vosk a útvar". Ale útvar se pojí s voskem bez prostřednictví ně.iakého tělesa. Tedy i duše s tělem.

Odpovídám: Musí se říci, že kdyby se duše, podle Platoniků, pojila s tělem jen jako pohybující, vhodné by se řeklo, že mezi duší člověka nebo kteréhokoli živočicha a tělem zasahují nějaká jiná prostřední tělesa: přísluší totiž pohybujícímu něčím vzdáleným pohybovati skrze více blízká prostřední.

Pojí-li se však duše s tělem jako tvar, jak již bylo řečena, jest nemožné, aby se s ním pojila prostřednictvím nějakého tělesa. A důvodem toho jest, že tak se něco nazve jedním, jak jest jsoucnem. Avšak tvar sám sebou činí věc jsoucí v uskutečnění, ježte svou bytností jest

ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita praeintelliguntur accidentia quae sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic praeintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem.

I q. 76 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod dimensiones quantitativae sunt accidentia consequentia corporeitatem, quae toti materiae convenit. Unde materia iam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes, ut sic accipiat diversas formas secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam quae diversos perfectionis gradus materiae attribuit, ut dictum est; tamen secundum considerationem rationis differt.

I q. 76 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod substantia spiritualis quae unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam vel virtutem. Sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse. Administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

7. Utrum uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.

I q. 76 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus, VII super Gen. ad Litt., quod anima per lucem, idest ignem, et aerem, *quae sunt similiora spiritui, corpus administrat*. Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

I q. 76 a. 7 arg. 2

Praeterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima a corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animae.

I q. 76 a. 7 arg. 3

Praeterea, ea quae sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva distat a corpore et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux caelestis, quae conciliat elementa et redigit in unum.

I q. 76 a. 7 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II de anima, quod *non oportet quaerere si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram*. Sed figura unitur cerae nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

I q. 76 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod si anima, secundum Platonicos, corpori uniretur solum ut motor, conveniens esset dicere quod inter animam hominis, vel cuiuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenirent, convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere.

Si vero anima unitur corpori ut forma, sicut iam dictum est, impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cuius ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodo et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum

uskutečněním a nedává bytí skrze něco prostředního. Pročež jednota věci, složené z hmoty a tvaru, jest skrze sám tvar, který sám sebou se pojí s hmotou jakožto její uskutečnění. A není nějakého jiného pojícího než činitel, jenž činí hmotu, jsoucí v uskutečnění, jak se praví v VIII. Metafys.

Z toho je patrné, že jsou nesprávné domněnky těch, kteří tvrdili, že jsou nějaká prostřední tělesa mezi duší a tělem člověka. A z těch někteří Platonici řekli, že rozumová duše má přirozeně se sebou spojené těleso neporušné, od něhož se nikdy neodděluje, a prostřednictvím jeho se pojí s lidským tělem porušným. - Někteří pak řekli, 'že se pojí s tělem prostřednictvím tělesného ducha. - Jiní pak řekli, že se pojí s tělem prostřednictvím světla, jejž mají za těleso a z přirozenosti páté bytnosti: takže se bylinná duše pojí s tělem prostřednictvím světla hvězdného nebe, duše pak smyslová prostřednictvím světla nebe křišťálového, duše pak rozumová prostřednictvím světla nebe ohňového. Ale to je patrně smyšlené a směšné: jak proto, že světlo není těleso, tak protože pátá bytnost přichází do Blažení smíšeného tělesa jen silou, nikoli hmotně, ježto se nejinačí; tak také proto, Lže duše se pojí s tělem bezprostředně jako tvar s hmotou.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o duši, pokud hýbe tělem, pročež užívá slova "spravování". A jest pravda, že hrubší části těla pohybuje skrze jemnější. A prvním nástrojem hybné síly jest dech, jak praví Filosof v knize O příčině pohybu živočichů.

K druhému se musí říci, že odnětím dechu přestává spojení duše s tělem, ne že jest prostředním, nýbrž že se odklízí uzpůsobení, skrze které jest tělo uzpůsobeno k takovému spojení. - Dech však jest prostřední při pohybování jako první nástroj pohybu.

K třetímu se musí říci, že duše je sice od těla velmi vzdálena, uváží-li se podmínky každého zvláště: proto, kdy by každé z nich mělo bytí odděleně, bylo 'by třeba zasahování mnohých prostředních. Ale pokud je duše tvarem těla, nemá bytí odděleně od bytí těla, ale svým bytím se bezprostředně pojí s tělem. Tak totiž i každý tvar, vezme-li se jako uskutečnění, má velikou vzdálenost od hmoty, která jest jsoucnem toliko v možnosti.

LXXVI.8. Zda duše jest v každé části těla celá.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že duše není v každé části těla celá. Praví' totiž Filosof v knize O příčině pohybu živočichů: "Není. třeba, aby duše byla v každé části těla; ale aby jiná žila v nějakém jsoucím počátku těla; ježto mají vrozeno zároveň konati vlastní pohyb skrze přirozenost.

Mimo to duše jest v těle, jehož jest uskutečněním. Ale jest uskutečněním těla ústrojného. Tedy není než v těle ústrojném. Ale není každá část těla člověka tělem ústrojným. Tedy duše není celá v každé části těla.

per essentiam suam sit actus; nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus eius. Nec est aliquid aliud uniens nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in VIII Metaphys.

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, a quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam vero dixerunt quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii vero dixerunt quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintae essentiae, ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce caeli siderei; anima vero sensibilis, mediante luce caeli crystallini; anima vero intellectualis, mediante luce caeli Empyrei. Quod fictitium et derisibile apparet, tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum; tum etiam quia anima immediate corpori unitur ut forma materiae.

I q. 76 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de anima inquantum movet corpus, unde utitur verbo administrationis. Et verum est quod partes grossiores corporis per subtiliores movet. Et primum instrumentum virtutis motivae est spiritus, ut dicit philosophus in libro de causa motus animalium.

I q. 76 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod, subtracto spiritu, deficit unio animae ad corpus, non quia sit medium; sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motus.

I q. 76 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima distat quidem a corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsum considerentur, unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis; sed per suum esse corpori unitur immediate. Sic enim et quaelibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam a materia, quae est ens in potentia tantum.

8. Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

I q. 76 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim philosophus, in libro de causa motus animalium, *non opus est in unaquaque corporis parte esse animam; sed in quodam principio corporis existente, alia vivere; eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam*.

I q. 76 a. 8 arg. 2

Praeterea, anima est in corpore cuius est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

Mimo to v II. O duši se praví, že, jako se má část duše k části těla jako vidění ke zřítelnici, tak celá duše k celému tělu živočichovu. Jestli tudíž celá duše jest v každé části těla, následuje, že každá část duše jest živočich.

Mimo ta všechny mohutnosti duše mají základ v samé bytnosti duše. Jestli tudíž duše je celá v každé části těla, následuje, že všechny mohutnosti duše jsou v každé části těla: a tak zrak bude v uchu a sluch v oku. Což jest nevhodné.

Mimo to, kdyby v každé části těla byla celá duše, každá část těla by bezprostředně závisela na duši. Tedy by nezávisela jedna část na druhé, ani by jedna část nebyla přednější nežli druhá: což je zjevně nesprávné. Tedy duše není celá v každé části těla.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v VI. O Troj., že "duše v každém těle a v celém jest celá a v každé jeho části jest celá".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo. již řečeno při jiných, kdyby se duše pojila s tělem jen jako pohybu.jící, mohlo by se říci, že není v každé části těla, nýbrž jen v jedné, skrze kterou pohybuje jinými. -- Ale protože se duše pojí s tělem jako tvar, jest nutné, aby byla v celém a v každé části těla. Neboť není případkovým tvarem těla, nýbrž podstatným. Avšak podstatný tvar jest nejen dokonalostí celku, nýbrž i každé části. Ježto totiž celek sestává z části, tvar celku, který nedává bytí jednotlivým částem těla, jest tvar, který jest sloužení a pořádek, jako tvar domu: a takový tvar jest případkový. Avšak duše je tvar podstatný: pročež je třeba. aby byla tvarem a uskutečněním nejen celku, nýbrž i každé části. A proto, odejde-li duše, jako se neříká člověk a živočich, leč stejnojmenně, jako. i živočich namalovaný nebo kamenný, tak jest u ruky a oka, nebo masa a kosti, jak praví' Filosof. A známkou toho jest, že žádná část těla nemá vlastního díla, odejde-li duše, kdežto přece všechno, co podržuje druh, podržuje činnost druhu. - Uskutečnění pak je v tom, čí lest uskutečnění. Pročež duše musí býti v celém těle a v každé části těla.

A že je celá v každé jeho části, může se pozorovati z toho. že, ježto celek je, co se dělí na části, podle trojího dělení je trojí celistvost. Je totiž nějaký celek, jenž se dělí na části ličné, jako cela čára a celé těleso. Je také nějaký celek, který se dělí na části 'pojmu a bytnosti: jako vyměřované na části výměru a složené se rozloží na hmotu a tvar. Třetí opak celek jest možností, jenž se dělí na části síly.

První však z.působ celistvosti nepřísluší tvarům, leč snad. případkově; a jen těm tvarům, které mají nelišný poměr k ličnostnímu celku a jeho částem. Jako bělost, jak jest ve svém pojmu, stejně se má, ať v celém povrchu a v každé části povrchu; a proto se rozdělením povrchu dělí bělost případkově. Ale tvar, který vyžaduje různosti částí, jako jest duše, a hlavně živočichů dokonalých, nemá se stejně k celku a k částem, pročež se nedělí případkově rozdělením ličnosti. Tak tedy celistvost ličnostní se nemůže přidělovati duši ani o sobě, ani případkově. - Ale celistvost druhá, která se béře po dle dokonalosti pojmu a bytností, vlastně a o sobě přísluší tvarům. Podobně pak i

I q. 76 a. 8 arg. 3

Praeterea, in II de anima dicitur quod sicut se habet pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam, ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quaelibet pars corporis sit animal.

I q. 76 a. 8 arg. 4

Praeterea, omnes potentiae animae in ipsa essentia animae fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiae animae sint in qualibet corporis parte, et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconveniens.

I q. 76 a. 8 arg. 5

Praeterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quaelibet pars corporis immediate dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quam alia, quod est manifeste falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

I q. 76 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VI de Trin., quod *anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in qualibet eius parte tota est*.

I q. 76 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in aliis iam dictum est, si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cuiuslibet partis. Cum enim totum consistat ex partibus, forma totius quae non dat esse singulis partibus corporis, est forma quae est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima vero est forma substantialis, unde oportet quod sit forma et actus non solum totius, sed cuiuslibet partis. Et ideo, recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi aequivoce, quemadmodum et animal pictum vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut philosophus dicit. Cuius signum est, quod nulla pars corporis habet proprium opus, anima recedente, cum tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cuius est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet eius parte. Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest, quia, cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis.

Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius. Sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet ut sit in tota superficie et in qualibet superficiei parte; et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes, unde non dividitur per accidens

celistvost síly, protože tvar jest původem činnosti.

Kdyby tedy byla otázka o bělosti, zda jest celá na celém povrchu a na každé jeho části, bylo by třeba rozlišení. Proto že, míní-li se celistvost ličnostní, kterou má 'bělost případkově, nebyla by celá na každé části povrchu. A podobně jest říci o celistvosti síly: více totiž může pohnouti zrakem bělost, která jest na celém povrchu, než bělost, která jest na nějaké jeho částce. Ale míní-li se celistvost druhu a bytnosti, celá bělost jest na každé části povrchu.

Ale protože duše nemá celistvosti ličnostní ani o sobě, ani případkově, jak bylo řečeno, dostačí říci, že duše je celá v každé části těla podle celistvosti dokonalosti a bytnosti, ne však podle celistvosti síly. Protože není v každé části těla podle každé své mohutnosti, nýbrž podle vidění v oku, podle slyšení v uchu, a tak o jiných.

Třeba však dbáti, že duše, protože vyžaduje rozmanitosti v částech, nepřirovnává se týmž způsobem k celku a k částem: nýbrž k celku prvotně a o sobě jako k vlastnímu a úměrnému zdokonalovanému; k částem pak druhotně, pokud mají zařízení k celku.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví o hybné mohutnosti duše.

K druhému se musí říci, že duše jest uskutečněním ústrojného tělesa jakožto prvního a úměrného zdokonalovaného.

K třetímu se musí říci, že živočich jest, co se skládá z duše a těla celého, jež jest jejím vlastním a úměrným zdokonalovaným. Tak však duše není v části. Pročež není třeba, aby část živočicha byla živočich.

Ke čtvrtému se musí říci, že z mohutností duše některé jsou v ní, pokud přesahuje celou schopnost těla, totiž rozum a vůle: proto se neříká, že takové mohutnosti jsou v některé části těla. Jiné však mohutnosti jsou společné duši a tělu: pročež není třeba, aby každá z takových byla, kdekoli lest duše, nýbrž jen v oné části těla, která jest přiměřená činnosti tako vé mohutnosti.

K pátému se musí říci, že jedna část těla se nazývá přednější než jiná pro rozličné mohutnosti, jejichž ústrojím jsou části těla. Která totiž jest ústrojím přednější mohutnosti, jest přednější částí. těla; nebo také, která téže mohutnosti hlavněji slouží.

LXXVII.Povšechně o tom, co patří k mohutnostem duše.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest uvažovati o těch, která patři k mohutnostem

per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se nec per accidens. Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium.

Si ergo quaereretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet eius parte, distinguere oporteret. Quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum est de totalitate virtutis magis enim potest movere visum albedo quae est in tota superficie, quam albedo quae est in aliqua eius particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiae, tota albedo est in qualibet superficiei parte.

Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet, nec per se nec per accidens, ut dictum est; sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae; non autem secundum totalitatem virtutis. Quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.

Tamen attendendum est quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum et ad partes, sed ad totum quidem primo et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundum quod habent ordinem ad totum.

I q. 76 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de potentia motiva animae.

I q. 76 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod anima est actus corporis organici, sicut primi et proportionati perfectibilis.

I q. 76 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Unde non oportet quod pars animalis sit animal.

I q. 76 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas, unde huiusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliae vero potentiae sunt communes animae et corpori, unde talium potentiarum non oportet quod quaelibet sit in quocumque est anima; sed solum in illa parte corporis quae est proportionata ad talis potentiae operationem.

I q. 76 a. 8 ad 5

Ad quintum dicendum quod una pars corporis dicitur esse principalior quam alia, propter potentias diversas quarum sunt organa partes corporis. Quae enim est principalioris potentiae organum, est principalior pars corporis, vel quae etiam eidem potentiae principalius deservit.

77. De his, quae pertinent ad potentias animae in generali.

Prooemium

I q. 77 pr.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad

duše. A nejprve povšechně, za druhé zvláště.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda bytnost duše jest její mohutnost.
2. Zda je toliko jedna mohutnost duše nebo více.
3. Jak se odlišují mohutnosti duše.
4. O jejich vzájemném řádu.
5. Zda duše jest podmětem všech mohutností.
6. Zda mohutnosti plynou z bytnosti duše.
7. Zda jedna mohutnost pochází z druhé.
8. Zda všechny mohutnosti duše zůstávají v ní po smrti.

LXXVII.1. Zda sama bytnost duše jest její mohutnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že sama bytnost duše jest její mohutnost. Praví totiž Augustin, v XI. O Troj., že "mysl, znalost a láska jsou podstatně v duši nebo, abych řekl totéž, bytnostně". - A v X. praví, že "pomět, rozumění a vůle jsou jeden život, jedna mysl, jedna bytnost".

Mimo to duše jest ušlechtilejší nežli první látka. Ale první látka jest svá mohutnost. Tedy mnohem spíše duše.

Mimo to tvar podstatný jest jednodušší než případkový: a známkou toho jest, že podstatný tvar nesili ani neslábne, ale pozůstává v nedílnosti. Avšak případkový tvar je svá síla sama. Tedy mnohem více tvar podstatný. jenž jest duše.

Mimo to mohutnost smyslová jest, jíž cítíme. a mohutnost rozumová, jíž rozumíme. Ale "to, čím prvotně cítíme a rozumíme, jest duše", podle Filosofa, v II. O duši. Tedy duše jest svá mohutnost.

Mimo to všechno, co není z bytnosti věci, jest případek. Je-li tedy mohutnost duše mimo její bytnost, následuje, že jest případek. Což je proti Augustinovi, v IX. O Troj., kde praví, že řečená "nejsou v duši jako podmětu, jako barva nebo útvar na tělese, nebo kterákoli jiná jakost nebo ličnost: neboť, cokoli je takové, nepřesahuje podmět, v němž jest; mysl pak může i jiná milovati i poznávati."

Mimo to "jednoduchý tvar nemůže býti podmětem". Avšak duše jest jednoduchý tvar, ježto není složena z hmoty a tvaru, jak bylo svrchu řečeno. Tedy mohutnost duše nemůže býti v ní jakožto v podmětu.

Mimo to případek není původem podstatné odlišnosti. Ale "smyslové" a "rozumové" jsou podstatné odlišnosti a berou se od smyslu a rozumu, což jsou mohutnosti duše. Tedy mohutnosti duše nejsou případky. A tak se zdá, že mohutnost duše jest její bytnost.

Avšak proti jest, co Diviš praví, XI. hl. Nebes. Hier., že "nebeští duchové se dělí na bytnost, sílu a činnost". Tedy

potentias animae. Et primo, in generali; secundo, in speciali.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, utrum essentia animae sit eius potentia.

Secundo, utrum sit una tantum potentia animae, vel plures.

Tertio, quomodo potentiae animae distinguantur.

Quarto, de ordine ipsarum ad invicem.

Quinto, utrum anima sit subiectum omnium potentiarum.

Sexto, utrum potentiae fluant ab essentia animae.

Septimo, utrum potentia una oriatur ex alia.

Octavo, utrum omnes potentiae animae remaneant in ea post mortem.

1. Utrum essentia animae sit ejus potentia.

I q. 77 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ipsa essentia animae sit eius potentia. Dicit enim Augustinus, in IX de Trin., quod *mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter*. Et in X dicit quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia*.

I q. 77 a. 1 arg. 2

Praeterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

I q. 77 a. 1 arg. 3

Praeterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis, cuius signum est, quod forma substantialis non intenditur vel remittitur, sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quae est anima.

I q. 77 a. 1 arg. 4

Praeterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed id quo primo sentimus et intelligimus est anima, secundum philosophum, in II de anima. Ergo anima est suae potentiae.

I q. 77 a. 1 arg. 5

Praeterea, omne quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animae est praeter essentiam eius, sequitur quod sit accidens. Quod est contra Augustinum, in IX de Trin., ubi dicit quod *praedicta non sunt in anima sicut in subiecto, ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas, quidquid enim tale est, non excedit subiectum in quo est; mens autem potest etiam alia amare et cognoscere*.

I q. 77 a. 1 arg. 6

Praeterea, forma simplex subiectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma, ut supra dictum est. Non ergo potentia animae potest esse in ipsa sicut in subiecto.

I q. 77 a. 1 arg. 7

Praeterea, accidens non est principium substantialis differentiae. Sed sensibile et rationale sunt substantiales differentiae, et sumuntur a sensu et ratione, quae sunt potentiae animae. Ergo potentiae animae non sunt accidentia. Et ita videtur quod potentia animae sit eius essentia.

I q. 77 a. 1 s. c.

mnohem spíše v duši jiné jest bytnost a jiné síla či mohutnost.

Odpovídám: Musí se říci, že se nemůže říci, že bytnost duše jest její mohutnost, ač to někteří tvrdili. A to se zatím ukáže dvojmo. Nejprve, protože, ježto možnost a uskutečnění dělí jsoucno a kterýkoli rod jsoucna, je třeba k témuž rodu vztahovati možnost a uskutečnění. A proto, jestliže uskutečnění není v radě podstaty, možnost, která se má k tomu uskutečnění, nemůže 'býti v rodě podstaty. Avšak činnost duše není v rodě podstaty, nýbrž jen v Bohu, jehož činnost jest jeho podstata. Proto mohoucnost Boží, jež jest původem činnosti, jest sama Boží bytnost. Ale to nemůže býti pravdivé ani v duši, ani v nějakém tvoru; jak také bylo svrchu řečeno o andělích.

Za druhé se to také jeví nemožným v duši. Neboť duše po dle své bytnosti jest uskutečnění. Kdyby tedy sama bytnost duše byla původem činnosti, vždy by mající duši měl v uskutečnění životní činu, jako vždy v uskutečnění mající duši jest živé. - Neboť jakožto tvar není uskutečněním, zařízeným k dalšímu. uskutečnění, nýbrž jest poslední konec zrození. Pročež, že jest v možnosti ještě k jinému uskutečnění, to jí nepřísluší podle její bytnosti, pokud jest tvar, nýbrž podle její mohoucnosti. A tak sama duše, pokud drží svou mohoucnost, nazývá se "první uskutečnění", zařízené k druhému uskutečnění. - Shledává se pak, že mající duši není vždycky v uskutečnění životních činů. Proto se také ve výměru duše praví, že jest "uskutečnění těla možností' majícího život". kterážto však možnost "neodvrhuje duši". - Zbývá tedy, že bytnost duše není její mohutnost. Nic totiž není v možnosti podle uskutečnění jakožto uskutečnění.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o mysli, pokud se zná a miluje sebe. Tak tedy znalost a láska, pokud se vztahují na ni, jakožto známou a milovanou, jsou podstatně či bytnostně v duši, protože se poznává a miluje sama podstata či bytnost duše.

A podobně se má rozuměti, co jinde praví, že gest "jeden život, jedna mysl, jedna bytnost". - Nebo, jak někteří praví, tato řeč má pravdu podle způsobu, kterým se vypovídá o svých částech celek mohutnostní, jenž jest prostřed mezi celkem všeobecným a celkem doplněným. Neboť celek všeobecný jest v každé části podle celé své bytnosti a sily, jako "živo čich" v člověku a koni. Avšak celek doplněný není v každé části, ani podle celé bytnosti, ani podle celé síly. A proto se žádným způsobem nevypovídá o jednotlivých částech, nýbrž nějakým způsobem, ač nevlastně, se vypovídá o všech zároveň, jako když řekneme, že stěna, střecha a základ jsou dům. Celek pak mohutnostní jest v jednotlivých částech podle celé své bytnosti, ale ne podle celé síly. A proto se nějak může vypovídati o každé části, ale ne tak vlastně jako celek všeobecný. A tím způsobem praví Augustin, že pomět, rozumění a vůle jsou jedna bytnost duše.

K druhému se musí říci, že uskutečnění, k němuž jest v možnosti první látka, jest podstatný tvar. A proto

Sed contra est quod Dionysius dicit, XI cap. Caelest. Hier., quod *caelestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem*. Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus sive potentia.

I q. 77 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia; licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur, quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura; ut supra etiam de Angelo dictum est.

Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abiicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus.

I q. 77 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, inquantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima, quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur.

Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt una vita, una mens, una essentia. Vel, sicut quidam dicunt, haec locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum praedicatur de suis partibus, quod medium est inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo, et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur; sed aliquo modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte; sed non ita proprie sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animae essentia.

I q. 77 a. 1 ad 2

mohoucnost hmoty není jiné., než její bytnost.

K třetímu se musí říci, že jednati jest složeného jakož i bytí: neboť jednati jest jsoucího. Složené však má bytí skrze podstatný tvar, jedná pak skrze sílu; která sleduje podstatný tvar. Proto tak se má případkový činný tvar k podstatnému tvaru jednajícího (třebas teplo k tvaru ohně), jako se má mohoucnost duše k duši.

Ke čtvrtému se musí říci, že případkový tvar právě to má od podstatného tvaru, že jest původem činnosti. A proto podstatný tvar jest prvním původem činnosti, ale ne nejbližším. A podle toho praví Filosof, že to, "čím rozumíme a cítíme, je duše".

K pátému se musí říci, že, když se případek vezme, pokud se dělí od podstaty, tak nic nemůže býti prostřední mezi podstatou a případkem, protože se dělí podle tvrzení a popření, totiž podle bytí v podmětu a nebytí v podmětu. A tím způsobem, ježto mohutnost duše není její bytnost, musí býti případkem a jest v druhém druhu Jakosti. - Když však se případek vezme, pokud se stanoví jedním z pěti Všeobecných, tak něco, je prostřední mezi podstatou a případkem. Protože k podstatě patří, cokoli má věc bytnostního, avšak cokoli jest mimo bytnost, nemůže se nazvati případkem, nýbrž jen to, co má příčinu v bytnostních prvcích druhu. "Vlastní" totiž není z bytnosti věci, ale má. příčinu v bytnostních prvcích druhu: pročež jest prostřední mezi bytností a případkem, tak nazvaným. A tím způsobem lze mohutnosti duše nazvati prostředními mezi podstatou a případkem jakožto přirozené vlastnosti duše.

Co však Augustin praví, že znalost a láska nejsou v duši jako případky v podmětu, rozumí se podle řečeného způsobu ve srovnání jich s duší, ne jakožto s poznávající a milující, nýbrž ve srovnání s ní jakožto milovanou a poznávanou. A tím způsobem platí jeho důkaz: protože, kdyby láska 'byla v duši milované jakožto v podmětu, následovalo by, že případek by přesahoval svůj podmět, ježto jsou také jiná milovaná od duše.

K šestému se musí říci, že duše, ač není složena z hmoty a tvaru, přece má přimíseného něco z možnosti, jak bylo svrchu řečeno. A proto může býti podmětem případku. Uvedená pak věta má místo v Bohu, jenž jest čiré uskutečnění: a v tom smyslu ji Boetius uvádí.

K sedmému se musí říci, že "rozumové" a "smyslové", pokud jsou odlišnostmi, se neberou od mohutností smyslu a rozumu, nýbrž od samé duše smyslové a rozumové. Protože však podstatné tvary, které o sobě jsou nám neznámy, se poznávají z případků, nic nebrání někdy klásti případky místo podstatných odlišností.

Ad secundum dicendum quod actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma. Et ideo potentia materiae non est aliud quam eius essentia.

I q. 77 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod actio est compositi, sicut et esse, existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam.

I q. 77 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali. Et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc philosophus dicit quod *id quo intelligimus et sentimus, est anima*.

I q. 77 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod, si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animae non sit eius essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essentiale rei, non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales.

Quod autem Augustinus dicit, quod notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subiecto, intelligitur secundum modum praedictum, prout comparantur ad animam, non sicut ad amantem et cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio, quia si amor esset in anima amata sicut in subiecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subiectum; cum etiam alia sint amata per animam.

I q. 77 a. 1 ad 6

Ad sextum dicendum quod anima, licet non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum ut supra dictum est. Et ideo potest esse subiectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus, in qua materia Boetius eam introducit.

I q. 77 a. 1 ad 7

Ad septimum dicendum quod rationale et sensibile, prout sunt differentiae, non sumuntur a potentiis sensus et rationis; sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formae substantiales, quae secundum se sunt nobis ignotae, innotescunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

LXXVII.2. Zda jest více mohutností duše.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že není více mohutností duše. Neboť rozumová duše stojí nejblíže u podobnosti s Bohem. Ale v Bohu jest jedna jednoduchá mohoucnost. Tedy i v rozumové duši.

Mimo to, čím je síla vyšší, tím jest více sjednocena. Ale rozumová duše převyšuje silou všechny jiné tvary. Tedy má nejvíce míti jednu sílu nebo mohutnost.

Mimo to jednati jest jsoucího v uskutečnění. Ale skrze tutéž bytnost duše má člověk bytí padle různých stupňů dokonalosti, jak jsme měli svrchu. Tedy skrze tutéž mohutnost duše koná různé činnosti různých stupňů.

Avšak proti jest, že Filosof, v II. O duši, stanoví různé mohutnosti duše.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nutné stanoviti více mohutností duše. Na zřejmost toho se musí uvážiti, že, jak Filosof praví v II. O nebi, která jsou ve věcech nejnižší" nemohou dosáhnouti dokonalé dobroty, ale mála pohyby dosahují nějaké nedokonalé; vyšší však nad ně dosahují dokonalé dobroty pohyby mnohými; nad ně pak vyšší jsou, která dosahují dokonalé dobroty málo pohyby; nejvyšší pak dokonalost se shledává v těch, která mají dokonalou dobrotu bez pohybu. Jako. nejméně jest uzpůsoben ke zdraví, kdo nemůže dosáhnouti dokonalého zdraví, ale málo léky dosahuje nějakého skrovného; lépe pak jest uzpůsoben, kdo může dosáhnouti dokonalého zdraví, ale mnohými léky; a ještě lépe, kdo málo léky; nejlépe však kdo bez léku má dokonalé zdraví.

Musí se tedy říci, že věci, které jsou pod člověkem, dosahují nějakých jednotlivých dober: a proto mají něco málo a určitých činností a sil. Člověk však může dosáhnouti všeobecné a dokonalé dobroty, :protože může dosáhnouti blaženosti. Avšak podle přirozenosti jest na posledním stupni těch, jimž patří blaženost: a proto lidská duše potřebuje mnohých skutků a sil. Andělům pak přísluší menší rozmanitost mohutností. V Bohu však není mimo jeho bytnost žádná mohutnost nebo činnost.

Jest i jiný důvod, proč lidská duše oplývá rozmanitostí mohutností: totiž, že jest v sousedství duchových a tělesných stvoření, a proto se v ní scházejí síly obojího stvoření.

K prvnímu se tedy musí říci, že právě v tom stojí rozumová duše blíže u podobnosti s Bohem nežli nižší: tvorové, že může dosáhnouti dokonalé dobroty, ač skrze mnohá a rozmanitá, čímž jest pod vyššími.

K druhému se musí říci, že sjednocená síla jest vyšší, jestli se vztahuje na stejná. Ale zmnožená sila jest vyšší, jestliže více jest jí poddána.

2. Utrum sit tantum una potentia animae, vel plures.

I q. 77 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sint plures potentiae animae. Anima enim intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

I q. 77 a. 2 arg. 2

Praeterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem seu potentiam.

I q. 77 a. 2 arg. 3

Praeterea, operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animae homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est. Ergo per eandem potentiam animae operatur diversas operationes diversorum graduum.

I q. 77 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II de anima ponit plures animae potentias.

I q. 77 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, sicut philosophus dicit in II de caelo, quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet.

Dicendum est ergo quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur, et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo, et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, praeter eius essentiam.

Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

I q. 77 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quam creaturae inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest; licet per multa et diversa; in quo deficit a superioribus.

I q. 77 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtus unita est superior, si ad aequalia se extendat. Sed virtus multiplicata est

K třetímu se musí říci, že jedna věc má jedno podstatné bytí, ale muže býti více činností. A proto jest jedna bytnost duše, ale více mohutností.

LXXVII.3. Zda se mohutnosti odlišují skrze úkony a předměty.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se mohutnosti neodlišují skrze úkony a předměty. Nic totiž se neurčuje pro druh skrze to, co je pozdější nebo zevnější. Avšak úkon jest pozdější než mohutnost, předmět pak jest zevnější. Tedy se jimi mohutnosti neodlišují podle druhu.

Mimo to protivná jsou, jež se nejvíce odlišují. Kdyby se tudíž mohutnosti odlišovaly podle předmětů, následovalo by, že protivná nejsou při téže mohutnosti. Což je zjevně nesprávné skoro u všech: neboť mohutnost zraková je táž na bílé a černé a chuť je táž na sladké a hořké.

Mimo to odstraněním příčiny se odstraňuje účinek. Kdyby tudíž odlišnost mohutností byla z odlišnosti předmětů, nepatřil by týž předmět do rozličných mohutností. Což je zjevně nesprávné: neboť totéž jest, co poznávací mohutnost poznává a žádostivá žádá.

Mimo to, co o sobě jest příčinou něčeho, působí to ve všech. Ale některé rozličné předměty, které patří do rozličných mohutností, patří také do nějaké jedné mohutnosti: jako zvuk a barva patří do zraku a sluchu, což jsou rozličné mohutnosti; a přece patří do. jediné mohutnosti smyslu obecného. Neodlišují se tedy mohutnosti podle odlišnosti předmětů.

Avšak proti, pozdější se odlišují podle dřívějších. Ale Filosof praví, II. O duši, že "úkony a činnosti jsou podle rozumu dřívější než mohutnosti; a ještě dřívější než tato jsou protilehlá" čili předměty. Tedy mohutnosti se odlišují podle úkonů a předmětů.

Odpovídám: Musí se říci, -že mohutnost tím, že jest mohutností, je zařízena k úkonu. Proto pojem mohutnosti je třeba bráti od úkonu, ke kterému je zařízena: a v důsledku je třeba, aby se pojem mohutnosti odlišoval, kde se odlišuje ráz úkonu. Ráz pak úkonu se odlišuje podle rozličného rázu předmětu. Neboť každá činnost bud jest mohutnosti činné nebo trpné. Předmět se pak přirovnává k úkonu mohutnosti trpné jako původ a pochybující příčina: neboť barva, pokud hýbe zrakem, jest původem vidění. K úkonu pak mohutnosti činné se předmět přirovnává jako konec a cíl: jako předmětem růstové síly jest dokonalá velikost, což je cílem růstu. Z těch pak dvou dostává činnost druh, totiž z původu nebo z cíle 'či konce: oteplení se totiž liší od ochlazení, pokud toto postupuje od teplého, totiž činného, k teplému, ono však ke studenému. Proto je nutné, aby se mohutnosti odlišovaly podle úkonů a předmětů.

Přece však jest uvážiti, že neodlišují druh ta, která jsou případková. Protože totiž barevno jest případkem živočichovým, nerozlišují se druhdy živočišné skrze

superior, si plura ei subiiciantur.

I q. 77 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animae, sed potentiae plures.

3. Utrum potentiae animae distinguantur per actus, et objecta.

I q. 77 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod potentiae non distinguantur per actus et obiecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; obiectum autem est extrinsecum. Ergo per ea potentiae non distinguuntur secundum speciem.

I q. 77 a. 3 arg. 2

Praeterea, contraria sunt quae maxime differunt. Si igitur potentiae distinguerentur penes obiecta, sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia. Quod patet esse falsum fere in omnibus, nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari.

I q. 77 a. 3 arg. 3

Praeterea, remota causa, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia obiectorum, idem obiectum non pertineret ad diversas potentias. Quod patet esse falsum, nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

I q. 77 a. 3 arg. 4

Praeterea, id quod per se est causa alicuius, in omnibus causat illud. Sed quaedam obiecta diversa, quae pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam, sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quae sunt diversae potentiae; et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiae distinguuntur secundum differentiam obiectorum.

I q. 77 a. 3 s. c.

Sed contra, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed philosophus dicit II de anima, quod *priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt*; et adhuc his priora sunt opposita, sive obiecta. Ergo potentiae distinguuntur secundum actus et obiecta.

I q. 77 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens, color enim inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis, sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino, differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod haec quidem a calido, scilicet activo, ad calidum; illa autem a frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quod potentiae diversificentur secundum actus et obiecta.

odlišnost barvy, nýbrž skrze odlišnost toho, co o sobě připadá živočichu, totiž skrze odlišnost smyslové duše, která se někdy shledává s rozumem, někdy bez rozumu. Proto rozumové a nerozumové jsou odlišnosti, -dělící živočicha, ustavující rozličné jeho druhy. - Tak tedy neodlišuje mohutnosti duše každá rozličnost předmětů, nýbrž odlišnost toho, k čemu mohutnost přihlíží o sobě. Jako smysl o sobě přihlíží k trpné jakosti; která o sobě se dělí na barvu, zvuk a taková: a proto jiná mohutnost cítí barvu, totiž zrak, a jiná zvuk, totiž sluch. Ale jest případkem trpné jakosti, třebas barevného, že jest hudebníkem nebo gramatikem, nebo velikým nebo malým, nebo člověkem nebo kamenem. A proto podle takových odlišností se mohutnosti duše neodlišují.

K prvnímu se tedy musí říci, že úkon, ač jest v bytí pozdější než mohutnost, přece je dřívější v úmyslu a podle rozumu, jako cíl než jednající. - Předmět pak, ač je zevnější, jest přece původem nebo cílem činnosti. Původu pak a cíli jsou úměrná ta, která jsou věci vniterná.

K druhému se musí říci, že kdyby nějaká mohutnost o sobě přihlížela k jednomu z protivných jakožto předmětu. musilo by protivné patřiti do jiné mohutnosti. Ale mohutnost duše nepřihlíží o sobě k vlastnímu rázu protivného, nýbrž ke společnému rázu obou protivných: jako zrak nepřihlíží o sobě k rázu bílého, ale k rázu barvy. A to proto, že jedno z protivných jest jaksi důvodem druhého, ježto se mají jako dokonalé a nedokonalé.

K třetímu se musí říci, že nic nebrání, aby to, co jest podmětně totéž, bylo podle rozumu rozděleno. A proto může patřiti do rozličných mohutností duše.

Ke čtvrtému se musí říci, že vyšší mohutnost o sobě přihlíží ku všeobecnějšímu rázu předmětu než mohutnost nižší: protože čím je mohutnost vyšší, tím se na více vztahuje. A proto se mnohá shodují v jednom rázu předmětu, ke kterému o sobě přihlíží vyšší mohutnost, ačkoli jsou odlišná podle rázů, ke kterým o sobě přihlížejí mohutnosti nižší. A odtud jest, že rozličné předměty patří do rozličných nižších mohutností, které však jsou podrobeny jedné mohutnosti vyšší.

LXXVII.4. Zda je řád v mohutnostech duše.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v mohutnostech duše není řád. Neboť v těch, která spadají pod jedno rozdělení, není dřívějšího a pozdějšího, nýbrž jsou přirozeně zároveň. Ale mohutnosti duše se dělí vůči sobě navzájem. Tedy není mezi nimi řádu.

Mimo to mohutnosti duše se přirovnávají ku předmětům a k samé duši. Ale se strany duše není mezi nimi řádu: proto že duše jest jedna. Podobně také ani se strany předmětů, ježto jsou různé a veskrz nesouvislé, jak je patrné u barvy a zvuku. Tedy není řádu v mohutnostech duše.

Sed tamen considerandum est quod ea quae sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam eius quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animae sensitivae, quae quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentiae divisivae animalis, diversas eius species constituentes. Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit. Sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et huiusmodi, et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, ut colorato accidit esse musicum vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo penes huiusmodi differentias potentiae animae non distinguuntur.

I q. 77 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod actus, licet sit posterior potentia in esse, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis agente. Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei.

I q. 77 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut obiectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum, sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum.

I q. 77 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est subiecto idem esse diversum secundum rationem. Et ideo potest ad diversas potentias animae pertinere.

I q. 77 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior, quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur.

4. Utrum in potentiis animae sit aliquis ordo.

I q. 77 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in potentiis animae non sit ordo. In his enim quae cadunt sub una divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiae animae contra se invicem dividuntur. Ergo inter eas non est ordo.

I q. 77 a. 4 arg. 2

Praeterea, potentiae animae comparantur ad obiecta, et ad ipsam animam. Sed ex parte animae, inter eas non est ordo, quia anima est una. Similiter etiam nec ex parte obiectorum, cum sint diversa et penitus disparata, ut patet

Mimo to při uspořádání mohutností se shledává to, že činnost jedné závisí na činnosti druhé. Ale úkon jedné mohutnosti duše nezávisí na úkonu mohutnosti druhé: může totiž zrak vejíti v činnost bez sluchu a obráceně. Tedy mezi mohutnostmi duše není řádu.

Avšak proti jest, že Filosof, v II. O duši, části či mohutnosti duše přirovnává útvarům. Ale útvary mají navzájem řád. Tedy i mohutnosti duše.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto duše jest jedna, kdežto mohutnosti mnohé, od jednoho pak se postupuje k mnohosti nějakým řádem, jest nutné, aby byl řád mezi mohutnostmi duše.

Vidí se pak mezi nimi trojí řád. Z čehož dva se berou podle závislosti jedné mohutnosti na druhé, třetí pak se béře podle řádu předmětů. Závislost pak jedné mohutnosti na druhé se může bráti dvojmo: jedním způsobem podle řádu přirozenosti, pokud dokonalá jsou přirozeně před nedokonalými jiným způsobení podlé řádu zrození a času, pokud z nedokonalého se přichází k dokonalému.

Tudíž podle prvního řádu mohutností jsou rozumové mohutnosti před mohutnostmi smyslovými: pročež je řídí a rozkazují jim. A podobně mohutnosti smyslové v tomto řádu jsou před mohutnostmi duše živící - Podle druhého řádu pak jest obráceně. Neboť mohutnosti duše živící jsou na cestě rození před mohutnostmi duše smyslové, pročež připravují tělo k jejich činnostem. A podobně jest při mohutnostech smyslových vzhledem k rozumovým. - Podle třetího řádu pak jsou některé smyslové mohutnosti zařízeny navzájem, totiž zrak, sluch a čich. Neboť přirozeně dříve jest viditelné, protože je společné vyšším a nižším tělesům. Zvuk pak se stává slyšitelným ve vzduchu, jenž je přirozeně dříve než smíšení živlů, po němž následuje -čich.

K prvnímu se tedy musí říci, že druhy nějakého rodu se mají co do bytí podle dříve a později, jako čísla a útvary; ačkoli se říká, že jsou zároveň, pokud připouštějí vypovídání společného rodu.

K druhému se musí říci, že tento řád mohutností duše jest i se strany duše, která podle nějakého zařízení má vhodnost k rozličným úkonům, ač jest podle bytnosti jedna; i se strany předmětů i také se strany úkonů, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o těch mohutnostech, v nichž se řád béře jen podle třetího způsobu. Ony však mohutnosti, které jsou zařízeny padle jiných dvou způsobů, mají se tak, že úkon jedné závisí na druhé.

LXXVII.5. Zda všechny mohutnosti duše jsou v duši jakožto v podmětu.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že všechny mohutnosti duše jsou v duši jakožto v podmětu. Jako se totiž mají

de colore et sono. In potentiis ergo animae non est ordo.

I q. 77 a. 4 arg. 3

Praeterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiae animae non dependet ab actu alterius, potest enim visus exire in actum absque auditu, et e converso. Non ergo inter potentias animae est ordo.

I q. 77 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II de anima, comparat partes sive potentias animae figuris. Sed figurae habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiae animae.

I q. 77 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, cum anima sit una, potentiae vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur. Quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiae ab altera, tertius autem accipitur secundum ordinem obiectorum. Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest, uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur.

Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

I q. 77 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod alicuius generis species se habent secundum prius et posterius, sicut numeri et figurae, quantum ad esse; licet simul esse dicantur inquantum suscipiunt communis generis praedicationem.

I q. 77 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ordo iste potentiarum animae est et ex parte animae, quae secundum ordinem quendam habet aptitudinem ad diversos actus, licet sit una secundum essentiam; et ex parte obiectorum; et etiam ex parte actuum, ut dictum est.

I q. 77 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de illis potentiis in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illae autem potentiae quae ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quod actus unius dependet ab altera.

5. Utrum anima sit subjectum omnium suarum potentiarum.

I q. 77 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae

mohutnosti těla k tělu, tak se mají mohutnosti duše k duši. Ale tělo jest podmětem tělesných mohutností. Tedy duše jest podmětem mohutností duše.

Mimo to činnosti mohutností duše se přidělují tělu k vůli duši: protože, jak se praví v II. O duši, "duše jest. čím nejprve cítíme a rozumíme". Ale mohutnosti jsou vlastními původy činností duše. Tedy mohutnosti prvotně jsou v duši.

Mimo to praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov., že duše cítí některá ne skrze tělo, ba bez těla, jako jest bázeň a taková; některá však cítí skrze tělo. Ale kdyby smyslová mohutnost nebyla v duši jako v podmětu, nemohla by nic cítiti 'bez těla. Tedy duše jest podmětem smyslové mohutnosti; a ze stejného důvodu všech jiných mohutností.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v knize O spánku a bdění, že "cítiti není vlastní ani duši, ani tělu, nýbrž spojenému". Tedy smyslová mohutnost jest ve spojeném jakožto v podmětu. Není tedy jen duše podmětem všech svých mohutností.

Odpovídám: Musí se říci, že to jest podmětem jednací mohutnosti, co jest mohoucí- jednati: neboť každý případek označuje svůj podmět. Totéž však jest, co může jednati a co jedná. Proto je třeba, aby "toho byla mohutnost" jakožto podmětu, "čí jest činnost"; jak také Filosof praví na počátku O spánku a bdění.

Jest pak jasné ze svrchu řečeného, že jsou některé činnosti duše, které se provádějí bez tělesného ústrojí, jako rozuměti a chtíti. Proto mohutnosti, které jsou původy těchto činností, jsou v duši, jakožto v podmětu. - Jsou však některé činnosti duše, které se provádějí skrze tělesná ústrojí, jako vidění skrze oko a slyšení skrze ucho. A podobně jest u všech jiných činností části živící a smyslové. A proto mohutnosti, které jsou původy takových činností, jsou ve spojeném jakožto v podmětu, a ne jenom v duši.

K prvnímu se tedy musí říci, že se říká, že všechny mohutnosti jsou duše, ne jakožto podmětu, nýbrž jakožto původu: protože skrze duši má spojené, že může konati takové činy.

K druhému se musí říci, že všechny takové mohutnosti jsou dříve v duši nežli ve spojeném, ne jakožto v podmětu, nýbrž jakožto v původu.

K třetímu se musí říci, že bylo mínění Platonovo, že cítiti jest vlastní činnost duše jakož i rozuměti. Augustin pak ve mnohých, náležejících do filosofie, užívá mínění Platonových bez souhlasu přednášeje. - Avšak při nynější otázce dvojmo se může rozuměti, co se praví, že duše může cítiti některá s tělem, a některá bez těla. Jedním způsobem, že to, co pravím, "s tělem nebo bez těla", určuje úkon cítění jakožto vycházející od cítícího. A tak nic necítí bez těla: protože úkon cítění nemůže vycházeti od duše, leč skrze tělesné ústrojí. Jiným způsobem se

animae sint in anima sicut in subiecto. Sicut enim se habent potentiae corporis ad corpus, ita se habent potentiae animae ad animam. Sed corpus est subiectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subiectum potentiarum animae.

I q. 77 a. 5 arg. 2

Praeterea, operationes potentiarum animae attribuuntur corpori propter animam, quia, ut dicitur in II de anima, *anima est quo sentimus et intelligimus primum*. Sed propria principia operationum animae sunt potentiae. Ergo potentiae per prius sunt in anima.

I q. 77 a. 5 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., quod anima quaedam sentit non per corpus, immo sine corpore, ut est timor et huiusmodi; quaedam vero sentit per corpus. Sed si potentia sensitiva non esset in sola anima sicut in subiecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subiectum potentiae sensitivae; et pari ratione, omnium aliarum potentiarum.

I q. 77 a. 5 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in libro de somno et vigilia quod *sentire non est proprium animae neque corporis, sed coniuncti*. Potentia ergo sensitiva est in coniuncto sicut in subiecto. Non ergo sola anima est subiectum omnium potentiarum suarum.

I q. 77 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari, omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio; ut etiam philosophus dicit, in principio de somno et vigilia.

Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola.

I q. 77 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti, sed sicut principii, quia per animam coniunctum habet quod tales operationes operari possit.

I q. 77 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod omnes huiusmodi potentiae per prius sunt in anima quam in coniuncto, non sicut in subiecto, sed sicut in principio.

I q. 77 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod opinio Platonis fuit quod sentire est operatio animae propria, sicut et intelligere. In multis autem quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad praesens pertinet, hoc quod dicitur anima quaedam sentire cum corpore et quaedam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod hoc quod dico cum corpore vel sine corpore, determinet actum sentiendi secundum quod exit a sentiente. Et sic nihil sentit

může rozuměti tak, že řečené určuje úkon cítění se strany předmětu, který se cítí. A tak některá cítí s tělem, to jest, jsoucí v těle, jako když cítí ránu nebo něco takového: některá pak cítí bez těla, to jest nejsoucí v tele, nýbrž jen ve vnímání duše, jako když cítí, že se rmoutí nebo raduje z něčeho slyšeného.

LXXVII.6. Zda mohutnosti duše plynou z její bytnosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že mohutnosti duše neplynou z její bytnosti. Neboť od jednoho jednoduchého nevycházejí rozličná. Avšak bytnost duše jest jedna a jednoduchá. Ježto tedy mohutnosti duše jsou mnohé a rozmanité, nemohou vycházeti od její bytnosti.

Mimo to ono, od něhož jiné vychází, jest jeho příčinou. Ale bytnost duše se nemůže zváti příčinou mohutností, jak je patrné probírajícímu jednotlivé rody příčin. Tedy mohutnosti duše neplynou od její bytnosti.

Mimo to vyplývání znamená nějaký pohyb. Ale nic není pohybováno samo sebou, jak se dokazuje v VII. knize Fysic.; leč snad v části, jako se řekne, že živočich jest pohybován sám od sebe, protože jedna jeho část jest pohybující a jiná pohybovaná. Také ani duše není pohybována, jak se dokazuje v I. O duši. Tedy duše nepůsobí v sobě své mohutnosti.

Avšak proti, mohutnosti duše jsou nějaké její přirozené vlastnosti. Ale, podmět jest příčinou vlastních případků; pročež se též klade do výměru případku; jak je patrné v VII. Metafys. Tedy mohutnosti duše vycházejí od její bytnosti jakožto od příčiny.

Odpovídám: Musí se říci, že podstatný tvar a případky se částečně shodují a částečně liší. Shodují se totiž v tom, že obojí jest uskutečnění a podle obojího jest něco nějak v uskutečnění. - Avšak liší se ve dvojím. A to nejprve, protože podstatný tvar činí bytí jednoduše, a jeho podmět jest jsoucno toliko v možnosti. Avšak případkový tvar nečiní bytí jednoduše, nýbrž bytí takové, nebo toliké, nebo nějakým způsobem se mající, neboť jeho podmětem jest jsoucno v uskutečnění. Z toho je patrné, že uskutečněnost se dříve shledává v podstatném tvaru, než v jeho podmětu: a protože první je příčinou - v každém rodě, podstatný tvar jest příčinou bytí v uskutečnění ve svém podmětu. Ale obráceně, se uskutečněnost dříve shledává v podmětu tvaru případkového, než v případkovém tvaru: pročež uskutečněnost případkového tvaru má příčinu v uskutečněnosti podmětu. Takže podmět, pokud jest v možnosti; jest vnímavý případkového tvaru; pokud však jest v uskutečnění, působí jej. A to říkám o případku vlastním a o sobě; neboť vůči případku zevnímu jest podmět toliko vnímavý, původcem pak takového případku jest činitel zevnější.- Za druhé se pak liší tvar podstatný a případkový, protože, ježto; méně hlavní jest k vůli hlavnějšímu, hmota je k vůli podstatnému tvaru; ale obráceně, případkový tvar jest k vůlí doplnění podmětu.

Z řečeného pak, je patrné, že podmětem mohutností duše jest buď jen duše, která může býti podmětem případku,

sine corpore, quia actio sentiendi non potest procedere ab anima nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod praedicta determinent actum sentiendi ex parte obiecti quod sentitur. Et sic quaedam sentit cum corpore, idest in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus vel aliquid huiusmodi, quaedam vero sentit sine corpore, idest non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animae, sicut cum sentit se tristari vel gaudere de aliquo audito.

6. Utrum potentiae animae fluant ab ejus essentia.

I q. 77 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod potentiae animae non fluant ab eius essentia. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animae est una et simplex. Cum ergo potentiae animae sint multae et diversae, non possunt procedere ab eius essentia.

I q. 77 a. 6 arg. 2

Praeterea, illud a quo aliud procedit, est causa eius. Sed essentia animae non potest dici causa potentiarum; ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiae animae non fluunt ab eius essentia.

I q. 77 a. 6 arg. 3

Praeterea, emanatio quendam motum nominat. Sed nihil movetur a seipso, ut probatur in VII libro Physic.; nisi forte ratione partis, sicut animal dicitur moveri a seipso, quia una pars eius est movens et alia mota. Neque etiam anima movetur, ut probatur in I de anima. Non ergo anima causat in se suas potentias.

I q. 77 a. 6 s. c.

Sed contra, potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius. Sed subiectum est causa propriorum accidentium, unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in VII Metaphys. Ergo potentiae animae procedunt ab eius essentia sicut a causa.

I q. 77 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens, subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto, et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente, nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti.

pokud má něco možnosti, jak bylo svrchu řečeno; nebo složené. Složené však jest v uskutečnění skrze duši. Proto jest jasné, že všechny mohutnosti duše, ať jest jejich podmětem jen duše, nebo složené, plynou od bytnosti duše jako od původu: protože již bylo řečeno, že případek jest působen podmětem, pokud jest v uskutečnění, a vnímá se v něm, pokud jest v možnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že od jednoho jednoduchého mohou vycházeti přirozeně mnohá v nějakém pořádku. A opět pro rozličnost vnímajících. Tak tedy od jedné bytnosti duše vycházejí mnohé a rozličné mohutnosti, jak pro řád mohutnosti, tak také podle rozmanitosti tělesných ústrojí.

K druhému se musí říci, že podmět jest příčinou vlastního případku i účelovou, i nějak činnou; i také jako hmotnou, pokud jest vnímavý případku. A z toho se může vzíti, že bytnost duše jest příčinou všech případků jakožto cíl a jakožto původ činný; některých pak, jakožto vnímavá.

K třetímu se musí říci, že vyplývání vlastních případků z podmětu není skrze nějakou přeměnu, nýbrž skrze nějakou přirozenou následnost, jako z jednoho přirozeně následuje druhé, třebas ze světla barva.

LXXVII.7. Zda jedna mohutnost duše pochází od jiné.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že jedna mohutnost duše nepochází od jiné. Ta totiž, která zároveň začínají býti, nepocházejí jedno od druhého. Ale všechny mohutnosti duše jsou stvořeny s duší. Tedy jedna z nich nepochází od druhé.

Mimo to mohutnost duše pochází od duše, jako případek od podmětu. Ale jedna mohutnost duše nemůže býti podmětem jiné: protože není případek případku. Tedy jedna mohutnost nepochází od druhé.

Mimo to protilehlé nepochází od svého protilehlého, ale každé pochází od podobného podle druhu. Ale mohutnosti duše se dělí protilehle, jako různé druhy. Tedy nepochází jedna od druhé.

Avšak proti, mohutnosti se poznávají skrze úkony. Ale úkon jedné mohutnosti má příčinu v druhém, jako úkon obraznosti od úkonu smyslu. Tedy jedna mohutnost duše má příčinu v druhé.

Odpovídám: Musí se říci, že v těch, která podle přirozeného řádu vycházejí od jednoho, jako první jest příčinou všech, tak, co jest bližší prvnímu, jest nějak příčinou těch, která jsou více vzdálena. Bylo pak svrchu ukázáno, že mezi mohutnostmi duše jest mnohonásobný řád. A proto od bytnosti duše vychází jedna mohutnost prostřednictvím jiné.

Ale, protože bytnost duše se přirovnává k mohutnostem duše, jako činný a účelový původ, a jako- původ vnímavý,

Manifestum est autem ex dictis quod potentiarum animae subiectum est vel ipsa anima sola, quae potest esse subiectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est; vel compositum. Compositum autem est in actu per animam. Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio, quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia.

I q. 77 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam. Et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab una essentia animae procedunt multae et diversae potentiae, tum propter ordinem potentiarum, tum etiam secundum diversitatem organorum corporalium.

I q. 77 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum.

I q. 77 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod emanatio propriorum accidentium a subiecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

7. Utrum una potentia animae oriatur ab alia.

I q. 77 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod una potentia animae non oriatur ab alia. Eorum enim quae simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiae animae sunt simul animae concreatae. Ergo una earum ab alia non oritur.

I q. 77 a. 7 arg. 2

Praeterea, potentia animae oritur ab anima sicut accidens a subiecto. Sed una potentia animae non potest esse subiectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab alia.

I q. 77 a. 7 arg. 3

Praeterea, oppositum non oritur a suo opposito, sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiae autem animae ex opposito dividuntur, sicut diversae species. Ergo una earum non procedit ab alia.

I q. 77 a. 7 s. c.

Sed contra, potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio; sicut actus phantasiae ab actu sensus. Ergo una potentia animae causatur ab alia.

I q. 77 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod in his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia.

buď odděleně o sobě, nebo zároveň s tělem, činitel pak a cíl jest dokonalejší, kdežto původ vnímavý, jako takový, jest méně dokonalý, důsledkem jest, že mohutnosti- duše. které jsou prvnější padle řádu dokonalosti a přirozenosti, jsou původy jiných na způsob cíle a činného původu. Vidíme totiž, že zrak je k vůli rozumu, a ne obráceně. Také je smysl nějakým slabým podílem rozumu; pročež podle přirozeného pocházení jest jaksi od rozumu, jako nedokonalé od dokonalého. Ale podle cesty vnímavého původu obráceně se shledává, že nedokonalejší mohutnosti jsou původy vzhledem k jiným: jako duše, pokud má smyslovou mohutnost, se béře jako podmět a cosi hmotného vzhledem k rozumu. A proto na cestě rození nedokonalejší mohutnosti jsou dřívější: neboť se dříve rodí živočich nežli člověk.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako mohutnost duše plyne od bytnosti, ne skrze přeměnu, ale skrze jakousi přirozenou následnost, a jest zároveň s duší, tak jest také o jedné mohutnosti vzhledem k druhé.

K druhému se musí říci, že případek o sobě nemůže býti podmětem případku; ale jeden případek je dříve vnímán v podstatě než jiný, jako ličnost než jakost. A tím způsobem se říká, že jeden případek jest podmětem jiného, jako povrch barvy, pokud podstata prostřednictvím jednoho případku vnímá jiný. A podobně se může říci o mohutnostech duše.

K třetímu se musí říci, že mohutnosti duše jsou vzájemně protilehlé protilehlostí dokonalého a nedokonalého, jako také druhy čísel a tvary. Tato však protilehlost nebrání pocházení jednoho od druhého, protože nedokonalá pocházejí přirozeně od dokonalých.

LXXVII.8. Zda všechny mohutnosti duše zůstávají v duši od těla oddělené.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že všechny mohutnosti duše zůstávají v duši od těla oddělené. Praví se totiž v knize O duchu a duši, že "duše odchází od těla, táhnouc s sebou smysl a obrazivost, um a rozum a rozumění, dychtivost a náhlivost".

Mimo to mohutnosti duše jsou její přirozené vlastnosti. Ale vlastní vždy je tu a nikdy se neoddělí od toho, jemuž je vlastní. Tedy mohutnosti duše jsou v ní také po smrti.

Mimo to mohutnosti duše, také smyslové, neslábnou slábnutím těla: protože, jak se praví v I. O duši, "kdyby starý dostal oko mladého, bude ovšem viděti jako ten mladý". Ale slábnutí je cesta k porušení. Tedy mohutnosti duše se neruší porušením těla, ale zůstávají v oddělené duši.

Mimo to paměť jest mohutnost smyslové duše, jak

Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum, consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum, sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis, prius enim animal generatur quam homo.

I q. 77 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut potentia animae ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quandam resultationem, et est simul cum anima; ita est etiam de una potentia respectu alterius.

I q. 77 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subiectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas quam qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subiectum alterius, ut superficies coloris, inquantum substantia uno accidente mediante recipit aliud. Et similiter potest dici de potentiis animae.

I q. 77 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod potentiae animae opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti; sicut etiam species numerorum et figurarum. Haec autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter a perfectis procedunt.

8. Utrum omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata.

I q. 77 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata. Dicitur enim in libro de spiritu et anima, quod *anima recedit a corpore, secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum et intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem*.

I q. 77 a. 8 arg. 2

Praeterea, potentiae animae sunt eius naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cuius est proprium. Ergo potentiae animae sunt in ea etiam post mortem.

I q. 77 a. 8 arg. 3

Praeterea, potentiae animae, etiam sensitivae, non debilitantur debilitato corpore, quia, ut dicitur in I de anima, *si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis*. Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiae animae non corrumpuntur corrupto corpore, sed manent in anima separata.

I q. 77 a. 8 arg. 4

dokazuje Filosof. Ale paměť zůstává v oddělené duši; praví se totiž, Luk. 16, bohatému hodovníku, podle duše jsoucímu v pekle: "Pamatuj, žes dostal dobra ve svém životě." Tedy pomět zůstává v oddělené duši; a v důsledku jiné mohutnosti smyslové části.

Mimo to radost a smutek jsou v dychtivé, což jest mohutnost smyslové části. Jest však jasné, že oddělené duše se rmoutí a radují z odměn nebo trestů, jež mají. Tedy dychtivá síla zůstává v oddělené duši.

Mimo to praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov., že, jako duše, když těla leží bez citu, ještě ne úplně mrtvé, vidí něco podle obrazového vidění, tak, když byla od těla úplně oddělena smrtí. Ale obrazivost jest mohutnost smyslové části. Tedy mohutnost smyslové části zůstává v oddělené duši, a v důsledku všechny jiné mohutnosti.

Avšak proti jest, co se praví v knize O círk. dogmat.: "Toliko ze dvou podstat sestává člověk, z duše s jejím rozumem a z těla s jeho smysly." Tedy po smrti těla nezůstávají smyslové mohutnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo již řečeno, všechny mohutnosti duše se přirovnávají k jediné duši jako k původu. Ale některé mohutnosti se přirovnávají k jediné duši jakožto k podmětu, jako rozum a vůle. A je nutné, aby takové mohutnosti zůstaly v duši po zničení těla. Některé však mohutnosti jsou ve spojeném jako v podmětu: jako všechny mohutnosti části smyslové a živící. Avšak po zničení podmětu nemůže případek zůstati. Pročež po zničení spojeného nezůstávají tyto mohutnosti v uskutečnění, nýbrž zůstávají toliko v síle duše, jako v původu nebo kořeni.

A tak jest nesprávné, co někteří praví, že tyto mohutnosti zůstávají v duši také po zrušení těla. - A mnohem nesprávnější, kdož praví, že také úkony těchto mohutností zůstávají v oddělené duši: protože takové mohutnosti nemají žádnou činnost, leč skrze tělesné ústrojí.

K prvnímu se tedy musí říci, že ona kniha nemá váhy. Pročež, co je tam napsáno, toho se stejně snadno nedbá, jako se tvrdí. - Ale může se říci, že duše s sebou táhne své mohutnosti nikoli uskutečněním, nýbrž silou.

K druhému se musí říci, že takové mohutnosti, o kterých pravíme, že v oddělené duši nezůstávají v uskutečnění, nejsou vlastnostmi jen duše, nýbrž spojeného.

K třetímu se musí říci, že se říká, že takové mohutnosti neslábnou slábnutím těla, protože duše zůstává neproměnná, a ona jest silou, působící takové mohutnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že ona vzpomínání se béře tím způsobem, jakým Augustin stanoví pamět v mysli; ne tím způsobem, jakým se stanoví za část smyslové duše.

K pátému se musí říci, že smutek a radost jsou v duši

Praeterea, memoria est potentia animae sensitivae, ut philosophus probat. Sed memoria manet in anima separata, dicitur enim, Luc. XVI, diviti epuloni in Inferno secundum animam existenti, *recordare quia recepisti bona in vita tua*. Ergo memoria manet in anima separata; et per consequens aliae potentiae sensitivae partis.

I q. 77 a. 8 arg. 5

Praeterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quae est potentia sensitivae partis. Manifestum est autem animas separatas tristari et gaudere de praemiis vel poenis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

I q. 77 a. 8 arg. 6

Praeterea, Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., quod sicut anima, cum corpus iacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quaedam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit a corpore penitus separata per mortem. Sed imaginatio est potentia sensitivae partis. Ergo potentia sensitivae partis manet in anima separata; et per consequens omnes aliae potentiae.

I q. 77 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur in libro de Eccles. Dogmat., *ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis*. Ergo, defuncta carne, potentiae sensitivae non manent.

I q. 77 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice.

Et sic falsum est, quod quidam dicunt huiusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. Et multo falsius, quod dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata, quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum.

I q. 77 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur, qua dicitur. Tamen potest dici quod trahit secum anima huiusmodi potentias, non actu, sed virtute.

I q. 77 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod huiusmodi potentiae quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietates solius animae, sed coniuncti.

I q. 77 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod dicuntur non debilitari huiusmodi potentiae debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quae est virtuale principium huiusmodi potentiarum.

I q. 77 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus ponit memoriam in mente; non eo modo quo ponitur pars animae sensitivae.

I q. 77 a. 8 ad 5

oddělené ne podle žádosti smyslové, nýbrž podle žádosti rozumové, jakož také v andělích.

K šestému se musí říci, že Augustin tam mluví zkoumaje, ne tvrdě. Pročež některá tam řečená odvolává.

LXXVIII. O mohutnostech duše zvláště.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o mohutnostech duše zvláště. Do úvahy pak theologovy patří zvláště zkoumati toliko o mohutnostech rozumových a žádostivých, v nichž se nalézají ctnosti. Ale protože poznání těchto mohutností nějak závisí na jiných, proto naše úvaha o mohutnostech duše zvláště bude trojdílná: nejprve je totiž uvažovati o těch, která jdou před rozumem; za druhé o mohutnostech rozumových; za třetí a mohutnostech žádostivých.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. O rodech mohutností duše.
2. O druzích bylinné části.
3. O vnějších smyslech.
4. O vnitřních smyslech.

LXXVIII.1. Zda jest rozlišovati pět rodů mohutností duše.

Při první se postupuje takto: Zdá se. že nelze rozlišovati pět rodů mohutností duše, totiž bylinná, smyslová, žádostivá, hýbající místně, a rozumová. Neboť mohutnosti duše se nazývají jejími částmi. Ale obecně jsou ode všech označovány toliko tři části duše, totiž duše bylinná, duše smyslová a duše rozumová. Tedy jsou toliko tři rody mohutností duše, a ne pět.

Mimo to mohutnosti duše jsou původy životních úkonů. Ale říká se čtverým způsobem, že něco žije. Praví totiž Filosof, v II. O duši: "Ježto se žíti říká mnohonásobně, řekneme, že něco žije, i když jen jedno z toho má; jako rozum, a smysl, pohyb a stání padle místa, i také pohyb podle výživy, a ubývání a přibývání." Tedy jsou jen čtyři rody mohutností duše, s vyloučením žádostivé.

Mimo to, co je společné všem mohutnostem, nemá se stanoviti za nějaký zvláštní rod duše. Ale žádati přísluší každé mohutnosti duše. Zrak totiž žádá vhodné viditelné: pročež se praví Eccli. 40: "Oko bude toužiti po milosti a kráse, a nad to po zeleném osení." A z téhož důvodu každá jiná mohutnost bude toužiti po předmětu sobě vhodném. Tedy se žádostivé nemá klásti jako jeden zvláštní rod mohutností duše.

Mimo to hybným prvkem v živočiších je smysl nebo rozum nebo žádost, jak se praví v III. O duši. Tedy mimo řečená se nemá stanoviti hýbající za zvláštní druh duše.

Ad quintum dicendum quod tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in Angelis.

I q. 77 a. 8 ad 6

Ad sextum dicendum quod Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo. Unde quaedam ibi dicta retractat.

78. De potentiis animae in speciali, et primo de iis, quae sunt praembula ad intellectum.

Prooemium

I q. 78 pr.

Deinde considerandum est de potentiis animae in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animae in speciali erit tripartita, primo namque considerandum est de his quae sunt praeambula ad intellectum; secundo, de potentiis intellectivis; tertio, de potentiis appetitivis. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, de generibus potentiarum animae. Secundo, de speciebus vegetativae partis. Tertio, de sensibus exterioribus. Quarto, de sensibus interioribus.

1. Utrum sint distinguenda quinque genera potentiarum animae.

I q. 78 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sint quinque genera potentiarum animae distinguenda, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. Potentiae enim animae dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animae communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis, et anima rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animae, et non quinque.

I q. 78 a. 1 arg. 2

Praeterea, potentiae animae sunt principia operum vitae. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere. Dicit enim philosophus, in II de anima, *multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere; ut intellectus, et sensus, motus et status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimentum, et decrementum et augmentum*. Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animae, appetitivo excluso.

I q. 78 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animae genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiae animae. Visus enim appetit visibile conveniens, unde dicitur Eccli. XL, *gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes*. Et eadem ratione, quaelibet alia potentia desiderat obiectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animae.

I q. 78 a. 1 arg. 4

Praeterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in III de anima. Non

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. O duši: "Mohutnostmi pak míníme bylinné, smyslové, žádostivé, hybné podle místa, a rozumové."

Odpovídám: Musí se říci, že je pět rodů mohutností duše, jak byly vyčítány. Dále se jmenují tři duše a čtyři způsoby žití.

A důvodem této rozličnosti jest, že rozličné duše se rozlišují, pokud činnost duše rozličně převyšuje činnost tělesné přirozenosti: celá totiž tělesná přirozenost podléhá duši a přirovnává se k ní jako hmota k nástroji. Je tedy nějaká činnost duše, která tolik přesahuje tělesnou přirozenost, že se ani neprovádí skrze tělesné ústrojí. A taková činnost jest duše rozumové. - Jest pak jiná činnost duše pod touto. která se sice provádí skrze tělesné ústrojí, ne však skrze nějakou tělesnou jakost. A taková je činnost duše smyslové: neboť, ač se k činnosti smyslu vyžadují teplé a studené a vlhké a suché a jiné takové tělesné jakosti, přece ne tak, že činnost duše smyslové postupuje prostřednictvím síly takových jakostí, nýbrž vyžadují se jen na náležitou úpravu ústrojí. - Nejnižší pak v činnostech duše jest, která se děje skrze tělesné ústrojí a silou tělesné jakosti. Převyšuje však činnost tělesné přirozenosti, protože pohyby těles jsou od zevnějšího původu, kdežto takové činnosti- jsou od původu vnitřního; neboť to je společné všem činnostem duše, ježto každé oduševněné nějakým způsobem samo sebe pohybuje. A taková jest činnost duše bylinné: trávení totiž, a to, co následuje, děje se nástrojovou činností tepla, jak se praví v II. O duši.

Rody pak mohutností duše se rozlišují podle předmětů. Čím totiž jest mohutnost vyšší, tím k všeobecnějšímu předmětu přihlíží, jak bylo svrchu řečeno. Předmět však činnosti duše lze pozorovati v trojím řádě. Neboť předmětem nějaké mohutnosti duše jest pouze tělo, s duší spojené. A tento rod mohutností duše se jmenuje bylinný: neboť bylinná mohutnost nepůsobí, leč na tělo, s nímž je duše spojena. - Je pak jiný rod mohutností duše, který přihlíží ku předmětu všeobecnějšímu, totiž ke každému smyslovému tělesu, a nejen k tělu spojenému s duší. Jest pak jiný rad mohutností duše, který přihlíží k předmětu ještě všeobecnějšímu, totiž nejen ke smyslovému tělesu, nýbrž všeobecně k veškerému jsoucnu. Z čehož je patrné, že tyto dva poslední rody mohutností duše mají činnost nejen vzhledem k věci spojené, nýbrž také vzhledem k věci zevnější. - Ježto pak činitel musí nějak býti spojen se svým předmětem, na němž pracuje, jest nutné, aby věc zevnější, jež jest předmětem činnosti duše, podle dvojího způsobu se srovnala s duší. Jedním způsobem, pokud má vrozeno spojiti se s duší a býti v duši padle své podoby. A v tom jsou dva rody mohutností duše, totiž smyslový, vzhledem k předmětu méně obecnému, což jest smyslové těleso; a rozumový, vzhledem k předmětu nejobecnějšímu, což jest jsoucno všeobecné. - Jiným pak způsobem, pokud duše sama se kloní a tíhne k zevnější věci. A také podle tohoto srovnání jsou dva rody mohutností duše: a to jeden, totiž žádostivý, pokud se duše srovnává se zevnější věcí, jakožto s cílem, jenž jest první v úmyslu; jiný pak pohybující podle místa, pokud se duše srovnává se zevnější věcí, jakožto s koncem činnosti a pohybu; neboť každý živočich se pohybuje k dosažení

ergo motivum debet poni speciale genus animae praeter praedicta.

I q. 78 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II de anima, *potentias autem dicimus vegetativum sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum*.

I q. 78 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod quinque sunt genera potentiarum animae, quae numerata sunt. Tres vero dicuntur animae. Quatuor vero dicuntur modi vivendi.

Et huius diversitatis ratio est, quia diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis, tota enim natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio animae rationalis. Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animae sensibilis, quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animae est, quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae, quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco; hoc enim commune est omnibus operationibus animae; omne enim animatum aliquo modo movet seipsum. Et talis est operatio animae vegetabilis, digestio enim, et ea quae consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II de anima.

Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra dictum est. Obiectum autem operationis animae in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur vegetativum, non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile; et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem non solum respectu rei coniunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae. Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum, scilicet sensitivum, respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile; et intellectivum, respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparationem, sunt duo genera potentiarum animae, unum quidem, scilicet

něčeho vytouženého a zamýšleného.

Způsoby však žití se rozlišují podle stupňů žijících. Jsou totiž některá žijící, v nichž jest jen bylinné, jako v rostlinách. - Některá však, v nichž .a bylinným je také smyslové, ne však pohybující podle místa; jako, jsou nehybní živočichové, jako měkkýši. -- Některá pak jsou, která nad to mají pohyb podle místa; jako dokonalí živočichové, kteří mnohých potřebují ke svému životu, a proto potřebují pohybu, aby mohli hledati daleko položené nutnosti svého života. -- Jsou pak některá žijící, v nichž s těmito jest rozumovost, totiž v lidech. - Žádostivé pak netvoří nějaký stupeň žijících, protože kdekoli jest smysl, je také žádost, jak se praví v V. knize O duši.

A tím se řeší první dvě námitky.

K třetímu se musí říci, že přírodní žádost jest náklonnost kterékoli věci k něčemu, od její přirozenosti: proto každá mohutnost přírodní žádostí touží po vhodném sobě. - Ale žádost živočišná sleduje tvar vnímaný. A na takovou žádost se vyžaduje zvláštní mohutnost duše, a nedostačí pouze vnímání. věc totiž se žádá, jak jest ve své přirozenosti: avšak ve vnímající síle není podle své přirozenosti, nýbrž podle své podoby. Z toho je patrné, že zrak žádá přirozeně viditelné pouze na svůj úkon, totiž na vidění: avšak živočich skrze sílu žádostivou žádá viděnou věc nejenom na vidění, nýbrž také na jiné užití. --- Kdyby však duše nepotřebovala věcí, pojatých smyslem, leč na činnosti smyslů, totiž, aby je cítila, nebylo by třeba stanoviti žádostivou jako zvláštní rod v mohutnostech duše, protože by dostačila přírodní žádost mohutností.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ačkoli smysl a žádost jsou prvky pohybující v živočiších dokonalých, přece smysl a žádost, jako takové, nedostačí na pohybování, kdyby se jim nepřidala nějaká síla: neboť v nehybných živočiších jest smysl a žádost, a přece nemají sílu hybnou. Tato pak síla hybná není v žádosti a smyslu jen jakožto rozkazujících pohyb, nýbrž je také v samých částech těla, aby byly schopné poslouchati žádosti pohybující duše. A známkou toho jest, že údy neposlouchají žádosti v pohybu, když se vyřadí ze svého přirozeného upravení.

LXXVIII.2. Zda se vhodně označují části bylinné, totiž živící, zvětšující a rodící.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že části bylinné se nevhodně označují, totiž živící, zvětšující a rodící. Tyto síly se totiž nazývají přírodní. Ale mohutnosti duše jsou nad přírodní síly. Tedy se tyto síly nemají stanoviti za mohutnosti duše.

Mimo to, na to, co je společné žijícím a nežijícím, nemá se určovati nějaká mohutnost duše. Ale rození je společné

appetitivum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem motivum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur. Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium.

Quaedam enim viventia sunt, in quibus est tantum vegetativum, sicut in plantis. Quaedam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum; sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quaedam vero sunt, quae supra hoc habent motivum secundum locum; ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint. Quaedam vero viventia sunt, in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus. Appetitivum autem non constituit aliquem gradum viventium, quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in II libro de anima.

I q. 78 a. 1 ad 1

Et per hoc solvuntur duo prima obiecta.

I q. 78 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua, unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam. Et ad huiusmodi appetitum requiritur specialis animae potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura, non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum, animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis a sensu, nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret appetitivum ponere speciale genus inter potentias animae, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

I q. 78 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod, quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, inquantum huiusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus, nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Haec autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum; sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habilia ad obediendum appetitui animae moventis. Cuius signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

2. Utrum convenienter assignentur partes vegetativae.

I q. 78 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum. Huiusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiae animae sunt supra vires naturales. Ergo huiusmodi vires non debent poni potentiae animae.

I q. 78 a. 2 arg. 2

Praeterea, ad id quod est commune viventibus et non

všem zroditelným a porušným, jak žijícím, tak nežijícím. Tedy se nemá stanoviti za mohutnost duše síla rodící.

Mimo to duše jest mocnější nežli tělesná příroda. Ale tělesná příroda touž činnou silou dává druh a náležitou velikost. Tedy mnohem. více duše. Tedy mohutnost duše zvětšující není jiná nežli rodící.

Mimo to každá věc jest zachovávána v bytí skrze to, od čeho bytí má. Ale je to mohutnost rodící, jíž se nabývá bytí žijícího. Tedy skrze tutéž se živá věc zachovává. Ale k zachovávání žijící věci je zařízena síla živící, jak se praví v II. O duši: je totiž "mohutnost, mohoucí zachovati přijímající ji`. Nemá se tedy rozlišovati mohutnost živící od rodící.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. O duši, že díla této duše jsou "roditi a užívati potravy", a dále, "činiti zvětšení".

Odpovídám: Musí se říci, že bylinná část má tři mohutnosti.

Bylinná totiž, jak bylo řečeno, má za předmět samo tělo, žijící skrze duši: tomu tělu pak jest nutná trojí činnost duše. A to jedna, skrze kterou nabývá bytí: a k tomu je zařízena mohutnost rodící. Jiná pak, skrze kterou živé tělo nabývá náležité velikostí: a k tomu je zařízena síla zvětšující. Jiná pak, skrze kterou tělo žijícího se zachovává i v bytí i v náležité velikostí: a k tomu jest zařízena síla živící.

Jest však dbáti nějaké odlišnosti mezi těmito mohutnostmi. Neboť živící a zvětšující mají svůj účinek v tom, v němž jsou: protože samo tělo s duší spojené se zvětšuje a zachovává skrze sílu zvětšující a živící, jsoucí v téže duši. Ale síla rodící nemá svůj účinek v témž těle, nýbrž v jiném: protože nic nerodí samo sebe. - A proto síla rodící se nějak blíží hodnotě duše smyslové, která má činnost vůči věcem zevnějším, ač způsobem vyšším a všeobecnějším: nejvyšší totiž nižší přirozenosti se stýká s tím, co jest nejnižšího vyšší, jak je patrné z Diviše, v VII. hl. O Bož. Jmén. - A proto mezi těmito třemi mohutnostmi cílovější a hlavnější a dokonalejší jest rodící, jak se praví v II. O duši: neboť věci již dokonalé náleží "činiti druhou, jako jest sama". Rodící pak jest obsluhována i zvětšující i živící; zvětšující pak živnou.

K prvnímu se tedy musí říci, že tyto síly se jmenují přírodní jak proto, že mají účinek podobný přírodě, jež také dává bytí, i velikost, i zachování (ač tyto síly to mají vyšším způsobem); tak proto, že tyto síly vykonávají své úkony nástroji jakostí činných a trpných, jež jsou původy přírodních výkonů.

K druhému se musí říci, že ve věcech neoduševněných rození jest zcela z venku. Ale rození žijících jest nějakým vyšším způsobem, skrze něco samého žijícího, což je semeno, v němž je nějaký prvek, tvořící tělo. A proto musí

viventibus, non debet aliqua potentia animae deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animae.

I q. 78 a. 2 arg. 3

Praeterea, anima potentior est quam natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima. Non est ergo alia potentia animae augmentativa a generativa.

I q. 78 a. 2 arg. 4

Praeterea, unaquaeque res conservatur in esse per id per quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eandem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in II de anima, est enim potentia potens salvare suscipiens ipsam. Non debet ergo distingui nutritiva potentia a generativa.

I q. 78 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in II de anima, quod opera huius animae sunt generare, et alimento uti, et iterum augmentum facere.

I q. 78 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod tres sunt potentiae vegetativae partis.

Vegetativum enim, ut dictum est, habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam, ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat, et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem, et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita, et ad hoc ordinatur vis nutritiva.

Est tamen quaedam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt, quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum, non in eodem corpore, sed in alio, quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori, supremum enim inferioris naturae attingit id quod est infimum superioris, ut patet per Dionysium, in VII cap. de Div. Nom. Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in II de anima, est enim rei iam perfectae facere alteram qualis ipsa est. Generativae autem deserviunt et augmentativa et nutritiva, augmentativae vero nutritiva.

I q. 78 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi vires dicuntur naturales, tum quia habent effectum similem naturae, quae etiam dat esse et quantitatem et conservationem (licet hae vires habeant hoc altiori modo), tum quia hae vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quae sunt naturalium actionum principia.

I q. 78 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed generatio viventium est quodam altiori modo, per aliquid ipsius viventis, quod est

býti nějaká mohutnost žijící věci, skrze niž by se toto semeno připravovalo: a to jest síla rodící.

K třetímu se musí říci, že, poněvadž rození žijících jest z nějakého semene, je třeba, aby na počátku se živočich zrodil v malé velikostí. A proto jest nutné, aby měl mohutnost duše, skrze kterou by byl přiveden do náležité velikosti. Ale těleso neoduševněné se rodí z hmoty, vymezené od zevnějšího činitele: a proto zároveň dostává druh a velikost podle podmínek hmoty.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak bylo již řečeno, činnost bylinného prvku se dokonává prostřednictvím tepla, jemuž náleží stravovati vlhkost. A proto je nutné na obnovení ztracené vlhkosti míti mohutnost živící, aby se skrze ni potrava obrátila v podstatu těla. A to je také nutné k úkonu síly zvětšující a rodící.

LXXVIII.3. Zda se vhodně rozlišuje pět zevnějších smyslů.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně rozlišuje pět zevnějších smyslů. Smysl totiž poznává případky. Je však mnoho rodů případků. Ježto se tedy mohutnosti rozlišují podle předmětů, zdá se, že se smysly množí podle počtu, který jest v rodech případků.

Mimo to velikost nebo útvar, a jiná, která se jmenují obecná cítěná, nejsou cítěná případkově, nýbrž v II. O duši se od nich oddělují. Avšak o sobě odlišné předměty rozlišují mohutnosti. Ježto tedy velikost a útvar se více liší od barvy nežli zvuk, zdá se, že mnohem spíše musí býti jiná smyslová mohutnost poznávací velikosti nebo útvaru, než barvy a zvuku.

Mimo to jeden smysl jest o jednom z protivných; jako vidění bílého a černého. Ale smysl jest poznávací více protivných: totiž teplého a studeného, vlhkého a suchého, a takových. Tedy není jedním smyslem, nýbrž více. Tedy je více smyslů nežli pět.

Mimo to druh se nestaví proti rodu. Ale chuť jest jakýsi hmat. Tedy se nemá stanoviti za druhý smysl vedle hmatu.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. O duši, že "není jiného smyslu mimo pět".

Odpovídám: Musí se říci, že někteří chtěli důvod rozlišení a počtu zevnějších smyslů vzíti se strany ústrojí, v nichž převládá některý živel, buď voda, nebo vzduch, nebo něco takového. - Někteří pak se strany prostředního, jež jest buď spojené nebo zevnější; a to buď vzduch nebo voda nebo nějaké takové. - Někteří pak z různé přirozeností smyslových jakostí, pokud jest buď jakostí jednoduchého tělesa nebo sleduje složitost.

Ale žádné z nich není vhodné. Neboť mohutnosti nejsou k

semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis, per quam semen huiusmodi praeparetur, et haec est vis generativa.

I q. 78 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quod in principio animal generetur parvae quantitatis. Et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animae, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco, et ideo simul recipit speciem et quantitatem secundum materiae conditionem.

I q. 78 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut iam dictum est, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cuius est humidum consumere. Et ideo, ad restaurationem humidi deperditi, necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis. Quod etiam est necessarium ad actum virtutis augmentativae et generativae.

3. Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

I q. 78 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentiae distinguantur per obiecta, videtur quod sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

I q. 78 a. 3 arg. 2

Praeterea, magnitudo et figura, et alia quae dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur in II de anima. Diversitas autem per se obiectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura a colore quam sonus; videtur quod multo magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figurae, quam coloris et soni.

I q. 78 a. 3 arg. 3

Praeterea, unus sensus est unius contrarietatis; sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et huiusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures. Ergo plures sensus sunt quam quinque.

I q. 78 a. 3 arg. 4

Praeterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus praeter tactum.

I q. 78 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *non est alter sensus praeter quinque*.

I q. 78 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid huiusmodi. Quidam autem ex parte medii, quod est vel coniunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid huiusmodi. Quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundum quod

vůli ústrojím, nýbrž ústrojí k vůli mohutnostem: tedy nejsou mohutnosti rozličné proto, že jsou rozličná ústrojí, nýbrž proto příroda ustanovila rozličnost v ústrojích, aby se hodila rozličnosti mohutností. - A podobně rozličná prostředí rozličným smyslům přidělila, jak bylo vhodné k úkonům mohutností. - Poznávati však přirozenosti smyslových jakostí nenáleží smyslu, nýbrž rozumu.

Je tedy důvod počtu a rozličností zevnějších smyslů vzíti z toho, co vlastně a o sobě patří ke smyslu. Smysl pak jest nějaká trpná mohutnost, jíž je vrozeno změnění vnějším smyslovým. Tedy, co o sobě jest vnímáno od smyslu, jest zevnější měnící, a podle jeho rozmanitosti se rozlišují smyslové mohutnosti.

Je pak dvojí změna: jedna přírodní a jiná duchová. A to, přírodní, pokud tvar měnicího se vnímá v měněném podle přírodního bytí, jako teplo v otepleném. Duchová pak, pokud tvar měnícího se vnímá v měněném podle duchového bytí; jako tvar barvy ve zřítelnici, která se tím nestane zbarvenou. Avšak k činnosti smyslu se vyžaduje změnění duchové, jímž by se pojem tvaru stal cítěným v ústrojí smyslu. Jinak. kdyby pouhá změna přírodní dostačila na cítění, všechna přírodní tělesa by cítila, když jsou jinačena.

Ale v některých smyslech se shledává pouze změna duchová, jako ve zraku. - V některých pak se změnou duchovou také přírodní; buď toliko se strany předmětu, nebo také se strany ústrojí. Se strany pak předmětu se shledává přírodní změna, a to podle místa při zvuku, jenž jest předmětem sluchu: neboť zvuk jest působen z udeření a pohnutí vzduchu. Pak podle zjinačení u vůně, jež jest předmětem čichu: neboť skrze teplo se musí nějak změniti těleso, aby vydechlo vůni. -- Se strany pak ústrojí jest přírodní změna při hmatu a chutí; neboť i ruka, dotýkající se teplých, se oteplí, i jazyk zvlhne vlhkostí chutnaných. Ústrojí pak čichu nebo sluchu se nemění při cítění žádnou přírodní změnou, leč případkově.

Avšak zrak, protože jest bez přírodní změny, jak ústrojí, tak předmětu, jest nejvíce duchový, a dokonalejší všech smyslů, a obecnější. A potom sluch, a pak chuť. jež mají přírodní změnu se strany předmětu. Pohyb pak místní jest dokonalejší a přirozeně dříve než pohyb zjinačení, jak se dokazuje v VIII. Fysic. Hmat pak a chuť jsou nejvíce hmotné; o rozlišování jich se řekne potom. - A z toho jest, že jiné tři smysly nejednají skrze spojené prostředí, aby nějaká přírodní změna nezasáhla ústrojí, jak se děje v těchto dvou smyslech.

K prvnímu se tedy musí říci, že nemají všechny případky měnící sílu o sobě, nýbrž jen jakosti třetího druhu, podle nichž nastává zjinačení. A proto pouze takové jakosti jsou předměty smyslů; protože, jak se praví v VII. Fysic. "smysl jest jinačen podle týchž, podle nichž jsou jinačena neoduševněná těla".

K druhému se musí říci, že velikost a útvar a taková, která se jmenují obecná cítěná, jsou prostřed mezi cítěnými

est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem.

Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias, unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quod erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus.

Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundum illud quod proprie et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur.

Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur.

Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu. In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis, secundum locum quidem, in sono, qui est obiectum auditus, nam sonus ex percussione causatur et aeris commotione. Secundum alterationem vero, in odore, qui est obiectum olfactus, oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in tactu et gustu, nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens.

Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII Physic. Tactus autem et gustus sunt maxime materiales, de quorum distinctione post dicetur. Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

I q. 78 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se; sed solae qualitates tertiae speciei, secundum quas contingit alteratio. Et ideo solae huiusmodi qualitates sunt obiecta sensuum, quia, ut dicitur in VII Physic., *secundum eadem alteratur sensus, secundum quae alterantur corpora inanimata*.

I q. 78 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod magnitudo et figura et

případkově a cítěnými vlastními, jež jsou předměty smyslů. Neboť vlastní cítěná prvotně a o sobě změňují smysl, ježto jsou jakosti jinačící.

Obecná pak cítěná se všechna uvádějí na ličnost. A je patrné o velikosti a počtu, že jsou druhy ličnosti. Útvar pak jest jakost na ličnosti, ježto pojem útvaru záleží v zakončení velikosti. Pohyb pak a klid se cítí, pokud podmět jedním způsobem nebo více způsoby se má k velikosti podmětu nebo místní vzdálenosti, co do pohybu zvětšení a pohybu místního; nebo také podle smyslových jakostí, jako v pohybu jinačení: a tak cítiti pohyb a klid jest jaksi cítiti jedno a mnohá. Ličnost pak jest nejbližším podmětem jakosti jinačící, jako povrch barvy. A proto obecná cítěná nehýbou smyslem prvotně a o sobě, nýbrž následkem smyslové jakosti, jako povrch následkem barvy. - Ale přece nejsou cítěnými případkově: protože taková cítěná činí nějaký rozdíl při změně smyslu. Jiným totiž způsobem jest měněn smysl od velikého povrchu, a od malého: protože také sama bělost se nazývá velikou nebo malou, a proto se dělí podle vlastního podmětu.

K třetímu se musí říci, že, jak se zdá Filosof učiti v II. O duši, smysl hmatu jest rodově jeden, ale podle druhu se dělí na mnohé smysly, a proto jest o rozličných protivných. Ale ta se navzájem neoddělují podle ústrojí, nýbrž po celém těle se provázejí, a proto rozličnost jich není patrná. - Chuť pak, jež vnímá sladké a hořké, provází hmat na jazyku, ne však po celém těle, a proto se snadno rozeznává od hmatu.

Mohlo by se však říci, že všechny ony protivnosti, a každá, se shodují v jednom společném rodu, jímž jest předmět hmatu podle obecného rázu. Ale onen společný rod je bezejmenný, jako také nejbližší rod teplého a studeného jest bezejmenný.

Ke čtvrtému se musí říci, že smysl chuti, podle výroku Filosofova, jest nějaký druh hmatu, jenž je toliko na jazyku. Ale neliší se od hmatu rodově, nýbrž od hmatu v oněch druzích, jež se rozlévají po celém těle.

Je-li však hmat toliko jeden smysl k vůli jednomu společnému rázu předmětu, řekne se, že chuť se liší od hmatu podle odlišného rázu změny. Neboť hmat se mění ve svém ústrojí změnou přírodní a ne jen duchovou, podle jakosti, která se mu vlastně předkládá. Avšak ústrojí chuti se nemění nutně přírodní změnou podle jakosti, která se jí vlastně předkládá, že totiž by se jazyk stal sladkým nebo hořkým, nýbrž podle předchozí jakosti, v níž koření chutnost, totiž podle vlhkosti, jež jest předmětem hmatu.

LXXVIII.4. Zda se vnitřní smysly vhodně dělí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se vnitřní smysly dělí nevhodně. Obecné se totiž nestaví proti vlastnímu. Tedy smysl obecný se nemá počítati mezi vnitřní

huiusmodi, quae dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens et sensibilia propria, quae sunt obiecta sensuum. Nam sensibilia propria primo et per se immutant sensum; cum sint qualitates alterantes.

Sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero, patet quod sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem; cum consistat ratio figurae in terminatione magnitudinis. Motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti vel localis distantiae, quantum ad motum augmenti et motum localem; vel etiam secundum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis, et sic sentire motum et quietem est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subiectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parva, quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva, et ideo dividitur secundum proprium subiectum.

I q. 78 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus videtur dicere in II de anima, sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem; et propter hoc est diversarum contrarietatum. Qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus; et ideo de facili a tactu distinguitur.

Posset tamen dici quod omnes illae contrarietates, et singulae conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est obiectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum; sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

I q. 78 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod sensus gustus, secundum dictum philosophi, est quaedam species tactus quae est in lingua tantum. Non autem distinguitur a tactu in genere, sed a tactu quantum ad illas species quae per totum corpus diffunduntur.

Si vero tactus sit unus sensus tantum, propter unam rationem communem obiecti, dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis, distinguitur gustus a tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quae ei proprie obiicitur. Gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quae ei proprie obiicitur, ut scilicet lingua fiat dulcis vel amara; sed secundum praeambulam qualitatem, in qua fundatur sapor, scilicet secundum humorem, qui est obiectum tactus.

4. Utrum sensus interiores convenientur distiguantur.

I q. 78 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod interiores sensus

smyslové síly vedle vlastních zevnějších smyslů.

Mimo to, nač dostačí vlastní a zevnější smysl, na to není třeba stanoviti nějakou vnitřní vnímavou sílu. Ale na posouzení smyslových dostačí vlastní a vnější smysly: každý totiž smysl soudí o svém předmětě. Podobně se také zdá, že dostačí na to, aby vnímaly své úkony: protože, ježto činnost smyslu jest jaksi uprostřed mezi mohutností a předmětem, zdá se, že zrak může mnohem spíše vnímati své vidění, jakožto sobě bližší, nežli barvu; a tak o jiných. Tedy nebylo nutné stanoviti na to vnitřní mohutnost, jež by se zvala smysl obecný.

Mimo to podle Filosofa obrazivost a pamatování jsou trpnosti prvního smyslového. Ale trpnost se nestaví proti podmětu. Tedy paměť a obrazivost se nemají stanoviti za jiné mohutnosti než smysl.

Mimo to rozum méně závisí na smyslu než kterákoli mohutnost smyslové části. Ale rozum nepoznává nic, leč přijímaje od smyslu: pročež se praví v I. Poster., že "kterým chybí jeden smysl, chybí jedno vědění". Tedy se má mnohem méně stanoviti jedna mohutnost smyslové části na vnímání dojmů, kterých nevnímá smysl, kterouž nazývají hodnotící.

Mimo to úkon přemýšlivé, jenž jest srovnávati a spojovati a děliti, a úkon rozpomínavé, jenž jest jakési užívání sylogismu na zkoumání, nejsou dále od úkonu hodnotící a pamatující, než úkon hodnotící od úkonu obrazivosti. Buď se tedy mají přemýšlivá a rozpomínavá stanoviti za jiné síly vedle hodnotící a pamatující; nebo hodnotící a pamatující se nemají stanoviti za jiné síly vedle obrazivosti.

Mimo to Augustin, XII. Ke Gen. Slov., stanoví tři rody vidění: totiž tělesné, jež se děje skrze smysl; a duchové, které se děje skrze obrazivost čili fantasii; a rozumové, které se děje skrze rozum. Není tedy nějaká vnitřní síla, která jest prostřední mezi smyslem a rozumem, leč toliko obrazivost.

Avšak proti jest, že Avicenna, ve své knize O duši, stanoví pět vnitřních mohutností smyslových, totiž: "smysl obecný, fantasii, obrazivost, hodnotící a pamatující".

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto příroda neselže v nutných, musí býti tolik činností smyslové duše, kolik dostačí na život dokonalého živočicha. A kterékoli z těchto činností nelze uvésti na jeden původ, vyžadují rozličné mohutnosti: ježto mohutnost duše není nic jiného, než nejbližší původ činnosti duše.

Jest pak uvážiti, že k životu dokonalého živočicha se vyžaduje, aby nejen vnímal věc za přítomnosti smyslového, nýbrž také za jeho nepřítomnosti. Jinak, ježto pohyb živočichův sleduje vjem, nehnul by se živočich k hledání něčeho nepřítomného; ale opak toho se jeví

inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas, praeter sensus exteriores proprios.

I q. 78 a. 4 arg. 2

Praeterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad iudicandum de sensibilibus, sufficiunt sensus proprii et exteriores, unusquisque enim sensus iudicat de proprio obiecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus, quia cum actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et obiectum, videtur quod multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quae dicatur sensus communis.

I q. 78 a. 4 arg. 3

Praeterea, secundum philosophum, phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. Sed passio non dividitur contra subiectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliae potentiae praeter sensum.

I q. 78 a. 4 arg. 4

Praeterea, intellectus minus dependet a sensu, quam quaecumque potentia sensitivae partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo a sensu, unde dicitur in I posteriorum, quod *quibus deest unus sensus, deficit una scientia*. Ergo multo minus debet poni una potentia sensitivae partis ad percipiendum intentiones quas non percipit sensus, quam vocant aestimativam.

I q. 78 a. 4 arg. 5

Praeterea, actus cogitativae, qui est conferre et componere et dividere, et actus reminiscitivae, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minus distant ab actu aestimativae et memorativae, quam actus aestimativae ab actu phantasiae. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliae vires praeter aestimativam et memorativam; vel aestimativa et memorativa non debent poni aliae vires praeter phantasiam.

I q. 78 a. 4 arg. 6

Praeterea, Augustinus, XII super Gen. ad Litt., ponit tria genera visionum, scilicet corporalem, quae fit per sensum; et spiritualem, quae fit per imaginationem sive phantasiam; et intellectualem, quae fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quae sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

I q. 78 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Avicenna, in suo libro de anima, ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet sensum communem, phantasiam, imaginativam, aestimativam, et memorativam.

I q. 78 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias, cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae.

Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur

nejvíce u živočichů dokonalých, kteří se pohybují postupujícím pohybem: pohybují se totiž k nějakému pojatému nepřítomnému. Je tedy nejen třeba, aby živočich skrze smysl přijal podoby smyslových, když je měněn v jejich přítomnosti, nýbrž také, aby je podržel a zachovával. Avšak při tělesných přijímati a podržeti se uvádějí na různé původy: neboť vlhká dobře přijímají a špatně drží, kdežto u suchých jest naopak. Proto, ježto smyslová mohutnost jest uskutečnění tělesného ústrojí, musí býti jiná mohutnost, která přijímá podoby smyslových, a která je zachovává.

- Dále jest uvážiti, že, kdyby se živočich pohyboval jen k vůli těšícímu a rmoutícímu podle smyslu, nebylo by třeba v živočichu stanoviti než vnímání tvarů, které přijímá smysl, z nichž se těší nebo děsí. Ale živočichu jest nutné, aby hledal nebo odmítal některá, nejen proto, že jsou vhodná nebo nevhodná smyslu, nýbrž i pro nějaké jiné výhody a užitky nebo škody, jako ovce, vidouc přicházeti vlka, prchá, ne pro nepěknou barvu nebo postavu, nýbrž pro nepřátelství přirozenosti; a podobně pták sbírá stéblo, ne že by lahodilo smyslu, nýbrž protože jest užitečné na hnízdění. Je tedy živočichu nutné, aby vnímal tyto pojmy, které nevnímá zevnější smysl. A je třeba, aby byl nějaký jiný původ tohoto vnímání, ježto vnímání smyslových tvarů je ze změnění smyslového, ne však vnímaní zmíněných pojmů.

Tak tedy na vnímání tvarů smyslových jest zařízen smysl vlastní a obecný, o jichž rozdílu se později řekne. - Na podržení pak nebo zachování těchto tvarů je zařízena fantasie čili obrazivost, jež jsou totéž: je totiž fantasie či obrazivost jako nějaký sklad tvarů, přijatých skrze smysl. - Na vnímání pojmů, které se nepřijímají skrze smysl, je dále zařízena hodnotící. - Na zachování pak jich síla pamatující, která jest jakýsi sklad takových pojmů. A známkou toho jest, že začátek pamatování u živočichů nastává z nějakého takového pojmu, třebas, že jest škodlivé nebo příhodné. A sám pojem minulého, jehož dbá paměť, se počítá k takovým pojmům.

Jest pak uvážiti, že co do smyslových tvarů není rozdílu mezi člověkem a jinými živočichy, neboť jsou podobně měně ni od zevnějších smyslových. Ale co do zmíněných pojmů jest rozdíl: neboť jiní živočichové vnímají takové pojmy jenom nějakým přírodním pudem, člověk však také skrze nějaké srovnávání. A proto, co se u jiných živočichů jmenuje přírodní hodnocení, v člověku se jmenuje přemýšlení, které nějakým srovnáváním nalezlo takové pojmy. Proto se také jmenuje jednotlivostní um, jemuž lékaři označují určité ústrojí, totiž střední část hlavy: srovnává totiž jednotlivostní pojmy, jako rozum vnímá pojmy všeobecné. - Se strany pak pamatující nejen má pamět, jako ostatní živočichové, nýbrž také rozpomínání, jaksi sylogisticky vyhledávaje pamět minulých podle jednotlivostních pojmů.

Avicenna však stanovil pátou mohutnost, prostřední mezi hodnotící a obrazivou, která skládá a odděluje zobrazené tvary; jak je patrné, když představy tvaru zlata a představy tvaru hory složíme v jeden tvar hory zlaté, které jsme nikdy neviděli. Ale tato činnost se nejeví u jiných živočichů mimo člověka, v němž na to dostačí síla obrazivá. A také jí Avicenna přiděluje tuto činnost, v jedné knize, kterou udělal O smyslu a smyslových.

A tak není třeba stanoviti než čtyři vnitřní síly smyslové části: totiž smysl obecný a obrazivost, hodnotící a

apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia, nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet.

Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum.

Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicetur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.

Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit

pamatující.

K prvnímu se tedy musí říci, že vnitřní smysl se nejmenuje obecný jen řečí, jakožto rod, nýbrž jakožto obecný kořen a původ zevnějších smyslů.

K druhému se musí říci, že vlastní smysl soudí o vlastním cítěném, rozlišuje je od jiných, která spadají pod týž smysl, jako rozlišuje bílé od černého nebo zeleného. Ale rozlišiti bílé od sladkého nemůže ani zrak, ani chuť: protože je třeba, aby obojí poznával, kdo rozlišuje mezi některými. Proto je třeba, aby do obecného smyslu patřil soud rozlišující, k němuž by se odnášely všechny vjemy smyslů, jakožto k obecnému konci; a také, aby se jím vnímaly pojmy smyslů, jako když někdo vidí, že vidí. To se totiž nemůže státi skrze vlastní smysl, který nepoznává než tvar smyslového, jímž jest měněn, a ve kteréž změně se dokonává vidění, a ze kteréžto změny následuje jiná změna ve smyslu obecném, který vnímá vidění.

K třetímu se musí říci, že, jako jedna mohutnost pochází od duše prostřednictvím jiné, jak bylo svrchu řečeno, tak také duše jest podmětem jedné mohutnosti prostřednictvím jiné. A podle toho způsobu obrazivost a pamatování se nazývají trpnostmi prvního smyslového.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ač činnost rozumu pochází od smyslu, přece ve věci, skrze smysl poznané, rozum poznává mnohá, která smysl nemůže pojmouti. A podobně hodnotící. byť nižším způsobem.

K pátému se musí říci, že ono vynikání má přemýšlivá a pamatující v člověku, nikoli skrze to, co jest vlastní smyslové části, nýbrž pro nějakou spřízněnost a blízkost s všeobecným rozumem, podle nějakého přetékání. A proto nejsou jinými silami, nýbrž tytéž, dokonalejší, než jsou v jiných živočiších.

K šestému se musí říci, že Augustin praví, že duchové vidění jest, které se děje skrze podoby těles v nepřítomnosti těles. Z čehož je patrné, že je společné všem vnitřním vjemům.

LXXIX. O rozumových mohutnostech.

Předmluva

Dělí se na třináct článků.

Potom jest otázka o mohutnostech rozumových. A o tom jest třináct otázek:

1. Zda rozum jest mohutnost duše nebo její bytnost.

2. Je-li mohutnost, zda jest mohutnost trpná.

formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus.

Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam.

I q. 78 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.

I q. 78 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiantur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

I q. 78 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est; ita etiam anima subiicitur alii potentiae, mediante alia. Et secundum hunc modum, phantasticum et memorativum dicuntur passiones primi sensitivi.

I q. 78 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest. Et similiter aestimativa, licet inferiori modo.

I q. 78 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.

I q. 78 a. 4 ad 6

Ad sextum dicendum quod Augustinus spiritualem visionem dicit esse, quae fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

79. De potentiis intellectivis.

Prooemium

I q. 79 pr.

Deinde quaeritur de potentiis intellectivis.

Circa quod quaeruntur tredecim.

Primo, utrum intellectus sit potentia animae, vel eius essentia.

3. Je-li mohutnost trpná, zda lze stanoviti nějaký rozum činný.

4. Zda jest něčím duševním.

5. Zda jest jeden činný rozum všech.

6. Zda v rozumu jest paměť.

7. Zda jest jinou mohutností než rozum.

8. Zda um jest jiná mohutnost než rozum.

9. Zda vyšší a nižší um jsou rozličné mohutnosti.

10. Zda rozumění jest jiná mohutnost nežli rozum.

11. Zda rozum badavý a činorodý jsou rozličné mohutnosti.

12. Zda synderesis jest nějaká mohutnost rozumové části.

13. Zda svědomí jest nějaká mohutnost rozumové části.

LXXIX.1. Zda rozum jest nějaká mohutnost duše.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že rozum není nějaká mohutnost duše, nýbrž jest sama její bytnost. Zdá se totiž rozum býti totéž, co mysl. Ale mysl není mohutnost duše, nýbrž bytnost; praví totiž Augustin, IX. O Troj.: "Mysl a duch se neříkají vztažně, nýbrž značí bytnost." Tedy rozum je sama bytnost duše.

Mimo to rozličné rody mohutností duše se nespojují v nějaké jedné mohutnosti, nýbrž jen v bytnosti duše. Avšak žádostivé a rozumové jsou různé rody mohutností duše, jak se praví v II. O duši; scházejí se pak v mysli, protože Augustin, X. O Troj. klade rozumění a vůli do mysli. Tedy mysl a rozum jest sama bytnost duše a ne nějaká její mohutnost.

Mimo to padle Řehoře. v Homilii Nanebevstoupení, "člověk rozumí s anděly". Ale andělé slují Mysli a Rozumy. Tedy mysl a rozum člověka není nějaká mohutnost duše, nýbrž sama dupe.

Mimo to, odtud přísluší nějaké podstatě býti rozumovou, protože jest nehmotná. Ale duše jest nehmotná skrze svou bytnost. Tedy se zdá, že duše skrze svou bytnost jest rozumovou.

Avšak proti jest, že Filosof stanoví rozumové za mohutnost duše, jak je patrné v II. O duši.

Odpovídám: Musí, se říci, že je nutné říci podle řečeného, že rozum jest nějaká mohutnost duše, a ne sama bytnost duše. Neboť jen tehdy jest sama bytnost činné věci původem činnosti, když sama činnost jest její bytí: jako se totiž možnost má k činnosti, jako ke svému uskutečnění, tak se má bytnost k bytí. Ale pouze v Bohu jest rozuměti totéž, co jeho bytí. Pročež pouze v Bohu rozum jest jeho bytnost, kdežto v jiných rozumových tvorech rozum jest nějaká mohutnost rozumějícího.

Secundo, si est potentia, utrum sit potentia passiva.

Tertio, si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem.

Quarto, utrum sit aliquid animae.

Quinto, utrum intellectus agens sit unus omnium.

Sexto, utrum memoria sit in intellectu.

Septimo, utrum sit alia potentia ab intellectu.

Octavo, utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

Nono, utrum ratio superior et inferior sint diversae potentiae.

Decimo, utrum intelligentia sit alia potentia praeter intellectum.

Undecimo, utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae.

Duodecimo, utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivae partis.

Tertiodecimo, utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivae partis.

1. Utrum intellectus sit potentia animae, vel ejus essentia.

I q. 79 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animae, sed sit ipsa eius essentia. Intellectus idem enim videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animae sed essentia, dicit enim Augustinus, IX de Trin., *mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant*. Ergo intellectus est ipsa essentia animae.

I q. 79 a. 1 arg. 2

Praeterea, diversa genera potentiarum animae non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animae. Appetitivum autem et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, ut dicitur in II de anima; conveniunt autem in mente, quia Augustinus, X de Trin., ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animae, et non aliqua eius potentia.

I q. 79 a. 1 arg. 3

Praeterea, secundum Gregorium, in homilia ascensionis, homo intelligit cum Angelis. Sed Angeli dicuntur mentes et intellectus. Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animae, sed ipsa anima.

I q. 79 a. 1 arg. 4

Praeterea, ex hoc convenit alicui substantiae quod sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

I q. 79 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus ponit intellectivum potentiam animae, ut patet in II de anima.

I q. 79 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse, sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius

K prvnímu se tedy musí říci, že smysl se někdy béře za mohutnost, někdy pak za samu smyslovou duši: neboť smyslová duše se jmenuje jménem své hlavnější mohutnosti, jíž jest smysl. A podobně se duše rozumová někdy jmenuje jménem rozumu, jakožto podle své hlavnější síly; jak se praví v I. O duši, že "rozum jest nějaká podstata". A tímto způsobem také praví Augustin, že mysl jest duch nebo bytnost.

K druhému se musí říci, že žádostivé a rozumové jsou rozličné rody mohutností duše, podle rozličných rázů předmětů. Ale žádostivé se částečně shoduje s rozumovým, a částečně se smyslovým, co do způsobu činnosti skrze tělesné ústrojí nebo bez tohoto ústrojí: neboť žádost sleduje vjem. A podle toho Augustin klade vůli do mysli a Filosof do rozumu.

K třetímu se musí říci, že v andělích není jiná síla než rozumová a vůle, jež následuje z rozumu. A proto se anděl nazývá Mysl nebo Rozum: protože v tom záleží celá jeho síla. Avšak duše má mnohé jiné síly, jako smyslové a živící, a proto není podobnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že sama nehmotnost stvořené rozumové podstaty není její rozum; ale má z nehmotnosti sílu rozuměti. Proto není třeba, aby rozum byl podstata duše, nýbrž její síla a mohutnost.

LXXIX.2. Zda rozum jest mohutnost trpná.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že rozum není mohutnost trpná. Neboť každé trpí podle hmoty, ale jedná následkem tvaru. Ale rozumová síla následuje nehmotnosti rozumové podstaty. Tedy se zdá, že rozum není mohutnost trpná.

Mimo to rozumová mohutnost jest neporušná, jak bylo shora řečeno. Ale, "rozum, je-li trpný, jest porušný", jak se praví v III. O duši. Tedy rozumová mohutnost není trpná.

Mimo to "jednající jest ušlechtilejší než trpící", jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov. a Aristoteles v III. O duši. Avšak mohutnosti bylinné části jsou všechny činné; a přece jsou nejnižší v mohutnostech duše. Tedy mnohem spíše mohutnosti rozumové, které jsou nejvyšší, jsou všechny činné.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. O duši, že "rozuměti jest nějaké trpění".

Odpovídám: Musí se říci, že trpěti se říká trojmo. Jedním způsobem nejvlastněji, jako když se něco vzdálí od toho, co mu přísluší podle přirozenosti nebo podle vlastní náklonnosti: jako když skrze oteplení voda ztratí-

essentia, in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis.

I q. 79 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sensus accipitur aliquando pro potentia, aliquando vero pro ipsa anima sensitiva, denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suae potentiae, quae est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute; sicut dicitur in I de anima, quod intellectus est substantia quaedam. Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est spiritus, vel essentia.

I q. 79 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod appetitivum et intellectivum sunt diversa genera potentiarum animae, secundum diversas rationes obiectorum. Sed appetitivum partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine huiusmodi organo, nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et philosophus in ratione.

I q. 79 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in Angelis non est alia vis nisi intellectiva, et voluntas, quae ad intellectum consequitur. Et propter hoc Angelus dicitur mens vel intellectus, quia tota virtus sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas, et ideo non est simile.

I q. 79 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod ipsa immaterialitas substantiae intelligentis creatae non est eius intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animae, sed eius virtus et potentia.

2. Utrum intellectus sit potentia passiva.

I q. 79 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundum materiam; sed agit ratione formae. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiae intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

I q. 79 a. 2 arg. 2

Praeterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est. Sed intellectus si est passivus, est corruptibilis, ut dicitur in III de anima. Ergo potentia intellectiva non est passiva.

I q. 79 a. 2 arg. 3

Praeterea, agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus XII super Gen. ad Litt., et Aristoteles in III de anima. Potentiae autem vegetativae partis omnes sunt activae, quae tamen sunt infimae inter potentias animae. Ergo multo magis potentiae intellectivae, quae sunt supremae, omnes sunt activae.

I q. 79 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *intelligere est pati quoddam*.

I q. 79 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod pati tripliciter dicitur. Uno modo, propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab

studenost, a když člověk churaví nebo truchlí. - Druhým způsobem, méně vlastně, se říká, že někdo trpí proto že se něco od něho odnímá, ať je mu to příhodné nebo nepříhodné. A podle toho se říká, že trpí nejen, kdo churaví, ale také, kdo se uzdravuje; nejen kdo truchlí, nýbrž také kdo plesá; nebo jakýmkoli způsobem se kdo: jinačí nebo pochybuje. - Třetím způsobem se říká obecně, že někdo trpí. pouze proto, že to, co jest v možnosti k něčemu, dostává to, k čemu bylo v možnosti, aniž by se něco odložilo. A podle toho způsobu všechno, co přechází z možnosti do uskutečnění, může se nazvati trpícím, i když je zdokonalováno. A tak 'naše rozumění jest trpění.

To pak je patrné tímto důvodem. Náš rozum totiž, jak bylo svrchu řečeno, má činnost na jsoucnu všeobecném. Může se tedy pozorovati, zda rozum jest v uskutečnění nebo v možnosti, podle toho, pozoruje-li se, jak se má rozum ke jsoucnu všeobecnému.

Shledá se totiž nějaký rozum, který se má ke jsoucnu všeobecnému jakožto uskutečnění celého jsoucna: a takový jest rozum božský, který jest Boží bytnost, v níž původem a silou jest předem celé jsoucna jakožto v první příčině. A proto božský rozum není v možnosti, nýbrž jest čiré u.skutečnění. - Avšak žádný stvořený rozum se nemůže míti jako uskutečnění vzhledem k celému jsoucnu všeobecnému: protože tak by bylo třeba, aby byl jsoucnem nekonečným. Pročež každý stvořený rozum, právě tím, co jest, není- uskutečněním všech myslitelných, nýbrž k rozumovým se přirovnává jako možnost k uskutečnění.

Možnost pak se má dvojmo k uskutečnění. Je totiž nějaká možnost, která vždy je zdokonalena uskutečněním; jako říkáme o hmotě nebeských těles. Nějaká pak možnost jest, která není vždy v uskutečnění, ale z možnosti přechází do uskutečnění; jako se shledává ve. vznikajících a rušených. -- Tudíž andělský rozum jest vždy v uskutečnění svých rozumových pro blízkost prvnímu rozumu, jenž jest čiré uskutečnění; jak bylo svrchu řečeno. Avšak lidský rozum, jenž jest nejnižší v řádě rozumů, a nejvíce vzdálen od dokonalosti božského rozumu, jest v možnosti vzhledem k rozumovým, a s počátku jest jako "vyhlazená deska, na níž není nic napsáno", jak praví Filosof v III. O duši. A to je zjevně patrné z toho, že s počátku jsme rozumějícími toliko v možnosti, potom pak se stáváme rozumějícími v uskutečnění. - Tak tudíž je patrné. že naše rozumění jest "nějaké trpění" podle třetího způsobu trpění. A v důsledku rozum jest mohutnost trpná.

K prvnímu se tedy musí říci; že ona námitka platí o prvním a druhém způsobu trpění, které jsou vlastní první látce. Třetí však způsob má každé jsoucí v možnosti, jež se uvádí do uskutečnění.

K druhému se musí říci, že rozum trpný se podle některých říká žádosti smyslové, v níž jsou vášně duše; jež také v I. Ethic. se nazývá "rozumovým z podílu", protože "poslouchá rozumu". Avšak podle jiných se trpný rozum říká síle přemýšlivé, která se jmenuje "rozum jednotlivostní". A obojím způsobem se "trpné" může bráti podle dvou prvních způsobů trpění, pokud takový rozum, tak nazvaný, jest úkonem nějakého tělesného ústrojí. - Ale rozum, který jest v možnosti k rozumovým, jejž proto Aristoteles nazývá "rozumem trpným", není trpný než

eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem; sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cum homo aegrotat aut tristatur. Secundo modo, minus proprie dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur; non solum qui tristatur, sed etiam qui laetatur; vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. Tertio modo, dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati.

Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est, habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale.

Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum.

Est enim quaedam potentia quae semper est perfecta per actum; sicut diximus de materia corporum caelestium. Quaedam autem potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum; sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva.

I q. 79 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiae primae. Tertius autem modus passionis est cuiuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur.

I q. 79 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones; qui etiam in I Ethic. dicitur rationalis per participationem, quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quae nominatur ratio particularis. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, inquantum talis intellectus sic dictus, est actus alicuius organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentia ad

třetím způsobem: protože není úkonem tělesného ústrojí. A proto jest neporušný.

K třetímu se musí říci, že jednající jest ušlechtilejší než trpící, jestliže se jednání a trpění vztahuje na totéž: ne však vždycky, jestliže na různá. Rozum pak jest síla trpná vzhledem k celému jsoucnu všeobecnému. Bylinné pak jest činné vzhledem k nějakému jsoucnu jednotlivému, totiž tělu spojenému. Proto nic nebrání, aby toto trpné bylo ušlechtile než takové činné.

LXXIX.3. Zda se má stanoviti rozum činný.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že se nemá stanoviti rozum činný. Jako se totiž má smysl ke smyslovým, tak se má náš rozum k rozumovým. Ale protože smysl jest v možnosti k smyslovým, nestanoví se smysl činný, nýbrž toliko smysl trpný. Tedy, ježto náš rozum jest v možnosti k rozumovým, zdá se, že se nemá stanoviti rozum činný, nýbrž toliko trpný.

Mimo to, řekne-li se, že při smyslu také jest nějaké činné. jako, světlo: proti: Světlo se vyžaduje k vidění, pokud činí prostředí světlým v uskutečnění: neboť barva sama o sobě hýbe osvětleným. Ale do činnosti rozumu se neklade nějaké prostřední, jež by bylo nutné dáti do uskutečnění. Tedy není nutné stanoviti rozum činný.

Mimo to podoba jednajícího se přijímá v trpícím podle způsobu trpícího, Ale rozum trpný jest síla nehmotná. Tedy jeho nehmotnost dostačí na to, aby se v něm přijímaly tvary nehmotně. Ale nějaký tvar je rozumovým v uskutečnění právě z toho, že jest nehmotný. Tedy není žádné nutnosti, stanoviti rozum činný na ta, aby podoby rozumové činil rozuměnými v uskutečnění.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. O duši, že "jako v každé přisazenosti, tak i v duši jest něco, čím se stává vším, a něco, čím všechno může činiti". Tedy jest stanoviti rozum činný.

Odpovídám: Musí se říci, že podle mínění Platonova nebylo žádné nutnosti stanoviti rozum činný, aby konal rozuměná v uskutečnění, nýbrž snad na poskytnutí rozumového světla rozumějícímu, jak se dole řekne. Stanovil totiž Plato, že tvary přírodních věcí jsou svébytné bez hmoty, a v důsledku že jsou rozumové: protože z toho jest něco rozuměným v uskutečnění, že jest nehmotné. A tomu říkal "podoby" nebo "idey": a pravil, že podílem jich se také utváří tělesná hmota na ta, aby se ojedinělá přirozeně postavila do rodů a druhů vlastních; a naše rozumy na to, aby měly vědění o rodech a druzích věcí.

Ale protože Aristoteles nestanovil, že tvary přírodních věcí jsou svébytné bez hmoty., tvary pak svébytné ve hmotě nejsou rozumové v uskutečnění, následovalo, že přirozenosti či tvary smyslových věcí, které rozumíme, nejsou rozumové v uskutečnění. Nic se však neuvádí z možnosti do uskutečnění, leč skrze nějaké jsoucí v uskutečnění: jako smysl se ocitá v uskutečnění skrze cítěné v uskutečnění. Byla tudíž třeba stanoviti nějakou sílu se strany rozumu, která by konala rozuměná v

intelligibilia, quem Aristoteles ob hoc nominat intellectum possibilem, non est passivus nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis.

I q. 79 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur, non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cuiusdam entis particularis, scilicet corporis coniuncti. Unde nihil prohibet huiusmodi passivum esse nobilius tali activo.

3. Utrum sit ponere intellectus agentem.

I q. 79 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus noster ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo, cum intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quod non debeat poni intellectus agens, sed possibilis tantum.

I q. 79 a. 3 arg. 2

Praeterea, si dicatur quod in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen, contra, lumen requiritur ad visum inquantum facit medium lucidum in actu, nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

I q. 79 a. 3 arg. 3

Praeterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas eius sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formae immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu, quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem, ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

I q. 79 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *sicut in omni natura ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere*. Est ergo ponere intellectum agentem.

I q. 79 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu; sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et huiusmodi vocabat species, sive ideas, ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per

uskutečnění, skrze odloučení podob od hmotných podmínek. A proto- jest nutné, stanoviti rozum činný.

K prvnímu se tedy musí říci, že smyslová se shledávají v uskutečnění mimo duši: a proto nebylo třeba stanoviti smysl činný. - A tak jest jasné, že v části živící jsou všechny mohutnosti činné, kdežto v části smyslové všechny trpné; v části pak rozumové jest nějaké činné a nějaké trpné.

K druhému se musí říci, že je dvojí mínění o účinku světla. Někteří totiž praví, že se světlo vyžaduje na vidění, aby činilo barvy v uskutečnění viděnými. A podle toho se vyžaduje na rozumění rozum činný, a pro totéž, proč světlo na vidění.

Avšak podle jiných se na vidění vyžaduje světlo, ne k vůli barvám, aby se staly v uskutečnění viděnými, nýbrž aby prostředí se stala v uskutečnění světlým, jak praví Vykladač, v II. O duši. A podle toho podobnost, kterou Aristoteles připodobňuje rozum činný světlu, se béře v tom, že, jako toto jest nutné na vidění, tak ona na rozumění; ale ne k vůli témuž.

K třetímu se musí říci, že, je-li dán jednající, správně nastává rozličné vnímání jeho podoby v rozličných pro jejich rozličné uzpůsobení. Ale není-li jednající předem, nic při tom nedělá uzpůsobení přijímajícího. Avšak rozuměné v uskutečnění není něco jsoucího předem v přirozenosti věcí, co do přirozenosti věcí smyslových, které nejsou svébytné mimo hmotu. A proto na rozumění by nedostačila nehmotnost trpného rozumu, kdyby nebylo rozumu činného, který by na způsob odloučení učinil rozuměná v uskutečnění.

LXXIX.4. Zda činný rozum jest něco duševního.

Při čtvrté se postupuje takto,: Zdá se, že činný rozum není něco z naší duše. Účinkem totiž činného rozumu jest osvítiti na rozumění. Ale to se stává něčím, co jest nad duši, podle onoho Jan. 1: "Byl pravým světlem, které osvětluje každého člověka, přicházejícího na tento svět." Tedy se zdá, že rozum není něco duševního.

Mimo to Filosof, v III. O duši, přiděluje činnému rozumu, že "nikoli někdy rozumí a někdy nerozumí". Ale naše duše nerozumí vždycky, nýbrž někdy rozumí a někdy nerozumí. Tedy činný rozum není něco z naší duše.

Mimo to jednající a trpící dostačí k jednání. Je-li tudíž trpný rozum něco z naší duše, a jest síla trpná, a podobně rozum činný, jenž jest síla činná: následuje, že člověk bude vždy moci rozuměti, kdykoli bude chtíti, což je patrně nesprávné. Není tedy činný rozum něco z naší duše.

Mimo to praví Filosof, v III. O duši, že činný rozum jest "podstata jsoucí v uskutečnění". Avšak nic není vzhledem

sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

I q. 79 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sensibilia inveniuntur actu extra animam, et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

I q. 79 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc, similiter requiritur, et propter idem, intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum.

Secundum alios vero, lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles; sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit in II de anima. Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

I q. 79 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, supposito agente, bene contingit diversimode recipi eius similitudinem in diversis propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non praeexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

4. Utrum intellectus agens sit aliquid animae nostrae.

I q. 79 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae nostrae. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima; secundum illud Ioan. I, *erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animae.

I q. 79 a. 4 arg. 2

Praeterea, philosophus, in III de anima, attribuit intellectui agenti quod non aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Sed anima nostra non semper intelligit; sed aliquando intelligit et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animae nostrae.

I q. 79 a. 4 arg. 3

Praeterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae nostrae, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa; sequitur quod homo semper poterit intelligere cum voluerit, quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animae nostrae.

I q. 79 a. 4 arg. 4

Praeterea, philosophus dicit, in III de anima, quod

k témuž v uskutečnění a v možnosti. Je-li tedy něco z naší duše rozum trpný, jenž jest v možnosti ke všem rozumovým, zdá se nemožné, aby činný rozum byl něco z naší duše.

Mimo to, je-li činný rozum něco z naší duše, musí býti nějakou mohutností: není totiž ani vášeň, ani zběhlost; neboť zběhlosti a vášně nemají ráz jednajícího vzhledem k trpnostem duše: ale spíše vášeň jest sama činnost trpné mohutnosti, zběhlost pak jest něco, co následuje z úkonů. Avšak každá mohutnost plyne z bytnosti duše. Následovalo by tedy, že činný rozum vychází od bytnosti duše. A tak aby nebyl v duši podílně od nějakého vyššího rozumu, což je nevhodné. Není tedy činný rozum něco z naší duše.

Avšak proti jest, co praví Filosof, III. O duši, že "jest nutné, aby v duši byly tyto odlišnosti", totiž rozum trpný a činný.

Odpovídám: Musí se říci, že činný rozum, o kterém mluví Filosof, jest něco duševního. A na zřejmost toho jest uvážiti, že jest nutné nad rozumovou duší lidskou stanoviti nějaký vyšší rozum, od něhož duše dostává sílu- rozuměti. To totiž, co má podíl něčeho a co jest pohybována a co jest nedokonalé, vždycky před sebou vyžaduje něco, co jest skrze svou bytnost takové a co jest nehybné a dokonalé. Avšak lidská duše se nazývá rozumovou z podílu rozumové síly: a známkou toho jest, že není celá rozumějící, nýbrž jen podle nějaké své části. Dochází také rozumění pravdy s nějakým postupováním a pohybem, dovozujíc. Má také rozumění nedokonalé: jak proto, že nerozumí všechno, tak proto, že při tom, co rozumí, přechází z možnosti do uskutečnění. Je tedy třeba, aby byl nějaký vyšší rozum, kterým by duše byla podporována v rozumění.

Tvrdili tedy někteří, že tímto rozumem podle podstaty odděleným, jest rozum činný, jenž jakýmsi osvětlením představ činí je rozumovými v uskutečnění. - Ale, byt se připustil nějaký takový oddělený činný rozum, přece je stejně třeba stanoviti v samé lidské duši nějakou sílu, sdělenou od onoho vyššího rozumu, skrze kterou duše dělá rozumová v uskutečnění. Jako i v jiných dokonalých přírodních věcech vedle vlastních všeobecných činných příprav, jsou síly vlastní, dané jednotlivým dokonalým věcem, pocházející od všeobecných činitelů: neboť člověka nerodí pauze slunce, ale v člověku je síla rodivá člověka, a podobně u jiných dokonalých živočichů. Avšak v nižších věcech není nic dokonalejšího, než lidská duše. Proto je třeba říci, že jest v ní nějaká síla, plynoucí od vyššího rozumu, skrze niž může osvětlovati představy.

A to poznáváme zkušeností, když vnímáme, že všeobecné tvary odlučujeme od hmotných podmínek, což jest dělati rozumová v uskutečnění. Avšak 'žádná činnost nepřísluší nějaké věci leč skrze nějaký prvek, tkvící v ní tvarově, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o rozumu trpném. Tedy musí býti něco v duši síla, která jest původem této činnosti. - A proto Aristoteles přirovnal činný rozum světlu, jež jest něco přijatého ve vzduchu. Plato pak oddělený rozum, vtiskující do našich duší, přirovnal slunci, jak praví Themistius ve Výkladu Třetí O duši.

intellectus agens est substantia actu ens. Nihil autem est respectu eiusdem in actu et in potentia. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animae nostrae; videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animae nostrae.

I q. 79 a. 4 arg. 5

Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae nostrae, oportet quod sit aliqua potentia. Non est enim nec passio nec habitus, nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animae; sed magis passio est ipsa actio potentiae passivae, habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animae. Sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animae procederet. Et sic non inesset animae per participationem ab aliquo superiori intellectu, quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animae nostrae.

I q. 79 a. 4 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, III de anima quod *necesse est in anima has esse differentias*, scilicet intellectum possibilem, et agentem.

I q. 79 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod intellectus agens de quo philosophus loquitur, est aliquid animae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis, cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quae intelligit, de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substantiam separatum, esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata, facit ea intelligibilia actu. Sed, dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu. Sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatae, non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare.

Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima. Et ideo

Ale podle dokladů naší víry rozum oddělený jest sám Bůh, jenž je stvořitelem duše, a v němž jediném je blažena. jak bude dole patrné. Proto od něho dostává duše rozumové světlo, podle onoho Žalmu 4: "Poznamenáno jest na nás světlo tváře tvé, Pane."

K prvnímu se tedy musí říci, že ono pravé světlo osvětluje jakožto všeobecná příčina, od níž lidská duše dostává nějakou sílu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že Filosof ona slova nepraví o činném rozumu, nýbrž o rozumu v uskutečnění. Proto shora o něm předeslal: "týž pak jest podle uskutečnění vědění věci". - Nebo, rozumí-li se o rozumu činném, praví se to proto, že není se strany rozumu činného, že někdy rozumíme a někdy nerozumíme, nýbrž se strany rozumu, který jest v možnosti.

K třetímu se musí říci, že, kdyby se činný rozum přirovnával k rozumu trpnému, jako působící předmět k mohutnosti, jako viděné v uskutečnění ke zraku, následovalo by, že všechno hned bychom rozuměli, ježto činný rozum jest, jímž se všechno činí. Nyní však se nemá jako předmět, nýbrž jako dělající předměty v uskutečnění: k čemuž se mimo přítomnost činného rozumu vyžaduje přítomnost představ a dobré uzpůsobení smyslových sil a provádění takového díla; protože skrze jedno rozuměné také jiná se stávají rozuměnými, jako skrze slova věty a skrze první zásady závěry. A při tomto nezáleží, zda činný rozum jest něco duševního nebo něco odděleného.

Ke čtvrtému se musí říci, že rozumová duše sice je v uskutečnění nehmotná, ale jest v možnosti k určitým podobám věcí. Představy však obráceně jsou sice v uskutečnění podobnostmi nějakých podob, ale jsou nehmotné v možnosti. Pročež nic nebrání, aby jedna a táž duše, pokud jest nehmotná v uskutečnění, měla nějakou sílu, kterou by dělala nehmotná v uskutečnění, odlučujíc od podmínek jednotlivostní hmoty, a ta síla se pak jmenuje rozum činný; a jinou sílu, přijímající tyto podoby, jež sluje rozum trpný, pokud jest v možnosti k těmto podobám.

K pátému se musí říci, že, ježto bytnost duše jest nehmotná, stvořená od nejvyššího rozumu, nic nebrání, aby jako jiné její mohutnosti od její bytnosti vycházela i síla, která jest udělená od nejvyššího rozumu, skrze kterou odlučuje od hmoty.

LXXIX.5. Zda činný rozum jest jeden ve všech.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že činný rozum jest jeden ve všech. Nic totiž, co jest odděleno od tělesa, se nemnoží podle množení těl. Ale činný rozum jest "oddělený", jak se praví v III. O duši. Tedy se nemnoží v

Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli; ut Themistius dicit in commentario tertii de anima.

Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalmi IV, *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*.

I q. 79 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa lux vera illuminat sicut causa universalis, a qua anima humana participat quandam particularem virtutem, ut dictum est.

I q. 79 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso praemiserat, idem autem est secundum actum scientia rei. Vel, si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.

I q. 79 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut obiectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut obiectum, sed ut faciens obiecta in actu, ad quod requiritur, praeter praesentiam intellectus agentis, praesentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in huiusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos propositiones, et per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc, non differt utrum intellectus agens sit aliquid animae, vel aliquid separatum.

I q. 79 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem, e converso, sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, inquantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo a conditionibus individualis materiae, quae quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad huiusmodi species.

I q. 79 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod, cum essentia animae sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quae a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias eius potentias.

5. Utrum intellectus agens sit unus omnium.

I q. 79 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum a corpore, multiplicatur secundum multiplicationem

mnohých tělech lidí, nýbrž jest jeden ve všech.

Mimo to činný rozum dělá všeobecné, jež jest jedno ve mnohých. Ale to, co jest příčinou jednoty, jest více jedno. Tedy činný rozum jest jeden ve všech.

Mimo to všichni lidé se shodují v prvních pojetích rozumu. Těm však přisvědčují skrze rozum činný. Tedy se všichni shodují v jednom rozumu činném.

Avšak proti jest, co Filosof praví, v III. O duši, že činný rozum jest jako světlo. Avšak není totéž světlo v rozličných osvětlených. Tedy není týž činný rozum v rozličných lidech.

Odpovídám: Musí se říci, že pravda této otázky závisí na řečeném. Kdyby totiž činný rozum nebyl něco duševního, nýbrž byl nějaká oddělená podstata, byl by jeden činný rozum všech lidí. A tak rozumí, kteří stanoví jednotu činného rozumu. - Je-li však činný rozum něco duševního, jakožto nějaká její síla, je nutné říci, že jest více činných rozumů, podle mnohosti duší, které se množí podle množení lidí, jak bylo svrchu řečeno. Neboť nemůže býti, aby číselně jedna a táž síla byla rozličných podstat.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof dokazuje, že činný rozum jest oddělený, z toho, že trpný jest oddělený; protože. jak on praví, "činné jest čestnější nežli trpné". Rozum pak trpný nazývá odděleným, protože není úkonem nějakého tělesného ústrojí. A podle toho způsobu se také činný rozum nazývá odděleným: ne že jest nějakou oddělenou podstatou.

K druhému se musí říci, že činný rozum působí všeobecné, odlučuje od hmoty. K tomu se však nevyžaduje, aby byl jeden ve všech, majících rozum, nýbrž aby byl jeden ve všech podle poměru ke všem, od kterých odlučuje všeobecné, vzhledem k nimž všeobecné jest jedno. A to přísluší činnému rozumu jakožto nehmotnému.

K třetímu se musí říci, že všechna, která jsou jednoho druhu, mají stejnou činnost, sledující přirozenost druhu, a v důsledku sílu, která jest původem činnosti: ne že by číselně byla jedna ve všech. Avšak poznávati první rozumová jest činnost, sledující lidský druh. Proto je třeba, aby všichni lidé měli stejnou sílu, která jest původem této činnosti: a to je síla rozumu činného. Avšak není třeba, aby byla táž číselně ve všech lidech. - Je však třeba, aby ve všech plynula z jednoho původu. A tak ono společenství lidí v prvních rozumových dokazuje jednotu odděleného rozumu, který Plato přirovnává slunci; ne však jednotu činného rozumu, který Aristoteles přirovnává světlu.

corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur in III de anima. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

I q. 79 a. 5 arg. 2

Praeterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

I q. 79 a. 5 arg. 3

Praeterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

I q. 79 a. 5 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod intellectus agens est sicut lumen. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

I q. 79 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod veritas huius quaestionis dependet ex praemissis. Si enim intellectus agens non esset aliquid animae, sed esset quaedam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum. Et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversarum substantiarum.

I q. 79 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus probat intellectum agentem esse separatum, per hoc quod possibilis est separatus; quia, ut ipse dicit, agens est honorabilius patiente. Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicuius organi corporalis. Et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

I q. 79 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum, sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti inquantum est immaterialis.

I q. 79 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnia quae sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quae est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quae est principium huius actionis, et haec est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus. Oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus, demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

LXXIX.6. Zda pamět jest v rozumové části duše.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že pamět není v rozumové části duše. Praví totiž Augustin, XII. O Troj., že k vyšší části duše patří. co není "lidem a dobytku společné". Ale pamět je společná lidem a dobytku: praví totiž tamtéž, že "může dobytek skrze. smysly těla cítiti tělesná a ukládati je v paměti". Tedy pamět nepatří do rozumové části duše.

Mimo to pamět jest minulých. Ale minulé se říká podle nějakého určitého času. Tudíž pamět jest poznávací něčeho pod určitým časem; což jest poznávati něco pod "zde a nyní". To však není rozumu, nýbrž smyslu. Tudíž pamět není v části rozumové, nýbrž pouze v části smyslové.

Mimo to v paměti se zachovávají podoby věcí. na které se vskutku nemyslí. Ale to se nemůže státi v rozumu: protože rozum se ocitá v uskutečnění tím, že jest utvářen rozumovou podobou; pro rozum však býti v uskutečnění jest samo rozumění v uskutečnění; a tak rozum rozumí v uskutečnění všechno, čeho podoby má u sebe. Tedy pamět není v části rozumové.

Avšak proti jest, co praví Augustin, X. O Troj., že "pamět, rozumění a vůle jsou jedna mysl".

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto v pojmu paměti jest zachovávati podoby věcí, které se nevnímají v uskutečnění, jest nejprve třeba uvážiti to, zda v rozumu mohou tak býti zachovávány rozumové podoby. Avicenna totiž tvrdil, že je to nemožné. Říkal však, že se to stává v části smyslové v nějakých mohutnostech, pokud jsou úkony tělesných ústrojí, v nichž se mohou přechovávati nějaké podoby bez skutkového vnímání. Avšak v rozumu, který postrádá tělesného ústrojí, nic není než rozumově. Proto se v uskutečnění musí rozuměti to, čeho podoba jest v rozumu. - Tak tedy podle něho, jakmile někdo přestane věc rozuměti v uskutečnění, přestává býti v rozumu podoba té věci: chce-li pak znova onu věc rozuměti, je třeba, aby se obrátil k činnému rozumu, jejž považoval za oddělenou podstatu, aby z něho splynuly rozumové podoby do rozumu trpného. A z provádění a užívání obrácení k činnému rozumu podle něho zůstává v trpném rozumu jakási zběhlost obraceti se k činnému rozumu. a říkal, že to je zběhlost vědy.

Tudíž podle tohoto tvrzení se v rozumové části nic nepřechovává, co se nerozumí v uskutečnění. Pročež se nebude moci stanoviti pamět v části rozumové podle tohoto způsobu.

Ale toto tvrzení zjevně odporuje slovům Aristotelovým. Praví totiž, v III. O duši, že, ježto trpný rozum, tak se stává jednotlivými, jako se vědoucím nazývá, jenž podle uskutečnění", a že "se to stává, protože může jednati sám sebou. Jest sice i tehdy jaksi možnost; ne však podobně, jako před učením nebo nalezením". Praví se pak, že trpný rozum se stává jednotlivými, pokud vnímá podoby jednotlivých. Tedy z toho, že vnímá podoby jednotlivých, má, že může jednati, když chce, ne však, že jedná

6. Utrum memoria sit in parte intellectiva animae.

I q. 79 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animae. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod ad partem superiorem animae pertinent quae non sunt hominibus pecoribusque communia. Sed memoria est hominibus pecoribusque communis, dicit enim ibidem quod *possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriae*. Ergo memoria non pertinet ad partem animae intellectivam.

I q. 79 a. 6 arg. 2

Praeterea, memoria praeteritorum est. Sed praeteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicuius sub determinato tempore; quod est cognoscere aliquid sub hic et nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

I q. 79 a. 6 arg. 3

Praeterea, in memoria conservantur species rerum quae actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu, quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili; intellectum autem esse in actu, est ipsum intelligere in actu; et sic intellectus omnia intelligit in actu, quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

I q. 79 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Trin., quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens*.

I q. 79 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, cum de ratione memoriae sit conservare species rerum quae actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere, quantum ad aliquas potentias, inquantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquae species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cuius similitudo in intellectu existit. Sic ergo, secundum ipsum, quam cito aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu, sed oportet, si denuo vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur, secundum ipsum, quaedam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiae.

Secundum igitur hanc positionem, nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva, secundum hunc modum.

Sed haec opinio manifeste repugnat dictis Aristotelis. Dicit enim, in III de anima, quod, cum intellectus possibilis *sic fiat singula ut sciens, dicitur qui secundum actum; et quod hoc accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire*. Dicitur autem intellectus

vždycky: protože i tehdy jest jaksi v možnosti, ač jinak, než před rozuměním; totiž tím způsobem, kterým vědoucí v zběhlosti jest v možnosti k uvažování v uskutečnění.

Řečené tvrzení také odporuje rozumu. Neboť, co se přijímá v něčem, přijímá se v něm podle způsobu přijímajícího. Rozum pak jest přirozenosti více stálé a nehybné nežli tělesná hmota. Když tedy tělesná hmota nejen drží tvary, které přijímá, když skrze ně jedná v uskutečnění, nýbrž i když skrze ně jednati přestala, mnohem více rozum nepohnutelně a neztratitelně přijímá rozumové podoby, ať přijaté od smyslů, nebo také plynoucí od nějakého vyššího rozumu. - Tak tedy, vezme-li se pamět pouze jako síla přechovávající podoby, musí se říci, že pamět jest v rozumové části.

Je-li však v pojmu paměti, aby jejím předmětem bylo minulé, jakožto minulé, nebude pamět v rozumové části. leč toliko smyslová, která vnímá jednotlivá. Neboť minulé jakožto minulé, ježto znamená bytí pod určitým časem, patří do podmínek jednotlivého.

K prvnímu se tedy musí říci, že pamět, pokud přechovává podoby, není společná nám a dobytku. Neboť podoby se nepřechovávají v části duše toliko smyslové, ale spíše ve spojeném; ježto pamatující síla jest úkon nějakého ústrojí. Ale rozum o sobě přechovává podoby bez doprovodu tělesného ústrojí. Proto praví Filosof, v III. O duši, že "duše jest místo podob, ne celá, nýbrž rozum".

K druhému se musí říci, že minuti se může vztahovati k dvojímu: totiž k předmětu, jenž jest poznáván, a k poznávacímu úkonu. Ta dvě pak jsou zároveň spojena v části smyslové, jež něco vnímá tím, že jest změněna od přítomného smyslového; pročež živočich zároveň si pamatuje, že dříve v minulosti cítil, a že cítil nějaké minulé smyslové. - Ale, pokud se týká části rozumové, minutí nepřísluší o sobě, nýbrž jest případkem se strany předmětu rozumu. Rozum totiž rozumí člověka, jakožto člověka; avšak člověku, jakožto člověku, jest případkem, býti buď v přítomnosti nebo v minulosti nebo v budoucnosti. Avšak se strany úkonu se minutí může bráti o sobě také v rozumu, jako ve smyslu. Protože rozumění naší duše jest nějaký ojedinělý úkon, jsoucí v tomto nebo v onom čase, pokud se říká, že člověk rozumí nyní nebo včera nebo zítra. A to neodporuje rozumovosti: protože takové rozumění, ač jest něco ojedinělého, přece jest úkon nehmotný, jak bylo svrchu řečeno o rozumu; a proto, jako rozum sám sebe rozumí, ač sám jest nějaký ojedinělý rozum, tak rozumí své rozumění, jež jest jednotlivý úkon, jsoucí v minulosti nebo v přítomnosti nebo v budoucnosti. - Tak se tedy zachrání pojem paměti, pokud jest o minulých v rozumu, že rozumí, že dříve rozuměl: ne však, pokud rozumí minulé, jak jest zde a nyní.

K třetímu se musí říci, že rozumová podoba jest v rozumu někdy toliko v možnosti: a tu se praví, že rozum jest v possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cum voluerit, non autem quod semper operetur, quia et tunc est quodammodo in potentia, licet aliter quam ante intelligere; eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu.

Repugnat etiam praedicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte.

Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

I q. 79 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod memoria, secundum quod est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis. Species enim conservantur non in parte animae sensitiva tantum, sed magis in coniuncto; cum vis memorativa sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum, praeter concomitantiam organi corporalis. Unde philosophus dicit, in III de anima, quod *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus*.

I q. 79 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod praeteritio potest ad duo referri, scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum. Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili, unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, inquantum est homo, homini autem, inquantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus, praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati, quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est; et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc.

I q. 79 a. 6 ad 3

možnosti. Někdy však podle poslední plnosti úkonu: a tu rozumí v uskutečnění.

Někdy se má prostředním způsobem mezi možností a uskutečněním: a tu se říká, že rozumění jest ve zběhlosti. A podle toho způsobu rozum přechovává podoby, i když nerozumí v uskutečnění.

LXXIX.7. Zda rozumová pamět jest jiná mohutnost nežli rozum.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že rozumová pamět jest jiná mohutnost nežli rozum. Augustin totiž, v X. O Troj., stanoví v mysli "pamět, rozumění a vůli". Je však jasné, že pamět jest jiná mohutnost než vůle. Tedy podobně jest jiná než rozum.

Mimo to týž jest důvod rozličnosti mohutností části smyslové a rozumové. Ale pamět v části smyslové jest jiná mohutnost než smysl, jak bylo svrchu řečeno. Tedy pamět části rozumové jest jiná mohutnost nežli rozum.

Mimo to podle Augustina pamět, rozumění a vůle jsou si navzájem rovné, a jedno z nich pochází od druhého. Avšak to by nemohlo býti, kdyby pamět byla táž mohutnost jako rozum. Tedy není táž mohutnost.

Avšak proti, v pojmu paměti jest, že jest sklad nebo místo, přechovávající podoby. To však Filosof, v III. O duši, přiděluje rozumu, jak bylo řečeno. Tedy v rozumové části pamět není jiná mohutnost nežli rozum.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, mohutnosti duše se rozlišují podle různých rázů předmětů; ježto ráz každé mohutnosti záleží v zařízení k tomu, o čem se říká, že jest jejím předmětem. Bylo také svrchu řečeno, že, je-li nějaká mohutnost zařízena podle vlastního rázu k nějakému předmětu podle obecného rázu předmětu, nebude se rozlišovati ona mohutnost podle rozličnosti jednotlivostních odlišností: jako mohutnost zraková, která přihlíží ke svému předmětu podle rázu- barevna, nerozlišuje se podle rozličnosti bílého a černého. Rozum pak přihlíží ke svému předmětu podle obecného rázu jsoucna, ježto rozum trpný jest, "jímž se může státi vším". Pročež podle žádné odlišnosti jsoucen se nerozlišuje odlišnost trpného rozumu.

Rozlišuje se však mohutnost rozumu činného a rozumu trpného: protože vzhledem k témuž předmětu jiným prvkem musí býti mohutnost činná, která činí, že předmět jest v uskutečnění; a jiným mohutnost trpná, která jest pohybována od předmětu, jsoucího v uskutečnění. A tak se činná mohutnost přirovnává ke svému předmětu jako jsoucno v uskutečnění ke jsoucnu v možnosti: kdežto mohutnost trpná se přirovnává ke svému předmětu obráceně, jako jsoucno možnosti ke jsoucnu v uskutečnění.

Tak tedy nemůže býti v rozumu žádná jiná odlišnost mohutností, leč trpné a činné. Z čehož je patrné, že pamět není jiná mohutnost nežli rozum: neboť k pojmu trpné mohutnosti patří přechovávati, jakož i přijímati.

Ad tertium dicendum quod species intelligibilis aliquando est in intellectu in potentia tantum, et tunc dicitur intellectus esse in potentia. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus, et tunc intelligit actu.

Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum, et tunc dicitur esse intellectus in habitu. Et secundum hunc modum intellectus conservat species, etiam quando actu non intelligit.

7. Utrum memoria intellectiva sit alia potentia ab intellectu.

I q. 79 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim, in X de Trin., ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem quod memoria est alia potentia a voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

I q. 79 a. 7 arg. 2

Praeterea, eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivae partis et intellectivae. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut supra dictum est. Ergo memoria partis intellectivae est alia potentia ab intellectu.

I q. 79 a. 7 arg. 3

Praeterea, secundum Augustinum, memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem aequalia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

I q. 79 a. 7 s. c.

Sed contra, de ratione memoriae est, quod sit thesaurus vel locus conservativus specierum. Hoc autem philosophus, in III de anima, attribuit intellectui, ut dictum est. Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoria ab intellectu.

I q. 79 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes obiectorum; eo quod ratio cuiuslibet potentiae consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est eius obiectum. Dictum est etiam supra quod, si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum, sicut potentia visiva, quae respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur per diversitatem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium, diversificatur differentia intellectus possibilis.

Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis, quia respectu eiusdem obiecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quae movetur ab obiecto in actu existente. Et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum, ut ens in actu ad ens in potentia, potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu.

Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu, ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač se praví v III. dist. Sent., že pamět, rozumění a vůle jsou tři síly, přece to není podle úmyslu Augustinova, jenž výslovně praví v XIV. O Troj., že, "vezme-li se pamět, rozumění a vůle, jak jsou vždycky pohotově duši, ať na ně mysli nebo nemyslí, zdají se patřiti pouze k paměti. Rozuměním pak nyní nazývám, čím rozumíme přemýšlejíce; a vůlí, čili milováním nebo oblibou, co spojuje tento plod a rodičku." Z čehož je patrné, že Augustin nebéře tato tři za tři mohutnosti, nýbrž pamět béře za pohotovostní duševní podržení, rozumění pak za úkon rozumu, vůli pak za úkon vůle.

K druhému se musí říci, že minulé a přítomné mohou býti vlastní odlišnosti, rozlišující smyslové mohutnosti; ne však mohutnosti rozumové, z důvodu svrchu řečeného.

K třetímu se musí říci, že rozumění pochází z paměti, jako úkon ze zběhlosti. A tím způsobem se mu také rovná, ne však jako mohutnost mohutnosti.

LXXIX.8. Zda um jest jiná mohutnost nežli rozum.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že um jest jiná mohutnost nežli rozum. Praví se totiž v knize O duchu a duši: "Když chceme vystupovati od nižších k vyšším, nejprve nám přijde smysl, potom obrazivost, potom um, potom rozum." Je tedy um jiná mohutnost nežli rozum, jako obrazivost a um.

Mimo to praví Boetius, v knize O útěše, že rozum se přirovnává k umu, jako věčnost k času. Ale nepatří téže síle, býti v čase a býti ve věčnosti. Tedy um a rozum není táž mohutnost.

Mimo to člověk má v rozumu společenství s anděly, se zvířaty pak ve smyslu. Ale um, který je vlastní člověku, protože se jmenuje živočich umový, jest jiná mohutnost nežli smysl. Tedy ze stejného důvodu jest jiná mohutnost nežli rozum, jenž vlastně přísluší andělům, pročež se také nazývají rozumovými.

Avšak proti jest, co praví Augustin, III. Ke Gen. Slov., že "to, čím člověk vyniká nad živočichy nerozumové, jest um, či mysl nebo rozumění, nebo jakým slovem se příhodněji nazývá". Tedy um a rozum a mysl jsou jedna mohutnost.

Odpovídám: Musí se říci, že um a rozum v člověku nemohou býti rozličné mohutnosti. A to se zjevně pozná, když se pováží úkon obou. Rozuměti totiž jest jednoduše pojmouti rozumovo pravdu.

Avšak pracovati umem jest od jednoho rozuměného postupovati k jinému. aby se poznala rozumová pravda. A proto andělé, kteří podle způsobu své přirozenosti dokonale drží poznání rozumové pravdy, nepotřebují postupu od jednoho k jinému, nýbrž jednoduše a bez

I q. 79 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis in III dist. I Sent. dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires; tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expresse dicit in XIV de Trin., quod *si accipiatur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper praesto sunt animae, sive cogitentur sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit*. Ex quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animae retentione, intelligentiam autem pro actu intellectus, voluntatem autem pro actu voluntatis.

I q. 79 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod praeteritum et praesens possunt esse propriae differentiae potentiarum sensitivarum diversificativae; non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dicta.

I q. 79 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu. Et hoc modo etiam aequatur ei; non autem sicut potentia potentiae.

8. Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

I q. 79 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. In libro enim de spiritu et anima dicitur, *cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus*. Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio a ratione.

I q. 79 a. 8 arg. 2

Praeterea, Boetius dicit, in libro de Consol., quod intellectus comparatur ad rationem sicut aeternitas ad tempus. Sed non est eiusdem virtutis esse in aeternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

I q. 79 a. 8 arg. 3

Praeterea, homo communicat cum Angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed ratio, quae est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia a sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui proprie convenit Angelis, unde et intellectuales dicuntur.

I q. 79 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III super Gen. ad Litt., quod *illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur*. Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia.

I q. 79 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae. Quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere.

Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse

postupování pojmou pravdu věcí, jak praví Diviš, VII. hl. O Bož. Jmén. Lidé však docházejí k poznání rozumové pravdy, postupujíce od jednoho k jinému, jak se tamtéž praví, a proto se nazývají umovými Je tedy patrné, že pracovati umem se přirovnává k rozumění, jako pohyb a klid, nebo nabývati a míti: z nichž jedno jest dokonalé, druhé však nedokonalé. A protože pohyb vždy vychází od nehybného a končí se u něčeho klidného, odtud jest, že práce lidského umu podle cesty zkoumání nebo nalézání postupuje od některých jednoduše rozuměných, což jsou první zásady; a potom, na cestě úsudku, rozkládajíc, vrací se k prvním zásadám, s nimiž srovnává nalezená.

Jest pak jasné, že odpočinek a pohyb se neuvádějí na rozličné mohutnosti, nýbrž na jednu a touž, také v přírodních věcech: protože skrze touž přirozenost je něco pohybováno k místu a odpočívá na místě. Tedy mnohem spíše skrze touž mohutnost rozumíme a pracujeme umem. A tak jest patrné, že v člověku rozum a um je táž mohutnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono vypočítávání se děje podle pořadu úkonů, nikoli podle rozličnosti mohutností. Ačkoli ona kniha nemá velikou váhu.

K druhému jest odpověď patrná z řečeného. Neboť věčnost se přirovnává k času, jako nehybné k pohyblivému. A proto Boetius rozum přirovnal k věčnosti, um pak k času.

K třetímu se musí říci, že jiní živočichové jsou pod člověkem tak, že nemohou dosáhnouti poznání pravdy, které hledá um. Avšak člověk dosahuje poznání rozumové pravdy. kterou poznávají andělé; ale nedokonale. A proto poznávací síla andělů není jiného rodu než poznávací síla umu, ale přirovnává se k ní jako dokonalé k nedokonalému.

LXXIX.9. Zda vyšší a nižší rozum jsou rozličné mohutnosti.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že vyšší a nižší rozum jsou rozličné mohutnosti. Praví totiž Augustin, XII. O Troj., že obraz Trojice jest ve vyšší části rozumu. ne však v nižší. Ale části duše jsou samy její mohutnosti. Tedy rozum vyšší a nižší jsou dvě mohutnosti.

Mimo to, nic nepochází od sebe sama. Ale nižší rozum pochází od vyššího, a jest od něho spravován a řízen. Tedy vyšší rozum jest jiná mohutnost než nižší.

Mimo to praví Filosof, v VI. Ethic., že "vědecké" v duši, jímž duše poznává nutná, jest jiný prvek a jiná mohutnost duše než "domněnkové" a "umové", jímž poznává jednotlivá. A dokazuje to tím, že "k těm, která jsou jiného rodu, jest zařízena duševní částka jiného rodu"; avšak nahodilé a nutné jsou jiného rodu, jako porušné a neporušné. Ježto pak nutné je totéž jako věčné, a časné totéž, co nahodilé, zdá se, že je totéž, co Filosof nazývá "vědeckým" a vyšší část rozumu, jež podle Augustina

procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat.

Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus, quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

I q. 79 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiarum. Quamvis liber ille non sit magnae auctoritatis.

I q. 79 a. 8 ad 2

Ad secundum patet responsio ex dictis. Aeternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile. Et ideo Boetius comparavit intellectum aeternitati, rationem vero tempori.

I q. 79 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit. Homo vero attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam Angeli cognoscunt; sed imperfecte. Et ideo vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis a vi cognoscitiva rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

9. Utrum ratio superior, et inferior sint diversae potentiae.

I q. 79 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversae potentiae. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. Sed partes animae sunt ipsae eius potentiae. Ergo duae potentiae sunt ratio superior et inferior.

I q. 79 a. 9 arg. 2

Praeterea, nihil oritur a seipso. Sed ratio inferior oritur a superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

I q. 79 a. 9 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in VI Ethic., quod scientificum animae quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animae ab opinativo et ratiocinativo, quo cognoscit contingentia. Et hoc probat per hoc, quia *ad ea quae sunt genere altera, altera genere particula animae* ordinatur; contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et

"tíhne k pozorování a dbání věčných", a že totéž jest, co Filosof nazývá "umovým či domněnkovým" 3 nižší rozum, jenž podle Augustina "tíhne ke spravování časných". A proto jiná mohutnost duše jest rozum vyšší, a jiná rozum nižší.

Mimo to praví Damašský, že "z představy nastane domněnka; potom mysl, posuzujíc domněnku, zda je pravdivá nebo nesprávná, rozhoduje pravdu: proto se i mysl říká od měření. Tudíž se rozum říká o těch, o nichž jest již rozhodnuto a pravdivě určeno". Tak tedy domněnkové, což je rozum nižší, jest jiné než mysl a rozum, jímž se může rozuměti rozum vyšší.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XII. O Troj., že vyšší a nižší rozum se nerozlišují, leč podle úkolů. Nejsou tedy dvě mohutnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že vyšší a nižší rozum, jak je béře Augustin, nemohou žádným způsobem býti dvě mohutnosti duše. Praví totiž, že vyšší rozum jest, "jenž tíhne k pozorování a dbání věčných", a to, k pozorování, pokud na ně hledí o sobě; k dbání pak, pokud z nich béře pravidla jednání. Nižším pak rozumem jest od něho nazván, "jenž tíhne ke spravování časných". Tato pak dvě, totiž časná a věčná, přirovnávají se k našemu poznávání tím způsobem, že jedno z nich je prostředkem poznání druhého. Neboť podle cesty zkoumání přicházíme skrze časné věci k poznání věčných. podle onoho Apoštolova, Řím. 1: "Neviditelná Boží skrze ta, která jsou učiněna, vidí se rozuměná": na cestě pak úsudku o časných soudíme podle poznaných již věčných, a podle rázu věčných spravujeme časná.

Může se pak státi, že prostředek a to, k čemu se prostředkem dojde, patří do rozličných: jako první nedokazatelné zásady patří do zběhlosti rozumu, kdežto závěry z nich odvozené do zběhlosti vědění. A proto bývá ze zásad geometrie něco odvozováno v jiné vědě, třebas v perspektivě. -- AIe je táž mohutnost rozumu, k níž patří i prostředek i poslední. Neboť úkon rozumu jest jako nějaký pohyb, přicházející od jednoho k druhému: avšak totéž hýbané jest, které, přecházejíc přes prostřední, dochází ke konci. Proto vyšší a nižší rozum jest jedna a táž mohutnost rozumu. Ale podle Augustina se rozlišují podle úkolů úkonů a podle rozličných pohotovostí: neboť vyššímu rozumu se přiděluje moudrost, nižšímu pak vědění.

K prvnímu se tedy musí říci, že podle kteréhokoli rázu dělení se může říci část. Pokud se tedy rozum dělí podle rozličných úkolů, vyšší a nižší rozum se nazývají částmi. a ne proto, že jsou rozličné mohutnosti.

K druhému se musí říci, že se mluví o pocházení nižšího rozumu od vyššího, nebo řízení od něho. pokud zásady, kterých užívá nižší rozum, pocházejí a jsou řízeny od zásad vyššího rozumu.

incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod aeternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod philosophus vocat scientificum, et superior pars rationis, quae secundum Augustinum intendit aeternis conspiciendis et consulendis; et quod idem sit quod philosophus vocat ratiocinativum vel opinativum, et inferior ratio, quae secundum Augustinum intendit temporalibus disponendis. Est ergo alia potentia animae ratio superior, et ratio inferior.

I q. 79 a. 9 arg. 4

Praeterea, Damascenus dicit quod *ex imaginatione fit opinio; deinde mens, diiudicans opinionem sive vera sit sive falsa, diiudicat veritatem; unde et mens dicitur a metiendo. De quibus igitur iudicatum est iam et determinatum vere, dicitur intellectus*. Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior, est aliud a mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

I q. 79 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XII de Trin., quod ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur. Non ergo sunt duae potentiae.

I q. 79 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duae potentiae animae esse possunt. Dicit enim quod ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur, quae intendit temporalibus rebus. Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud apostoli, ad Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, in via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus.

Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant, sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae. Et ideo ex principiis geometriae contingit aliquid concludere in alia scientia, puta in perspectiva. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens, idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior. Sed distinguuntur, secundum Augustinum, per officia actuum, et secundum diversos habitus, nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

I q. 79 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod secundum quamcumque rationem partitionis potest pars dici. Inquantum ergo ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partitiones dicuntur, et non quia sunt diversae potentiae.

I q. 79 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur a

K třetímu se musí říci, že "vědecké", o kterém mluví filosof, není totéž, co vyšší rozum: neboť věděná nutná se shledávají také ve věcech časných, o nichž je věda přírodní a matematická. "Domněnkové" pak a "umové" jest méně než rozum nižší, protože jest toliko o nahodilých.

A přece se nemůže jednoduše říci, že jest jiná mohutnost, kterou rozum poznává nutná, a jiná, kterou poznává nahodilá: protože obojí poznává podle téhož rázu předmětu, totiž podle rázu jsoucna a pravdiva. Pročež i nutná, která mají dokonalé bytí v pravdě, dokonale poznává, jakožto dosahuje k jejich bytnosti, skrze niž o nich dokazuje vlastní případky. Nahodilá pak poznává nedokonale, jako též mají nedokonale bytí a pravdivo. Avšak dokonalé a nedokonalé v úkonu nerozlišují mohutnost, ale rozlišují úkony co do způsobu vykonání, a v důsledku původy samých úkonů a samy pohotovosti. A proto Filosof stanovil dvě části duše, vědecké a umové, ne že jsou dvě mohutnosti, nýbrž že se rozlišují podle rozličné příhodnosti k přijetí rozličných pohotovostí, jejichž rozlišnost tam zamýšlí zkoumati. Neboť nahodilá a nutná, ač se odlišují podle vlastních rodů, shodují se přece v obecném rázu jsoucna, k němuž přihlíží rozum, k němuž se malí rozličně podle dokonalého a nedokonalého.

Ke čtvrtému se musí říci, že ono rozlišení Damašského jest podle rozličnosti úkonů, ne podle rozličnosti mohutností. "Domněnka" totiž znamená úkon rozumu, jenž se nese k jedné části protikladu, obávaje se druhé. "Posuzovati" pak nebo "měřiti" jest úkon rozumu, užívajícího jistých zásad rozumu na zkoušení předložených. A z toho se béře jméno mysli. "Rozuměti" pak jest přilnouti k posouzeným s jakýmsi schválením. '

principiis superioris rationis.

I q. 79 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod scientificum de quo philosophus loquitur non est idem quod ratio superior, nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. Opinativum autem et ratiocinativum in minus est quam ratio inferior, quia est contingentium tantum.

Nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia, quia utraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quae habent perfectum esse in veritate, perfecte cognoscit; utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia vero imperfecte cognoscit; sicut et habent imperfectum esse et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam; sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum et ipsos habitus. Et ideo philosophus posuit duas particulas animae, scientificum et ratiocinativum, non quia sunt duae potentiae; sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus, ad quam diversimode se habent secundum perfectum et imperfectum.

I q. 79 a. 9 ad 4

Ad quartum dicendum quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Diiudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione diiudicatis inhaerere.

LXXIX.10.Zda rozumění jest jiná mohutnost nežli rozum.

Při desáté se postupuje takto: Zdá se, že rozumění jest jiná mohutnost nežli rozum. Praví se totiž v knize O duchu a duši, že "když od nižších chceme vystupovati k vyšším. napřed nám přijde smysl, potom obrazivost. potom um, potom rozum, potom rozumění`'. Ale obrazivost a smysl jsou rozličné mohutnosti. 'Tedy i rozum a rozumění.

Mimo to praví Boetius, v V. O útěše, že "samého člověka jinak vidí smysl, jinak obrazivost, jinak um, jinak rozumění". Ale rozum je táž mohutnost s umem. Tedy se zdá, že rozumění jest jiná mohutnost, než rozum, jako um jest jiná mohutnost než obrazivost a smysl.

Mimo to "úkony jsou před mohutnostmi", jak se praví v II. O duši. Ale rozumění jest nějaký úkon, oddělený od jiných úkonů, které se přidělují rozumu. Praví totiž Damašský, že "první pohyb se jmenuje rozumění; rozumění pak, které jest o něčem, sluje pojetí, a to,

10. Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu.

I q. 79 a. 10 arg. 1

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim in libro de spiritu et anima, quod *cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia*. Sed imaginatio et sensus sunt diversae potentiae. Ergo et intellectus et intelligentia.

I q. 79 a. 10 arg. 2

Praeterea, Boetius dicit, in V de Consol., quod *ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur*. Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus; sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

I q. 79 a. 10 arg. 3

Praeterea, actus sunt praevii potentiis, ut dicitur in II de anima. Sed intelligentia est quidam actus ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui divisus. Dicit enim Damascenus quod *primus motus intelligentia dicitur; quae vero circa*

zůstávajíc a utvářejíc duši v to, co se rozumí, nazývá se myšlenkou; myšlenka pak v témž zůstávající a sama sebe zkoušející a posuzující se nazývá fronesis. (to jest moudrost); fronesis pak rozšířená činí přemítání, to jest uvnitř upravenou řeč; a praví, že z toho pochází řeč skrze jazyk vyřčená". Tedy se zdá, že rozumění jest nějaká zvláštní mohutnost.

Avšak proti jest, co Filosof praví, v III. O duši, že "rozumění jest o nedílných, v nichž není nesprávna". Ale taková poznávati patří rozumu. 'Tedy rozumění není jiná mohutnost než rozum.

Odpovídám: Musí se říci, že to jméno "rozumění" vlastně znamená sám úkon rozumu, jenž jest rozuměti. Avšak v některých knihách, přeložených z arabštiny, nazývají se Rozumy oddělené podstaty, jež my nazýváme anděly; snad proto, že takové podstaty vždycky v uskutečnění rozumějí. Ale v knihách, přeložených z řečtiny, slují Rozumy či Mysli. Tak se tedy rozumění neliší od rozumu jako mohutnost od mohutnosti, nýbrž jako úkon od mohutnosti. Neboť takové oddělení nalezli také filosofové. Někdy totiž stanoví čtyři rozumy: totiž rozum "činný, trpný a v pohotovosti a dosáhnuvší". Z těch pak čtyř rozum činný a trpný jsou rozličné mohutnosti, jako i ve všem jest jiná mohutnost činná a jiná trpná. Jiná pak tři se rozlišují podle trojího stavu rozumu trpného: jenž někdy jest toliko v možnosti, a tak se nazývá trpným; někdy však jest v prvním uskutečnění, jež jest vědění, a tak se nazývá rozumem v pohotovosti; někdy však v uskutečnění druhém, jež jest pozorovati, a tak se jmenuje rozum v uskutečnění, čili rozum dosáhnuvší.

K prvnímu se tedy musí říci, že, má-li se přijmouti ona autorita, rozumění se klade místo úkonu rozumu. A tak stojí proti rozumu, jako úkon proti mohutnosti.

K druhému se musí říci, že Boetius béře rozumění za úkon rozumu, který přesahuje úkon umu. Pročež tamtéž praví, že "um má toliko lidské pokolení, jako rozumění jen božské": neboť je vlastní Bohu, že bez všeho zkoumání všechno rozumí.

K třetímu se musí říci, že všechny ony úkony, které Damašský vypočítává, jsou jedné mohutnosti, totiž rozumové. Ta totiž nejprve něco jednoduše vnímá: a ten úkon se jmenuje "rozumění". Za druhé pak to, co- vnímá, zařizuje k poznání nebo vykonání něčeho jiného: a ten se nazývá pojetí. Když pak ustane ve zkoumání toho, co pojímá, sluje myšlenkou. Když však to, co jest vymyšleno, zkouší podle nějakých jistých, řekne se, že ví nebo zmoudřel; což jest fronesis nebo moudrost; neboť "moudrost má souditi", jak se praví v I. Metafys. Když pak má něco za jisté, jako vyzkoušené, přemýšlí, jak by to jiným zjevil: a to jest ona úprava vnitřní řeči; a z té vychází zevnější mluvení. Neboť ne každá odlišnost úkonů rozlišuje mohutnosti, nýbrž jen ta, která se nemůže uvésti na tentýž původ, jak bylo svrchu řečeno.

aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quae permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur; excogitatio vero in eodem manens, et seipsam examinans et diiudicans, phronesis dicitur (idest sapientia); *phronesis autem dilatata facit cogitationem, idest interius dispositum sermonem; ex quo aiunt provenire sermonem per linguam enarratum*. Ergo videtur quod intelligentia sit quaedam specialis potentia.

I q. 79 a. 10 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *intelligentia indivisibilium est, in quibus non est falsum*. Sed huiusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia praeter intellectum.

I q. 79 a. 10 co.

Respondeo dicendum quod hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de Arabico translatis, substantiae separatae quas nos Angelos dicimus, intelligentiae vocantur; forte propter hoc, quod huiusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de Graeco translatis, dicuntur intellectus seu mentes. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia. Invenitur enim talis divisio etiam a philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum. Quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversae potentiae; sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. Alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis, qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

I q. 79 a. 10 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectus. Et sic dividitur contra intellectum, sicut actus contra potentiam.

I q. 79 a. 10 ad 2

Ad secundum dicendum quod Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus qui transcendit actum rationis. Unde ibidem dicit quod *ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola divini*, proprium enim Dei est quod absque omni investigatione omnia intelligat.

I q. 79 a. 10 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiae, scilicet intellectivae. Quae primo quidem simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia. Secundo vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et hic vocatur intentio. Dum vero persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur excogitatio. Dum vero id quod est excogitatum examinat ad aliqua certa, dicitur scire vel sapere; quod est phronesis, vel sapientiae, nam sapientiae est iudicare, ut dicitur in I Metaphys. Ex quo autem habet aliquid pro certo, quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare, et haec est dispositio interioris sermonis; ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed solum illa quae non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est.

LXXIX.11.Zda rozum badavý a činorodý jsou rozličné mohutnosti.

Při jedenácté se postupuje takto: Zdá se, že rozum badavý a činorodý jsou rozličné mohutnosti. Vnímavé totiž a pohybující jsou rozličné rody mohutností, jak je patrné v II. O duši. Ale badavý rozum je toliko vnímavý, rozum pak činorodý jest pohybující. Tedy jsou rozličné mohutnosti.

Mimo to rozličný ráz předmětu rozlišuje mohutnost. Ale předmětem badavého rozumu je pravdivo, činorodého pak dobro: a ta se liší rázem. Tedy rozum badavý a činorodý jsou rozličné mohutnosti.

Mimo to v rozumové části se činorodý rozum přirovnává k badavému, jako hodnotící k obrazivé. v části smyslové. Ale hodnotící se liší od obrazivé jako mohutnost od mohutnosti. jak bylo svrchu řečeno. Tedy i rozum činorodý od badavého.

Avšak proti jest, co se praví v III. O duši, že rozum badavý rozšířením se stává činorodým. Avšak jedna mohutnost se nemění v jinou. Tedy rozum badavý a činorodý nejsou rozličné mohutnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že rozum činorodý a badavý nejsou rozličné mohutnosti. A důvodem toho jest, že, jak bylo svrchu řečeno, to, co se má případkově k rázu předmětu, k němuž přihlíží nějaká mohutnost, nerozlišuje mohutnost: je totiž případkem barevnému, že je člověkem, nebo velikým nebo malým: pročež všechna taková se vnímají touž mohutností zrakovou. Nějakému pak vnímanému rozumem je případkem, že jest zařízeno k dílu nebo není zařízeno. Avšak podle toho se liší rozum badavý a činorodý. Neboť to jest rozum badavý, jenž, co vnímá, nezařizuje k dílu, nýbrž jenom k pozorování pravdy: činorodým pak se nazývá rozum, jenž to, co vnímá, zařizuje k dílu. A to jest, co Filosof praví v III. O duši, že "badavý se cílem liší od činorodého". Proto se též obojí jmenuje podle cíle; a to, tento badavý, onen pak činorodý, to jest výkonný.

K prvnímu se tedy musí říci, že činorodý rozum jest pohybující, ne jakožto provádějící pohyb, nýbrž jako řídící k pohybu. A to mu přísluší podle způsobu svého vnímání.

K druhému se musí říci, že pravdivo a dobro se navzájem obsahují: neboť pravdivo jest nějaké dobro, jinak by nebylo žádoucí; a dobro jest nějaké pravdivo, jinak by nebylo myslitelné. Jako tedy předmětem žádosti může býti pravdivo, pokud má ráz dobra, jako když někdo žádá poznati pravdu; tak předmětem činorodého rozumu jest dobro zařaditelné k dílu, pod rázem pravdiva. Neboť činorodý rozum poznává pravdu, jak i badavý; ale poznanou pravdu zařizuje k dílu.

K třetímu se musí říci, že mnohé odlišnosti rozlišují mohutnosti smyslové, jež nerozlišují mohutností

11. Utrum intellectus speculativus, et practicus sint diversae potentiae.

I q. 79 a. 11 arg. 1

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae. Apprehensivum enim et motivum sunt diversa genera potentiarum, ut patet in II de anima. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum, intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversae potentiae.

I q. 79 a. 11 arg. 2

Praeterea, diversa ratio obiecti diversificat potentiam. Sed obiectum speculativi intellectus est verum, practici autem bonum; quae differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversae potentiae.

I q. 79 a. 11 arg. 3

Praeterea, in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut aestimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed aestimativa differt ab imaginativa sicut potentia a potentia, ut supra dictum est. Ergo et intellectus practicus a speculativo.

I q. 79 a. 11 s. c.

Sed contra est quod dicitur in III de anima, quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae.

I q. 79 a. 11 co.

Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. Cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III de anima, quod *speculativus differt a practico, fine*. Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus.

I q. 79 a. 11 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intellectus practicus est motivus, non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suae apprehensionis.

I q. 79 a. 11 ad 2

Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

I q. 79 a. 11 ad 3

Ad tertium dicendum quod multae differentiae diversificant

rozumových, jak bylo svrchu řečeno.

LXXIX.12.Zda synderesis jest nějaká zvláštní mohutnost, rozlišná od jiných.

Při dvanácté se postupuje takto: Zdá se, že synderesis jest nějaká zvláštní mohutnost, rozlišná od jiných. Neboť ta, která spadají pod jedno rozdělení, zdají se býti jednoho rodu. Ale v Jeronýmově glosse, Ezech. 1, se staví synderesis vedle náhlivé a žádostivé a rozumové: což jsou nějaké mohutnosti. Tedy synderesis jest nějaká mohutnost.

Mimo to protilehlá jsou jednoho rodu. Ale synderesis a smyslnost se zdají protilehlé: protože synderesis vždy naklání k dobru, smyslnost pak vždycky ke zlu, pročež je naznačena hadem, jak je patrné z Augustina, XII. O Troj. Zdá se tedy, že synderesis jest mohutnost jako i smyslnost.

Mimo to praví Augustin, v knize O svobodném rozhodování, že v přirozeném sudidlu jsou nějaká "pravidla a semena ctností, i pravdivá, i neproměnná": ta však nazýváme synderesí. Ježto tedy neproměnná pravidla, podle kterých soudíme, patří do rozumu podle jeho vyšší části, jak praví Augustin XII. O Troj., zdá se, že synderesis je totéž, co rozum. A tak jest nějakou mohutností.

Avšak proti, "rozumové mohutnosti se mají k protilehlým" podle Filosofa. Avšak synderesis se nemá k protilehlým, nýbrž naklání toliko k dobru. Tedy synderesis není mohutnost. Kdyby totiž byla mohutnost, musila by býti rozumovou mohutností: neboť se neshledává ve zvířatech.

Odpovídám: Musí se říci, že synderesis není mohutnost, nýbrž pohotovost, ač někteří tvrdili, že synderesis jest nějaká mohutnost vyšší nežli rozum; někteří pak řekli, že je to sám rozum, ne jakožto rozum, nýbrž jakožto přirozenost. -Aby pak to bylo zřejmé, musí se uvážiti, že, jak bylo svrchu řečeno, ježto usuzování člověka jest nějaký pohyb, vychází z rozumění některých, totiž vrozeně známých bez zkoumání rozumu, jakožto od nějakého nehybného původu: a také v rozumu se končí, pokud skrze o sobě vrozeně známé zásady soudíme o těch, která usuzováním nalézáme. Je pak jisté, že, jako badavý rozum usuzuje o badavých, tak činorodý rozum usuzuje o vykonatelných. Musí nám tedy býti přírodně dány jak zásady pro badání, tak i zásady pro jednání.

Avšak první zásady badání, přírodně nám dané, nepatří do nějaké zvláštní mohutnosti, nýbrž do nějaké zvláštní pohotovosti, jež se nazývá "rozumění zásad", jak je patrné v VI. Ethic. Proto ani zásady jednání, přírodně nám dané, nepatří do zvláštní mohutnosti, nýbrž do zvláštní přírodní pohotovosti, které říkáme synderesis. Pročež se též praví, že synderesis nutká k dobru a reptá proti zlu, pokud skrze první zásady postupujeme v hledání a posuzujeme nalezená. Je tedy patrné, že synderesis není mohutnost, nýbrž přírodní pohotovost.

sensitivas potentias, quae non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est.

12. Utrum synderesis sit aliqua potentia specialis ab aliis distincta.

I q. 79 a. 12 arg. 1

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossa Hieronymi Ezech. I, dividitur synderesis contra irascibilem et concupiscibilem et rationalem; quae sunt quaedam potentiae. Ergo synderesis est quaedam potentia.

I q. 79 a. 12 arg. 2

Praeterea, opposita sunt unius generis. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum, XII de Trin. Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

I q. 79 a. 12 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de libero arbitrio, quod in naturali iudicatorio adsunt quaedam *regulae et semina virtutum et vera et incommutabilia*, haec autem dicimus synderesim. Cum ergo regulae incommutabiles quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII de Trin.; videtur quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quaedam potentia.

I q. 79 a. 12 s. c.

Sed contra, potentiae rationales se habent ad opposita, secundum philosophum. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia, non enim invenitur in brutis.

I q. 79 a. 12 co.

Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiorem; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili, et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI Ethic. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono Jeronymovo dělení se béře podle rozličnosti úkonů, ne podle rozličnosti mohutností. Avšak jedna mohutnost může míti rozličné úkony.

K druhému se musí říci, že podobně protilehlost smyslnosti a synderese se béře podle protilehlosti úkonů, ne jako různých druhů jednoho rodu.

K třetímu se musí říci, že takové neproměnné pojmy jsou první zásady jednání, v nichž nenastává omyl; a přidělují se rozumu jakožto mohutnosti a synderesi jakožto pohotovosti. Pročež i oběma, totiž rozumem a synderesí, přirozené soudíme.

LXXIX.13.Zda svědomí jest nějaká mohutnost.

Při třinácté se postupuje takto: Zdá se, že svědomí jest nějaká mohutnost. Praví totiž Origenes, že svědomí jest "duch opravčí a výchovný, sdružený s duší, jímž se dělí od zlých a lne k dobrým". Ale duch v duši znamená nějakou mohutnost: buď samu mysl, podle onoho Efes. 4: "Obnovte se duchem mysli své"; nebo samu obrazivost, pročež se také vidění nazývá "duchovní", jak je patrné z Augustina, XII. Ke Gen. Slov. Tedy je svědomí nějaká mohutnost.

Mimo to nic není podmětem hříchu, leč mohutnost duše. Ale svědomí jest podmětem hříchu: praví se totiž, Tit. 1, o některých, že "poskvrněny jsou mysl jejich a svědomí". Tedy se zdá, že svědomí jest mohutnost.

Mimo to je nutné, aby svědomí bylo buď úkon nebo zběhlost, nebo mohutnost. Ale není úkon: protože by nezůstávalo stále v člověku. Ani není zběhlost: neboť by svědomí nebylo nějaké jedno, nýbrž mnohá, protože mnohými poznávacími zběhlostmi jsme řízeni v jednání. Tedy svědomí jest mohutnost.

Avšak proti, svědomí lze odložiti, ne však mohutnost. Tedy svědomí není mohutnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, vlastně řečeno, svědomí není mohutnost, nýbrž úkon. A to je patrné jak z obsahu jména, tak také z toho, co se podle obecného způsobu mluvení přiděluje svědomí. Svědomí totiž, podle vlastního významu, obnáší zařízení vědění k něčemu: neboť svědomí se říká "vědomí s jiným". Užití pak vědění k něčemu se děje skrze nějaký úkon. Proto z tohoto obsahu jména je patrné; že svědomí jest úkon.

Totéž pak je zjevné z toho, co se přiděluje svědomí. Praví se totiž, že svědomí svědčí, váže nebo nutká, také obviňuje nebo hryže nebo kárá. A to všechno následuje z užití nějakého našeho poznání nebo vědění k tomu, co konáme. A to užití se pak děje trojmo. Jedním způsobem, když uznáváme, že jme něco učinili nebo neučinili, podle onoho Eccle. 7: "Ví tvé svědomí, žes často jiným zlořečil": a podle toho se říká, že svědomí svědčí. Jiným

I q. 79 a. 12 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiae.

I q. 79 a. 12 ad 2

Ad secundum dicendum quod similiter oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum; non sicut diversarum specierum unius generis.

I q. 79 a. 12 ad 3

Ad tertium dicendum quod huiusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quae non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiae, et synderesi sicut habitui. Unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter iudicamus.

13. Utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivae partis.

I q. 79 a. 13 arg. 1

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod conscientia sit quaedam potentia. Dicit enim Origenes quod *conscientia est spiritus corrector et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis*. Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam, vel ipsam mentem, secundum illud Ephes. IV, *renovamini spiritu mentis vestrae*; vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per Augustinum, XII super Gen. ad Litt. Est ergo conscientia quaedam potentia.

I q. 79 a. 13 arg. 2

Praeterea, nihil est peccati subiectum nisi potentia animae. Sed conscientia est subiectum peccati, dicitur enim ad Tit. I, de quibusdam, quod *inquinatae sunt eorum mens et conscientia*. Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

I q. 79 a. 13 arg. 3

Praeterea, necesse est quod conscientia sit vel actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine. Nec est habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

I q. 79 a. 13 s. c.

Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

I q. 79 a. 13 co.

Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus.

Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod

způsobem jest užití, když skrze své svědomí soudíme, že se má něco vykonati nebo nekonati: a podle toho se praví, že svědomí nutká nebo váže. Třetím způsobem jest užití, když skrze své svědomí soudíme, že něco, co jest již vykonáno. jest dobře nebo nedobře vykonáno: a podle toho se praví, že svědomí omlouvá nebo obviňuje či hryže. Jest pak patrné, že toto všechno je důsledkem skutečného užití vědění k tomu, co konáme. Pročež, vlastně řečeno, svědomí znamená úkon.

Protože však zběhlost jest původem úkonu, někdy se jméno svědomí dává první přírodní zběhlosti, totiž synderesi: jako Jeronym, v glosse Ezech. 1, synderesi nazývá svědomím; a Basil přírodní sudidlo; a Damašský praví, že jest "zákonem našeho rozumu". Je totiž zvykem, že příčiny a účinky si zaměňují jména.

K prvnímu se tedy musí říci, že svědomí se nazývá duchem, pokud se duch klade místo mysli, protože jest nějakým prohlášením mysli.

K druhému se musí říci, že se říká, že poskvrnění jest ve svědomí, ne jako v podmětu, nýbrž jako poznané v poznání: pokud totiž někdo ví, že jest poskvrněn.

K třetímu se musí říci, že úkon, ač nezůstává vždycky o sobě, přece vždycky zůstává ve své příčině, což jest mohutnost nebo zběhlost. Zběhlosti pak, ze kterých jest utvářeno svědomí, ač jsou mnohé, přece mají účinnost od jedné první, totiž od zběhlosti v prvních zásadách, která sluje synderesí. Proto se někdy zvláště tato zběhlost nazývá svědomím, jak bylo svrchu řečeno.

LXXX. Povšechně o mohutnostech žádostivých.

Předmluva

Dělí se na dva článku.

Potom jest uvažovati o mohutnostech žádostivých. A o tom jest uvážiti čtveré: nejprve povšechně o žádosti: za druhé o smyslnosti; za třetí o vůli; za čtvrté o. svobodném rozhodování.

O prvním jsou dvě otázky:

1. Zda se má žádost stanoviti za nějakou zvláštní mohutnost duše.

2. Zda se žádost dělí na žádost smyslovou a rozumovou, jako na rozličné mohutnosti.

LXXX.1. Zda žádost jest nějaká zvláštní mohutnost duše.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že žádost není nějaká zvláštní mohutnost duše. Neboť se nemá určovati nějaká mohutnost duše na to, co je společné oduševněným a neoduševněným. Ale žádati je společné oduševněným a neoduševněným, protože dobro jest, "co všechna žádají", jak se praví v I. Ethic. Tedy žádost není zvláštní mohutnost duše.

recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. VII, *scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis*, et secundum hoc, conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum, et secundum hoc, dicitur conscientia instigare vel ligare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum, et secundum hoc, conscientia dicitur excusare vel accusare, seu remordere. Patet autem quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus, in Glossa Ezech. I, synderesim conscientiam nominat; et Basilius naturale iudicatorium; et Damascenus dicit quod est lex intellectus nostri. Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur.

I q. 79 a. 13 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod conscientia dicitur spiritus, secundum quod spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

I q. 79 a. 13 ad 2

Ad secundum dicendum quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione, inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

I q. 79 a. 13 ad 3

Ad tertium dicendum quod actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quae est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est.

80. De appetitu in communi.

Prooemium

I q. 80 pr.

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis. Et circa hoc consideranda sunt quatuor, primo, de appetitivo in communi; secundo, de sensualitate; tertio, de voluntate; quarto, de libero arbitrio.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo, utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animae.

Secundo, utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

1. Utrum appetitus sit aliqua specialis potentia animae.

I q. 80 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod appetitus non sit aliqua specialis animae potentia. Ad ea enim quae sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animae assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur

Mimo to mohutnosti se rozlišují podle předmětů. Ale totéž je, co poznáváme a žádáme. Tedy není třeba, aby žádostivá síla byla jiná vedle síly vnímavé.

Mimo to společné se nestaví proti vlastnímu. Ale každá mohutnost duše žádá nějaké jednotlivé žádoucí, totiž předmět sobě příhodný. Tedy vzhledem k tomuto předmětu, jenž je žádoucí povšechně, není třeba brati nějakou mohutnost, od jiných oddělenou, která by se nazvala žádostivou.

Avšak proti jest, že Filosof, v II. O duši, rozlišuje žádostivé od jiných mohutností. Také Damašský, v II. knize, rozlišuje síly žádostivé od poznávacích.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nutné stanoviti nějakou žádostivou mohutnost duše. A na zřejmost toho se musí uvážiti, že každý tvar je sledován nějakou náklonností: jako oheň ze svého tvaru se kloní k vyššímu místu, a k tomu, aby zrodil sobě podobné. Avšak v těch, která jsou účastna poznávání, tvar se shledává vyšším způsobem nežli v těch, která postrádají poznávání. Neboť v těch, která postrádají poznávání, se shledává tvar, cokoliv určující toliko k jednomu vlastnímu bytí, které také jest každému vrozené. Tudíž tento přírodní tvar je sledován přírodní náklonností, která se jmenuje přírodní žádost. Avšak v majících přiznávání tak je každé určováno přírodním tvarem k vlastnímu přírodnímu bytí, že přece je vnímavé podob jiných věcí: jako smysl přijímá podoby všech smyslových, a rozum všech rozumových, takže duše člověka jest jaksi vším podle smyslu a podle rozumu: a v tom se mající poznávání jaksi blíže podobají Bohu, "v němž vše jest napřed", jak praví Diviš.

Jako tudíž v majících poznávání jsou tvary vyšším způsobem nad způsob tvarů přírodních, tak je třeba, aby v nich byla náklonnost nad způsob přírodní náklonnosti, která sluje žádostí přírodní. A tato vyšší náklonnost patří žádostivé síle duše, skrze niž živočich může žádati ta, která vnímá, ne jen ta, ke kterým jest nakláněn z přírodního tvaru. Tak je tudíž třeba stanoviti nějakou žádostivou mohutnost duše.

K prvnímu se tedy musí říci, že v majících poznávání se žádání shledává nad obecný způsob, kterým se shledává ve všech, jak bylo řečeno. A proto je třeba na to určit nějakou mohutnost duše.

K druhému se musí říci, že to, co jest vnímáno a žádáno, je týž podmět, ale rozlišuje se pojmem: vnímá se totiž, jak jest jsoucnem smyslovým nebo rozumovým; je však žádáno, jak jest příhodným nebo dobrým. Avšak různost pojmů v předmětech se vyžaduje k různosti mohutností, ne však různost hmotná.

K třetímu se musí říci, že kterákoli mohutnost duše jest nějaký tvar či přirozenost a má přírodní náklonnost k něčemu. Proto každý předmět sobě příhodný žádá přírodní

in I Ethic. Ergo appetitus non est specialis potentia animae.

I q. 80 a. 1 arg. 2

Praeterea, potentiae distinguuntur secundum obiecta. Sed idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam praeter vim apprehensivam.

I q. 80 a. 1 arg. 3

Praeterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quaelibet potentia animae appetit quoddam particulare appetibile, scilicet obiectum sibi conveniens. Ergo respectu huius obiecti quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quae appetitiva dicatur.

I q. 80 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in II de anima, distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in II libro distinguit vires appetitivas a cognitivis.

I q. 80 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit.

Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam.

I q. 80 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod appetere invenitur in habentibus cognitionem, supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum est. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animae.

I q. 80 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione, apprehenditur enim ut est ens sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in obiectis requiritur ad diversitatem potentiarum; non autem materialis diversitas.

I q. 80 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod unaquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem

náklonností. Ale nad tou je žádost živočišná, sledující vnímání, kterou se něco žádá ne v tom smyslu, že jest příhodné k úkonu té nebo oné mohutnosti, jako zrak k vidění, a sluch k slyšení, nýbrž protože jest příhodné živočichu jednoduše.

LXXX.2. Zda žádost smyslová a rozumová jsou rozličné mohutnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že žádost smyslová a rozumová nejsou rozličné mohutnosti. Mohutnosti se totiž nerozlišují skrze případkové odlišnosti, jak bylo svrchu řečeno. Ale jest případkem žádoucího, že jest vnímáno smyslem nebo rozumem. Tedy žádost smyslová a rozumová nejsou rozličné mohutnosti.

Mimo to rozumové poznávání jest všeobecných, a podle toho se rozlišuje od smyslového, které jest jednotlivých. Ale toto rozlišování nemá místa se strany žádostivé: ježto totiž žádost jest pohyb od duše k věcem, jež jsou jednotlivé, zdá se, že každá žádost jest jednotlivé věci. Nemá se tedy žádost rozumová rozlišovati od smyslové.

Mimo to, jako vnímavému jest podřízeno žádostivé. jakožto nižší mohutnost, tak i pohybující. Ale v člověku není jiné pohybující, sledující rozum, než v jiných živočiších. sledující smysl. Tedy ze stejného důvodu ani žádoucí není jiné.

Avšak proti jest, že Filosof, v III. O duši, rozlišuje dvojí žádost, a praví, že žádost vyšší pohybuje nižší.

Odpovídám: Musí se říci, že je nutné říci. že žádost rozumová jest jiná mohutnost než smyslová. Neboť žádostivá mohutnost jest mohutnost trpná, jíž jest vrozeno pohybování od vnímaného: pročež pojaté žádostivé jest pohybující nepohybované, žádost však pohybující pohybované, jak se praví v III. O duši, a XII. Metafys. Avšak trpná a pohybovaná se rozlišují podle rozličnosti činných a pohybujících: protože pohybující musí býti úměrné pohybovanému, a činné trpnému, i sama trpná mohutnost jest jiné než pojaté smyslem, důsledkem jest, že žádost rozumová jest jiná mohutnost než smyslová.

K prvnímu se tedy musí říci, že není případkem žádoucího. býti pojato smyslem nebo rozumem, nýbrž o sobě mu přísluší: neboť žádoucí nepohne žádostí, leč pokud jest pojaté. Proto o sobě odlišnosti pojatého jsou a sobě odlišnostmi žádoucího. Proto se žádostivé mohutnosti rozlišují podle odlišnosti pojatých, jako podle vlastních předmětů.

K druhému se musí říci, že rozumová žádost, ač se nese k věcem, které jsou jednotlivě mimo duši, přece se k nim nese podle nějakého všeobecného pojmu, jako když něco

inclinationem in aliquid. Unde unaquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu. Supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum huius vel illius potentiae, utpote visio ad videndum et auditio ad audiendum; sed quia est conveniens simpliciter animali.

2. Utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum, et intellectivum, sicut in potentias diversas.

I q. 80 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversae potentiae. Potentiae enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est. Sed accidit appetibili quod sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversae potentiae.

I q. 80 a. 2 arg. 2

Praeterea, cognitio intellectiva est universalium, et secundum hoc distinguitur a sensitiva, quae est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivae, cum enim appetitus sit motus ab anima ad res, quae sunt singulares, omnis appetitus videtur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui a sensitivo.

I q. 80 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quam in aliis animalibus consequens sensum. Ergo, pari ratione, neque est aliud appetitivum.

I q. 80 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in III de anima, distinguit duplicem appetitum, et dicit quod appetitus superior movet inferiorem.

I q. 80 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso, unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in III de anima, et XII Metaphys. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum, quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo.

I q. 80 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit, nam appetibile non movet appetitum nisi inquantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta.

I q. 80 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur

žádá, protože je dobrem. Proto praví Filosof ve své Rhetorice, že nenávist může býti něčeho všeobecného, třebas, když "v nenávisti máme celý rod lupičů". - Podobně také skrze rozumovou žádost můžeme žádati dobra nehmotná, kterých smysl nevnímá, jako vědění, ctnosti a jiná taková.

K třetímu se musí říci, že jak se praví v III. O duši, všeobecná domněnka nepohne, leč prostřednictvím zvláštní: a podobně žádost vyšší pohybuje prostřednictvím nižšího. A proto hybná síla, sledující rozum a smysl, není jiná.

LXXXI. O smyslnosti.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom se má uvažovati o smyslnosti. A o té jsou tři otázky. 1. Zda smyslnost je toliko síla žádostivá.

2. Zda se smyslnost dělí na náhlivou a dychtivou, jako na rozličné mohutnosti.

3. Zda náhlivá a dychtivá poslouchají rozumu.

LXXXI.1. Zda smyslnost jest jen žádostivá.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že smyslnost není jen žádostivá, nýbrž také poznávací. Praví totiž Augustin, XII. O Troj., že "smyslné hnutí duše, které zasáhne smysly těla, jest nám a dobytku společné". Ale smysl těla jest obsažen pod silou poznávací. Tedy smyslnost jest síla poznávací.

Mimo to, která spadají pod jedno dělení, zdají se býti jednoho rodu. Ale Augustin, v XII. O Troj., dělí smyslnost od vyššího a nižšího rozumu, jež patří do poznávání. Tedy také smyslnost jest síla poznávací.

Mimo to smyslnost má v pokoušení člověka místo hada. Ale had při pokoušení prvních rodičů byl jako zvěstující a předkládající hřích, což jest síly poznávací. Tedy smyslnost je síla poznávací.

Avšak proti jest, že výměr smyslnosti jest, "žádost věcí, patřících k tělu".

Odpovídám: Musí se říci, že jméno- smyslnosti se zdá vzaté od smyslového pohybu, o kterém mluví Augustin, XII. O 'roj., jako se od úkonu béře jméno mohutnosti, jako od zření zrak. Smyslový pak pohyb jest žádost, sledující vnímání smyslové. Neboť úkon vnímající síly se nenazývá tak vlastně pohybem, jak činnost žádosti; neboť činnost vnímající mohutnosti se dokonává v tom, že pojaté věci jsou ve vnímajícím; avšak činnost žádostivé síly se dokonává v tom, že žádající jest nakloněn k žádoucí věci. A proto činnost vnímající síly se podobá klidu, kdežto činnost žádostivé části se spíše podobá pohybu. Proto se smyslovým hnutím rozumí činnost žádostivé síly. A tak

tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum. Unde philosophus dicit in sua rhetorica, quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit; sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi.

I q. 80 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in III de anima, opinio universalis non movet nisi mediante particulari, et similiter appetitus superior movet mediante inferiori. Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

81. De sensualitate.

Prooemium

I q. 81 pr.

Deinde considerandum est de sensualitate.

Circa quam quaeruntur tria.

Primo, utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum.

Secundo, utrum dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias.

Tertio, utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

1. Utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum, an etiam cognitiva.

I q. 81 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus, XII de Trin., quod *sensualis animae motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est*. Sed corporis sensus sub vi cognitiva continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

I q. 81 a. 1 arg. 2

Praeterea, quae cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus, in XII de Trin., dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem; quae ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

I q. 81 a. 1 arg. 3

Praeterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est vis cognitivae. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

I q. 81 a. 1 s. c.

Sed contra est quod sensualitas definitur esse *appetitus rerum ad corpus pertinentium*.

I q. 81 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod nomen sensualitatis sumptum videtur a sensuali motu, de quo Augustinus loquitur XII de Trin., sicut ab actu sumitur nomen potentiae, ut a visione visus. Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens. Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus, nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivae magis

smyslnost jest jméno smyslové žádosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že tím, že Augustin praví, že smyslný pohyb těla zasáhne smysly těla, nedává se rozuměti, že smysly těla jsou obsaženy pod smyslností: nýbrž spíše, že pohyb smyslnosti jest nějaké naklonění ke smyslům těla, že totiž žádáme ta, která se vnímají smysly těla. A tak smysly těla patří ke smyslnosti jako předchozí.

K druhému se musí říci, že smyslnost se dělí od vyššího a nižšího rozumu, pokud mají společný úkon pohybování: neboť síla poznávací, do níž patří vyšší a nižší rozum, jest pohybující, jakož i žádostivá, do níž patří smyslnost.

K třetímu se musí říci, že had nejen ukázal a předložil hřích, ale také naklonil k udělání hříchu. A v tom se smyslnost naznačuje hadem.

LXXXI.2. Zda se smyslová žádost dělí na náhlivou a dychtivou, jakožto na rozličné mohutnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se smyslová žádost nedělí na náhlivou a dychtivou, jakožto na rozličné mohutnosti. Neboť táž mohutnost duše jest o jedné protivnosti, jako viděti bílé a černé, jak se praví v II. O duši. Ale příhodné a škodlivé jsou protivná. Ježto tedy dychtivá přihlíží k příhodnému, náhlivá však ke škodlivému, zdá se, že táž mohutnost duše jest i náhlivá i dychtivá.

Mimo to smyslová žádost není než příhodných podle smyslu. Ale příhodné podle smyslu jest předmětem dychtivé. Tedy není žádná smyslová žádost, odlišná od dychtivé.

Mimo to nenávist jest v náhlivé: praví totiž Jeronym, K Mat.: "Držme v náhlivé nenávist neřestí." Ale nenávist, ježto jest proti lásce, jest v dychtivé. Tedy táž síla jest dychtivá i náhlivá.

Avšak proti jest, že Řehoř Nysský, a Damašský stanoví dvě síly náhlivou a dychtivou, za části žádosti smyslové.

Odpovídám: Musí se říci, že smyslová žádost jest jedna síla rodově, jež se nazývá smyslnost; ale dělí se na dvě mohutnosti, které jsou druhy smyslové žádosti, totiž na náhlivou a dychtivou. Na zřejmost toho je třeba uvážiti, že v přírodních věcech porušných nejen musí býti náklonnost k dosažení příhodných a uniknutí škodlivým, nýbrž také má odporování porušujícím a protivným, která staví překážku příhodným a vnášejí škody. Jako má oheň přírodní náklonnost nejen, aby ustupoval od dolejšího místa, které mu není příhodné, a tíhnul k místu hořejšímu, sobě příhodnému, nýbrž také aby odporoval porušujícím a

assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivae virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

I q. 81 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per hoc quod dicit Augustinus quod sensualis animae motus intenditur in corporis sensus, non datur intelligi quod corporis sensus sub sensualitate comprehendantur, sed magis quod motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi praeambuli.

I q. 81 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, inquantum communicant in actu motionis, vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva, sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

I q. 81 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod serpens non solum ostendit et proposuit peccatum, sed etiam, inclinavit in effectum peccati. Et quantum ad hoc, sensualitas per serpentem significatur.

2. Utrum appetitus sensitivus dividatur in irascibilem, et concupiscibilem, sicut in diversas potentias.

I q. 81 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animae est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in II de anima. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis vero nocivum, videtur quod eadem potentia animae sit irascibilis et concupiscibilis.

I q. 81 a. 2 arg. 2

Praeterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est obiectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est a concupiscibili differens.

I q. 81 a. 2 arg. 3

Praeterea, odium est in irascibili, dicit enim Hieronymus, super Matth., *possideamus in irascibili odium vitiorum*. Sed odium, cum contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

I q. 81 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus et Damascenus ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitus sensitivi.

I q. 81 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem. Ad cuius evidentiam, considerari oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus, non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva; sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent et ingerunt

překážejícím. - Protože tedy smyslová žádost jest náklonnost, sledující smyslové vnímání, jako přírodní žádost jest náklonnost, sledující přírodní tvar, jest nutné, aby v části smyslové byly dvě žádostivé mohutnosti. Jeda, skrze kterou je duše jednoduše nakláněna k usilování o to, co jest vhodné podle smyslu, a k unikání škodlivým: a tato se jmenuje dychtivá. Jiná pak, skrze niž živočich odpírá útočícím, která útočí na příhodná a přinášejí škodu: a tato síla sluje náhlivá. Pročež se praví, že jejím předmětem jest obtížné: protože totiž tíhne k tomu, aby překonala protivná, a vynikla nad ně.

Avšak tyto dvě náklonnosti se neuvádějí na jeden původ: protože někdy se duše chopí smutných proti náklonnosti dychtivé, aby podle náklonnosti náhlivé útočila na protivná. Proto se také vášně náhlivé zdají odporovati vášním dychtivé: neboť roznícená dychtivost umenší hněv, totiž obyčejně. Z toho je také patrné, že náhlivá jest jaksi bojovnicí a obhájkyní dychtivé, když povstává proti těm, která překáží příhodným, jež žádá dychtivá, a vnášejí škodlivá, kterým dychtivá uniká. A proto všechny vášně náhlivé začínají u vášní dychtivé, a u nich se končí; jako se hněv rodí ze způsobeného smutku, a vykonav pomstu, končí se v radosti. Proto také boje živočichů jsou o dychtivostní, totiž o pokrmech a pohlavních, jak se praví v VIII. O živočiších.

K prvnímu se tedy musí říci, že síla dychtivá jest i příhodného i nepříhodného. Ale náhlivá jest na odpírání nepříhodnému, které napadá.

K druhému se musí říci, že, jako ve vnímavých silách ve smyslové části jest nějaká síla hodnotící, která totiž je vnímavá těch, jež nezmění smyslu, jak bylo svrchu řečeno, tak také ve smyslové žádosti jest nějaká síla žádající něco, co není příhodné podle potěšení smyslu, ale pokud jest užitečné živočichu na jeho obranu. A to jest síla náhlivá.

K třetímu se musí říci, že nenávist jednoduše patří do dychtivé: ale z důvodu útočení, které vzniká z nenávisti, může patřiti do náhlivé.

LXXXI.3. Zda náhlivá a dychtivá poslouchají rozumu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že náhlivá a dychtivá neposlouchají rozumu. Náhlivá totiž a dychtivá jsou části smyslnosti. Ale smyslnost neposlouchá rozumu: pročež jest naznačena hadem, jak praví Augustin, XII. O Troj. Tedy náhlivá a dychtivá neposlouchají rozumu.

Mimo to, co poslouchá rozumu, neodporuje mu. Ale náhlivá a dychtivá odporují rozumu, podle onoho

nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem; sed etiam quod resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem; necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hae autem duae inclinationes non reducuntur in unum principium, quia interdum anima tristibus se ingerit, contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis, nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII de animalibus.

I q. 81 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis. Sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti quod impugnat.

I q. 81 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis aestimativa, scilicet quae est perceptiva eorum quae sensum non immutant, ut supra dictum est; ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem. Et haec est vis irascibilis.

I q. 81 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis quae ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

3. Utrum irascibilis et concupiscibilis obedient rationi.

I q. 81 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi, unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus, XII de Trin. Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

I q. 81 a. 3 arg. 2

Praeterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed

Apoštolova, Řím. 7: "Vidím jiný zákon ve svých údech, odporující zákonu mé mysli." Tedy náhlivá a dychtivá neposlouchají rozumu.

Mimo to, jako síla žádostivá jest nižší než rozumová část duše, tak také i síla smyslová. Ale smyslová část duše neposlouchá rozumu: neslyšíme totiž, ani nevidíme, kdy chceme. Tedy podobně ani síly smyslové žádosti, totiž náhlivá a dychtivá, neposlouchají rozumu.

Avšak proti jest, co praví Damašský, že "přesvědčitelné a rozumu poslušné se dělí na dychtivost a náhlost".

Odpovídám: Musí se říci, že náhlivá a dychtivá poslouchají dvojmo vyšší části, v níž jest rozum nebo um a vůle: a to: jedním způsobem co do rozumu; jiným pak co do vůle. - Rozumu pak poslouchají co do samých svých úkonů. A důvodem toho jest, že smyslová žádost má sice vrozené pohybování od síly hodnotící; jako ovce, hodnotíc vlka jako nepřítele, bojí se. V člověku pak místo hodnotící síly jest síla poznávací, jak bylo svrchu řečeno; a ta jest od některých nazývána "rozum jednotlivostní", ježto jest srovnávací jednotlivostních pojmů. Proto smyslové žádosti v člověku je urozeno pohybování od ní. Sám pak jednotlivostní rozum má urozeno pohybování a řízení podle rozumu všeobecného: pročež v sylogismových se ze všeobecných vět vyvozují jednotlivostní závěry. A proto jest patrné, že všeobecný rozum rozkazuje žádosti smyslové, která se dělí na dychtivou a náhlivou, a tato žádost ho poslouchá. - A protože není dílem rozumu, dovésti všeobecné zásady do jednotlivostních závěrů, nýbrž umu, proto se říká, že náhlivá a dychtivá spíše poslouchají umu nežli rozumu. - A také to může každý zkusiti na sobě: užitím totiž nějakých všeobecných úvah se zmírní hněv nebo bázeň nebo něco takového, nebo se také ponouká.

Vůli pak smyslová žádost podléhá co do provádění, jež nastává skrze sílu hybnou. Neboť v jiných živočiších hned na žádost dychtivé nebo náhlivé následuje pohyb, jako ovce, bojíc se vlka, hned prchá: protože v nich není nějaká vyšší žádost, která by odporovala. Ale člověk se nepohybuje hned podle žádosti náhlivé a dychtivé, ale čeká se na rozkaz vůle, jež jest žádost vyšší. Neboť ve všech pohybujících mohutnostech druhé pohybující nepohybuje, leč silou prvního pohybujícího: pročež nižší žádost nedostačí na pohybování, nesouhlasí-li žádost vyšší. A to jest, co praví Filosof, v III. O duši, že "žádost vyšší pohybuje žádostí nižší, jako vyšší okruh nižším". Tedy tímto způsobem náhlivá a dychtivá jsou poddány rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že smyslnost jest naznačena hadem v tom, co jest jí vlastní se strany smyslové části. Avšak náhlivá a dychtivá spíše znamenají smyslovou žádost se strany úkonu, k němuž jsou vedeny z rozumu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že, jak praví Filosof v I. Politic.,

irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi; secundum illud apostoli, ad Rom. VII, *video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae*. Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

I q. 81 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut rationali parte animae inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animae non obedit rationi, non enim audimus nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

I q. 81 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *obediens et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram*.

I q. 81 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso, applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum statim fugit, quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis, unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem*. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

I q. 81 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sensualitas significatur per serpentem, quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivae partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est.

I q. 81 a. 3 ad 2

"jest pak v živočichu viděti i despotickou vládu i politickou: a to, že duše vládne tělu despotickou vládou, rozum pak žádosti politickou a královskou". Nazývá se totiž despotickou vláda, kterou někdo vládne otrokům, kteří nemají možnost opříti se v něčem rozkazu poroučejícího, protože nemají nic svého. Politickou pak a královskou se nazývá vláda, kterou někdo vládne svobodným, kteří, ač jsou poddáni řízení náčelníkovu, přece mají něco vlastního, z čeho mohou odpírati rozkazu poroučejícího. - Tak se tedy říká, že duše vládne tělu despotickou vládou: protože údy těla nemohou v ničem odporovati rozkazu duše, ale hned na žádost duše se hýbe ruka a noha a kterýkoliv úd, který má vrozeno pohybování volním pohybem. Praví se pak, že rozum nebo um vládne náhlivé a dychtivé vládou politickou, protože smyslová žádost má něco vlastního, odkud může odpírati rozkazu rozumu. Neboť smyslové žádosti je vrozeno pohybování nejen od hodnotící v jiných živočiších a od přemýšlivé v člověku, kterou řídí všeobecný rozum, ale také od obrazivé a smyslu. Proto zakoušíme odpor náhlivé nebo dychtivé vůči rozumu v tom, že cítíme nebo si představujeme nějaké potěšení, které rozum zakazuje, nebo smutek, který rozum rozkazuje. A tak, že náhlivá a dychtivá v něčem odporují rozumu, tím se nevylučuje, že ho poslouchají.

K třetímu se musí říci, že vnější smysly potřebují ke svým úkonům vnějších smyslových, jimiž jsou měněny, a jichž přítomnost není v moci rozumu. Ani vnitřní síly, jak žádostivé, tak vnímavé, nepotřebují vnějších věcí. A proto jsou poddány rozkazu rozumu, který může nejen ponoukati nebo mírniti city žádostivé části, nýbrž i vytvářeti představy obrazivé části.

Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I politicorum, *est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali*. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

I q. 81 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata.

LXXXII.O vůli.

82. De voluntate.

Předmluva

Prooemium

Dělí se na pět článků.

Potom jest uvažovati o vůli.

A jest o ní pět otázek:

1. Zda vůle žádá něco z nutnosti.
2. Zda všecko žádá z nutnosti.
3. Zda jest přednější mohutnost nežli rozum.
4. Zda vůle pohybu je rozum.
5. Zda se vůle dělí na náhlivou a dychtivou.

I q. 82 pr.

Deinde considerandum est de voluntate.

Circa quam quaeruntur quinque.

Primo, utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

Secundo, utrum omnia ex necessitate appetat.

Tertio, utrum sit eminentior potentia quam intellectus.

Quarto, utrum voluntas moveat intellectum.

Quinto, utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

LXXXII.1. Zda vůle něco žádá z nutnosti.

1. Utrum voluntas aliquid appetat ex necessitate.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že vůle nic nežádá z nutnosti. Praví totiž Augustin, v V. O Městě Bož., že, když je něco nutné, není dobrovolné. Ale všechno, co vůle žádá, je dobrovolné. Tedy nic není nutná touha, co vůle žádá.

I q. 82 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus, in V de Civ. Dei, quod si aliquid est necessarium, non est voluntarium. Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium. Ergo nihil quod voluntas appetit, est necessario desideratum.

Mimo to rozumové mohoucnosti se podle Filosofa mají ku protilehlým. Ale vůle jest rozumová mohoucnost: protože., jak se praví v III. O duši, "vůle jest v rozumu". Tedy vůle se má ku protilehlým. Není tedy k ničemu

I q. 82 a. 1 arg. 2

Praeterea, potestates rationales, secundum philosophum, se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis, quia, ut dicitur in III de anima, voluntas in ratione est. Ergo

určena z nutnosti.

Mimo to podle vůle jsme pány svých úkonů. Ale nejsme pány toho, co je z nutnosti. Tedy úkon vůle nemůže býti z nutnosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v XIII. O Troj., že "blaženost všichni jednou vůlí žádají". Kdyby to však nebylo nutné, nýbrž nahodilé, selhalo by aspoň v menšině. Tedy vůle chce něco z nutnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že nutnost se říká mnohonásobně. Nutné totiž jest, co nemůže nebýti. A to něčemu přísluší jedním způsobem z prvku vnitřního, ať hmotného, jako když řekneme, že je nutné porušení každého, složeného z protivných; ať tvarového, jako když řekneme, že je trojúhelníku nutné míti tři úhly, rovné dvěma pravým. A to jest nutnost přírodní a naprostá. - Jiným způsobem přísluší něčemu, že nemůže nebýti, z něčeho zevnějšího, buď cíle nebo činitele. A to z cíle, jako když někdo 'bez tohoto nemůže nějakého cíle dosáhnouti, nebo dobře dosáhnouti; jako pokrm sluje nutný k životu, a kůň na cestu. A ta nutnost se jmenuje cílová, a někdy se také jmenuje užitečnost. - Z činitele pak

to někomu přísluší, jako když je někdo od nějakého činitele nucen tak, že nemůže konati opak. A to se jmenuje nutnost přinucení.

Tudíž tato nutnost přinucení vůbec odporuje vůli. Neboť pravíme, že to je násilné, co je proti náklonnosti věci. Avšak sám pohyb vůle jest nějaká náklonnost k něčemu. A proto, jako se něco nazývá přirozeným, že jest podle náklonnosti přirozenosti, tak se něco nazývá dobrovolným, protože jest podle náklonnosti vůle. Jako je tedy nemožné, aby něco zároveň bylo násilné a přirozené, tak jest nemožné, aby něco bylo jednoduše přinucením nebo násilné i dobrovolné.

Avšak nutnost cílová neodporuje vůli, když se k cíli nemůže přijíti než jedním způsobem: jako z vůle přejíti moře nastává ve vůli nutnost, aby chtěla loď.

Podobně také ani přírodní nutnost neodporuje vůli. Ba, jest nutné, jako rozum z nutnosti drží první zásady, tak aby vůle z nutností lnula k poslednímu cíli, jímž jest blaženost: neboť cíl v jednání se má jako zásada v badání, jak se praví v II. Fysic. Je tedy třeba, aby to, co přirozeně a nehybně něčemu přísluší, bylo základem a původem všech ostatních: protože přirozenost věci jest první v každém, a každý pohyb vychází z nějakého nehybného.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Augustinovo se musí rozuměti o nutném nutností přinucení. Avšak nutnost přírodní "neodnímá svobody vůle", jak sám v téže knize praví.

K druhému se musí říci, že vůle, pokud chce něco přirozeně, spíše odpovídá rozumění vrozených zásad, než umu, jenž se má k protilehlým. Proto podle toho je spíše mohoucností rozumovou nežli umovou.

voluntas se habet ad opposita. Ad nihil ergo de necessitate determinatur.

I q. 82 a. 1 arg. 3

Praeterea, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed eius quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

I q. 82 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIII de Trin., quod *beatitudinem omnes una voluntate appetunt*. Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

I q. 82 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur necessitas finis; quae interdum etiam utilitas dicitur. Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis.

Haec igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium.

Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo, sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem.

Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati. Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

I q. 82 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit.

I q. 82 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod voluntas secundum quod aliquid naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum, quam rationi, quae ad opposita se

K třetímu se musí říci, že jsme pány svých úkonů, pokud můžeme voliti to neb ono. Avšak volba není cíle, nýbrž "těch která jsou k cíli", jak se praví v III. Ethic. Proto žádost posledního cíle není v těch, jichž jsme pány.

LXXXII.2. Zda vůle chce z nutnosti vše, cokoli chce.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že vůle z nutnosti chce, cokoli chce. Praví totiž Diviš, IV. O Bož. Jmén., že "zlo jest mimo vůli". Tedy vůle z nutnosti tíhne k dobru, sobě předloženému.

Mimo to předmět vůle se k ní přirovnává jako pohybující k pohybovanému. Ale pohyb pohybovaného nutně následuje z pohybujícího. Tedy se zdá, že předmět vůle jí z nutnosti pohybu je.

Mimo to, jako pojaté podle smyslu jest předmětem smyslové žádosti, tak pojaté podle rozumu jest předmětem rozumové žádosti, jež sluje vůle. Ale pojaté podle smyslu z nutnosti pohybuje smyslovou žádost: praví totiž Augustin, Ke Gen. Slov., že "živočichové jsou hýbáni viděnými". Tedy se zdá, že pojaté podle rozumu z nutnosti pohybuje vůli.

Avšak proti jest, co Augustin praví, že "vůle jest, kterou se hřeší a správně žije": a tak se má ku protilehlým. Nechce tedy z nutnosti, cokoli chce.

Odpovídám: Musí se říci, že vůle nechce z nutnosti, cokoli chce. Na zřejmost toho jest uvážiti, že, jako rozum vrozeně a z nutnosti drží první zásady, tak vůle poslední cíl, jak již bylo řečeno. Jsou pak některá rozumová, která nemají nutnou spojitost s prvními zásadami; jako nahodilé věty, z jichž popření nenásleduje popření prvních zásad. A takovým rozum nepřisvědčuje z nutnosti. Některé však věty jsou nutné, protože mají nutnou spojitost s prvními zásadami; jako dokazatelné závěry, z jichž odstranění následuje odstranění prvních zásad. A těmto rozum přisvědčuje z nutnosti, poznav nutnou spojitost závěrů se zásadami skrze důkazné dovození: avšak nepřisvědčuje z nutnosti, dokud nezná skrze důkaz takovou nutnost spojitosti.

Podobně je také se strany vůle. Jsou totiž nějaká jednotlivá dobra, která nemají nutnou spojitost s blažeností, protože bez nich někdo může býti blažený: a takových vůle nedrží z nutnosti. Jsou však některá, mající nutnou spojitost s blažeností, protože totiž jimi člověk lne k Bohu, v čemž jediném záleží pravá blaženost. Přece však vůle nelne z nutnosti k Bohu, ani k tomu, co jest Boží, dokud se skrze jistotu božského vidění nedokáže nutnost takové spojitosti. Ale vůle vidoucího Boha skrze bytnost, z nutnosti lne k Bohu, jako nyní z nutnosti chceme býti blaženi. Je tedy patrné, že vůle nechce z nutnosti, cokoli chce.

habet. Unde secundum hoc, magis est intellectualis quam rationalis potestas.

I q. 82 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut dicitur in III Ethic. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

2. Utrum omnia ex necessitate velit, quaecumque vult.

I q. 82 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult. Dicit enim Dionysius, IV de Div. Nom., quod malum est praeter voluntatem. Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

I q. 82 a. 2 arg. 2

Praeterea, obiectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod obiectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

I q. 82 a. 2 arg. 3

Praeterea, sicut apprehensum secundum sensum est obiectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est obiectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum, dicit enim Augustinus, super Gen. ad Litt., quod animalia moventur visis. Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

I q. 82 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod *voluntas est qua peccatur et recte vivitur*, et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quaecumque vult.

I q. 82 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut iam dictum est. Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis; sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem, non autem ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat.

Similiter etiam est ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas

K prvnímu se tedy musí říci, že vůle nemůže k ničemu tíhnouti, než pod pojmem dobra. Ale protože dobro jest mnohonásobné, proto není z nutnosti určena k jednomu.

K druhému se musí říci, že pohybující tehdy z nutnosti působí pohyb v pohybovaném, když mohoucnost. pohybujícího přesahuje pohybované, takže celá jeho možnost jest poddána pohybujícímu. Ježto však možnost vůle jest vzhledem k dobru všeobecnému a dokonalému, nepodléhá celá její možnost nějakému dobru jednotlivému. A proto není z nutnosti od něho pohybována.

K třetímu se musí říci, že smyslová síla není síla srovnávající rozličná, jako rozum, nýbrž jednoduše vnímá nějaké jedno. A proto podle onoho jednoho vymezeně pohybuje smyslovou žádost. Ale rozum srovnává mnohá: a proto žádost rozumová, totiž vůle, může býti pohybována od mnohých, a ne od jednoho z nutnosti.

LXXXII.3. Zda vůle jest vyšší mohutnost nežli rozum.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že vůle jest vyšší mohutnost nežli rozum. Neboť dobro a cíl jest předmětem vůle. Ale cíl je první a nejvyšší z příčin. Tedy vůle je první a nejvyšší mohutnost.

Mimo to se shledává, že přírodní věci postupují od nedokonalých k dokonalým. A to se také jeví u mohutností duše: postupuje se totiž od smyslu k rozumu, jenž jest ušlechtilejší. Ale přirozený postup jest od úkonu rozumu k úkonu vůle. Tedy vůle jest dokonalejší a ušlechtilejší mohutnost nežli rozum.

Mimo to zběhlosti jsou úměrné mohutnostem, jako dokonalosti zdokonaleným. Ale zběhlost, kterou se zdokonaluje vůle, totiž láska, jest ušlechtilejší než zběhlosti, jimiž se zdokonaluje rozum: praví se totiž I. Kor. 13: "Kdybych znal všechna tajemství, a kdybych měl veškeru víru, lásky však bych neměl, nic nejsem." Tedy vůle jest vyšší mohutnost nežli rozum.

Avšak proti jest, že Filosof, v X. Ethic., tvrdí, že nejvyšší mohutnost duše jest rozum.

Odpovídám: Musí se říci, že vynikání něčeho nad něco lze bráti dvojmo: jedním způsobem jednoduše; jiným způsobem z části. Něco pak se považuje za takové jednoduše, pokud jest samo o sobě takové; z části však, pokud se nazývá takovým podle zřetele k druhému. - Když se tedy rozum a vůle vezmou o sobě, tak se rozum shledává přednějším. A to se jeví ve srovnání předmětů

huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.

I q. 82 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

I q. 82 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota eius possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

I q. 82 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit. Et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium, et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

3. Utrum voluntas sit eminentior, quam intellectus.

I q. 82 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus. Bonum enim et finis est obiectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

I q. 82 a. 3 arg. 2

Praeterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta. Et hoc etiam in potentiis animae apparet, proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

I q. 82 a. 3 arg. 3

Praeterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus, dicitur enim I ad Cor. XIII, *si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, caritatem autem non habeam, nihil sum*. Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

I q. 82 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus, in X Ethic., ponit altissimam potentiam animae esse intellectum.

I q. 82 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter, uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale, secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur

navzájem. Neboť předmět rozumu jest jednodušší a více naprostý než předmět vůle: neboť předmětem rozumu je sám pojem dobra žádoucího; dobro pak žádoucí, jehož pojem jest v rozumu, je předmětem vůle. Čím však něco jest jednodušší a naprostší, tím jest o sobě ušlechtilejší a vyšší. A proto předmět rozumu jest vyšší než předmět vůle. Ježto tedy vlastní ráz mohutnosti jest podle zařízení ku předmětu, následuje, že o sobě a jednoduše rozum jest vyšší a ušlechtilejší než vůle.

Z části však a ve srovnání s druhým se někdy vůle shledá vyšší nežli rozum, z toho totiž, že předmět vůle se nalézá ve vyšší věci než předmět rozumu. Jako kdybych řekl, že sluch jest z části ušlechtilejší nežli zrak, pokud nějaká věc, která zvučí, jest ušlechtilejší než nějaká věc, která má barvu, ač barva jest ušlechtilejší a jednodušší nežli zvuk. Jak totiž bylo svrchu. řečeno, činnost rozumu záleží v tom, že pojem rozuměné věci jest v rozumějícím; avšak úkon vůle se dokonává v tom, že jest vůle nakloněna k samé věci, jak jest o sobě. A proto praví Filosof, v VI. Metafys., že "dobro a zlo", což jsou předměty vůle, "jsou ve věcech; pravdivo a nepravdivo", což jsou předměty rozumu, "jsou v mysli". Když tedy věc, ve které je dobro, jest ušlechtilejší než sama duše, ve které jest rozuměný pojem, ve srovnání s takovou věcí jest vůle vyšší nežli rozum. Když však věc, ve které je dobro, je nižší než duše, tu také ve srovnaní s takovou věcí je rozum vyšší než vůle. Proto lepší jest milovati Boha než poznávati: naopak však lepší jest poznávání tělesných věcí než milování. Avšak jednoduše rozum jest ušlechtilejší než vůle.

K prvnímu se tedy musí říci, že pojen příčiny se béře podle srovnání jednoho s druhým, a v takovém srovnání se pojem dobra shledává přednějším: ale pravdivo se říká více naprostě, a znamená ráz samého dobra. Proto i dobro jest nějaké pravdivo. Ale zase i samo pravdivo jest nějaké dobro, pokud rozum jest nějaká věc a pravdivo jeho cílem. A mezi jinými cíli tento cíl vyniká, jako rozum nad ostatní mohutnosti.

K druhému se musí říci, že to, co je dříve rozením a časem, je nedokonalejší: protože v jednom a témž možnost jde časově před uskutečněním, a nedokonalost před dokonalostí. Ale to, co je dříve jednoduše a podle pořadu přírody, je dokonalejší: tak totiž uskutečnění je před možností. A tím způsobem rozum je před vůlí, jako pohybující před pohybovaným a činné před trpným: neboť dobro rozuměné pohybuje vůlí.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o vůli podle srovnání s tím, co jest nad duši. Neboť ctnost lásky jest, kterou milujeme Boha.

LXXXII.4. Zda vůle pohybuje rozumem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vůle nepohybuje rozumem. Neboť pohybující jest ušlechtilejší a dřívější než pohybované, protože pohybující jest jednající; avšak "jednající jest ušlechtilejší trpícího", jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov., a Filosof v III. O duši. Ale rozum je dřívější a ušlechtilejší než vůle, jak bylo svrchu řečeno.

secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis, nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cuius est sonus, nobilior est aliqua re cuius est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo philosophus dicit, in VI Metaphys., quod bonum et malum, quae sunt obiecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quae sunt obiecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

I q. 82 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio causae accipitur secundum comparationem unius ad alterum, et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur, sed verum dicitur magis absolute, et ipsius boni rationem significat. Unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum; secundum quod intellectus res quaedam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior; sicut intellectus inter alias potentias.

I q. 82 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius, quia in uno et eodem potentia tempore praecedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius, sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo, bonum enim intellectum movet voluntatem.

I q. 82 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est. Virtus enim caritatis est qua Deum amamus.

4. Utrum moveat intellectum.

I q. 82 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilius et prius moto, quia movens est agens; agens autem est nobilius patiente, ut Augustinus dicit XII super Gen. ad Litt., et philosophus in III de anima. Sed intellectus est prior et

Tedy vůle nepohybuje rozumem.

Mimo to pohybující není pohybován od pohybovaného, leč snad případkově. Ale rozum pohybuje vůlí: protože rozumem pojaté žádoucí jest pohybující nepohybované, žádost pak pohybující pohybované. Tedy rozum není pohybován od vůle.

Mimo to nic nemůžeme chtíti, není-li rozuměné. Jestli tedy k rozumění pohybuje vůle chtěním rozuměti, bude třeba, aby také před tímto chtěním bylo jiné rozumění, a před oním rozuměním jiné chtění, a tak do nekonečna: což jest nemožné. Nepohybuje tedy vůle rozumem.

Avšak proti jest, co praví Damašský, že "jest na nás, uchopiti umění, kterékoli chceme, a neuchopiti". Na nás však jest něco skrze vůli; umění pak uchopíme rozumem. Vůle tedy pohybuje rozumem.

Odpovídám: Musí se říci, že něco se nazývá pohybujícím dvojmo. Jedním způsobem na způsob cíle; jako když se řekne, že cíl pohybuje činícího. A tímto způsobem rozum pohybuje vůlí: protože dobro rozuměné jest předmětem vůle, a pohybuje jí jakožto cíl.

Jiným způsobem se říká, že něco pohybuje na způsob jednajícího; jako jinačící pohybuje jinačeným, a pudící pohybuje puzeným. A tím způsobem vůle pohybuje rozumem a všemi silami duše, jak praví Anselm, v knize O podobenstvích. A důvodem toho jest, že ve všech spořádaných mohutnostech činných ona mohutnost, která přihlíží ke všeobecnému cíli, pohybuje mohutnostmi, které přihlížejí k cílům jednotlivým. A to se jeví jak v přírodních, tak v politických. Neboť nebe, které působí při všeobecném zachovávání zrozených a porušných, pohybuje všemi nižšími tělesy, z nichž každé působí při zachovávání vlastního druhu nebo také jedince. Také král, který zamýšlí obecné dobro celého království, pohybuje skrze svůj rozkaz všechny představené obcí, kteří jednotlivým obcím věnují péči řízení. Avšak předmětem vůle je dobro a cíl povšechně. Každá pak mohutnost jest uchystána na nějaké vlastní dobro sobě příhodné, jako zrak na vnímání barvy, rozum na poznávání pravdiva. A proto vůle na způsob jednajícího pohybuje všechny mohutnosti duše k jejich úkonům, mimo přírodní síly bylinné části, které nepodléhají našemu rozhodování.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozum lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem, pokud rozum jest vnímavý jsoucna a pravdiva všeobecného; jiným způsobem, pokud jest nějaká věc, a zvláště mohutnost, mající určitý úkon. A podobně lze dvojmo pozorovati vůli: jedním způsobem podle obecnosti jejího předmětu, pokud totiž jest žádající obecné dobro; jiným způsobem, pokud jest nějaká určitá mohutnost duše, mající určitý úkon. - Jestli se tedy srovnávají rozum a vůle podle rázu obecností předmětů obou, tak byla svrchu řečeno, že rozum jest jednoduše vyšší a ušlechtilejší než vůle. Jestli. se však pozoruje rozum podle obecnosti svého předmětu, a vůle, pokud jest nějaká určitá mohutnost, tak opět rozum jest vyšší a před vůlí: protože pod pojmem jsoucna a pravdiva, který vnímá

nobilior voluntate, ut supra dictum est. Ergo voluntas non movet intellectum.

I q. 82 a. 4 arg. 2

Praeterea, movens non movetur a moto, nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem, quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum; appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur a voluntate.

I q. 82 a. 4 arg. 3

Praeterea, nihil velle possumus nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle praecedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

I q. 82 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere*. In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

I q. 82 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus. Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus quam in politicis. Caelum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriae speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos praepositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens; sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.

I q. 82 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intellectus dupliciter considerari potest, uno modo, secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis; alio modo, secundum quod est quaedam res, et particularis potentia habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest, uno modo, secundum communitatem sui obiecti, prout scilicet est appetitiva boni communis; alio modo, secundum quod est quaedam determinata animae potentia habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis obiectorum utriusque, sic dictum est supra quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundum

rozum, jest obsažena sama vůle, i její úkon, i její předmět. Pročež rozum rozumí vůli, i její úkon, i její předmět, jakož i jiná zvláštní rozuměná, jako kámen nebo dřevo, která jsou obsažena pod obecným pojmem jsoucna a pravdiva. - Jestli však se vůle pozoruje podle obecného rázu svého předmětu, jímž jest dobro, rozum pak, pokud jest nějaká věc a zvláštní mohutnost, tak jest pod obecným pojmem dobra jako nějaké zvláštní obsažen i rozum sám, i samo rozumění, i jeho předmět, jímž je pravdivo, z nichž každé jest nějaké zvláštní dobro. A podle toho vůle jest vyšší než rozum, a může jím pohybovati.

Z toho je tedy patrný důvod, proč tyto dvě mohutnosti svými úkony se navzájem obsahují: protože rozum rozumí, že vůle chce, a vůle chce, aby rozum rozuměl. A z podobného důvodu dobra jest obsaženo pod pravdivem, pokud jest nějaké rozuměné dobro; a pravdivo jest obsaženo pod dobrem, pokud jest nějaké dobro žádané.

K druhému se musí říci, že rozum jiným způsobem pohybuje vůlí než vůle rozumem, jak již bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že není třeba postupovati do nekonečna, ale stojí se v rozumu, jakožto v prvním. Neboť jest nutné, aby před každým pohybem vůle šel vjem; ale pohyb vůle nejde před každým vjemem, ale původem radění a rozumění jest nějaký rozumový prvek, vyšší než náš rozum, to jest Bůh, jak také Aristoteles praví v VII. Ethiky Eudemické: a tím způsobem ukazuje, že není postupu do nekonečna.

LXXXII.5. Zda se má ve vyšší žádosti rozlišovati náhlivá a dychtivá.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se má rozlišovati náhlivá a dychtivá ve vyšší žádosti, jíž jest vůle. Síla totiž dychtivá se jmenuje od dychtění, a náhlivá od náhlení. Ale jest nějaká dychtivost, která nemůže patřiti do smyslové žádosti, nýbrž jen do rozumové., jíž jest vůle; jako dychtivost moudrosti, o níž se praví Moudr. 6: "Dychtivost moudrosti přivádí do věčného království." Jest také nějaké náhleni, které nemůže patřiti do žádosti smyslové, nýbrž toliko do rozumové, jako když náhlíme proti neřestem. Proto i Jeronym, K Mat., napomíná, "abychom drželi v náhlivé nenávist neřestí". Tedy se mají náhlivá a dychtivá odlišovati v žádosti rozumové, jako i ve smyslové.

Mimo to, jak se obyčejně říká, láska jest v dychtivé, naděje pak v náhlivé. Avšak nemohou býti v žádosti smyslové, protože nejsou o smyslových předmětech, nýbrž rozumových. Tedy dychtivá a náhlivá se mají klásti do části rozumové.

Mimo to v knize O duchu a duši se praví, že "tyto mohutnosti", totiž náhlivou a dychtivou a rozumovou, "má

communitatem sui obiecti, et voluntas secundum quod est quaedam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate, quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas ipsa, et actus eius, et obiectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri. Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui obiecti, quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quaedam res et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et obiectum eius, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere.

Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt, quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum.

I q. 82 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum, ut iam dictum est.

I q. 82 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis; sed principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII Ethicae Eudemicae, et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

5. Utrum voluntas distinguatur per irascibilem, et consupiscibilem.

I q. 82 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur a concupiscendo; et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum, qui est voluntas; sicut concupiscentia sapientiae, de qua dicitur Sap. VI, *concupiscentia sapientiae perducit ad regnum perpetuum*. Est etiam quaedam ira quae non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum; sicut cum irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus, super Matth., monet ut *odium vitiorum possideamus in irascibili*. Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

I q. 82 a. 5 arg. 2

Praeterea, secundum quod communiter dicitur, caritas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo, quia non sunt sensibilium obiectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponenda in parte intellectiva.

I q. 82 a. 5 arg. 3

Praeterea, in libro de spiritu et anima dicitur quod has

duše než se smísí s tělem". Ale žádná mohutnost smyslové části není toliko duševní, nýbrž spojeného, jak bylo svrchu řečeno. Tedy náhlivá a dychtivá jsou ve vůli, což jest rozumová žádost.

Avšak proti jest, co praví Řehoř Nysský, že nerozumouvá část duše se dělí na toužící a náhlící; a totéž praví Damašský, v II. knize. A Filosof praví v III. O duši, že "vůle jest v rozumu; v nerozumové pak části duše dychtivost a hněv". nebo "touha a puzení".

Odpovídám: Musí se říci, že náhlivá a dychtivá nejsou části rozumové žádosti, jež sluje vůle. Protože, jak bylo svrchu řečeno, mohutnost, která je zařízena na nějaký předmět podle obecného rázu, nerozlišuje se podle odlišností zvláštních, obsažených pod oním obecným rázem. Jako se nemnoží zrakové mohutnosti podle různých druhů barev, protože zrak přihlíží k viditelnému podle rázu barevného: kdyby však byla nějaká mohutnost, která by byla o bílém, jakožto bílém, a ne, pokud jest barevné, rozlišovala by se od mohutnosti, která by byla o černém, jakožto černém.

Avšak smyslová žádost nepřihlíží k obecnému rázu dobra, protože ani smysl nevnímá všeobecné. A proto podle rozličných rázů jednotlivých dober se rozlišují části smyslové žádosti: neboť dychtivá přihlíží ke svému rázu dobra, pokud dává potěšení podle smyslu a jest příhodné přirozenosti; náhlivá pak přihlíží k rázu dobra, pokud jest odhánějícím a potírajícím to, co přináší škodu. - Ale vůle přihlíží k dobru pod obecným rázem dobra. A proto v ní, jež jest žádost rozumová, nerozlišují se nějaké žádostivé mohutnosti, aby v rozumové žádostivosti byla jiná mohutnost náhlivá, a jiná dychtivá: jako se také se strany rozumu nemnoží vnímavé mohutnosti, ač se množí se strany smyslu.

K prvnímu se tedy musí říci, že milování, dychtivost, a taková, se berou dvojmo. A to, někdy, pokud jsou nějaké vášně, vystupující totiž s nějakým vzrušením ducha. A tak se berou obecně: a tím způsobem jsou jen v žádosti smyslové. - Jiným způsobem znamenají jednoduchý cit bez vášně nebo vzrušení ducha. A tak jsou úkony vůle. A tím způsobem se přidělují také andělům a Bohu. Ale, když se berou tak, nepatří k různým mohutnostem, nýbrž tolika k jediné mohutnosti, která sluje vůle.

K druhému se musí říci, že sama vůle se může nazvati náhlivou, pokud chce potírati zlo, nikoli z návalu vášně, nýbrž z úsudku rozumu. A týmž způsobem se může nazvati dychtivou pro touhu po dobru. A tak láska a naděje jsou v náhlivé a dychtivé: to jest, ve vůli, pokud má zařízení k takovým úkonům.

Tak se také může rozuměti, co se praví v knize O duchu a duši, že duše má náhlivou a dychtivou, než se spojí s tělem (má se však rozuměti pořad přirozenostní, a ne časový): ačkoli není třeba dávati víru slovům oné knihy.

potentias (scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem) *habet anima antequam corpori misceatur*. Sed nulla potentia sensitivae partis est animae tantum, sed coniuncti, ut supra dictum est. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quae est appetitus intellectivus.

I q. 82 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus, dicit, quod irrationalis pars animae dividitur in desiderativum et irascitivum; et idem dicit Damascenus, in libro II. Et philosophus dicit, in III de anima quod *voluntas in ratione est, in irrationali autem parte animae concupiscentia et ira, vel desiderium et animus*.

I q. 82 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Quia, sicut supra dictum est, potentia quae ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas. Sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivae potentiae secundum diversas species colorum, si autem esset aliqua potentia quae esset albi inquantum est album, et non inquantum est coloratum, diversificaretur a potentia quae esset nigri inquantum est nigrum.

Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi, nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni. Et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis, sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus.

I q. 82 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur, et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur Angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantum potentiam, quae dicitur voluntas.

I q. 82 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex iudicio rationis. Et eodem modo potest dici concupiscibilis, propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt caritas et spes; idest in voluntate secundum quod habet ordinem ad huiusmodi actus.

Sic etiam potest intelligi quod dicitur in libro de spiritu et anima, quod irascibilis et concupiscibilis sunt animae antequam uniatur corpori (ut tamen intelligatur ordo

Z toho je patrná odpověď k třetímu.

LXXXIII. O svobodném rozhodování.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest otázka o svobodném rozhodování.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda jest člověk svobodně rozhodující.

2. Co jest svobodné rozhodování, zda mohutnost nebo úkon nebo zběhlost:

3. Je-li mohutnost, zda jest žádostivá nebo poznávací.

4. Je-li žádostivá, zda je táž mohutnost s vůlí, nebo jiná.

LXXXIII.1. Zda je člověk svobodně rozhodující.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že člověk není svobodně rozhodující: Neboť kdokoli je svobodně rozhodující, dělá, co chce. Ale člověk nedělá, co chce: praví se totiž Řím. 9: "Neboť nikoli dobro, které chci, to konám, ale ono zlo, které nenávidím, to činím." Tedy člověk není svobodně rozhodující.

Mimo to, kdokoli je svobodně rozhodující, ten je chtějící a nechtějící, jednající a nejednající. Ale to člověk nemá: praví se totiž Řím. 9: "Není chtějícího", totiž chtíti, "ani běžícího", totiž běžeti. Tedy člověk není svobodně rozhodující.

Mimo to, "svobodné jest, co jest příčinou sebe", jak se praví v I. Metafys. Tedy, co jest pohybováno od jiného, není svobodné. Ale Bůh pohybuje vůli: praví se totiž Přísl. 21: "Srdce královo v ruce Páně, a kamkoli bude chtíti, obrátí je"; a Filip. 2: "Bůh jest, jenž činí v nás chtíti a dokonati." Tedy člověk není svobodně rozhodující.

Mimo to, kdokoli jest svobodně rozhodující, jest pánem svých skutků. Ale člověk není panem svých skutků: protože, jak se praví Jerem. 10: "Není na člověku cesta jeho, ani není na muži, aby řídil kroky své." Tedy člověk není svobodně rozhodující.

Mimo to, praví Filosof, v III. Ethic.: "Jaký kdokoli jest, takový cíl se mu jeví." Ale není v naší moci, býti nějakými, ale to máme od přirozenosti. Tedy je nám vrozené, že sledujeme nějaký cíl. Ne tedy ze svobodného rozhodování.

Avšak proti jest, co se praví Eccli 15: "Bůh od počátku ustanovil člověka, a ponechal jej v ruce rady jeho." Glossa: "to jest ve svobodě rozhodovaní".

Odpovídám: Musí se říci, že člověk jest svobodně rozhodující: jinak by byly marny rady, napomínání, příkazy, zákazy, odměny a tresty. Aby to bylo zřejmé, jest uvážiti, že některá jednají bez soudu: jako kámen se pohybuje dolů; a podobně všechna, postrádající

naturae, et non temporis), licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

I q. 82 a. 5 ad 3

Unde patet solutio ad tertium.

83. De libero arbitrio.

Prooemium

I q. 83 pr.

Deinde quaeritur de libero arbitrio.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum homo sit liberi arbitrii.

Secundo, quid sit liberum arbitrium, utrum sit potentia, vel actus, vel habitus.

Tertio si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva.

Quarto, si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

1. Utrum homo sit liberi arbitrii.

I q. 83 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult, dicitur enim Rom. VII, *non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*. Ergo homo non est liberi arbitrii.

I q. 83 a. 1 arg. 2

Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, eius est velle et non velle, operari et non operari. Sed hoc non est hominis, dicitur enim ad Rom. IX, non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

I q. 83 a. 1 arg. 3

Praeterea, liberum est quod sui causa est, ut dicitur in I Metaphys. Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem, dicitur enim Prov. XXI, *cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud*; et Philipp. II, *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*. Ergo homo non est liberi arbitrii.

I q. 83 a. 1 arg. 4

Praeterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum, quia, ut dicitur Ierem. X, *non est in homine via eius, nec viri est ut dirigat gressus suos*. Ergo homo non est liberi arbitrii.

I q. 83 a. 1 arg. 5

Praeterea, philosophus dicit, in III Ethic., *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est a natura. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur. Non ergo ex libero arbitrio.

I q. 83 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XV, *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*. Glossa, idest in libertate arbitrii.

I q. 83 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio,

poznávání. - Některá však jednají soudem, ale ne svobodným; jako pouzí živočichové. Ovce totiž, vidouc vlka, soudí, že jest utéci, soudem přírodním a ne svobodným: protože to nesoudí ze srovnávání, nýbrž z přírodního pudu. A podobně jest o kterémkoli soudu pouhých živočichů. - Ale člověk jedná soudem: protože skrze poznávací sílu soudí v něčem, že jest prchati nebo sledovati. Ale protože tento soud není z přírodního pudu v jednotlivém činu, nýbrž z nějakého srovnání rozumu, proto jedná svobodným soudem, moha se obrátiti k rozličným. Neboť při nahodilých má rozum cestu k protilehlým, jak je patrné v dialektických sylogismech a rhetorických přemlouváních.

Avšak jednotlivé činy jsou nějaká nahodilá: a proto při nich se má soud rozumu k rozličným, a není omezen na jedno. A na tolik je nutno, aby člověk byl svobodně rozhodující, právě z toho, ze jest rozumový.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, smyslová žádost, ač poslouchá rozumu, přece může v něčem odporovati, dychtíc proti tomu, co káže rozum. To tedy je dobro, které člověk koná, když nechce, totiž, "nedychtiti proti rozumu", jak tamtéž praví Augustinova glossa.

K druhému se musí říci, že ono Apoštolova slovo se nemá tak rozuměti, že člověk nechce a neběží svobodným rozhodováním: nýbrž že svobodné rozhodování není na to dostatečné, leč jest pohybováno a podporováno od Boha.

K třetímu se musí říci, že svobodné rozhodování jest příčinou svého pohybu: protože člověk skrze svobodné rozhodování sám se pohybuje ke skutku. Avšak to není nutné ke svobodě, aby to, co je svobodné, byla první příčinou sebe, jako se též nevyžaduje k tomu, aby něco bylo příčinou druhého, aby bylo jeho první příčinou. Bůh tedy jest první příčina pohybující i přírodní příčiny, i volní. A jako, pohybuje přírodní příčiny, neodnímá jim, že jejich úkony jsou přírodní, tak, pohybuje příčiny volní, neodnímá, že jejich skutky jsou dobrovolné, nýbrž spíše to v nich činí: jedná totiž v každém podle jeho povahy.

Ke čtvrtému se musí říci, že se praví, "není v člověku cesta jeho", co do provádění zvolených, v čemž se může člověku překážeti, chtěj nechtěj. Zvolení však samo je v nás; ovšem se předpokládá božská pomoc.

K pátému se musí říci, že jakost člověka je dvojí: jedna vrozená, druhá přibylá. Vrozená pak jakost se může vzíti buď v části rozumové, nebo v těle a silách s tělem spojených. Tudíž z toho, že je člověk nějaký přírodní jakostí, která se béře v rozumové části, přírodně člověk žádá poslední cíl, totiž blaženost. A ta žádost je přírodní a nepodléhá svobodnému rozhodování, jak je patrné z řečeného. - Avšak se strany těla a sil spojených s tělem může člověk býti nějaký přírodní jakostí, pokud je takové soustavy, nebo takového uzpůsobení, z kteréhokoli působení tělesných příčin; ty však nemohou působiti v rozumové části, protože není úkonem nějakého těla. Tak tedy, jaký kdo jest podle tělesné jakosti, takový cíl se mu jeví: protože z takového uzpůsobení je člověk nakláněn k zvolení nebo odmítaní něčeho. Ale tyto náklonnosti podléhají soudu rozumu, jehož poslouchá nižší žádost, jak

sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus.

Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.

I q. 83 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit.

I q. 83 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum illud apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit et non currat libero arbitrio, sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et iuvetur a Deo.

I q. 83 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem.

I q. 83 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod dicitur non esse in homine via eius, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit. Electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

I q. 83 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam; vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subiacet libero arbitrio, ut ex supradictis patet. Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum, potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream

bylo řečeno. Proto z toho není úhona svobodnosti rozhodování.

Jakosti pak přibylé jsou jako zběhlosti a vášně, podle nichž někdo jest více nakláněn k jednomu než k druhému. Avšak také tyto náklonnosti podléhají soudu rozumu. A také mu takové náklonnosti podléhají, pokud jest na nás, nabývati

takových jakostí, buď příčinně, nebo přípravně, nebo je ze sebe vyloučiti. A tak není nic, co by svobodnosti rozhodování odporovalo.

LXXXIII.2. Zda svobodné rozhodování jest mohutnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že svobodné rozhodování není mohutnost. Svobodné totiž rozhodování není nic jiného než svobodný soud. Avšak soud neznamená mohutnost, nýbrž úkon. Tedy svobodné rozhodování není mohutnost.

Mimo to se praví, že svobodné rozhodování je "schopnost vůle a rozumu". Avšak schopnost znamená snadnost mohoucnosti, kterážto jest skrze zběhlost. Tedy svobodné rozhodování je zběhlost. - Také praví Bernard, že svobodné rozhodování je "zběhlost duše, sama svobodná". Není tedy mohutnost.

Mimo to žádná přirozená mohutnost se neodejme hříchem. Ale svobodné rozhodování se odnímá hříchem: praví totiž Augustin, že "člověk, špatně užívaje svobodného rozhodování, i sebe zahubí, i je". Tedy svobodné rozhodování není mohutnost.

Avšak proti jest, že nic není podmětem pohotovosti, leč mohutnost. Ale svobodné rozhodování jest podmětem milosti; a s jejím přispěním volí dobro. Tedy svobodné rozhodování jest mohutnost.

Odpovídám: Musí se říci, že, ač svobodné rozhodování znamená nějaký úkon podle vlastního významu slova, přece podle obecného způsobu mluvení jmenujeme svobodným rozhodováním to, co jest původem tohoto úkonu, totiž, čím člověk svobodně soudí. Avšak původem úkonu v nás jest i mohutnost, i zběhlost: říká se totiž, že něco poznáváme i skrze vědění, i skrze rozumovou mohutnost. Je tedy třeba, aby svobodné rozhodování bylo buď mohutnost, nebo je zběhlost, nebo je mohutnost s nějakou zběhlostí.

Ze dvojího pak je zjevně patrné, že není ani zběhlost, ani mohutnost se zběhlosti. A to nejprve, protože, je-li zběhlost, musí býti zběhlost přirozená: neboť to je člověku přirozené, aby byl svobodně rozhodující. Avšak nemáme žádnou vrozenou zběhlost na to, co je poddáno svobodnému rozhodování: protože k tomu, vzhledem k čemu máme přirozené zběhlosti, jsme přirozeně nakláněni, jako k přisvědčení prvním zásadám; avšak ta, k nimž jsme přirozeně nakláněni, nejsou pod svobodným rozhodováním, jak bylo řečeno o žádosti blaženosti. Proto je proti vlastnímu pojmu svobodného rozhodování, aby bylo přirozenou zběhlostí. A proti jeho přírodnosti jest, že jest zběhlost nikoli přirozená. A tak zůstává, že není žádným způsobem zběhlost. -- Za druhé je to patrné, protože se říká "zběhlosti", "podle nichž se máme dobře

qualitatem, talis finis videtur ei, quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est. Unde per hoc libertati arbitrii non praeiudicatur.

Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quae aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istae etiam inclinationes subiacent iudicio rationis. Et huiusmodi etiam qualitates ei subiacent, inquantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

2. Utrum liberum arbitrium sit potentia, vel actus, vel habitus.

I q. 83 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum iudicium. Iudicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

I q. 83 a. 2 arg. 2

Praeterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quae quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit quod liberum arbitrium est habitus animae liber sui. Non ergo est potentia.

I q. 83 a. 2 arg. 3

Praeterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum, Augustinus enim dicit quod *homo male utens libero arbitrio, et se perdit et ipsum*. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

I q. 83 a. 2 s. c.

Sed contra est quod nihil est subiectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subiectum gratiae; qua sibi assistente, bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

I q. 83 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, quamvis liberum arbitrium nominet quendam actum secundum propriam significationem vocabuli; secundum tamen communem usum loquendi, liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat. Principium autem actus in nobis est et potentia et habitus, dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam, et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu.

Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis, hoc enim est naturale homini, quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quae subsunt libero arbitrio, quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis; ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est, quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem eius est, quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. Secundo hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quos *nos habemus ad passiones*

nebo špatně k trpnostem nebo úkonům", jak se praví v II. Ethic.: neboť skrze mírnost se máme dobře vůči dychtivostem, skrze nemírnost však špatně; skrze vědění pak se máme dobře vůči úkonu rozumu, když poznáváme pravdivo, kdežto skrze protivnou zběhlost špatně. Avšak svobodné rozhodování se má nelišně k dobrému nebo špatnému volení. Proto jest nemožné, aby svobodné rozhodování bylo zběhlost. - Zbývá tedy, že jest mohutnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že je zvykem, mohutnost označovati jménem úkonu. A tak od tohoto úkonu, jenž jest svobodný soud, jmenuje se mohutnost, která jest původem tohoto úkonu. Jinak, kdyby svobodné rozhodování znamenalo úkon, nezůstávalo by vždycky v člověku.

K druhému se musí říci, že schopnost někdy znamená mohoucnost, hbitou k jednání. A tak se schopnost klade do výměru svobodného rozhodování. - Bernard pak béře zběhlost, ne pokud se staví proti mohutnosti, nýbrž pokud znamená nějaký poměr, kterým se někdo nějakým způsobem má k úkonu. A to jest jak skrze mohutnost, tak skrze zběhlost: neboť skrze mohutnost se člověk má jako mohoucí jednati, skrze zběhlost pak, jako schopný jednati dobře nebo špatně.

K třetímu se musí říci, že se praví, že člověk hříchem ztratil svobodné rozhodování, ne co do svobody přirozené, která jest bez přinucení, nýbrž co do svobody, která je bez viny a bez bídy. O té se pak řekne dole v probírání Mravních, v Druhé Části tohoto díla.

LXXXIII.3. Zda svobodné rozhodování jest mohutnost žádostivá.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že svobodné rozhodování není mohutnost žádostivá, nýbrž poznávající. Praví totiž Damašský, že "s rozumovou vzápětí jde svobodné rozhodování". Ale rozum jest mohutnost poznávající. Tedy svobodné rozhodování jest mohutnost poznávající.

Mimo to se říká svobodné rozhodování, jako svobodný

soud. Ale souditi jest úkon síly poznávající. Tedy svobodné rozhodování jest mohutnost poznávající.

Mimo to ke svobodnému rozhodování hlavně patří volba. Ale volba se zdá patřiti ku poznávání: protože volba obnáší nějaké srovnání jednoho s druhým, což jest vlastní poznávající síle. Tedy svobodné rozhodování jest mohutnost poznávající.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v III. Ethic., že volba je "touha těch, která jsou v nás". Ale touha jest úkon žádostivé síly. Tedy i volba. Avšak svobodné rozhodování jest, pokud volíme. Tedy svobodné rozhodování je síla žádostivá.

Odpovídám: Musí se říci, že svobodnému rozhodování je vlastní volba: proto se totiž nazýváme svobodně rozhodujícími, že můžeme jedno přijmouti, odmítnuvše druhé, což jest voliti. A proto je třeba z volby pozorovati přirozenost svobodného rozhodování. K volbě pak se

vel ad actus bene vel male, ut dicitur in II Ethic., nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem male; per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia.

I q. 83 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum qui est liberum iudicium, nominatur potentia quae est huius actus principium. Alioquin, si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

I q. 83 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum. Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quandam, qua aliquo modo se aliquis habet ad actum. Quod quidem est tam per potentiam quam per habitum, nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male.

I q. 83 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quae est a coactione; sed quantum ad libertatem quae est a culpa et a miseria. De qua infra in tractatu moralium dicetur, in secunda parte huius operis.

3. Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva, vel cognitiva.

I q. 83 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus quod *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium*. Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

I q. 83 a. 3 arg. 2

Praeterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium. Sed iudicare est actus cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

I q. 83 a. 3 arg. 3

Praeterea, ad liberum arbitrium praecipue pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere, quia electio importat quandam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivae virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

I q. 83 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III Ethic., quod *electio est desiderium eorum quae sunt in nobis*. Sed desiderium est actus appetitivae virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

I q. 83 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet.

sbíhá něco se strany poznávající síly, a něco se strany žádostivé: a to, se strany poznávající se vyžaduje rada, jíž se rozeznává, čemu se má dáti přednost před druhým; se strany pak žádostivé se vyžaduje, aby se žádostí přijalo to, co bylo skrze radu usouzeno. A proto Aristoteles, v VI. Ethic., nechává v pochybnosti, zda volba hlavněji patří do síly žádostivé, nebo do síly poznávající: praví totiž, že volba jest "rozum žádající nebo žádost rozumějící". Ale v III. Ethic. se spíše kloní k tomu, že jest žádost rozumějící, nazývaje volbu "touhou poradnou". A důvodem toho jest, že vlastním předmětem volby je to, co je k cíli: to pak, jako takové, má ráz dobra, které sluje užitečné: pročež, ježto dobro, jako takové, je předmětem žádosti, následuje, že volba jest hlavně úkon žádostivé síly. A tak svobodné rozhodování jest mohutnost žádostivá.

K prvnímu se tedy musí říci, že žádostivé mohutnosti provázejí vnímavé. A podle toho praví Damašský, že "s rozumovou vzápětí jde svobodné rozhodování".

K druhému se musí říci, že soud jest jako závěr a určení rady. Rada pak se určuje nejprve ovšem skrze mínění rozumu, a za druhé skrze přijetí žádosti: pročež praví Filosof, v III. Ethic., že "z radění soudíce, toužíme podle rady". A tím způsobem sama volba se nazývá nějakým soudem, od něhož má jméno svobodné rozhodování.

K třetímu se musí říci, že toto srovnání, které obnáší jméno volby, patří do předchozí rady, jež jest rozumu. Neboť žádost, ač není srovnávací, přece, pokud jest pohybována od srovnávající poznávací síly, má nějakou podobnost se srovnáváním, když chce jedno spíše než druhé.

LXXXIII.4. Zda svobodné rozhodování jest jiná mohutnost než vůle.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že svobodné rozhodování jest jiná mohutnost než vůle. Praví totiž Damašský, v II. knize, že jiné je thelesis, jiné pak bulesis: avšak thelesis jest vůle, kdežto bulesis se zdá svobodné rozhodování, protože bulesis podle něho jest vůle, která jest o něčem, jako srovnávajíc jedno s druhým. Tedy se zdá, že svobodné rozhodování jest jiná mohutnost než vůle.

Mimo to mohutnosti se poznávají z úkonů. Ale volba, která jest úkonem svobodného rozhodování, jest jiné než vůle, jak se praví v III. Ethic.: protože "vůle jest o cíli, kdežto volba o těch, která jsou k cíli". Tedy svobodné rozhodování jest jiná mohutnost než vůle.

Mimo to vůle je žádost rozumová. Ale se strany rozumu jsou dvě mohutnosti, totiž činný a trpný. Tedy také se strany rozumové žádosti má býti jiná mohutnost vedle vůle. A ta se nezdá býti než svobodné rozhodování. Tedy svobodné rozhodování jest jiná mohutnost než vůle.

Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae, ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles in VI Ethic. sub dubio derelinquit utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam, dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed in III Ethic. in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabile. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem, hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile, unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

I q. 83 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod potentiae appetitivae concomitantur apprehensivas. Et secundum hoc dicit Damascenus quod *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium*.

I q. 83 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium, primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptationem appetitus, unde philosophus dicit, in III Ethic., quod *ex consiliari iudicantes desideramus secundum consilium*. Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.

I q. 83 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ista collatio quae importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen inquantum a vi cognitiva conferente movetur, habet quandam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat.

4. Utrum liberum arbitrium sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

I q. 83 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate. Dicit enim Damascenus, in libro II, quod aliud est thelesis, aliud vero bulesis, thelesis autem est voluntas; bulesis autem videtur arbitrium liberum, quia bulesis, secundum ipsum, est voluntas quae est circa aliquid quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate.

I q. 83 a. 4 arg. 2

Praeterea, potentiae cognoscuntur per actus. Sed electio, quae est actus liberi arbitrii, est aliud a voluntate, ut dicitur in III Ethic., *quia voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem*. Ergo liberum arbitrium est alia potentia a voluntate.

I q. 83 a. 4 arg. 3

Praeterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duae potentiae, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse alia potentia praeter voluntatem. Et haec non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia

Avšak proti jest, co praví Damašský, v III. knize, že svobodné rozhodování není nic jiného než vůle.

Odpovídám: Musí se říci, že žádostivé mohutnosti musí býti úměrné mohutnostem vnímavým, jak bylo svrchu řečeno. Avšak jako se má rozum a um se strany rozumového vnímání, tak se strany rozumové žádosti se má vůle a svobodné rozhodování, jež není nic jiného než volící síla. A to je patrné z poměru předmětů a úkonů. Neboť rozumění znamená jednoduché pojetí nějaké věci: pročež rozuměnými vlastně slují zásady, které bez srovnávání samy sebou jsou poznávány. Usuzovati pak vlastně jest z jednoho přijíti k poznání druhého: pročež vlastně usuzujeme o závěrech, které se poznávají ze zásad. Podobně se strany žádosti, chtíti znamená jednoduchou žádost nějaké věci: pročež se říká, že vůle jest o cíli, jenž se žádá k vůli sobě. Voliti pak jest žádati něco k vůli dosažení druhého: pročež jest vlastně o těch, která jsou k cíli. Jako se pak má v poznávání zásada k závěru, jemuž přisvědčujeme k vůli zásadám, tak v žádání se má cíl k těm, která jsou k cíli, jež jsou žádána k vůli cíli. Z toho jest jasné, že jako se má rozum k umu, tak se má vůle k volící síle, to jest svobodnému rozhodování. - Bylo pak svrchu ukázáno, že téže mohutnosti jest rozuměti a usuzovati, jako téže síly jest odpočívati a 'pohybovati se. Proto také téže mohutnosti jest chtíti a voliti. A proto vůle a svobodné rozhodování nejsou dvě mohutnosti, nýbrž jedna.

K prvnímu se tedy musí říci, že bulesis se rozlišuje od thelese nikoli pro různost mohutností, nýbrž pro různost úkonů.

K druhému se musí říci, že volba a vůle, to jest chtění samo, jsou rozličné úkony: přece však patří do jedné mohutnosti, jako také rozuměti a usuzovati, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že rozum se přirovnává k vůli jako pohybující. A proto není třeba ve vůli rozlišovati činné a trpné.

LXXXIV. Jak spojená duše rozumí tělesná, která jsou pod ní.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Následuje úvaha o úkonech duše, co do mohutností rozumových a žádostivých: jiné totiž mohutnosti nepatří přímo do theologova uvažování. Avšak úkony žádostivé části patří do uvažování vědy mravní: a proto se bude o nich jednati v Druhé. Části tohoto díla, v níž bude uvažovati o mravnostní látce. Nyní pak se bude jednati o úkonech rozumové části.

Pozorujíce pak úkony, budeme postupovati tímto způsobem: nejprve totiž jest uvážiti, jak rozumí duše spojená s tělem; za druhé, jak rozumí oddělená od těla.

praeter voluntatem.

I q. 83 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro, quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas.

I q. 83 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei, unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius, unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus; ita in appetitivis se habet finis ad ea quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra quod eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri. Unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.

I q. 83 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bulesis distinguitur a thelesi, non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

I q. 83 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod electio et voluntas, idest ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam, sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est.

I q. 83 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens. Et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

84. Quomodo anima corpori unita intelligat corporalia, quae sunt infra ipsam.

Prooemium

I q. 84 pr.

Consequenter considerandum est de actibus animae, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas, aliae enim animae potentiae non pertinent directe ad considerationem theologi. Actus autem appetitivae partis ad considerationem moralis scientiae pertinent, et ideo in secunda parte huius operis de eis tractabitur, in qua considerandum erit de morali materia. Nunc autem de actibus intellectivae partis agetur.

In consideratione vero actuum, hoc modo procedemus, primo namque considerandum est quomodo intelligit anima

První pak úvaha bude trojdílná: nejprve se totiž bude uvažovati, jak duše rozumí tělesná, která jsou pod ní; za druhé, jak rozumí sama sebe a to, co jest v ní; za třetí, jak rozumí nehmotné podstaty, které jsou nad ní.

O poznávání tělesných se pak naskytuje uvážiti trojí: a to nejprve, skrze co je poznává; za druhé, jakým způsobem, a jakým pořadem; za třetí, co v nich poznává.

O prvním jest osm otázek.

1. Zda duše poznává tělesa skrze rozum.

2. Zda je rozumí skrze svou bytnost nebo skrze nějaké podoby.

3. Když skrze nějaké podoby, zda podoby všech rozumových jsou jí přirozeně vrozené.

4. Zda plynou do ní z nějakých nehmotných tvarů oddělených.

5. Zda všechno, co naše duše rozumí, vidí ve věčných pojmech.

6. Zda rozumového poznání nabývá od smyslu.

7. Zda rozum může v uskutečnění rozuměti skrze rozumové podoby, které má v sobě, neobracuje se ku představám.

8. Zda soudu rozumu překáží překážka ve smyslových silách.

LXXXIV.1. Zda duše poznává tělesa skrze rozum.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že duše nepoznává tělesa skrze rozum. Praví totiž Augustin, v II. Samoml., že "tělesa nemohou býti pojata rozumem; a žádné tělesné nemůže býti viděno, leč smysly". Praví také, XII. Ke Gen. Slov., že rozumové vidění jest těch, která jsou skrze svou bytnost v duši. Avšak taková nejsou tělesa. Tedy duše nemůže rozumem poznávati tělesa.

Mimo to, jako se má smysl k rozumovým, tak se má rozum ke smyslovým. Ale duše skrze smysl žádným způsobem nemůže poznávati duchová, jež jsou rozumová. Tedy žádným způsobem nemůže skrze rozum poznávati tělesa, která jsou smyslová.

Mimo to rozum jest o nutných a vždy týmž způsobem se majících. Ale všechna tělesa jsou pohyblivá a nemající se týmž způsobem. Duše tedy skrze rozum nemůže poznávati tělesa.

Avšak proti jest, že vědění jest v rozumu. Jestli tedy rozum nepoznává tělesa, následuje, že není žádné vědy o tělesech. A tak zmizí přírodní věda, která jest o pohyblivém tělese.

Odpovídám: Musí se říci na zřejmost této otázky, že první filosofové, kteří badali o přirozenostech věcí, domnívali se, že na světě není nic mimo těleso. A protože viděli, že všechna tělesa jsou pohyblivá, a myslili, že jsou ve stálém toku, mínili, že nemůžeme nabýti žádné jistoty o pravdivosti věcí. Neboť, co jest ve stálém toku, nemůže

corpori coniuncta; secundo, quomodo intelligit a corpore separata.

Prima autem consideratio erit tripartita, primo namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia, quae sunt infra ipsam; secundo, quomodo intelligit seipsam, et ea quae in ipsa sunt; tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quae sunt supra ipsam.

Circa cognitionem vero corporalium, tria consideranda occurrunt, primo quidem per quid ea cognoscit; secundo, quomodo et quo ordine; tertio, quid in eis cognoscit.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Secundo, utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species.

Tertio, si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatae.

Quarto, utrum effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis.

Quinto, utrum anima nostra omnia quae intelligit, videat in rationibus aeternis.

Sexto, utrum cognitionem intelligibilem acquirat a sensu.

Septimo, utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Octavo, utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

1. Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

I q. 84 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus, in II Soliloq. quod *corpora intellectu comprehendi non possunt; nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest*. Dicit etiam, XII super Gen. ad Litt., quod visio intellectualis est eorum quae sunt per essentiam suam in anima. Huiusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

I q. 84 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quae sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corpora, quae sunt sensibilia.

I q. 84 a. 1 arg. 3

Praeterea, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

I q. 84 a. 1 s. c.

Sed contra est quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.

I q. 84 a. 1 co.

Respondeo dicendum, ad evidentiam huius quaestionis, quod primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in

býti s jistotou pojato, protože dříve padá, než se myslí posoudí: jako řekl Heraklit, že "není možné dvakrát se dotknouti vody tekoucí řeky", jak vypravuje Filosof ve IV. Metafys.

Po nich pak přišedší Plato, aby mohl zachrániti, že můžeme skrze rozum nabýti jistého poznávání pravdy, mimo tato tělesná stanovil jiný rod jsoucna, oddělený od hmoty a pohybu, jejž nazýval "podoby" či "idey", z jichž podílu každé z těchto jednotlivých a smyslových se nazývá buď člověkem, nebo koněm nebo něčím takovým. Tak tedy říkal, že vědy výměry a cokoli patří do úkonu rozumu, že se nevztahuje k těmto smyslovým tělesům, nýbrž k oněm nehmotným a odděleným; takže duše nerozumí tato tělesná, ale rozumí oddělené podoby těchto tělesných.

Ale to se jeví dvojmo nesprávné. A to nejprve, protože, ježto ony podoby jsou nehmotné a nehybné, vylučovalo by se z věd poznávání pohybu a hmoty (což je vlastní přírodní vědě) a důkaz z pohybujících a hmotných příčin. - Za druhé pak, protože se zdá směšné, že, když hledáme znalost věcí, které jsou nám zjevné, předvádíme jiná jsoucna, která nemohou býti jejich podstatami, ježto se od nich liší podle bytí: a tak, poznavše ony oddělené podstaty, nemohli bychom proto souditi o těchto smyslových.

Zdá se však, že se v tom Plato odchýlil od pravdy, protože, ač mínil, že každé poznání jest na způsob nějaké podobnosti, myslil, že tvar poznaného musí z nutnosti býti v poznávajícím tím způsobem, kterým je v poznaném. Uvážil pak, že tvar rozuměné věci jest v rozumu všeobecně a nehmotně a nehybně: což je patrné ze samé činnosti rozumu, jenž rozumí všeobecně a na způsob nějaké nutnosti; neboť způsob činnosti jest podle způsobu tvaru jednajícího. A proto mínil, že rozuměné věci musí samy v sobě býti svébytné tím způsobem, totiž nehmotně a nehybně.

Ale to není nutné. Protože také u smyslových vidíme, že tvar jest v jednom smyslovém jiným způsobem než v druhém: třebas když v jednom jest bělost silnější, v jiném slabší, a v jednom je bělost se sladkostí, v jiném bez sladkosti. A tím způsobem také smyslový tvar jest jiným způsobem ve věci, která jest mimo duši, a jiným způsobem ve smyslu, který přijímá tvary smyslových bez hmoty, jako barvu zlata bez zlata. A podobně rozum podoby těles, jež jsou hmotné a pohyblivé, přijímá nehmotně a nehybně, podle svého způsobu: neboť přijaté jest v přijímajícím na způsob přijímajícího. - Musí se tedy říci, že duše skrze rozum poznává tělesa poznáváním nehmotným, všeobecným a nutným.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Augustinovo jest rozuměti o tom, čím rozum poznává, ne však o tom, co poznává. Poznává totiž tělesa rozuměním, ne však skrze tělesa, ani skrze podoby hmotné a tělesné, nýbrž skrze podoby nehmotné a rozumové, které mohou býti v duši skrze svou bytnost.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, XXII. O Městě Bož., nemá se říkati, že, jako smysl poznává pouze tělesná, tak rozum poznává pouze duchová: protože by

continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur, sicut Heraclitus dixit quod *non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere*, ut recitat philosophus in IV Metaphys.

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis) et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, cum ab eis differant secundum esse, et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter, quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter.

Hoc autem necessarium non est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero, puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

I q. 84 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quae cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas; sed per species immateriales et intelligibiles, quae per sui essentiam in anima esse possunt.

I q. 84 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXII

následovalo, že Bůh a andělé nepoznávají tělesných. Důvodem pak této různosti jest, že nižší síla nedosahuje k těm, která jsou vyšší síly; ale vyšší síla koná vyšším způsobem ta, která jsou síly nižší.

K třetímu se musí říci, že každý pohyb předpokládá nějaké nehybné.: ježto totiž přeměna se děje podle jakosti, zůstává podstata nepohnutá. A také proměnné věci mají. nehybné stavy: jako Sokrates, ač nesedí vždycky, přece jest nehybně pravdivé, že, kdykoli sedí, zůstává na jednom místě. A proto nic nebrání míti nehybnou vědu o pohyblivých věcech.

LXXXIV.2. Zda duše rozumí tělesná skrze svou bytnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že duše rozumí tělesná skrze svou bytnost. Praví totiž Augustin, X. O Troj., že duše "shrne a chopí obrazy věcí, učiněné v sobě ze sebe; dává totiž na vytvoření jich něco své podstaty". Ale tělesa rozumí skrze podoby těles. Tedy poznává tělesná skrze svou bytnost, kterou dává na vytvoření takových podob, a z níž je vytváří.

Mimo to praví Filosof, v III. O duši, že "duše jaksi jest všechno". Ježto se tedy podobné poznává podobným, zdá se, že duše skrze sebe poznává tělesná.

Mimo to duše jest vyšší než tělesná stvoření. Avšak nižší jsou ve vyšších vyšším způsobem než sama v sobě, jak praví Diviš. Tedy všechna tělesná stvoření jsou vyšším způsobem v samé podstatě duše než v sobě. Tedy skrze svou podstatu může poznávati tělesná stvoření.

Avšak proti jest, co praví Augustin, IX. O Troj., že "mysl skrze smysly těla sbírá znalosti tělesných věcí". Avšak duše sama není poznatelná skrze smysly těla. Nepoznává tedy tělesná skrze svou podstatu.

Odpovídám: Musí se říci, že staří filosofové stanovili, že duše poznává tělesa skrze svou podstatu. Neboť to bylo obecně dáno všem duchům, že "podobné se poznává podobným". Mínili pak, že tvar poznávaného jest v poznávajícím tím způsobem, kterým jest v poznané věci. Opak však stanovili Platonici. Plato totiž, protože prohlédl, že rozumová duše jest nehmotná, a nehmotně poznává, stanovil, že tvary poznaných věcí jsou nehmotně svébytné. Avšak dřívější Přírodozpytci, protože viděli, 'že poznávané věci jsou tělesné a hmotné, stanovili, že je třeba, aby poznané věci byly také v poznávající duši hmotně. A proto, aby duši přidělili poznání všech, stanovili, že má přirozenost společnou se všemi.

A protože přirozenost pocházejících se ustavuje z původů, přidělovali duši přirozenost původu: tak, že kdo řekl, že

de Civit. Dei, non est dicendum quod, sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia, quia sequeretur quod Deus et Angeli corporalia non cognoscerent. Huius autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quae sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quae sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

I q. 84 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnis motus supponit aliquid immobile, cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines, sicut Socrates etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

2. Utrum cognoscat corpora per essentiam suam, vel per aliquas species.

I q. 84 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus, X de Trin., quod *anima imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa, dat enim eis formandis quiddam substantiae suae*. Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

I q. 84 a. 2 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, in III de anima, quod *anima quodammodo est omnia*. Cum ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

I q. 84 a. 2 arg. 3

Praeterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quam in seipsis, ut Dionysius dicit. Ergo omnes creaturae corporeae nobiliori modo existunt in ipsa substantia animae quam in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

I q. 84 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX de Trin., quod *mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit*. Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

I q. 84 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod antiqui philosophi posuerunt quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores vero naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo, ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere

původem všech jest oheň, stanovil, že duše jest přirozenosti ohně; a podobně o vzduchu a vodě. Empedokles pak, který stanovil čtyři hmotné živly a dva pohybující, řekl, že také z nich duše sestává. A tak, ježto kladli věci do duše hmotně, stanovili, že veškero poznání duše jest hmotné, nerozeznávajíce mezi rozumem a smyslem.

Ale tato domněnka se odmítá. A to nejprve, protože ve hmotném původu, o jakém mluvili, nejsou pocházející, leč v možnosti. Avšak nepoznává se něco, pokud jest v možnosti, nýbrž jen pokud jest v uskutečnění, jak je patrné v IX. Metafys.: proto ani sama možnost se nepoznává, leč skrze uskutečnění. Tak by tedy nedostačovalo přiděliti duši přirozenost původů na to, aby všechno poznávala, kdyby v ní nebyly přirozenosti a tvary jednotlivých účinků, třebas kosti a masa a jiných takových; jak dovozuje Aristoteles proti Empedoklovi, v I. O duši. - Za druhé proto, že, kdyby poznaná věc musila býti hmotně v poznávajícím, nebyl by žádný důvod, proč by postrádaly poznávání věci, které mají hmotně svébytí mimo duši: třebas, jestliže ohněm duše poznává oheň, i oheň, který jest mimo duši, také by oheň poznával.

Zbývá tedy, že poznaná hmotná musí býti v poznávajícím nikoli hmotně, nýbrž spíše nehmotně. A důvodem toho jest, že úkon poznávání sahá k těm, která jsou mimo poznávajícího: poznáváme totiž také ta, která jsou mimo nás. Skrze hmotu pak je tvar věci určen k nějakému jednomu. Z čehož jest jasné, že ráz poznávání se má obráceně k rázu hmotnosti. A proto, která nevnímají tvary, leč hmotně, žádným způsobem nejsou poznávací, jako rostliny, jak se praví v II. knize O duši, Čím více pak nehmotně má něco tvar poznané věci, tím dokonaleji poznává. Proto i rozum, který odlučuje podobu nejen od hmoty, nýbrž také od hmotných podmínek ojediňujících, dokonaleji poznává nežli smysl, který sice dostává tvar poznané věci bez hmoty, ale s hmotnými podmínkami. A mezi smysly samými zrak jest více poznávací, protože jest méně hmotný, jak bylo svrchu řečeno. A mezi rozumy samými tím jest každý dokonalejší, čím nehmotnější.

Z toho je tedy patrné, že, je-li nějaký rozum, který všechno poznává skrze svou bytnost, musí jeho bytnost nehmotně míti v sobě všechno; jako staří tvrdili, že bytnost duše se v uskutečnění skládá z prvků všech hmotných, aby poznávala všechno. To však jest vlastní Bohu, aby jeho bytnost obsahovala všechno, jako účinky jsou předem v síle příčiny. Tudíž jedině Bůh všechno rozumí skrze svou bytnost; ne však lidská duše, ani také anděl.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin tam mluví o vidění obrazném, které se děje skrze obrazy těles. A na utvoření těch obrazů dává duše něco své podstaty, jako se dává podmět, aby byl utvářen skrze nějaký tvar. A tak ze sebe dělá takové obrazy: ne že se duše nebo něco duše promění, aby byla tímto nebo oním obrazem, nýbrž jako se říká, že se z tělesa stane něco barevného; když jest utvářeno barvou. A tento smysl se jeví z toho, co následuje. Praví totiž, že "zachovává něco", totiž neutvářeného takovým obrazem, "aby svobodně soudila o

naturam communem cum omnibus.

Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii, ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis; et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed haec opinio improbatur. Primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu, ut patet in IX Metaphys., unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum huiusmodi; ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I de anima. Secundo quia, si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent, puta, si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et huius ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem, cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae; ut dicitur in II libro de anima. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est. Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet quod, si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam Angelus.

I q. 84 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quae fit per imagines corporum. Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suae substantiae, sicut subiectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit huiusmodi imagines, non quod anima vel aliquid animae convertatur, ut sit haec vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quae sequuntur. Dicit enim quod servat aliquid, scilicet non

podobě takových obrazů": a to praví, že jest "mysl" nebo "rozum". Praví pak, že část, která jest utvářena takovými obrazy, totiž obrazivá, jest "společná nám a zvířatům".

K druhému se musí říci, že Aristoteles netvrdil, že duše jest v uskutečnění složena ze všech, jako staří Přírodozpytci, nýbrž řekl, že "jaksi duše jest všechna", pokud jest v možnosti ke všemu; a to skrze smysl ke smyslovým, skrze rozum pak k rozumovým.

K třetímu se musí říci, že každé stvoření má bytí konečné a určité. Proto bytnost vyššího- stvoření, ač má jakousi podobnost s nižším stvořením, pokud má společný nějaký rod, přece nemá úplnou podobnost s ním, protože jest určeno k nějakému druhu, ve které není nižší stvoření. Avšak bytnost Boží jest dokonalá podoba všech co do všeho, co se ve věcech shledává, jakožto všeobecný původ všech.

LXXXIV.3. Zda duše rozumí vše skrze podoby přirozeně do ní dané.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že duše rozumí vše skrze podoby přirozeně do ní dané. Praví totiž Řehoř, v Homilii Nanebevstoupení, že "člověk má s anděly společné rozumění". Ale andělé rozumějí všechno skrze tvary přirozeně do nich dané: pročež v knize O příčinách se praví, že "každý rozum jest plný tvarů". Tedy i duše má podoby věcí přirozeně do ní dané, jimiž rozumí tělesa.

Mimo to rozumová duše jest ušlechtilejší než první hmota tělesná. Ale první hmota je stvořená od Boha pod tvary, k nimž jest v možnosti. Tedy mnohem spíše rozumová duše je stvořena od Boha pod rozumovými podobami. A tak duše rozumí tělesná skrze podoby přirozeně do ní dané.

Mimo to nikdo nemůže pravdivě odpověděti, leč o tom, co ví. Ale i nějaký nevědomec, nemající získaného vědění, může pravdivě odpověděti o jednotlivých, je-li totiž spořádaně tázán, jak se vypravuje o komsi v Platonově Menonovi. Tedy než někdo nabude vědění, má poznání věcí. Ale to by nebylo, kdyby duše neměla přirozeně dané podoby. Tudíž duše rozumí tělesné věci skrze podoby přirozeně dané.

Avšak proti jest, co Filosof praví, v III. O duši, mluvě o rozumu, že jest "jako deska, na níž není nic napsáno".

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto tvar jest původem činnosti, je třeba, aby tím způsobem se něco mělo k tvaru, jenž jest původem činnosti, kterým se má k oné činnosti: jako, je-li pohyb vzhůru z lehkosti, je třeba, aby, co se nese vzhůru toliko v možnosti, bylo lehké pouze v možnosti, co však se v uskutečnění nese vzhůru, bylo lehké v uskutečnění. Vidíme však, že člověk jest někdy poznávající toliko v možnosti, jak podle smyslu, tak podle

formatum tali imagine, quod libere de specie talium imaginum iudicet, et hoc dicit esse mentem vel intellectum. Partem autem quae informatur huiusmodi imaginibus scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis.

I q. 84 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales; sed dixit quodammodo animam esse omnia, inquantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

I q. 84 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturae prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

3. Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

I q. 84 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregorius, in homilia ascensionis quod *homo habet commune cum Angelis intelligere*. Sed Angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas, unde in libro de causis dicitur quod *omnis intelligentia est plena formis*. Ergo et anima habet species rerum naturaliter inditas, quibus corporalia intelligit.

I q. 84 a. 3 arg. 2

Praeterea, anima intellectiva est nobilior quam materia prima corporalis. Sed materia prima est creata a Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata a Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

I q. 84 a. 3 arg. 3

Praeterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in Menone Platonis de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem. Quod non esset nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

I q. 84 a. 3 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, de intellectu loquens, quod est sicut tabula in qua nihil est scriptum.

I q. 84 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam, sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia, quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in

rozumu. A z takové možnosti jest uváděn do uskutečnění, a to, aby cítil, skrze činnost smyslových ve smyslech, aby pak rozuměl, skrze vyučování nebo nalezení. Proto je třeba říci, že poznávací duše jest v možnosti jak k podobám, které jsou původy cítění, tak k podobnostem, které jsou původy rozumění. A proto Aristoteles stanovil, že rozum, kterým duše rozumí, nemá nějaké podoby přirozeně dané, nýbrž jest v možnosti ke všem takovým 'podobám.

Ale protože to, co má tvar v uskutečnění, někdy nemůže jednati podle tvaru pro nějakou překážku, jako když se zabrání lehkému nésti se vzhůru, proto Plato tvrdil, že rozum člověka vrozeně jest naplněn všemi rozumovými podobami, ale spojení s tělem mu překáží, že nemůže vejíti ve skutek.

Ale to se nezdá vhodně řečeno. A to nejprve proto, že, má-li duše vrozenou znalost všeho, nezdá se býti možné, aby pojala takové zapomenutí této vrozené znalosti, že neví, že má toto vědění:- neboť žádný člověk nezapomene to, co přirozeně poznává, jako že každé celé jest větší než jeho část, a jiná taková. Hlavně však se to zdá nevhodné, stanoví-li se, že jest duši přirozené býti spojena s tělem, jak jsme svrchu měli: je totiž nevhodné, aby se přirozené činnosti nějaké věci docela zabránilo skrze to, co jest podle její přirozenosti. - Za druhé se jasně jeví nesprávnost tohoto tvrzení z toho, že, chybí-li nějaký smysl, chybí vědění toho, co se vnímá tím smyslem; jako slepý od narození nemůže míti žádné znalosti o barvách. A to by nebylo, kdyby do duše přirozeně byly dány pojmy všech rozumových. - A proto se musí říci, že duše nepoznává tělesná skrze podoby přirozeně do ní dané.

K prvnímu se tedy musí říci, že se člověk sice s anděly shoduje v rozumění, nemá však výšky jejich rozumu: jako též nižší tělesa, která toliko jsou, podle Řehoře, nemají jsoucnosti vyšších těles. Neboť hmota nižších těles není zcela vyplněna tvarem, ale jest v možnosti ke tvarům, kterých nemá: avšak hmota nebeských těles je docela vyplněna skrze tvar, takže není v možnosti k jinému tvaru, jak jsme měli svrchu. A podobně rozum andělův je dokonalý skrze rozumové podoby podle své přirozenosti: kdežto rozum lidský jest v možnosti k takovým podobám.

K druhému se musí říci, že první hmota má podstatné bytí skrze tvar, a proto bylo třeba, aby byla stvořena pod nějakým tvarem: jinak by nebyla v uskutečnění. Avšak, jsouc pod jedním tvarem, jest v možnosti k jiným. Avšak rozum nemá podstatné bytí skrze rozumový tvar a proto není podobnosti.

K třetímu se musí říci, že spořádané tázání postupuje od obecných zásad o sobě známých, k vlastním. Avšak skrze takový postup se působí vědění v duši učícího se. Proto, když pravdu odpovídá o těch, na něž jest po druhé tázán, to není proto, že je dříve znal, nýbrž proto, že se jim tehdy nově naučil. Nezáleží totiž na tom, zda onen, jenž učí, postupuje od obecných zásad k závěrům předkládáním nebo dotazováním: při obojím se totiž duch slyšícího

potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri; propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere, nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi. Praecipue autem hoc videtur inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est, inconveniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo, manifeste apparet huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

I q. 84 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo quidem convenit cum Angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum, sicut et corpora inferiora, quae tantum existunt secundum Gregorium, deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet, materia autem caelestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra habitum est. Et similiter intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam, intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

I q. 84 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma, alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

I q. 84 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit; sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando procedat de

ujišťuje o pozdějších skrze dřívější.

LXXXIV.4. Zda rozumové podoby plynou do duše od nějakých oddělených tvarů.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že rozumové podoby plynou do duše od nějakých oddělených tvarů. Neboť všechno, co je takové podílně, má příčinu v tom, co je takové skrze bytnost; jako, co jest ohnivé, uvádí se jako na příčinu na oheň. Ale rozumová duše, pokud jest rozumějící v uskutečnění, má podílně ta rozuměná: rozum totiž v uskutečnění jest jaksi rozuměné v uskutečnění. Tedy ta, která o sobě a podle své bytnosti jsou rozuměná v uskutečnění, jsou rozumové duši příčinami, že rozumí v uskutečnění.

Avšak rozuměná v uskutečnění skrze svou bytnost jsou tvary, jsoucí bez hmoty. Tudíž rozumové podoby, kterými duše rozumí, mají příčinu v nějakých oddělených tvarech.

Mimo to rozumová se mají k rozumu, jako smyslová ke smyslu. Ale smyslová, která jsou v uskutečnění mimo duši, jsou příčinami smyslových podob, které jsou ve smyslu, jimiž cítíme. Tedy rozumové podoby, kterými náš rozum rozumí, mají příčinu v nějakých v uskutečnění rozumových, jsoucích mimo duši. Takové však nejsou, leč tvary oddělené od hmoty. Tudíž rozumové tvary našeho rozumu plynou od nějakých oddělených podstat.

Mimo to každé, jež jest v možnosti, uvádí se do uskutečnění skrze to, co jest v uskutečnění. Jestliže tedy náš rozum, byv napřed v možnosti, potom rozumí v uskutečnění, musí býti toho příčinou nějaký rozum, který jest vždycky v uskutečnění. Avšak tento rozum jest oddělený. Tedy rozumové podoby, které rozumíme v uskutečnění, mají za příčinu nějaké oddělené podstaty.

Avšak proti jest, že podle toho bychom nepotřebovali smyslů na rozumění. Což se jeví nesprávným hlavně z toho, že, kdo postrádá jednoho smyslu, žádným způsobem nemůže míti vědění o smyslových onoho smyslu.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří tvrdili, že rozumové podoby našeho rozumu pocházejí od nějakých tvarů nebo podstat oddělených. A to dvojmo. Plato totiž, jak bylo řečeno, stanovil tvary smyslových věcí, svébytné o sobě bez hmoty; jako tvar člověka, který nazýval "člověkem o sobě", a tvar nebo ideu koně, kterou nazýval "koněm o sobě", a tak o jiných. Tvrdil tedy, že na těch tvarech má podíl i naše duše, i tělesná hmota; a to, naše duše na poznávání, tělesná pak hmota na bytí; že, jako tělesná hmota tím, že má podíl na idei kamene, stává se kamenem, tak náš rozum tím, že má podíl na idei kamene, stává se rozumějícím kámen. Podíl pak na idei nastává skrze nějakou podobu idey v jejím podílníku, na způsob jako napodobené má podíl na vzoru. Jako tedy tvrdil, že smyslové tvary, které jsou v tělesné hmotě, plynou z ideí jako nějaké jejich podoby, tak tvrdil, že rozumové podoby našeho rozumu jsou nějaké podoby ideí, z nich plynoucí. A proto, jak bylo svrchu řečeno, vědy a výměry odnášel k ideám.

Ale protože jest proti pojmu věcí smyslových, aby jejich

principiis communibus ad conclusiones, utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

4. Utrum species intelligibiles effluant in ipsam ab aliquibus formis separatis.

I q. 84 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia, intellectus enim in actu, quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quae secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causae animae intellectivae quod actu intelligat.

Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formae sine materia existentes. Species igitur intelligibiles quibus anima intelligit, causantur a formis aliquibus separatis.

I q. 84 a. 4 arg. 2

Praeterea, intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quae sunt in actu extra animam, sunt causae specierum sensibilium quae sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formae a materia separatae. Formae igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

I q. 84 a. 4 arg. 3

Praeterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens, postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles quibus actu intelligimus.

I q. 84 a. 4 s. c.

Sed contra est quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum ex hoc praecipue quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

I q. 84 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est, posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat per se hominem, et formam vel ideam equi, quam nominabat per se equum, et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali; ab anima quidem nostra ad cognoscendum, a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles quae sunt in materia corporali, effluere ab ideis sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis

tvary byly svébytné bez hmot, jak Aristoteles mnohonásobně dokazuje, proto Avicenna, odmítnuv toto tvrzení, stanovil, že rozumové podoby všech smyslových věcí nejsou sice o sobě svébytné bez hmoty, ale předem jsou nehmotně v oddělených rozumech; a od prvního z nich plynou takové podoby do následujícího, a tak o jiných, až ku poslednímu oddělenému rozumu, který jmenuje "rozum činný"; od něhož, jak on praví, plynou rozumové podoby do našich duší, a smyslové tvary do tělesné hmoty. - A tak Avicenna souhlasí s Platonem v tom, že rozumové podoby našeho rozumu plynou od nějakých oddělených tvarů: avšak Plato praví, že jsou o sobě svébytné, kdežto Avicenna je klade do činného rozumu. Také se liší v tom, že Avicenna tvrdil, že rozumové podoby nezůstávají v našem rozumu, když přestane rozuměti v uskutečnění, ale potřebuje se opět obrátiti, aby znova dostal. Pročež nestanoví vědění přirozeně dané do duše, jako Plato, který tvrdí, že podíly ideí nehybně zůstávají v duši.

Ale podle tohoto tvrzení by se nemohl udati dostatečný důvod, proč by se naše duše pojila s tělem. Neboť se nemůže říci, že se rozumová duše pojí s tělem k vůli tělu; protože ani tvar není k vůli hmotě, ani pohybující k vůli pohybovanému, nýbrž spíše obráceně. Nejvíce pak se zdá tělo nutné rozumové duši na její činnost vlastní, jež jest rozuměti: protože podle svého bytí nezávisí na těle. Kdyby však duše podle své přirozenosti měla vrozenou schopnost přijímati rozumové podoby toliko z výronu nějakých oddělených původů, a nepřijímala by je ze smyslů, nepotřebovala by těla na rozumění: pročež by se marně pojila s tělem.

Kdyby se však řeklo, že naše duše potřebuje smyslů na rozumění, aby jimi byla jaksi pobídnuta k pozorování těch, jichž podoby dostává od oddělených původů, nezdá se to dostatečné. Protože takové pobídnutí se nezdá nutné duši, leč pokud jest jaksi uspaná, podle Platoniků, a zapomnětlivá ze spojení s tělem: a tak by smysly neprospívaly duši rozumové, leč na odklizení překážky, která nastává duši z připojení těla. Zůstává tedy otázka, co jest příčinou spojení duše s tělem.

Kdyby se pak řeklo, podle Avicenny, že smysly jsou duši nutné, protože se jimi pobídne, aby se obrátila k činnému rozumu, od něhož dostává podoby, ani to nedostačí. Protože, jestliže jest v přirozenosti duše, aby rozuměla skrze podoby plynoucí z činného rozumu, následovalo by, že by se naše duše mohla někdy obrátiti z náklonnosti své přirozeností k činnému rozumu, nebo také pobídnuta jiným smyslem, aby dostala podoby smyslových, na něž někdo nemá smyslu. A tak by slepý od narození mohl míti znalost barev, což je zjevně nesprávné. -- Pročež se musí říci, že rozumové podoby, kterými naše duše rozumí, neplynou od oddělených tvarů.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozumové podoby, jež dostává náš rozum, uvádějí se jako na první příčinu na nějaký původ rozumový skrze svou bytnost, totiž na Boha. Ale od onoho původu pocházejí prostřednictvím tvarů

effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est, scientias et definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilium est quod earum formae subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat; ideo Avicenna, hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species, non quidem per se subsistere absque materia, sed praeexistere immaterialiter in intellectibus separatis; a quorum primo derivantur huiusmodi species in sequentem, et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat intellectum agentem; a quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formae sensibiles in materiam corporalem. Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere, Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo. Unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius propriam operationem, quae est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum, unde frustra corpori uniretur.

Si autem dicatur quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles a principiis separatis recipit; hoc non videtur sufficere. Quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animae nisi inquantum est consopita, secundum Platonicos, quodammodo et obliviosa propter unionem ad corpus, et sic sensus non proficerent animae intellectivae nisi ad tollendum impedimentum quod animae provenit ex corporis unione. Remanet igitur quaerendum quae sit causa unionis animae ad corpus.

Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animae necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, a qua recipit species; hoc quidem non sufficit. Quia si in natura animae est ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium quorum sensum aliquis non habet. Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus, quod est manifeste falsum. Unde dicendum est quod species intelligibiles quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis.

I q. 84 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam

věcí smyslových a hmotných, s nichž sbíráme vědění, jak praví Diviš.

K druhému se musí říci, že hmotné věci podle bytí, které mají mimo duši, mohou býti cítěné v uskutečnění, ne však v uskutečnění rozuměné. Proto není podobnosti u smyslu a rozumu.

K třetímu se musí říci, že náš trpný rozum se uvádí z možnosti do uskutečnění skrze nějaké jsoucno v uskutečnění, to jest skrze rozum činný, jenž jest nějaká síla naší duše, jak bylo řečeno: ne však skrze nějaký rozum oddělený, jakožto skrze nejbližší příčinu, leda snad, jakožto skrze příčinu vzdálenou.

LXXXIV.5. Zda rozumová duše poznává hmotné věci ve věčných pojmech.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že rozumová duše nepoznává hmotné věci' ve věčných pojmech. Neboť to, v čem se něco poznává, samo se poznává více a dříve. Avšak ve stavu přítomného života duše člověka nepoznává věčné pojmy: protože nepoznává samého Boha, v němž jsou věčné pojmy, nýbrž "se s ním spojuje jako s neznámým", jak praví Diviš, v I. hl: Mystické Theologie. Tedy duše nepoznává všechno ve věčných pojmech.

Mimo to se praví, Řím. 1, 'že "neviditelná Boží skrze ta, která jsou učiněná, se spatřují". Ale mezi neviditelnými Božími se vypočítávají věčné pojmy. Tedy věčné pojmy se poznávají skrze hmotná stvoření, a ne obráceně.

Mimo to věčné pojmy nejsou nic jiného než idey: praví totiž Augustin, v knize Osmdesáti tří otázek, že "idey jsou stálé pojmy věcí, jsoucí v mysli Božské". Kdyby se tedy řeklo, že rozumová duše poznává všechno ve věčných pojmech, vrátí se domněnka Platonova, který tvrdil, že všechno vědění plyne od ideí.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XII. Vyzn.: "Když oba vidíme, že je pravé, co pravíš, a oba vidíme, že jest pravdivé, co praví, kde, prosím, to vidíme Ovšem, ani já v tobě, ani ty ve mně: ale oba v samé neproměnné pravdě, která jest nad naše mysli". Neproměnná pravda však jest obsažena ve věčných pojmech. Tedy rozumová duše všechna pravdivá poznává ve věčných pojmech.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin v II. O Nauce křest. "Jestliže snad, kdo slují Filosofové, nějaká pravdivá a shodná s naší věrou řekli, má se od nich vymáhati, jakožto od nespravedlivých držitelů, k užitku naší víry.

Mají totiž nauky pohanů nějaké napodobené a pověrčivé výmysly, kterých se každý z nás, vyšedší ze společnosti pohanské, má varovati". A proto Augustin, jenž byl vybaven naukami Platoniků, převzal, jestliže co v jejich slovech nalezl shodného s věrou; co však shledal protivným naší víře, změnil v lepší. Plato pak stanovil, jak

intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit.

I q. 84 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod res materiales, secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu; non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

I q. 84 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, idest per intellectum agentem, qui est virtus quaedam animae nostrae, ut dictum est, non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam; sed forte sicut per causam remotam.

5. Utrum anima nostra omnia, quae intelligit, videat in rationibus aeternis.

I q. 84 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus aeternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis, in statu praesentis vitae, non cognoscit rationes aeternas, quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes aeternae existunt, sed ei sicut ignoto coniungitur, ut Dionysius dicit in I cap. mysticae theologiae. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus aeternis.

I q. 84 a. 5 arg. 2

Praeterea, Rom. I, dicitur quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes aeternae. Ergo rationes aeternae per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

I q. 84 a. 5 arg. 3

Praeterea, rationes aeternae nihil aliud sunt quam ideae, dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *ideae sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes*. Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus aeternis, redibit opinio Platonis, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

I q. 84 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XII Confess., *si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate*. Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis.

I q. 84 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in II de Doctr. Christ., *philosophi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt.*

Habent enim doctrinae gentilium quaedam simulata et superstitiosa figmenta, quae unusquisque nostrum de societate gentilium exiens, debet evitare. Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius

bylo svrchu řečeno, že tvary věcí jsou o sobě svébytné, odděleně od hmoty, a nazýval je ideami, a říkal, že náš rozum všechno poznává z podílu na nich: že, jako tělesná hmota z podílu idey kamene se stává kamenem, tak náš rozum z podílu téže idey poznává kámen. Ale protože se zdá nepřiměřeným víře, že tvary věcí jsou svébytné mimo věci, o- sobě bez hmoty, jak tvrdili Platonici, říkajíce, že "život o sobě", nebo "moudrost o sobě" jsou nějaké podstaty tvůrčí, jak praví Diviš, XI. hl. O Bož. Jmén., proto Augustin, v knize Osmdesáti tří otázek, místo těchto ideí, které stanovil Plato, stanovil, že jsou v mysli božské pojmy všech tvorů, podle nichž jest všechno utvářeno a podle nichž také lidská mysl všechno poznává.

Když je tedy otázka, zda lidská duše všechno poznává ve věčných pojmech, musí se říci, že se dvojmo říká, že něco jest v něčem poznáváno. Jedním způsobem, jako v poznávaném předmětu; jako když někdo v zrcadle vidí ta, jichž obrazy se v zrcadle odrážejí. A tím způsobem ve stavu přítomného života duše nemůže viděti všechno ve věčných pojmech; ale tak všechno poznávají ve věčných pojmech blažení, kteří vidí Boha a v něm všechno. - Jiným způsobem se říká, že něco jest poznáváno v něčem, jako v původu poznávání; jako když řekneme, že se v slunci vidí ta, která jsou viděna skrze slunce. A tak je nutné říci, že lidská duše všechna poznává ve věčných pojmech, neboť z jejich podílu všechno poznáváme. Samo totiž rozumové světlo, které jest v nás, není nic jiného, než nějaká podílná podoba nestvořeného světla, v němž jsou obsaženy věčné pojmy. Proto se praví v Žalmu 4: "Mnozí praví, Kdo nám ukáže dobra?" A té otázce Žalmista odpovídá, řka: "Poznačeno jest na nás světlo tváře tvé, Pane." Jako by řekl: Všechno se nám ukazuje skrze samo zpečetění božským světlem v nás.

Protože však mimo rozumové světlo v nás se vyžadují rozumové podoby, přijaté od věcí, aby bylo vědění o hmotných věcech, proto nemáme znalost hmotných věcí skrze pouhý podíl věčných pojmů, jak tvrdili Platonici, že pouhý podíl ideí dostačí, aby bylo vědění. Proto praví Augustin, ve IV. O Troj.: "Zdaž, protože filosofové nejjistějšími doklady dovozují, že věčnými pojmy se děje vše časné, proto mohli v těch pojmech uzříti, nebo z nich vzíti, kolik je rodů živočichů, která semena jednotlivých? Zdaž to všechno nehledali v dějinách míst a časů?"

Že pak Augustin tak nerozuměl, že se vše poznává "ve věčných pojmech", nebo "v neproměnné pravdě", jako by byly viděny samy věčné pojmy, je patrné z toho, co sám praví v knize Osmdesáti tří otáz., že "nikoli veškerá a každá rozumová duše, nýbrž která byla svatá a čistá, se prohlašuje za vhodnou k onomu vidění"; jako jsou duše blažených.

A z toho jest patrná odpověď k námitkám.

LXXXIV.6. Zda se rozumové poznání béře od smyslových věcí.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se rozumové poznání nebéře od smyslových věcí. Praví totiž Augustin, v knize Osmdesáti tří otázek, že "se nemá ryzost pravdy očekávati od smyslů těla". A dokazuje to trojmo. Jedním

commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem eiusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum a fide quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes per se vitam aut per se sapientiam esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit XI cap. de Div. Nom.; ideo Augustinus, in libro octoginta trium quaest., posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur, *multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.

Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit, in IV de Trin., *numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt?*

Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro octoginta trium quaest., quod *rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni*, scilicet rationum aeternarum, esse idonea; sicut sunt animae beatorum.

I q. 84 a. 5 ad arg.

Et per haec patet responsio ad obiecta.

6. Utrum intelligibilem cognitionem acquirat a sensu.

I q. 84 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectiva cognitio non accipiatur a rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *non est*

způsobem z toho, že "vše, čeho dosáhne tělesný smysl, přeměňuje se bez všeho časového přerušení: co však nekonečně zůstává, nemůže se vnímati". Jiným způsobem z toho, že "vše, co skrze tělo cítíme, i když není přítomno smyslu, trpíme toho obrazy, jako ve spánku nebo šílení; smysly však nemůžeme rozeznati, zda cítíme sama smyslová, nebo jejich klamné obrazy. Nemůže se však vnímati nic, co se nemůže rozeznati od klamného". A tak uzavírá, že se nemá čekati pravda od smyslů. Ale rozumové poznávání jest vnímající pravdu. Tedy se nemá od smyslů čekati rozumové poznání.

Mimo to praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov.: "Nemá se mysliti, že tělo dělá něco na duchu, jako by duch podléhal tělu jednajícímu, jakožto hmotě: neboť každým způsobem jest přednější, kdo koná, než ta věc, na které koná". Pročež uzavírá, že "obraz těla nekoná tělo v duchu, nýbrž sám duch v sobě koná". Tedy rozumové poznání neplyne od smyslových.

Mimo to účinek nesáhá za sílu své příčiny. Ale rozumové poznání sáhá za smyslová: rozumíme totiž některá, kterých nelze vnímati smysly. Tedy rozumové poznání neplyne ze smyslových.

Avšak proti jest, že Filosof, v I. Metafys. a na konci Poster., dokazuje, že počátek našeho poznávání jest od smyslu.

Odpovídám: Musí se říci, že o této otázce bylo trojí mínění filosofů. Demokrit totiž stanovil, že "není žádné jiné příčiny našeho poznávání, než když od těch těles, která myslíme, přijdou a vejdou obrazy do našich duší", jak praví Augustin, v listě Dioskorovi. A také Aristoteles praví, v knize O spánku a bdění, že Demokrit tvrdil, že poznání se děje skrze "obrazy a výrony". - A důvodem tohoto tvrzení bylo, že, jak sám Demokrit, tak jiní staří Přírodozpytci, neučili, že se rozum liší od smyslu, jak praví Aristoteles, v knize O duši. A proto, poněvadž smysl jest měněn od smyslového, domnívali se, že všechno naše poznávání se děje pouze skrze změnění od smyslových. Demokrit pak tvrdil, že ta změna se děje skrze vyplývání obrazů.

Plato pak naopak tvrdil, že se rozum liší od smyslu; a to, rozum že jest nehmotná síla, ve svém úkonu neužívající tělesného ústrojí. A protože netělesné nemůže býti změněno od tělesného, tvrdil, že rozumové poznání se neděje skrze změnění rozumu od smyslových, nýbrž skrze podíl rozumových tvarů oddělených, jak bylo řečeno. A také smysl stanovil jako nějakou sílu, o sobě pracující. Proto ani sám smysl, ježto jest síla duchová, není měněn od smyslových: ale smyslová ústrojí jsou měněna od smyslových, a z toho změnění jest duše jaksi pobídnuta, aby v sobě utvořila podoby smyslových. A této domněnky se zdá dotýkati Augustin, XII. Ke Gen. Slov., kde praví, že "tělo necítí, ale duše. skrze tělo, kterého užívá jako posla, aby vytvořila v sobě, co se zvenku zvěstuje". Tak tedy podle Platonovy domněnky nepochází od smyslového ani rozumové poznání, ani také smyslové docela od smyslových věcí, nýbrž smyslová pobízejí duši

expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus. Et hoc probat dupliciter. Uno modo, per hoc quod *omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur, quod autem non manet, percipi non potest*. Alio modo, per hoc quod *omnia quae per corpus sentimus, etiam cum non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno vel furore; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, vel imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod a falso non discernitur*. Et sic concludit quod non est expectanda veritas a sensibus. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda a sensibus.

I q. 84 a. 6 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., *non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiae vice subdatur, omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit*. Unde concludit quod *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit*. Non ergo intellectualis cognitio a sensibilibus derivatur.

I q. 84 a. 6 arg. 3

Praeterea, effectus non se extendit ultra virtutem suae causae. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia, intelligimus enim quaedam quae sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur a rebus sensibilibus.

I q. 84 a. 6 s. c.

Sed contra est quod philosophus probat, I Metaphys., et in fine Poster., quod principium nostrae cognitionis est a sensu.

I q. 84 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod circa istam quaestionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quod *nulla est alia causa cuiuslibet nostrae cognitionis, nisi cum ab his corporibus quae cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras*; ut Augustinus dicit in epistola sua ad Dioscorum. Et Aristoteles etiam dicit, in libro de Somn. et Vigil., quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et huius positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in libro de anima. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones.

Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu; et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensum etiam posuit virtutem quandam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus, sed organa sensuum a sensibilibus immutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, XII super Gen. ad Litt., ubi dicit quod *corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur*. Sic igitur secundum Platonis

smyslovou k cítění, a podobně smysly pobízejí rozumovou duši k rozumění.

Aristoteles však šel prostřední cestou. Stanovil totiž s Platonem, že se rozum liší od smyslu. Ale učil, že smysl nemá vlastní činnosti bez společenství těla; takže cítiti není toliko úkon duše, ale spojeného. A podobně stanovil o všech činnostech smyslové části. Protože tedy není nevhodné, aby smyslová, která jsou mimo duši, působila nějak na spojené, v tom souhlasil Aristoteles s Demokritem, že činnosti smyslové části mají příčinou vtisknutí smyslových do smyslu: ne na způsob výronu, jak tvrdil Demokrit, nýbrž skrze nějakou činnost. Neboť též Demokrit učil, že každá činnost nastává skrze nějaký vliv atomů, jak je patrné v I. O rození. -- Rozumu pak přiřknul Aristoteles vlastnictví činnosti bez společenství těla. Avšak nic tělesného se nemůže vtisknouti do netělesné věci. A proto, podle Aristotela, na příčinu rozumové činnosti nedostačí pouhé vtisknutí těles smyslových, nýbrž vyžaduje se něco ušlechtilejšího, protože "jednající jest čestnější než trpící", jak sám praví. Ne však tak, že by rozumová činnost vznikala v nás z pouhého vtisknutí nějakých vyšších věcí, jak stanovil Plato: ale onen vyšší a ušlechtilejší činitel, jejž nazývá činným rozumem, o němž jsme již svrchu řekli, činí rozumovými v uskutečnění představy, přijaté od smyslů, na způsob nějakého odlučování.

Tedy podle toho rozumová činnost má příčinu ve smyslu se strany představ. Ale, protože představy nestačí změniti trpný rozum, nýbrž je třeba, aby se staly rozumovými v uskutečnění skrze rozum činný, nemůže se říci, že smyslové poznávání. jest úplná a dokonalá příčina rozumového poznávání, ale spíše jest jaksi látkou příčiny.

K prvnímu se tedy musí říci, že oněmi slovy Augustinovými se dává rozuměti, že se nemá pravda očekávati zúplna od smyslů. Vyžaduje se totiž světlo činného rozumu, bychom skrze ně neproměnně poznali pravdu v proměnných věcech, a rozeznávali věci samy od podob věcí.

K druhému se musí říci, že Augustin tam nemluví o poznávání rozumovém, nýbrž obrazovém. A protože podle Platonovy domněnky obrazivá síla má činnost, jež jest pouze duševní, užil Augustin téhož důvodu, aby ukázal, že tělesa netisknou své podoby do obrazivé síly, nýbrž to činí duše sama, kterého užil Aristoteles, aby dokázal, že činný rozum jest něco odděleného, protože totiž "jednající jest čestnější než trpící". A podle toho tvrzení je bez pochybnosti klásti do obrazivé síly nejen mohutnost trpnou, nýbrž také činnou. Ale když podle Aristotelovy domněnky tvrdíme, že činnost obrazivé síly je spojeného, nenásleduje žádná obtíž: protože smyslové těleso jest ušlechtilejší než živočichovo ústrojí v tom, že se k němu přirovnává jakožto jsoucno v uskutečnění ke jsoucnu v možnosti, jako barevné v uskutečnění ke zřítelnici, která jest barevná v možnosti. - Mohlo by se však říci, že, ač první změnění obrazivé síly je skrze pohyb smyslových, protože "obrazivost jest pohyb,

opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed coniuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivae partis. Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam, causent aliquid in coniunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivae partis causentur per impressionem sensibilium in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quandam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I de Generat. Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit, sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam.

Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae.

I q. 84 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum.

I q. 84 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quae est animae solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet agens est honorabilius patiente. Et procul dubio oportet, secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativae sit coniuncti, nulla sequitur difficultas, quia corpus sensibile est nobilius organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quae colorata est in potentia. Posset tamen dici quod, quamvis prima

učiněný podle smyslu", jak se praví v knize O duši, přece jest nějaká činnost duše v člověku, která skládáním a rozlučováním utváří rozličné obrazy věcí, i těch, které nejsou přijaty od smyslů. A v tom se mohou přijmouti slova Augustinova.

K třetímu se musí říci, že smyslové poznávání není úplná příčina poznávání rozumového. A proto není divu, že rozumové poznávání sahá za smyslové.

LXXXIV.7. Zda rozum může rozuměti v uskutečnění skrze rozumové podoby, teré má v sobě, neobraceje se k představám.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že rozum může v uskutečnění rozuměti skrze rozumové podoby, které má v sobě, neobracuje se ku představám. Neboť rozum jest v uskutečnění skrze rozumovou podobu, kterou jest utvářen. Ale, že rozum jest v uskutečnění, je samo rozumění. Tedy rozumové podoby dostačí na to, aby rozum rozuměl v uskutečnění, aniž by se obracel ku představám.

Mimo to více závisí obrazivost na smyslu než rozum na obrazivosti. Ale obrazivost může zobrazovati v uskutečnění nepřítomná smyslová. Tedy mnohem spíše rozum může v uskutečnění rozuměti, neobracuje se ku představám.

Mimo to nejsou nějaké představy o netělesných, protože obrazivost nepřesahuje čas a souvislo. Kdyby tedy náš rozum nemohl nic rozuměti, kdyby se neobrátil ku představám, následovalo by, že by nemohl rozuměti nic netělesného. Což je patrně nesprávné: neboť rozumíme pravdu samu, a anděly a Boha.

Avšak proti jest, co Filosof praví, v III. O duši, že "duše nic nerozumí bez představy".

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné, aby náš rozum něco rozuměl v uskutečnění, leč obraceje se ku představám, podle stavu přítomného života, v němž je spojen s trpným tělem. A to se jeví ze dvou známek. A to nejprve, ježto rozum jest nějaká síla, neužívající tělesného ústrojí, žádným způsobem by neměl překážku svého úkonu poškozením nějakého tělesného ústrojí, kdyby se k jeho úkonu nevyžadoval úkon nějaké mohutnosti, užívající tělesného ústrojí. Tělesného pak ústrojí užívají smysl a obrazivost a jiné síly, patřící do smyslové části. Z čehož jest jasné, že se vyžaduje úkon obrazivosti a ostatních sil na to, aby rozum rozuměl v uskutečnění, nejen přijímaje nové vědění, ale také užívaje vědění již nabytého. Vidíme totiž, že se překáží člověku rozuměti v uskutečnění také ta, jichž vědění napřed přijal, když se překáží úkonu obrazivé síly skrze poškození ústrojí, jako u šílených; a podobně překažením úkonu síly pamatující, jako u omdlelých. - Za druhé, protože to může každý sám na sobě zkusiti, že když se někdo snaží něco rozuměti, utváří si nějaké představy na způsob příkladů, aby jaksi v nich viděl, co chce rozuměti. A odtud také jest, že když chceme někoho učiniti jinému něco srozumitelným, předkládáme mu příklady, aby si z nich mohl utvořiti

immutatio virtutis imaginariae sit per motum sensibilium, quia phantasia est motus factus secundum sensum, ut dicitur in libro de anima; tamen est quaedam operatio animae in homine quae dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quae non sunt a sensibus acceptae. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

I q. 84 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis. Et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

7. Utrum indigeat phantasmatibus ad hoc, quod actu intelligat.

I q. 84 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

I q. 84 a. 7 arg. 2

Praeterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

I q. 84 a. 7 arg. 3

Praeterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata, quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum, intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et Angelos.

I q. 84 a. 7 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in III de anima, quod *nihil sine phantasmate intelligit anima*.

I q. 84 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi

představy na rozumění.

Důvodem pak toho jest, že poznávací mohutnost jest úměrná poznávanému. Proto vlastním předmětem andělského rozumu, jenž je zcela oddělen od těla, jest rozumová podstata oddělená od těla, a skrze taková rozuměná poznává hmotná. Avšak vlastním předmětem lidského rozumu, jenž je spojen s tělem, jest bytnost čili přirozenost, jsoucí v tělesné hmotě; a skrze takové přirozenosti viditelných věcí také vystupuje k jakémusi poznávání věcí neviditelných. V pojmu pak této přirozenosti jest, aby byla v nějakém ojedinělém, což není bez tělesné hmoty: jako v pojmu přirozenosti kamene jest, aby byla v tomto kameni, a v pojmu koně jest, aby byl v tomto koni, a tak o jiných. Proto přirozenost kamene, nebo kterékoli hmotné věci, nelze poznati zúplna a vpravdě, leč pokud se poznává jakožto jsoucí v jednotlivu. Jednotlivo však vnímáme skrze smysl a obrazivost. A proto na to, aby rozum rozuměl v uskutečnění svůj vlastní předmět, jest nutné, aby se obrátil k představám, aby spatřil všeobecnou přirozenost, jsoucí v jednotlivém. - Kdyby však vlastním předmětem našeho rozumu byl tvar oddělený, nebo kdyby přirozenosti smyslových věcí byly svébytné v jednotlivých, dle Platoniků, nebylo by třeba, aby náš rozum, rozuměje, vždy se obracel k představám.

K prvnímu se tedy musí říci, že podoby, zachovávané v trpném rozumu, jsou v něm zběhlostně, když nerozumí v uskutečnění, jak byla svrchu řečeno. Proto na to, bychom rozuměli i v uskutečnění, nedostačí samo přechovávání podob, 'nýbrž je třeba, bychom jich užívali, jak jest příhodné věcem, jichž jsou podobami, což jsou přirozenosti, jsoucí v jednotlivých.

K druhému se musí říci, že také sama představa jest podoba jednotlivé věci: pročež obrazivost nepotřebuje nějaké jiné podoby jednotlivého, jako potřebuje rozum.

K třetímu se musí říci, že netělesná, jichž nejsou představy, jsou od nás poznávána ze srovnání se smyslovými tělesy, jichž představy jsou. Jako pravdu rozumíme z pozorování věci, o níž zkoumáme pravdu; Boha však, jak praví Diviš, poznáváme jako příčinu, i zvětšením, i odklízením; také jiné netělesné podstaty ve stavu přítomného života nemůžeme poznávati, leč skrze odklízení, nebo nějaké srovnání s tělesnými. A proto, když o takových něco rozumíme, jsme nuceni obratiti se k představám těles, ačkoli o nich nejsou představy.

LXXXIV.8. Zda se soudu rozumu zabrání svázáním smyslu.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že se soudu rozumu nebrání skrze svázání smyslu. Vyšší totiž nezávisí na nižším. Ale soud rozumu jest nad smysl. Tedy soudu rozumu se nebrání skrze svázání smyslu.

inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando alium volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

I q. 84 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod species conservatae in intellectu possibili, in eo existunt habitualiter quando actu non intelligit, sicut supra dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

I q. 84 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis, unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus.

I q. 84 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

8. Utrum judicum intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virium.

I q. 84 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod iudicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed iudicium intellectus est supra sensum. Ergo iudicium intellectus non impeditur per

Mimo to sylogisovati jest úkon rozumu. Avšak ve spánku jest svázán smysl, jak se praví v 'knize O spánku a bdění; ale někdy se stane, že někdo spící sylogisuje. Tedy soudu rozumu se nezabrání skrze svázání smyslu.

Avšak proti jest, že se nepřičítá za hřích, co se ve spánku stane proti dovoleným mravům, jak praví Augustin v XII. Ke Gen. Slov. To by však nebylo, kdyby člověk ve spaní měl svobodné užívání umu a rozumu. Tedy se zabrání užívání rozumu skrze svázání smyslu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, vlastním předmětem, našemu rozumu přiměřeným, je přirozenost smyslové věci. Avšak nelze dáti dokonalého úsudku o nějaké věci, leč se poznají všechna ta, která k věci patří; a hlavně když se neví, co jest konec a cíl soudu. Praví pak Filosof, v III. O nebi, že "jako cíl výkonné vědy jest dílo, tak cílem přírodní vědy jest, co se vidí hlavně podle smyslu": řemeslník totiž nehledá poznání nože, leč pro dílo, aby udělal tento zvláštní nůž; a podobně přírodozpytec nehledá poznání přirozeností kamene a koně, leč aby věděl doklady toho, co se vidí podle smyslu. Jest pak jasné, že řemeslníkův soud o noži by nemohl - býti dokonalý, kdyby neznal dílo: a podobně by nemohl býti dokonalý soud přírodní vědy o přírodních věcech, kdyby se neznala smyslová. Avšak, všechno, co v přítomném stavu rozumíme, jest od nás poznáváno skrze srovnávání s přírodními smyslovými věcmi. Proto jest nemožné, aby v nás 'byl dokonalý soud rozumu se svázáním smyslu, skrze nějž poznáváme smyslové věci.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli náš rozum jest vyšší než smysl, přece nějakým způsobem přijímá od smyslu, a jeho první a hlavní předměty mají základ ve smyslových. A proto jest nutné, že se zabrání soudu rozumu skrze svázání smyslu.

K druhému se musí říci, že smysl je svázán ve spících skrze rozklady nějakých výparů a dýmovin, jak se praví v knize O spánku a bdění. A proto podle úpravy takových výparů nastává větší nebo menší svázání smyslu. Když totiž jest veliký pohyb par, váže se nejen smysl, nýbrž i obrazivost, takže se neukáží žádné představy; jako se hlavně stává, když někdo začne spáti po hojném pokrmu a nápoji. Je-li však pohyb par poněkud mírnější, objeví se představy, ale skroucené a nespořádané, jako se stává u horečnatých. Jestliže se však pohyb ještě více uklidní, objeví se představy spořádané; jako se nejvíce stává na konci spaní, a u lidí střízlivých a majících silnou oibrazivost. Je-li však pohyb par skrovný, nejen obrazivost zůstává svobodná, ale také sám smysl se uvolní, takže člověk někdy ve spánku ta, která vidí, poznává jako sny, jakožto rozeznávaje mezi věcmi a podobami věcí. Ale přece s nějaké stránky zůstává obecný smysl svázaný; a proto, ač některé podoby rozeznává od věcí, přece vždy v některých se klame. - Tak tedy, jakým způsobem se při spaní uvolní smysl a obrazivost, uvolní se i soud rozumu, ne však zcela. Proto ti, kteří spíce

ligamentum sensus.

I q. 84 a. 8 arg. 2

Praeterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in libro de Somn. et Vig.; contingit tamen quandoque quod aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum sensus.

I q. 84 a. 8 s. c.

Sed contra est quod in dormiendo ea quae contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum; ut Augustinus in XII super Gen. ad Litt. dicit. Hoc autem non esset si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

I q. 84 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quae ad rem pertinent cognoscantur, et praecipue si ignoretur id quod est terminus et finis iudicii. Dicit autem philosophus, in III de caelo, quod *sicut finis factivae scientiae est opus, ita naturalis scientiae finis est quod videtur principaliter secundum sensum*, faber enim non quaerit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quaerit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quae videntur secundum sensum. Manifestum est autem quod non posset esse perfectum iudicium fabri de cultello, si opus ignoraret, et similiter non potest esse perfectum iudicium scientiae naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorentur. Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

I q. 84 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo a sensu, et eius obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur iudicium intellectus ex ligamento sensus.

I q. 84 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro de Somn. et Vig. Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maxime solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus

svlogisují, když se probudí, vždycky poznají, že v něčem chybili.

communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

LXXXV. O způsobu a řádu rozumění.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvažovati o způsobu a řádu rozumění.

A o tom jest osm otázek:

1. Zda náš rozum rozumí odlučování podob od představ.
2. Zda rozumové podoby, odloučené od představ, se mají k našemu rozumu, jako co jest rozuměno, nebo jako to, čím se rozumí.
3. Zda náš rozum přirozeně rozumí napřed více všeobecné.
4. Zda náš rozum může zároveň rozuměti mnohá.
5. Zda náš rozum rozumí skládáním a oddělováním.
6. Zda se rozum může mýliti.
7. Zda jeden může touž věc lépe rozuměti než jiný.
8. Zda náš rozum dříve poznává nedílné než dělitelné.

85. De modo, et ordine intelligendi.

Prooemium

I q. 85 pr.

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species a phantasmatibus.

Secundo, utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatibus, se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

Tertio, utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale.

Quarto, utrum intellectus noster possit multa simul intelligere.

Quinto, utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Sexto, utrum intellectus possit errare.

Septimo, utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius.

Octavo, utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile.

LXXXV.1. Zda náš rozum rozumí tělesné a hmotné věci skrze odlučování od představ.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že náš rozum nerozumí věci tělesné a hmotné skrze odlučování od představ. Je totiž nesprávný rozum, který rozumí věc jinak, než jest. Avšak tvary hmotných věcí nejsou odloučené od jednotlivých, jichž podobami jsou představy. Rozumíme-li tedy hmotné věci skrze odlučování podob od představ, bude v našem rozumu nesprávnost.

Mimo to hmotné věci jsou věci přírodní, do jejichž výměru spadá hmota. Ale nic se nemůže rozuměti bez toho, co spadá do jeho výměru. Tedy se nemohou rozuměti hmotné věci 'bez hmoty. Ale hmota jest původcem ojedinění. Tedy se věci hmotné nemohou rozuměti skrze odloučení všeobecného od jednotlivého, což jest odlučovati podoby rozumové od představ.

Mimo to se praví, v III. O duši, že představy se mají k rozumové duši, jako barvy ke zraku. Ale vidění se neděje skrze odlučování nějakých podob od 'barev, nýbrž tím, že barvy tisknou do zraku. Tedy ani rozumění se neděje tím, že se něco -odlučuje od představ, nýbrž tím, že představy tisknou do rozumu.

Mimo to, jak se praví v III. O duši, v rozumové duši je dvojí, totiž rozum trpný a činný. Ale odlučovati od představ rozumové podoby nepatří do rozumu trpného,

1. Utrum intellectus noster intelligat res corporeas, et materiales, abstrahendo species a phantasmatibus.

I q. 85 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Formae autem rerum materialium non sunt abstractae a particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

I q. 85 a. 1 arg. 2

Praeterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus.

I q. 85 a. 1 arg. 3

Praeterea, in III de anima dicitur quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum a coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur a phantasmatibus, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

I q. 85 a. 1 arg. 4

Praeterea, ut dicitur in III de anima, in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis, et agens. Sed

nýbrž přijímati podoby již odloučené. Ale ani se nezdá patřiti do rozumu činného, který se k představám má jak světlo k barvám, jež neodlučuje nic od barev, ale spíše jim vlévá. Tedy žádným způsobem nerozumíme odlučováním od představ.

Mimo to praví Filosof, v III. O duši, že "rozum rozumí podoby v představách". Ne tedy odlučováním jich.

Avšak proti jest, co se praví v III. O duši, že "jako věci jsou odlučitelné od hmoty, tak jsou u rozumu". Tedy je třeba, aby se hmotná rozuměla, pokud jsou odloučena od hmoty, a od hmotných podob, což jsou představy.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, poznávaný předmět jest úměrný poznávací síle. Jest pak trojí stupeň poznávací síly. Nějaká totiž síla poznávací jest úkonem tělesného ústrojí, totiž smysl. A proto předmětem každé smyslové mohutnosti je tvar, jak je v tělesné hmotě. A protože taková hmota jest původem ojedinění, proto každá mohutnost smyslové části jest poznávací tolika jednotlivých. - Nějaká pak poznávací síla jest, jež ani není úkonem tělesného ústrojí, ani není nějakým způsobem spojena s tělesnou hmotou, jako andělský rozum. A proto předmětem této poznávací síly jest tvar svébytný bez hmoty: ač totiž poznávají tělesná, přece je nezří, leč v nehmotných, totiž buď sami v sobě, nebo v Bohu. - Avšak lidský rozum se má středním způsobem: neboť není úkonem nějakého ústrojí, ale přece jest nějakou silou duše, jež je tvarem těla, jak je patrné z řečeného, A proto jemu vlastní jest poznávati tvar, jsoucí sice jednotlivostně v tělesné hmotě, ne však jakožto jsoucí v takové hmotě. Poznávati však to, co jest v jednotlivostní hmotě, ne však jakožto jsoucí v takové hmotě, jest odlučovati tvar od jednotlivostní hmoty, kterou znázorňují představy. A proto je nutné říci, že náš rozum rozumí hmotná odlučováním od představ; a skrze tak pozorovaná hmotná docházíme k jakémusi poznání nehmotných, jako obráceně andělé poznávají hmotná skrze nehmotná.

Plato však, přihlížeje pouze k nehmotnosti lidského rozumu, ne však k tomu, že jest nějak spojen s tělem, stanovil předmětem rozumu oddělené idey; a že rozumíme, ne však odlučováním, nýbrž spíše podílem na odloučených, jak bylo svrchu řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že odlučování nastává dvojmo. Jedním způsobem na způsob skládání a oddělování; jako když rozumíme, že něco není v jiném, nebo jest od něho odděleno. Jiným způsobem na způsob jednoduchého a naprostého pozorování; jako když rozumíme jedno, nic neuvažujíce o jiném. Tudíž podle prvního způsobu skrze rozum odlučovati ta, která podle věci nejsou odloučená, není bez nesprávnosti. Ale nemá nesprávnosti odlučovati druhým způsobem skrze rozum, co není odloučeno podle věci, jak je zjevně patrné ve smyslových. Když totiž rozumíme nebo řekneme, že barva není v tělese barevném, nebo jest od něho oddělena, bude

abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstractas. Sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

I q. 85 a. 1 arg. 5

Praeterea, philosophus, in III de anima, dicit quod *intellectus intelligit species in phantasmatibus*. Non ergo eas abstrahendo.

I q. 85 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in III de anima, quod *sicut res sunt separabiles a materia, sic circa intellectum sunt*. Ergo oportet quod materialia intelligantur inquantum a materia abstrahuntur, et a similitudinibus materialibus, quae sunt phantasmata.

I q. 85 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum. Quaedam autem virtus cognoscitiva est quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus. Et ideo huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens, etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, scilicet vel in seipsis vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus, sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato vero, attendens solum ad immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit obiectum intellectus ideas separatas; et quod intelligimus, non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando, ut supra dictum est.

I q. 85 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. Si enim

nesprávnost v mínění nebo řeči. Když však pozorujeme barvu a její vlastnosti, nic nemyslíce na barevné jablko, nebo také hlasem vyjádříme, že tak rozumíme, bude bez nesprávnosti mínění a řeči. Jablko totiž není v pojmu barvy; a proto nic nebrání rozuměti barvu, aniž by se rozumělo jablko. - Podobně pravím, že ta, která patří k pojmu druhu kterékoli hmotné věci, třebas kamene nebo člověka nebo koně, mohou se pozorovati bez jednotlivostních prvků, které nejsou v pojmu druhu. A to jest odlučovati všeobecné od jednotlivého, nebo rozumovou podobu od představ, pozorovati totiž přirozenost druhu bez pozorování jednotlivících prvků, které jsou znázorněny představami.

Když se tedy řekne, že jest nesprávný rozum, který rozumí věc jinak, než jest, pravda jest, jestliže ly jinak se vztahuje na rozuměnou věc. Tu totiž jest rozum nesprávný, když rozumí, že věc jest jinak, než jest. Proto by byl nesprávný rozum, kdyby tak odloučil podobu kamene od hmoty, že by rozuměl, že ona není ve hmotě, jak tvrdil Plato. - Není však pravdivé, co se předkládá, jestliže ly jinak se béře se strany rozumějícího. Je totiž bez nesprávnosti, že jiný jest způsob rozumějícího při rozumění, než způsob věci ve jsoucnosti: protože rozuměné jest v rozumějícím nehmotně, na způsob rozumu; ne však hmotně na způsob hmotné věci.

K druhému se musí říci, že někteří myslili, že podoba přírodní věci jest pouhý tvar, a že hmota není částí druhu. Ale podle toho by se do výměrů hmotných věcí nekladla hmota.

A proto se musí jinak říci, že je dvojí hmota, totiž obecná a označená nebo ojediněná: a ta, obecná, jako maso a kost; ojediněná pak, jako toto maso a tyto kosti. Rozum tedy odlučuje podobu přírodní věci od ojediněné smyslové hmoty, ne však od smyslové hmoty obecné. Jako podobu člověka odlučuje od tohoto masa a těchto kostí, jež nejsou v pojmu druhu, ale jsou částmi ojediněného, jak se praví v VII. Metafys.; a proto se může bez nich pozorovati. Ale nemůže se rozumem podoba člověka odloučiti od masa a kostí.

Avšak matematické podoby se mohou rozumem odlučovati od hmoty smyslové nejen ojediněné; nýbrž také obecné; ne však od hmoty rozumové obecné, nýbrž pouze ojediněné. Hmotou totiž smyslovou sluje hmota tělesná, pokud podléhá smyslovým jakostem, totiž teplotě a studenu, tvrdosti a měkkostí, a takovým. Hmotou pak rozumovou sluje podstata, pokud podléhá ličnosti. Jest pak jasné, že v podstatě je dříve ličnost nežli smyslové jakosti. Pročež ličnosti, jako čísla a rozměry a útvary, což jsou ohraničení ličností, se mohou pozorovati bez smyslových jakostí, což jest odlučovati je od smyslové hmoty: nemohou se však pozorovati bez rozumění podstaty podrobené ličnosti, což by bylo odlučovati je od hmoty rozumové obecné. Mohou se však pozorovati bez této nebo oné podstaty, což jest odlučovati je od hmoty rozumové ojediněné.

Jsou však některá, jež lze odlučovati také od obecné rozumové hmoty, jako jsoucno, jedno, možnost a uskutečnění, a jiná taková. která také mohou býti bez vší hmoty, jak je patrné u podstat nehmotných. - A protože Plato nepozoroval, co bylo řečeno o dvojím způsobu odlučování, stanovil, že jest odloučeno podle věci

intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si vero consideremus colorem et proprietates eius, nihil considerantes de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.

Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si ly aliter referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly aliter accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo, quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.

I q. 85 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc, in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia.

Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis, communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hae carnes et haec ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII Metaphys.; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus.

Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subiacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et huiusmodi. Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati. Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri et dimensiones et figurae, quae sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi a materia sensibili, non tamen possunt considerari sine intellectu substantiae quantitati subiectae, quod esset eas abstrahi a materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia; quod est eas abstrahi a materia intelligibili individuali.

Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato

všechno, co jsme řekli, že jest odloučeno skrze rozum.

K třetímu se musí říci, že barvy mají týž způsob jsoucnosti, když jsou v tělesné ojediněné hmotě, jako i mohutnost zraková: a proto mohou vtisknouti svou podobu do zraku. Ale představy, ježto jsou podoby ojedinělých, a jsou v tělesných ústrojích, nemají týž způsob jsoucnosti, který má lidský rozum, jak je patrné z řečeného: a proto nemohou svou silou tisknouti do trpného rozumu. Ale silou činného rozumu vzniká nějaká podoba v trpném rozumu, z obrácení činného rozumu k představám, která pak jest znázorňující těch, jichž jsou představy, pouze co do přirozenosti druhu. A tím způsobem se říká, že se rozumová podoba odlučuje od představ: ne že nějaký číselně týž tvar, který napřed byl v představách, potom jest v trpném rozumu, na způsob, kterým tělesa se béře s jednoho místa a přenáší se na druhé.

Ke čtvrtému se musí říci, že představy i jsou osvětlovány činným rozumem, i opět se od nich skrze sílu činného rozumu odlučují rozumové podoby. A to, jsou osvětlovány, protože, jako část smyslová ze spojení s rozumovou se stává silnější, tak představy ze síly činného rozumu se stávají' způsobilými, aby se od nich odlučovaly rozumové pojmy. Činný pak rozum odlučuje od představ rozumové podoby, pokud silou činného rozumu můžeme pojmouti do svého pozorování přirozenosti druhů bez jednotlivostních podmínek, podle jejichž podob se utváří rozum trpný.

K pátému se musí říci, že náš rozum i odlučuje rozumové podoby od představ, pokud pozoruje přirozenosti věcí všeobecně, i také je rozumí v představách, protože nemůže rozuměti ani ta, jichž podoby odlučuje, leč obrácením k představám, jak bylo svrchu řečeno.

LXXXV.2. Zda rozumové podoby, odloučené od představ, mají se k našemu rozumu jako to, co se rozumí.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že rozumové podoby, odloučené od představ, mají se k našemu rozumu jako to, co se rozumí. Rozum totiž v uskutečnění je v rozumějícím, protože rozuměné v uskutečnění je sám rozum v uskutečnění. Ale z věci rozuměné nic není v uskutečnění v rozumu, v uskutečnění rozumějícím, leč odloučená rozumová podoba. Tedy taková podoba je samo rozuměné v uskutečnění.

Mimo to rozuměné v uskutečnění musí' v něčem býti, jinak by nebylo nic. Ale není ve věci, která jest mimo duši, protože, ježto věc, která jest mimo duši, jest nehmotná, nic v ní jsoucího nemůže býti rozuměným v uskutečnění. Zbývá tedy, že rozuměné v uskutečnění jest v rozumu. A tak není nic jiného než zmíněná rozumová podoba.

non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

I q. 85 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod colores habent eundem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut et potentia visiva, et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.

I q. 85 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis, per virtutem intellectus agentis, species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia, sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectivam efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

I q. 85 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, inquantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus, quia non potest intelligere etiam ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est.

2. Utrum species intelligibilis abstracta a phantasmatibus se habeat ad intellectum nostrum, ut quod intelligetur, vel sicut quo intelligitur.

I q. 85 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod species intelligibiles a phantasmatibus abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo huiusmodi species est ipsum intellectum in actu.

I q. 85 a. 2 arg. 2

Praeterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re quae est extra animam, quia, cum res extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu. Et ita nihil est aliud quam species intelligibilis praedicta.

Mimo to praví Filosof, v I. Periherm., "že slova jsou známky těch trpností, které jsou v duši". Ale slova znamenají věci rozuměné: neboť to naznačujeme slovem, co rozumíme.

Tedy samy trpnosti duše, totiž rozumové podoby, jsou to, co se rozumí v uskutečnění.

Avšak proti, rozumová podoba se má k rozumu, jako smyslová podoba ke smyslu. Ale smyslová podoba není to, co se cítí, nýbrž spíše to, čím smysl cítí. Tedy rozumová podoba není, co se v uskutečnění rozumí, ale to, čím rozum rozumí.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří tvrdili, že poznávací síly, které jsou v nás, nepoznávají nic než vlastní trpnosti; třebas že smysl necítí než trpnost svého ústrojí. A podle toho rozum nic nerozumí nežli svou trpnost, to jest rozumovou podobu v sobě přijatou. A podle toho taková podoba je to, co se rozumí.

Ale tato domněnka se jeví patrně nesprávnou z dvojího. A to nejprve proto, že táž jsou, která rozumíme, a o kterých jsou vědy. Kdyby tedy ta, která rozumíme, byly jen podoby, které jsou v duši, následovalo by, že všechny vědy jsou nikoli o věcech, které jsou mimo duši, nýbrž jen o rozumových podobách, které jsou v duší; jako podle Platoniků všechny vědy jsou o ideách, jež stanovili za rozuměná v uskutečnění. - Za druhé, protože by následoval omyl starých, řkoucích, že "vše, co se vidí, je pravdivé"; a tak že by protikladné byly zároveň pravdivé. Jestliže totiž mohutnost nepoznává než vlastní trpnost, soudí jen o ní.

Avšak, tak se něco jeví, jak poznávací mohutnost jest jata. Tedy soud poznávací mohutnosti bude vždycky o tom, co soudí, totiž o vlastní trpnosti, jak jest, a tak každý soud 'bude pravdivý. Třebas, jestli chuť necítí než vlastní trpnost, když někdo, mající chuť zdravou, soudí, že med je sladký, pravdivě bude souditi; a podobně, jestliže ten, jenž má chuť pokaženou, soudí, že med jest hořký, pravdivě bude souditi: oba totiž soudí, jak jest jejich chuť jata. A tak následuje, že každá domněnka bude stejně pravdivá, a všeobecně každé pojetí.

A proto se musí 'říci, že rozumová podoba se má k rozumu, jako čím rozum rozumí. Což je tak patrné. Ježto totiž je dvojí činnost, jak se praví IX. Metafys., jedna, která zůstává v jednajícím, jako viděti a rozuměti, druhá, která přechází na zevnější věc, jako otepliti a řezati, obojí jest podle nějakého tvaru. A jako tvar, podle něhož vychází činnost, tíhnoucí k zevnější věci, jest podoba předmětu činnosti, jako teplo oteplujícího jest podoba otepleného, podobně tvar, podle něhož vychází činnost, zůstávající v jednajícím, jest podoba předmětu. Proto podoba věci viditelné jest, podle níž zrak vidí; a podoba věci rozuměné, což je podoba rozumová, je tvar, podle něhož rozum rozumí.

Ale protože rozum se obrací sám k sobě, podle téhož obrácení rozumí i své rozumění, i podobu, jíž rozumí. A tak podoba podružně rozuměná je to, co se rozumí. Ale to, co se prvotně rozumí, jest věc, jejíž podobou jest rozumová podoba.

A to je také patrné z domněnky starých, kteří tvrdili, že "podobné se poznává podobným". Tvrdili totiž, že skrze zemi, která v ní byla, poznává duše zemi, která byla mimo

I q. 85 a. 2 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in I Periherm., quod *voces sunt notae earum quae sunt in anima passionum*. Sed voces significant res intellectas, id enim voce significamus quod intelligimus.

Ergo ipsae passiones animae, scilicet species intelligibiles, sunt ea quae intelliguntur in actu.

I q. 85 a. 2 s. c.

Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est quod intelligitur actu, sed id quo intelligit intellectus.

I q. 85 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod *omne quod videtur est verum*; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat.

Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur IX Metaphys., una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit.

Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo.

ni; a tak o jiných. Když tedy vezmeme podobu země místo země, podle nauky Aristotelovy, jenž praví, že "kámen není v duši, nýbrž podoba kamene", následuje, že skrze rozumové podoby poznává duše věci, které jsou mimo duši.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozuměné jest v rozumějícím skrze svou podobu. A tím způsobem se říká, že rozuměné v uskutečnění jest rozum v uskutečnění, pokud podoba rozuměné věci je tvarem rozumu; jako podoba smyslové věci jest tvarem smyslu v uskutečnění. Pročež nenásleduje, že rozumová podoba odloučená je to, co se v uskutečnění rozumí, nýbrž, že jest podobou toho.

K druhému se musí říci, že když se řekne "rozuměné v uskutečnění", dáno je dvojí: totiž věc, která se rozumí, a to, co je samo rozumění. A podobně, když se řekne "všeobecno odloučené", rozumí se dvojí: totiž sama přirozenost věci, a odloučenost čili všeobecnost. Tedy, sama přirozenost, jež se stává rozuměnou nebo odloučenou, nebo všeobecně pojatou, není než v jednotlivých; ale v rozumu jest právě to, že jest rozuměná, nebo odloučená, nebo všeobecně pojatá. A můžeme podobné viděti u smyslu. Zrak totiž vidí barvu jablka bez jeho vůně. Když se tedy tážeme, kde jest barva, která jest viděna bez vůně, jest jasné, že barva, která se vidí, není nežli v jablku; ale že jest pojata bez vůně, to jí připadlo se strany zraku, pokud ve zraku je podoba barvy a ne vůně. Podobně člověčenství, které jest rozuměno, není než v tom neb onom člověku: ale že se člověčenství vnímá bez ojediňujících podmínek, což jest odlučovati je, z čehož následuje pojem všeobecnosti, připadlo člověčenství, pokud jest vnímáno od rozumu, v němž jest podoba přirozenosti druhu, a ne ojediňujících prvků.

K třetímu se musí říci, že ve smyslové části se shledává dvojí činnost. Jedna pouze podle změňování: a tak se činnost smyslu dokonává tím, že jest změněn od smyslového. Jiná činnost jest utváření, pokud obrazivá síla si utváří nějaký obraz nepřítomné věci, nebo i nikdy neviděné. A obojí tato činnost je spojena v rozumu. Neboť se nejprve pozoruje trpnost rozumu trpného, pokud jest utvářen rozumovou podobou. Tou pak utvářen, tvoří po druhé buď výměr, nebo oddělení nebo skládání, jež se naznačuje slovem. Pročež pojem, který znamená jméno, jest výměr; a věta znamená skládání nebo oddělování rozumu. Tedy slova neznamenají samy rozumové podoby, nýbrž to, co si rozum vytvořil na soud o zevnějších věcech.

LXXXV.3. Zda více všeobecná jsou v našem rozumovém poznání dřívější.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že více všeobecná nejsou dřívější v našem rozumovém poznávání. Protože ta, která jsou dřívější a podle přirozenosti známější, jsou pozdější a méně známá pro nás. Ale všeobecná jsou dřívější podle přirozenosti: protože "dřívější jest, od něhož nejde zpět důvod svébytí". Tedy všeobecná jsou pozdější v poznávání našeho rozumu.

Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod *lapis non est in anima, sed species lapidis*; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam.

I q. 85 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo eius.

I q. 85 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.

I q. 85 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.

3. Utrum intellectus noster prius intelligat magis universalis.

I q. 85 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam, quia prius est a quo non convertitur subsistendi consequentia. Ergo universalia sunt

Mimo to-, složená jsou pro nás dřívější než jednoduchá. Ale všeobecná jsou jednodušší. Tedy jsou později známá pro nás.

Mimo to praví Filosof, v I. Fysic., že vyměřené dříve přichází v našem poznání nežli části výměru. Ale všeobecná jsou částmi výměrů méně všeobecných, jako živočich jest částí výměru člověka. Tedy všeobecná jsou pro nás později známá.

Mimo to skrze účinky přicházíme ku příčinám a prvkům. Ale všeobecná jsou nějaké prvky. Tedy všeobecná jsou pro nás později známá.

Avšak proti jest, co se praví v I. Fysic., že "je třeba od všeobecných přijíti k jednotlivým".

Odpovídám: Musí se říci, že v poznávání našeho rozumu jest uvážiti dvojí. A to nejprve, že rozumové poznání nějakým způsobem béře počátek od smyslového. A protože smysl jest o jednotlivých, kdežto rozum o všeobecných, jest nutné, aby pro nás bylo dříve poznávání jednotlivých než poznávání všeobecných.

Za druhé je třeba uvážiti, že náš rozum postupuje z možnosti do uskutečnění. Každé pak, které postupuje z možnosti do uskutečnění, dříve přichází k neúplnému uskutečnění, jež jest uprostřed mezi možností a uskutečněním, nežli k uskutečnění dokonalému. Dokonalé pak uskutečnění, k němuž přichází rozum, jest úplné vědění, skrze něž se věci poznávají přesně a určitě. Uskutečnění pak neúplné jest vědění nedokonalé, skrze něž se věci vědí nepřesně v nějakém zmatení: neboť, co se tak poznává, z části se poznává v uskutečnění, a nějak v možnosti. Proto Filosof praví, v I. Fysic., že "napřed jsou nám více zjevna a jista zmatená: potom pak poznáváme, rozlišujíce přesně původy a živly". Jest však jasné, že poznávati něco, v čem jsou mnohá obsažena, aniž by se měla vlastní znalost každého z těch, která jsou v něm obsažena, jest poznávati něco v nějakém zmatení. Takto pak se může poznávati jak všeobecný celek, v němž části jsou obsaženy v možnosti, tak také celek doplněný: obojí totiž celek se může poznávati v nějaké zmatenosti, aniž by se části přesně poznávaly. Poznávati pak přesně to, co jest obsaženo v celku všeobecném, jest míti poznání o méně povšechné věci. Jako, poznávati živočicha nepřesně, jest poznávati živočicha, jakožto živočicha; poznávati však živočicha přesně, jest poznávati živočicha, jakožto živočicha rozumového, nebo bez rozumu, což jest poznávati člověka nebo lva. Tudíž dříve se naskýtá našemu rozumu poznání živočicha než poznání člověka: a týž důvod jest, jestliže srovnáme kterékoli více všeobecné s méně všeobecným.

A protože smysl přechází z možnosti do uskutečnění, jako i rozum, jeví se týž pořad poznání také ve smyslu. Neboť nejdříve podle smyslu rozeznáváme více povšechné nežli méně povšechné, i podle místa i podle času. A to, podle místa, jako, když někdo jest viděn od vzdálených, dříve se sezná, že je těleso, nežli se sezná, že je člověk; a dříve člověk, než Sokrates nebo Plato. Podle času pak, protože dítě na počátku dříve rozeznává člověka od nečlověka, než rozlišuje tohoto člověka od jiného člověka; a proto "děti s

posteriora in cognitione nostri intellectus.

I q. 85 a. 3 arg. 2

Praeterea, composita sunt priora quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posterius nota quoad nos.

I q. 85 a. 3 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in I Physic. quod definitum prius cadit in cognitione nostra quam partes definitionis. Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

I q. 85 a. 3 arg. 4

Praeterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quaedam principia. Ergo universalia sunt posterius nota quoad nos.

I q. 85 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in I Physic., quod *ex universalibus in singularia oportet devenire*.

I q. 85 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in cognitione nostri intellectus duo oportet considerare. Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio.

Secundo oportet considerare quod intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione, quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde philosophus dicit, in I Physic., quod *sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo distincte principia et elementa*. Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale, utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal inquantum est animal, cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem, et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale.

Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a

počátku nazývají všechny muže otci, později pak každého určí", jak se praví v I. Fysic.

A důvod toho jest zjevný. Protože, kdo ví něco nepřesně, dosud jest v možnosti věděti původ přesnosti; jako kdo zná rod, jest v možnosti znáti odlišnost. A tak je patrné, že nepřesné poznávání je prostřední mezi možností a uskutečněním.

Má se tedy říci, že poznávání jednotlivých je dřívější pro nás než poznávání všeobecných, jako poznávání smyslové než poznávání rozumové. Ale, jak podle smyslu, tak podle rozumu, 'poznávání více povšechné jest dřívější nežli poznávání méně povšechné.

K prvnímu se tedy musí říci, že všeobecno lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem, pokud přirozenost všeobecná se pozoruje zároveň s pojmem všeobecnosti. A ježto pojem všeobecnosti, totiž, že jedno a totéž má poměr k mnohým,pochází z odlučování rozumu, je třeba, aby podle tohoto způsobu všeobecné bylo pozdější. Pročež v I. O duši se praví, že "živočich všeobecný bud není nic, nebo je pozdější". Ale podle Platona, který stanovil všeobecná svébytná, dle tohoto pozorování by všeobecné bylo dřívější než jednotlivá, která podle něho nejsou, leč z podílu svébytných všeobecných, která slují idey. - Jiným způsobem lze pozorovati co do samé přirozenosti, totiž živočišnosti nebo člověčenství, jak se shledává v jednotlivých. A tak se musí říci, že je dvojí řád přirozenosti. Jeden podle cesty rození a času: podle kteréž cesty jsou dřívější, která jsou nedokonalá a v možnosti. A tímto způsobem více povšechné jest dřívější podle přirozenosti: což je zjevně patrné při rození člověka a živočicha; neboť "dříve se rodí živočich než člověk", jak se praví v knize O roz. živoč. Jiný jest řád dokonalosti, čili záměru přírody; jako uskutečnění jest jednoduše dříve podle přirozenosti než možnost, a dokonalé dříve než nedokonalé. A tímto způsobem méně povšechné jest podle přirozenosti dříve než více povšechné, jako člověk dříve nežli živočich: neboť záměr přírody nestojí u zrození živočicha, nýbrž zamýšlí zroditi člověka.

K druhému se musí říci, že všeobecné více povšechné se přirovnává k méně povšechnému, jako celek a jako část. A to, jako celek, pokud ve více všeobecném jest obsaženo v možnosti nejen méně všeobecné, nýbrž také jiná; jako pod živočichem nejen člověk, nýbrž také kůň. Jako část pak, pokud méně povšechné pod svým pojmem obsahuje nejen více povšechné, nýbrž také jiná; jako člověk nejen živočicha, ale také rozumové. Tak tedy o sobě pozorovaný živočich je v našem poznávání dříve nežli člověk; ale člověk jest v našem poznávání dříve, nežli že živočich je částí jeho pojmu.

K třetímu se musí říci, že se nějaká část může rozeznávati dvojmo. Jedním způsobem naprostě, jak jest v sobě: a tak nic nebrání dříve poznávati část než celek, jako kameny než dům. Jiným způsobem, pokud jsou částmi tohoto

remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal; et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo *pueri a principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque*, ut dicitur in I Physic.

Et huius ratio manifesta est. Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum quod cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.

I q. 85 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod universale dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis, ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in I de anima dicitur quod *animal universale aut nihil est, aut posterius est*. Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quam particularia, quae secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quod duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam, ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora. Et hoc modo magis commune est prius secundum naturam, quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis; nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur in libro de Generat. Animal. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum, minus commune est prius secundum naturam quam magis commune, ut homo quam animal, naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

I q. 85 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub animali non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se, prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione quam quod animal sit pars rationis eius.

I q. 85 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute, secundum quod in se est, et

celku: a tak je nutné, abychom dříve poznali celek nežli části: dříve totiž poznáváme dům nějakým zmateným poznáním, než rozlišujeme jednotlivé jeho části. Tak se tedy musí říci, že vyměřující, naprostě pozorovaná, jsou dříve známa než vyměřené: jinak by se z nich nepoznalo vyměřené. Ale pokud jsou částmi výměru, tak jsou později známa: dříve totiž poznáváme člověka nějakým zmateným poznáním, než umíme rozlišiti vše, co jest v pojmu člověka.

Ke čtvrtému se musí říci, že všeobecno, pokud se béře s pojmem všeobecnosti, je sice nějak původem poznávání, pokud pojem všeobecnosti je důsledkem způsobu rozumění, jenž jest skrze odlučování. Není však nutné, aby každé, jež jest původem poznávání, bylo původem bytí, jak se domníval Plato: ježto někdy poznáváme příčinu z účinku, a podstatu skrze případky. Proto všeobecno, tak vzato, podle Aristotelova názoru, není původ bytí, ani podstata, jak je patrné z VII. Metafys. - Jestliže však pozorujeme samu přirozenost rodu a druhu, jak jest v jednotlivých, tak má nějak ráz tvarového původu vzhledem k jednotlivým; neboť jednotlivé jest k vůli hmotě, kdežto ráz druhu se béře z tvaru. Ale přirozenost rodu se přirovnává k povaze druhu spíše na způsob hmotného původu: protože přirozenost rodu se. béře od toho, co jest hmotné na věci, kdežto ráz druhu od toho, co je tvarové; jako ráz živočicha od smyslového, ráz pak člověka od rozumového. A odtud jest, že poslední záměr přírody je druh, ne však jedinec, ani rod: protože tvar je cílem rození, hmota pak jest k vůli tvaru. Není však třeba, aby poznání každé příčiny nebo původu bylo pro nás pozdější: ježto někdy poznáme neznámé účinky skrze smyslové příčiny; někdy však obráceně.

LXXXV.4. Zda můžeme rozuměti mnohá zároveň.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že můžeme rozuměti mnohá zároveň. Rozum je totiž nad časem. Ale dříve a později, patří k času. Tedy rozum nerozumí rozličná podle dříve a později, nýbrž zároveň.

Mimo to nic nebrání, aby v témž byly v uskutečnění zároveň rozličné tvary, ne protilehlé, jako. v jablku vůně a barva. Ale rozumové podoby nejsou protilehlé. Tedy nic nebrání, aby jeden rozum byl v uskutečnění zároveň z rozličných rozumových podob. A tak může rozuměti mnohá zároveň.

Mimo to rozum zároveň rozumí nějaký celek, jako člověka nebo dům. Ale v každém celku jsou obsaženy mnohé části. Tedy rozum rozumí zároveň mnohá.

Mimo to nelze poznati odlišnost jednoho od druhého, leč se zároveň vnímá obojí, jak se praví v knize O duši: a týž důvod je při kterémkoli jiném poměru. Ale náš rozum poznává odlišnost jednoho od druhého i poměr. Tedy

sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes huius totius, et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partes; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est quod definientia, absolute considerata, sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea. Sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota, prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione.

I q. 85 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quod omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit, cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundum sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet in VII Metaphys. Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium, nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii, quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus, quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet quod cuiuslibet causae vel principii cognitio sit posterior quoad nos, cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles, effectus ignotos; quandoque autem e converso.

4. Utrum intellectus noster possit multa simul intelligere.

I q. 85 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

I q. 85 a. 4 arg. 2

Praeterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositae. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundum diversas species intelligibiles et sic potest multa simul intelligere.

I q. 85 a. 4 arg. 3

Praeterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multae partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

I q. 85 a. 4 arg. 4

Praeterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in libro de anima, et eadem ratio est de quacumque alia comparatione.

poznává mnohá zároveň.

Avšak proti jest, co se praví v knize Kopic., že "rozumění jest pouze jednoho, vědění však mnohých".

Odpovídám: Musí se říci, že rozum sice může rozuměti mnohá nazpůsob jednoho, ne však mnohá nazpůsob mnohých: pravím pak, nazpůsob jednoho nebo mnohých, skrze jednu rozumovou podobu nebo více. Neboť způsob kterékoli činnosti sleduje tvar, který jest původem činnosti. Kterákoli tedy rozum může rozuměti pod jednou podobou, může rozum rozuměti zároveň: a odtud jest, že Bůh vidí vše zároveň, protože vše vidí skrze jedno, což jest jeho 'bytnost. Kterákoli však rozum rozumí skrze rozličné podoby, nerozumí zároveň. A důvodem toho jest, že jest nemožné zdokonalovaní téhož podmětu zároveň více tvary jednoho rodu a rozličných druhů: jako jest nemožné, aby totéž těleso, podle téhož zároveň 'bylo zbarveno rozličnými barvami, nebo vytvořeno rozličnými útvary. Avšak všechny rozumové podoby jsou jednoho rodu, protože jsou dokonalostmi jedné rozumové mohutnosti; třebaže věci, jichž jsou podobami, jsou rozličných rodů. Je tedy nemožné, aby týž rozum zároveň byl zdokonalován rozličnými rozumovými podobami, aby v uskutečnění rozuměl rozličná.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozum jest nad časem, jenž jest počet pohybu tělesných věcí. Ale sama mnohost rozumových podob působí nějaké střídání rozumových činností, podle něhož jedna činnost je dříve než druhá. A toto střídání nazývá Augustin časem, když praví, VIII. Ke Gen. Slov., že "Bůh pohybuje duchové stvoření skrze čas".

K druhému se musí říci, že v témž podmětu nemohou býti zároveň nejen protilehlé tvary, ale ani kterékoli tvary téhož rodu, ač nejsou protilehlé: jak je patrné z uvedeného příkladu o 'barvách a útvarech.

K třetímu se musí říci, že části se mohou rozuměti dvojmo. Jedním způsobem pod nějakou zmatenostǐ, jak jsou v celku: a tak se poznávají skrze jeden tvar celku, a tak se poznávají zároveň. Jiným způsobem poznáním přesným, pokud se každá poznává skrze svou podobu: a tak se nerozumějí zároveň.

Ke čtvrtému se musí říci, že když rozum rozumí odlišnost nebo poměr jednoho s druhým, poznává obojí z odlišných nebo poměrných pod pojmem samého poměru nebo odlišnosti; jako bylo řečeno, že poznává části pod pojmem celku.

LXXXV.5. Zda náš rozum rozumí skládáním a oddělováním.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že náš rozum nerozumí skládáním a oddělováním. Skládati totiž a oddělovati nelze než mnohá. Ale rozum nemůže rozuměti mnohá zároveň. Tedy nemůže rozuměti skládáním a

Sed intellectus noster cognoscit differentiam et comparationem unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

I q. 85 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur in libro Topic., quod *intelligere est unum solum, scire vero multa*.

I q. 85 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum, dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cuiusque actionis consequitur formam quae est actionis principium. Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest, et inde est quod Deus omnia simul videt, quia omnia videt per unum, quod est essentia sua. Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum, sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivae potentiae; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu.

I q. 85 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quandam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, VIII super Gen. ad Litt., quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*.

I q. 85 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod non solum oppositae formae non possunt esse simul in eodem subiecto, sed nec quaecumque formae eiusdem generis, licet non sint oppositae, sicut patet per exemplum inductum de coloribus et figuris.

I q. 85 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto, et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem, et sic non simul intelliguntur.

I q. 85 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiae; sicut dictum est quod cognoscit partes sub ratione totius.

5. Utrum intellectus noster intelligat componendo, et dividendo.

I q. 85 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest

oddělováním.

Mimo to s každým skládáním a oddělováním se pojí čas přítomný, minulý nebo budoucí. Ale rozum odlučuje od času, jakož také od jiných jednotlivostních podmínek. Tedy rozum nerozumí skládáním a oddělováním.

Mimo to rozum rozumí skrze připodobnění k věcem. Ale skládání a oddělování není ve věcech nic: neboť se ve věcech neshledává nic, než věc, která se označuje přísudkem a podmětem, jež jest jedna, je-li složení pravdivé; člověk totiž je pravdivě to, co jest živočich. Tedy rozum neskládá a neodděluje.

Avšak proti, slova znamenají pojmy rozumu, jak praví Filosof v I. Periher. Ale ve slovech jest skládání a oddělování; jak je patrné v kladných a záporných větách. Tedy rozum skládá a odděluje.

Odpovídám: Musí se říci, že lidský rozum má nutnost rozuměti skládáním a oddělováním. Ježto totiž lidský rozum vychází od možnosti do uskutečnění, má jakousi podobnost s věcmi zrozenými, které nemají hned svou dokonalost, ale postupně jí nabývají. A podobně lidský rozum dokonalé poznání věci nepojme hned v prvním vjemu, nýbrž nejprve vnímá o ní něco, třebas bytnost věci samé, jež jest prvním a vlastním předmětem rozumu; a potom rozumí vlastnosti a případky a poměry okolo bytnosti věci. A podle toho má nutnost jedna vnímané spojovati s druhým nebo oddělovati, a z jednoho složení nebo oddělení postoupiti k jinému, což jest usuzovati.

Avšak rozum andělský a božský mají povahu věcí neporušných, které hned od počátku mají celou svou dokonalost. Pročež rozum andělský a božský mají povahu věcí neporušných, které hned od počátku mají celou svou dokonalost. Pročež rozum andělský a božský mají hned dokonale celé poznání věci. Pročež při poznávání bytnosti věci poznává o věci zároveň, cokoli my můžeme poznávati skládáním a oddělováním a usuzováním. - A proto lidský rozum poznává skládáním a oddělováním, jakož i usuzováním. Avšak rozum božský a andělský poznává sice skládání a oddělování a usuzování, nikoli skládaje, odděluje a usuzuje, nýbrž skrze rozumění jednoduché bytnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že skládaní a oddělování rozumové se děje podle nějaké odlišnosti nebo srovnání. Proto tak rozum poznává mnohá skládáním a oddělováním, jak poznává odlišnost a srovnání věcí.

K druhému se musí říci, že rozum i odlučuje od představ, i přece v uskutečnění nerozumí, leč obraceje se ku představám, jak bylo svrchu řečeno. A s té strany, že se obrací k představám, pojí se čas se skládáním a oddělováním rozumovým.

K třetímu se musí říci, že podoba věci se vnímá v rozumu

simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

I q. 85 a. 5 arg. 2

Praeterea, omni compositioni et divisioni adiungitur tempus praesens, praeteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

I q. 85 a. 5 arg. 3

Praeterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus, nihil enim invenitur in rebus nisi res quae significatur per praedicatum et subiectum, quae est una et eadem si compositio est vera; homo enim est vere id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

I q. 85 a. 5 s. c.

Sed contra, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit philosophus in I Periherm. Sed in vocibus est compositio et divisio; ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

I q. 85 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.

Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quae statim a principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

I q. 85 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod compositio et divisio intellectus secundum quandam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

I q. 85 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus et abstrahit a phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adiungitur tempus.

I q. 85 a. 5 ad 3

podle způsobu rozumu a ne podle způsobu věci. Pročež skládání a oddělování rozumu sice odpovídá něco se strany věci, ale nemá se týmž způsobem ve věci, jako v rozumu. Neboť vlastním předmětem lidského rozumu jest bytnost věci hmotné, jež spadá pod smysl a obrazivost. Avšak ve hmotné věci se shledává dvojí složení. A to, první tvaru s hmotou: a tomu odpovídá skládání rozumu, kterým se všeobecný celek vypovídá o své části; neboť rod se béře od hmoty společné, kdežto doplňující odlišnost od tvaru, jednotlivo pak od jednotlivostní hmoty. Druhé pak složení jest případku s podmětem: a tomuto věcnému složení odpovídá skládání rozumu, podle něhož se případek vypovídá o podmětu, jako když se řekne, člověk jest bílý. - Ale složení rozumové se liší od složení věci. Neboť ta, která jsou složkami věci, jsou rozličná; avšak složení rozumu je známkou totožnosti těch, která jsou složkami. Rozum totiž neskládá tak, aby říkal, že člověk jest bělost, nýbrž říká, že člověk jest bílý, to jest, mající bělost; avšak podmětně je totéž, co je člověk a co jest mající bělost. A podobné jest při složení hmoty a tvaru: neboť živočich znamená to, co má smyslovou přirozenost, rozumové pak, co má přirozenost rozumovou, člověk pak, co má obojí, Sokrates pak, co má toto všechno s jednotlivostní hmotou; a podle tohoto rázu totožnosti náš rozum, vypovídaje, spojuje jedno s druhým.

LXXXV.6. Zda rozum může býti nesprávný.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že rozum může býti nesprávný. Praví totiž Filosof, v VI. Metafys., že "pravdivo a nesprávno jsou v mysli". Avšak mysl a rozum jsou totéž, jak bylo svrchu řečeno. Tedy je nesprávnost v rozumu.

Mimo to domnění a usuzování patří k rozumu. Ale v těch obou se shledává nesprávnost. Tedy může býti v rozumu nesprávnost.

Mimo to hřích je v části rozumové. Ale hřích je s nesprávností: neboť "bloudí, kdo činí zlé", jak se praví Přísl. 14. Tedy nesprávnost může býti v rozumu.

Avšak proti jest; co praví Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz., že "každý, kdo se klame, nerozumí to, v čem se klame". A Filosof praví, v knize O duši, že "rozum je vždycky správný.

Odpovídám: Musí se říci, že v té věci Filosof, v III. O duši, srovnává rozum se smyslem. Smysl totiž se neklame o vlastním předmětě, jako zrak o 'barvě; leč snad případkově, z překážky, nastalé v ústrojí, jako když chuť horečnatých má sladká za hořká, protože jazyk jest naplněn špatnými šťávami. Avšak o obecných smyslových se smysl klame, jako soudě o velikosti nebo útvaru: jako když soudí, že slunce měří stopu, ač přece je větší než země. A mnohem více se klame o cítěných připadkově; jako když soudí, že žluč jest med, pro podobnost barvy. A důvod toho jest nasnadě. Neboť k vlastnímu předmětu jest každá mohutnost zařízena o sobě, jako taková. Která však jsou taková, mají se vždy týmž způsobem. Pročež soud

Ad tertium dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam, et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum, et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto, ut cum dicitur, homo est albus. Tamen differt compositio intellectus a compositione rei, nam ea quae componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quod homo est albedo; sed dicit quod homo est albus, idest habens albedinem, idem autem est subiecto quod est homo, et quod est habens albedinem. Et simile est de compositione formae et materiae, nam animal significat id quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam, homo vero quod habet utrumque, Socrates vero quod habet omnia haec cum materia individuali; et secundum hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri praedicando.

6. Utrum intellectus noster possit errare.

I q. 85 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod intellectus possit esse falsus. Dicit enim philosophus, in VI Metaphys., quod *verum et falsum sunt in mente*. Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.

I q. 85 a. 6 arg. 2

Praeterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

I q. 85 a. 6 arg. 3

Praeterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est, errant enim qui operantur malum, ut dicitur Prov. XIV. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

I q. 85 a. 6 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit*. Et philosophus dicit, in libro de anima, quod *intellectus semper est rectus*.

I q. 85 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod philosophus, in III de anima, comparat, quantum ad hoc, intellectum sensui. Sensus enim circa proprium obiectum non decipitur, sicut visus circa colorem; nisi forte per accidens, ex impedimento circa organum contingente, sicut cum gustus febrientium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia vero communia decipitur sensus, sicut in diiudicando de magnitudine vel figura; ut cum iudicat solem esse pedalem, qui tamen est maior terra. Et multo magis decipitur circa sensibilia per accidens; ut cum iudicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. Et huius ratio est in evidenti. Quia ad proprium obiectum

zůstávající mohutnosti nechybí o vlastním předmětě.

Avšak vlastním předmětem rozumu jest bytnost věci. Proto, o sobě řečeno, o bytnosti věci se rozum neklame. Ale o těch se může rozum klamati, která stojí kolem bytnosti nebo povahy věci, když jedno zařizuje k druhému, buď skládaje, nebo odděluje, nebo také usuzuje. A proto také nemůže chybiti o těch větách, které se poznávají hned poznáním bytnosti částí, jako se stává při prvních zásadách: z nichž také nastává neomylnost pravdy o závěrech, podle jistoty vděční. - Případkově však nastane omyl v rozumu o co věc jest ve věcech složených; ne se strany ústrojí, protože rozum není síla užívající ústrojí, nýbrž se strany skládání, nastalého při výměru, když buď výměr jedné věci je nesprávný o druhé, jako výměr kruhu o trojúhelníku, nebo když nějaký výměr je v sobě nesprávný, obnášeje skládání nemožných, jako když se za výměr nějaké věci vezme toto: živočich rozumový, okřídlený. Proto v jednoduchých věcech, při jichž výměrech se nemůže octnouti skládání, nemůžeme se klamati, nýbrž chybíme, vůbec nezasahujíce, jak se praví v XI. Metafys:

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof praví, že nesprávnost jest v rozumu podle skládání a oddělování.

A podobně se musí říci k druhému o domnění a usuzování.

A k třetímu o bludu hřešících, jenž náleží v uchopení žádoucího.

Ale v naprostém pozorování bytnosti věci, a těch, která se skrze ni poznávají, rozum se nikdy nemýlí. A tak mluví autority, uvedené proti.

LXXXV.7. Zda jednu a touž věc může rozuměti jeden lépe než jiný.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že jednu a touž věc nemůže rozuměti jeden lépe než jiný. Praví totiž Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz.: "Kdokoli nějakou věc rozumí jinak, než jest, nerozumí jí-. Proto nelze pochybovati, že dokonalým jest rozumění, nad něž nemůže býti lepšího; a proto se nejde do nekonečna, že se každá věc rozumí, ani jí nemůže jeden rozuměti lépe než jiný."

Mimo to rozuměním jest rozum pravdivý. Avšak pravda, ježto jest nějaká rovnost rozumu s věcí, nepřijímá více a méně: neboť se neříká vlastně, něco více a méně rovné. Tedy ani se neříká, že se něco více a méně rozumí.

Mimo to rozum je to, co je v člověku nejtvarovější. Ale odlišnost tvaru působí odlišnost druhovou. Jestliže tedy jeden člověk rozumí více než jiný, zdá se, že nejsou jednoho druhu.

unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum.

Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae, circa conclusiones. Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dum vel definitio unius rei est falsa de alia, sicut definitio circuli de triangulo, vel dum aliqua definitio in seipsa est falsa, implicans compositionem impossibilium, ut si accipiatur hoc ut definitio alicuius rei, animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX Metaphys.

I q. 85 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod falsitatem dicit esse philosophus in mente secundum compositionem et divisionem.

I q. 85 a. 6 ad 2

Et similiter dicendum est ad secundum, de opinione et ratiocinatione.

I q. 85 a. 6 ad 3

Et ad tertium, de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile.

Sed in absoluta consideratione quidditatis rei, et eorum quae per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductae.

7. Utrum unus possit eamdem rem mulius intelligere, quam alius.

I q. 85 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *quisquis ullam rem aliter quam est intelligit non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua praestantior esse non possit; et ideo non per infinitum ire quod quaelibet res intelligitur; nec eam posse alium alio plus intelligere*.

I q. 85 a. 7 arg. 2

Praeterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit aequalitas quaedam intellectus et rei, non recipit magis et minus, non enim proprie dicitur aliquid magis et minus aequale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

I q. 85 a. 7 arg. 3

Praeterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formae causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unius speciei.

Avšak proti jest, že se zkušeností někteří shledávají hlouběji rozumějícími než jiní; jako hlouběji rozumí, kdo nějaký závěr může uvésti na první zásady a první příčiny, než kdo může uváděti jen na příčiny nejbližší.

Odpovídám: Musí se říci, že lze dvojmo rozuměti, že někdo rozumí jednu a touž věc více než jiný. Jedním způsobem tak, že ly více určuje úkon rozumění se strany rozuměné věci. A tak nemůže jeden více než jiný rozuměti touž věc: protože, kdyby rozuměl, že jinak jest, než jest, nebo lépe, nebo hůře, mýlil by se, a nerozuměl by, jak praví Augustin. - Jiným způsobem lze rozuměti, že určuje úkon rozumění se strany rozumějícího. A tak může jeden lépe touž věc rozuměti než jiný, protože má větší sílu při rozumění; jako lépe vidí nějakou věc tělesným viděním, kdo má dokonalejší sílu a v němž zraková síla je dokonalejší.

To se pak stává při rozumu dvojmo. A to, jedním způsobem se strany samého rozumu, jenž je dokonalejší. Je totiž jasné, že čím je lépe upravené tělo, tím lepši dostává duši: což jest jasně zjevné u těch, která jsou rozličná podle druhu. A důvodem toho jest, že uskutečnění a tvar se přijímají ve hmotě podle schopnosti hmoty. Proto, ježto také u lidí někteří mají tělo lépe upravené, dostávají duši větší síly na rozumění: pročež se praví v II. O duši, že "vidíme měkké tělem dobře schopné mysli". - Jiným způsobem se to stává se strany nižších sil, jichž rozum potřebuje ke své činnosti: ti totiž jsou lépe uzpůsobeni k rozumění, v nichž je lépe upravena síla obrazivá a přemýšlivá a pamatující.

K prvnímu je tedy patrná odpověď z řečeného.

A podobně k druhému: neboť pravda rozumu záleží v tom, že se rozumí, že věc je tak, jak jest.

K třetímu se musí říci, že odlišnost tvaru, která nepochází nežli z rozličného upravení hmoty, nepůsobí odlišnosti podle druhu, nýbrž jen podle počtu; neboť rozliční jedinci mají rozličné tvary, rozlišené podle hmoty.

LXXXV.8. Zda rozum dříve rozumí nedílné než dělitelné.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že náš rozum dříve poznává nedílné než dělitelné. Praví totiž Filosof, v I. Fysic., že "rozumíme a víme z poznávání původů a živlů". Ale nedílná jsou původy a živly dělitelných. Tedy dříve jsou nám známá nedílná nežli dělitelná.

Mimo to, co se klade do výměru něčeho, jest dříve od nás poznáváno: protože výměr jest "z dřívějších a známějších", jak se praví v VI. Kopic. Ale nedílné se klade do výměru dělitelného, jako bod do výměru čáry: neboť, jak praví Euklides, "čára jest délka bez šířky, jejíž konce jsou dva body". A jednota se klade do výměru čísla:

I q. 85 a. 7 s. c.

Sed contra est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in causas proximas.

I q. 85 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quam alium, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sic quod ly magis determinet actum intelligendi ex parte rei intellectae. Et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quam alius, quia si intelligeret eam aliter esse quam sit, vel melius vel peius, falleretur, et non intelligeret ut arguit Augustinus. Alio modo potest intelligi ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior.

Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam, quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo, unde dicitur in II de anima quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem, illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

I q. 85 a. 7 ad 1

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

I q. 85 a. 7 ad 2

Et similiter ad secundum, veritas enim intellectus in hoc consistit, quod intelligatur res esse sicuti est.

I q. 85 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod differentia formae quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; sunt enim diversorum individuorum diversae formae, secundum materiam diversificatae.

8. Utrum intellectus prius cognoscat indivisibile, quam divisibile.

I q. 85 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quam divisibile. Dicit enim philosophus, in I Physic., quod *intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione*. Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quam divisibilia.

I q. 85 a. 8 arg. 2

Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, per prius cognoscitur a nobis, quia definitio est ex prioribus et notioribus, ut dicitur in VI Topic. Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut *linea enim*, ut Euclides dicit, *est longitudo sine latitudine, cuius extremitates sunt duo*

protože "čísla jest množství měřené jednotkou", jak se praví v X. Metafys. Tedy náš rozum dříve poznává nedílné než dělitelné.

Mimo to "podobné se poznává podobným". Ale nedílné jest více podobné rozumu než dělitelné.: protože "rozum jest jednoduchý", jak se praví v III. O duši. Tedy náš rozum dříve poznává nedílné.

Avšak proti jest, co se praví v III. O duši, že "nedílné se ukazuje jako postrádání". Ale postrádání se poznává později. Tedy i nedílné.

Odpovídám: Musí se říci, že podle přítomného stavu jest předmětem našeho rozumu bytnost hmotné věci, kterou odlučuje od představ, jak je patrné z řečeného. A protože to, co jest prvotně a o sobě poznáváno od poznávací síly, jest jejím vlastním předmětem, může se viděti, jakým pořadem jest od nás rozuměno nedílné, z jeho poměru k takové bytnosti. Říká se pak nedílné trojmo, jak se praví v III. O duši. Jedním způsobem, jako jest nedělitelné souvislo, protože jest v uskutečnění nerozdělené, ač jest dělitelné v možnosti. A takové nedílné jest od nás dříve rozuměno než jeho rozdělení, které jest na části: protože zmatené poznání je dřívější nežli zřetelné, jak bylo řečeno. - Jiným způsobem se říká nedílné podle druhu. jako pojem člověka jest nějaké nedílné. A také tímto způsobem nedílné je dříve rozuměno než jeho rozdělení na části rozumové, jak 'byla svrchu řečeno: a rovněž dříve než rozum skládá a odděluje kladem nebo záporem. A důvodem toho jest, že takové dvojí nedílné rozum rozumí o sobě, jako vlastní předmět. - Třetím způsobem se říká nedílné, co jest vůbec nedělitelné, jako bod a jednotka, která se nedělí ani v uskutečnění, ani v možnosti. A takové nedílné se později poznává, skrze postrádání dělitelnosti. Proto se bod vyměřuje postrádáním, "bod jest, jehož není částí": a podobně pojmem jednotky jest, že jest "nedělitelná", jak se praví v X. Metafys. A důvodem toho jest, že takové nedílné má nějakou protilehlost s tělesnou věcí, jejíž bytnost rozum vnímá prvotně a o sobě.

K prvnímu se tedy musí říci, že při nabývání vědění nejsou vždycky dřívější původy a živly: protože někdy od smyslových účinků přicházíme k poznání původů a příčin rozumových. Ale v úplnosti vědění vždycky znalost účinků závisí na poznání původů a živlů: protože, jak tamtéž praví Filosof, "tehdy se domníváme, že víme, když můžeme zásady rozložiti na příčiny".

K druhému se musí říci, že 'bod se neklade do výměru čáry obecně vzaté. Je totiž jasné, že v nekonečné čáře, také kruhovité, není bodu, leč v možnosti Ale Euklides vyměřuje čáru konečnou, přímou: a proto -položil bod do výměru čáry, jako konec ve výměře zakončeného. - Jednotka však jest mírou počtu: a proto se klade do

puncta. Et unitas ponitur in definitione numeri, quia numerus est multitudo mensurata per unum, ut dicitur in X Metaphys. Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quam divisibile.

I q. 85 a. 8 arg. 3

Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quam divisibile, quia intellectus est simplex, ut dicitur in III de anima. Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

I q. 85 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur in III de anima, quod *indivisibile monstratur sicut privatio*. Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

I q. 85 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis patet. Et quia id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur a nobis, ex eius habitudine ad huiusmodi quidditatem. Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in III de anima. Uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia. Et huiusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis quam eius divisio, quae est in partes, quia cognitio confusa est prior quam distincta, ut dictum est. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quam divisio eius in partes rationis, ut supra dictum est, et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et huius ratio est, quia huiusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium obiectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur. Et huiusmodi indivisibile per posterius cognoscitur, per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur, punctum est cuius pars non est, et similiter ratio unius est quod sit indivisibile, ut dicitur in X Metaphys. Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primo et per se intellectus accipit. Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum, quia secundum Platonicos, priora prius participantur a rebus.

I q. 85 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora, quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiae, semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum, quia, ut ibidem dicit philosophus, *tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere*.

I q. 85 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod punctum non ponitur in definitione lineae communiter sumptae, manifestum est enim quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam, et ideo posuit punctum in definitione

výměru měřeného počtu. Neklade se však do výměru dělitelného, nýbrž spíše obráceně.

K třetímu se musí říci, že podoba, kterou rozumíme, jest podoba poznaného v poznávajícím. A proto něco není dříve poznáno podle podobnosti přirozenosti s poznávací mohutností, nýbrž ze shodnosti s předmětem: jinak by zrak spíše poznával slyšené než barvu.

lineae, sicut terminum in definitione terminati. Unitas vero est mensura numeri, et ideo ponitur in definitione numeri mensurati. Non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso.

I q. 85 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo non secundum similitudinem naturae ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad obiectum, alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

LXXXVI. Co poznává náš rozum ve hmotných věcech

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom se má uvažovati, co náš rozum poznává ve hmotných věcech.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda poznává jednotlivá.
2. Zda poznává nekonečná.
3. Zda poznává nahodilá.
4. Zda poznává 'budoucí.

86. Quid intellectus hominis cognoscat in rebus corporalibus, et materialibus.

Prooemium

I q. 86 pr.

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum cognoscat singularia.

Secundo, utrum cognoscat infinita.

Tertio, utrum cognoscat contingentia.

Quarto, utrum cognoscat futura.

LXXXVI.1. Zda náš rozum poznává jednotlivá .

Při první se postupuje takto: Zdá se, že náš rozum poznává jednotlivá. Kdokoli totiž poznává složení, poznává krajnosti složení. Ale náš rozum poznává toto složení, "Sokrates je člověk": neboť jeho je tvořiti větu. Tedy náš rozum poznává toto jednotlivé, jež je Sokrates.

Mimo to činorodý rozum řídí k jednání. Ale úkony jsou o jednotlivých. Tedy poznává jednotlivá.

Mimo to náš rozum rozumí sebe. Avšak sám jest nějaké jednotlivé: jinak by neměl nijakého úkonu, neboť úkony jsou jednotlivých. Tedy náš rozum poznává jednotlivé.

Mimo to, cokoli může síla nižší, může vyšší. Ale smysl poznává jednotlivé. Tedy mnohem spíše rozum.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v I. Fysic., že "všeobecné jest známé podle rozumu, jednotlivé však "podle smyslu".

Odpovídám: Musí se říci, že náš rozum nemůže přímo a vlastně poznávati jednotlivé ve hmotných věcech. A důvodem toho jest, že původem jednotliva ve hmotných věcech jest ojediněná hmota: avšak náš rozum, jak bylo svrchu řečeno, rozumí odlučováním podoby rozumové od takové hmoty. Co však se odlučuje od ojediněné hmoty, jest všeobecno. Proto náš rozum nemůže poznávati přímo, leč všeobecno.

Nepřímo však a jaksi skrze jakousi zvratnost, může

1. Utrum intellectus noster cognoscat singularia.

I q. 86 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem. Socrates est homo, eius enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est Socrates.

I q. 86 a. 1 arg. 2

Praeterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

I q. 86 a. 1 arg. 3

Praeterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare, alioquin non haberet aliquem actum; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

I q. 86 a. 1 arg. 4

Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis intellectus.

I q. 86 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit philosophus, in I Physic., quod *universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum*.

I q. 86 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi

poznati jednotlivé; protože, jak bylo svrchu řečeno, také když odloučil rozumové podoby, nemůže podle nich rozuměti v uskutečnění, leč obraceje se ku představám, v nichž rozumí rozumové podoby, jak se praví v III. O duši. Tak tedy skrze rozumovou podobu přímo rozumí samo všeobecno; nepřímo pak jednotlivá, jichž jsou představy. - A tím způsobem tvoří tuto větu, "Sokrates je člověk".

Z čehož je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že volba zvláštního skutku jest jako závěr sylogismu rozumu činorodého, jak se praví v VII. Ethic. Avšak ze všeobecné věty se nemůže přímo vyvoditi jednotlivostní, leč prostřednictvím nějaké přibrané jednotlivostní věty. Proto všeobecný pojem činorodého rozumu nepohybuje, leč prostřednictvím zvláštního vjemu smyslové části, jak se praví v III. O duši.

K třetímu se musí říci že rozumové poznání je neslučitelné s jednotlivým ne jako takové, ale v hmotnosti, protože vše poznávánme než nehmotně. A proto jestliže je zde nějaká jednotlivost jako je rozum, není zde rozporu aby to bylo poznáno.

universalium.

Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo.

I q. 86 a. 1 ad 1

Unde patet solutio ad primum.

I q. 86 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII Ethic. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis, ut dicitur in III de anima.

I q. 86 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati.

Intelligibility is incompatible with the singular not as such, but as material, for nothing can be understood otherwise than immaterially. Therefore if there be an immaterial singular such as the intellect, there is no reason why it should not be intelligible.

Přeložil ditalizator

Ke čtvrtému se musí říci, že vyšší síla může to, co může síla nižší, ale vyšším způsobem. Pročež to, co poznává smysl hmotně a spojené, což jest poznávati přímo jednotlivo, to poznává rozum nehmotně a odloučeně, což jest poznávati všeobecno.

I q. 86 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod virtus superior potest illud quod potest virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

LXXXVI.2. Zda náš rozum může poznávati nekonečná.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že náš rozum může poznávati nekonečná. Bůh totiž přesahuje všechna nekonečná. Ale náš rozum může poznávati Boha, jak byla svrchu řečeno. Tedy mnohem spíše může poznávati všechna jiná nekonečná.

Mimo to jest našemu rozumu vrozeno poznávati rody a druhy. Ale některých rodů jest nekonečně druhů, jako čísla, poměrnosti a útvaru. Tedy náš rozum může poznávati nekonečná.

Mimo to, kdyby jedno těleso nebránilo druhému býti na jednom a témž místě, nic by nebránilo, aby na jednom místě bylo nekonečně těles. Ale jedna rozumová podoba nebrání druhé býti zároveň v témž rozumu: bývá totiž vědění mnohých ve zběhlosti. Tedy nic nebrání, aby náš rozum měl ve zběhlosti vědění nekonečných.

Mimo to, ježto rozum není síla tělesné hmoty, jak bylo svrchu řečeno, zdá se býti nekonečnou mohutností. Ale nekonečná síla může na nekonečná. Tedy náš rozum může

2. Utrum cognoscat infinita.

I q. 86 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est. Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

I q. 86 a. 2 arg. 2

Praeterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitae species, sicut numeri, proportionis et figurae. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

I q. 86 a. 2 arg. 3

Praeterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu, contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

I q. 86 a. 2 arg. 4

Praeterea, intellectus, cum non sit virtus materiae

poznávati nekonečná.

Avšak proti jest, co se praví v I. Fysic., že "nekonečné, pokud jest nekonečné, jest neznámé".

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto mohutnost jest úměrná svému předmětu, tím způsobem se musí míti rozum k nekonečnému, jak se má jeho předmět, jímž jest bytnost hmotné věci. Avšak ve hmotných věcech se neshledává nekonečno v uskutečnění, nýbrž jen v možnosti, pokud jedno jde za druhým, jak se praví v III. Fysic. A proto se v našem rozumu shledává nekonečno v možnosti, v braní totiž jednoho po druhém: protože nikdy náš rozum nerozumí tolik, aby nemohl rozuměti četnější.

Avšak náš rozum nemůže poznávati nekonečná v uskutečnění nebo zběhlosti. A ta, ne v uskutečnění, protože náš rozum nemůže zároveň v uskutečnění poznávati, leč, co poznává skrze jednu podobu. Avšak nekonečno nemá jednu podobu: jinak by mělo ráz celého a dokonaného. A proto se nemůže rozuměti, leč braním části po části, jak je patrné z jeho výměru v III. Fysic.: neboť nekonečné jest, "jehož části beroucím vždy jest, co vzíti mimo". A tak nelze v uskutečnění poznávati nekonečné, leč se sečtou všechny jeho části: což jest nemožné.

A z téhož důvodu nemůžeme rozuměti nekonečná ve zběhlosti. V nás totiž zaběhlostí poznání nastává ze skutkového pozorování: rozuměním totiž se stáváme vědoucími, jak se praví v II. Ethic. Proto bychom nemohli míti zběhlost nekonečných podle přesného poznávání, kdybychom nepozorovali všechna nekonečná, počítajíce je podle postupu poznání. A tak ani v uskutečnění, ani ve zběhlosti náš rozum nemůže poznávati nekonečná, nýbrž jen v možnosti, jak bylo řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, Bůh se nazývá nekonečným jako tvar, který není omezený skrze nějakou hmotu: avšak ve hmotných věcech se něco nazývá nekonečným skrze postrádání tvarového zakončení. A protože tvar je známý o sobě, kdežto hmota bez tvaru neznámá, z toho jest, že hmotné jest o sobě neznámé. Avšak tvarové nekonečno, což jest Bůh, jest o sobě známé, neznámé však pro nás, pro nedostatečnost našeho rozumu, jenž podle stavu přítomného života má přirozenou přizpůsobenost na poznávání hmotných. A proto v přítomnosti nemůžeme Boha poznávati, leč skrze hmotné účinky. V budoucnosti však nedostatečnost našeho rozumu přestane skrze slávu, a tehdy budeme moci viděti samého Boha v jeho bytnosti, ale bez vystihnutí.

K druhému se musí říci, že náš rozum má vrozeno poznávati podoby skrze odlučování od představ. A proto ony podoby čísel a útvarů, které si kdo nepředstavil, nemůže poznávati ani v uskutečnění, ani ve zběhlosti, leč snad povšechně a ve všeobecných prvcích, což jest poznávati v možnosti a zmateně.

K třetímu se musí říci, že, kdyby byla na jednom místě dvě tělesa nebo více, nebylo by třeba, aby postupně nastupovala na místo, takže by se skrze samo postupování

corporalis, ut supra dictum est, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

I q. 86 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur in I Physic., quod *infinitum, inquantum est infinitum, est ignotum*.

I q. 86 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III Physic. Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere.

Actu autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem, alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex eius definitione patet in III Physic., *est enim infinitum cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere*, et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes eius numerarentur, quod est impossibile.

Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione, intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in II Ethic. Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem, quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia tantum, ut dictum est.

I q. 86 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, Deus dicitur infinitus sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam, in rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma ignota, inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum, ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum praesentis vitae habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in praesenti Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

I q. 86 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem a phantasmatibus. Et ideo illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu nec habitu, nisi forte in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confuse.

I q. 86 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si duo corpora essent in uno

nástupu počítala umístěná. Ale rozumové podoby vcházejí do našeho rozumu postupně, protože se mnohá nerozumějí v uskutečnění zároveň. A proto musí býti v našem rozumu podoby spočtené, a ne nekonečné.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jako náš rozum jest silou nekonečný, tak nekonečné poznává. Je totiž jeho síla nekonečná, pokud není omezena tělesnou, hmotou. A je poznávací všeobecna, jež jest odloučené od ojediněné hmoty, a v důsledku se nekončí u nějakého ojediněla, nýbrž, co na něm jest, sahá k nekonečně ojediněných.

LXXXVI.3. Zda rozum jest poznávací nahodilých.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že rozum není poznávací nahodilých. Protože, jak se praví v VI. Ethic., rozum a moudrost a věda nejsou nahodilých, nýbrž nutných.

Mimo to, jak se praví ve IV. Fysic. "ta, která někdy jsou a někdy nejsou, měří se časem". Avšak rozum odlučuje od času, jakož i od jiných hmotných podmínek. Ježto tedy nahodilým jest vlastní někdy býti a někdy nebýti, zdá se, že nahodilá nejsou poznávána od rozumu.

Avšak proti, každá věda jest v rozumu. Ale některé vědy jsou o nahodilých; jako vědy mravní, které jsou o lidských úkonech, podrobených svobodnému rozhodování; a také vědy přírodní, v části, která jedná a rozených a porušných. A proto rozum jest poznávací nahodilých.

Odpovídám: Musí se říci, že nahodilá lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem, pokud jsou nahodilá. Jiným způsobem, pokud se v nich shledává něco nutnosti; nic totiž není tak nahodilé, aby v sobě nemělo něco nutného. Jako právě to, ca jest 'běžení Sokratovo, v sobě sice je nahodilé, ale poměr běhu k pohybu jest nutný: je totiž nutné, aby se Sokrates pohyboval, jestli !běží.

Všechna pak jest nahodilé se strany hmoty: protože nahodilé jest, co může býti a nebýti, možnost pak patří ke hmotě. Nutnost pak sleduje ráz tvaru: protože ta, která sledují tvar, jsou tu z nutnosti. Hmota pak jest původem ojedinění, kdežto pojem všeobecna se béře podle odloučení tvaru od jednotlivostní hmoty. Bylo pak svrchu řečeno, že rozum o sobě a přímo jest o všeobecných, kdežto smysl o jednotlivých o nichž také nějak nepřímo jest rozum, jak bylo řečeno. Tak tedy nahodilá, pokud jsou nahodilá, se sice přímo poznávají smyslem, nepřímo pak rozumem: pojmy pak nahodilých všeobecné a nutné se poznávají skrze rozum.

Proto, přihlíží-li se ke všeobecným pojmům věděných, všechny vědy jsou o nutných. Přihlíží-li se však k věcem samým, tak některá věda jest o nutných, některá však o nahodilých.

loco, vel plura, non oporteret quod successive subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successive, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, et non infinitas species esse in intellectu nostro.

I q. 86 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus eius infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem. Et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum a materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

3. Utrum cognoscat contigentia.

I q. 86 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium. Quia, ut dicitur in VI Ethic., intellectus et sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.

I q. 86 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut dicitur in IV Physic., *ea quae quandoque sunt et quandoque non sunt, tempore mensurantur*. Intellectus autem a tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiae. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

I q. 86 a. 3 s. c.

Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quaedam scientiae sunt de contingentibus; sicut scientiae morales, quae sunt de actibus humanis subiectis libero arbitrio; et etiam scientiae naturales, quantum ad partem quae tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

I q. 86 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur, nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria, necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiae, quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae, quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium, ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra quod per se et directe intellectus est universalium; sensus autem singularium, quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu, indirecte autem ab intellectu, rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum. Unde si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus.

A z toho jest patrná odpověď na námitky.

LXXXVI.4. Zda náš rozum poznává budoucí.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že náš rozum poznává budoucí. Neboť náš rozum poznává skrze rozumové podoby, které odhlížejí od zde a nyní, a tak se mají nelišně ke každému času. Ale může poznávati přítomná. Tedy může poznávati budoucí.

Mimo to člověk, když pozbude smyslů, může poznávati nějaká budoucí; jak je patrné u spících a šílených. Ale když pozbude smyslů, je silnější rozumem. Tedy rozum, co na něm jest, je poznávací budoucích.

Mimo to rozumové poznání člověka jest účinnější než jakékoli poznání pouhých živočichů. Ale jsou někteří živočichové, kteří poznávají některá budoucí; jako vrány neustále krákorající, naznačují brzký příchod deště. Tedy mnohem spíše lidský rozum může poznávati budoucí.

Avšak proti jest, co se praví Eccle. 8: "Mnohá trýzeň člověka, který nezná minulost, a budoucnost žádným poselstvím nemůže zvěděti."

Odpovídám: Musí se říci, že při poznávání budoucích se musí týmž způsobem rozlišovati, jako při poznávání nahodilých. Neboť sama budoucí, jak spadají pod čas, jsou jednotlivá, jež lidský rozum nepoznává, leč zvratně, jak bylo svrchu řečeno. Avšak pojmy budoucích mohou býti všeobecné a rozumem pojatelné: a také o nich mohou býti vědy.

Abychom však obecně mluvili o poznání budoucích, jest věděti, že budoucí lze poznávati dvojmo: jedním způsobem v nich, jiným způsobem v jejich příčinách. V sobě pak budoucí nemohou býti poznávána, leč od Boha, jemuž také jsou přítomna, ač v běhu věcí jsou budoucí, pokud jeho věčný pohled zároveň zasahuje celý běh času, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o Božím vědění. - - Ale pokud jsou ve svých příčinách, mohou býti poznávána také od nás. A to, jsou-li ve svých příčinách, že z nich vycházejí jako z nutnosti, poznávají se vědeckou jistotou; jako hvězdář předvídá budoucí zatmění. Jsou-li však ve svých příčinách tak, že z nich vycházejí jakožto častěji, tak mohou býti poznána skrze nějaký dohad, buď více jistý, nebo méně, pokud příčiny jsou více nebo méně náchylné k účinkům.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o poznávání, které je skrze všeobecné pojmy příčin, z nichž lze poznati budoucí podle způsobu zařízení účinku k příčině.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, XII. Vyzn., duše má jakousi věšteckou sílu, aby svou přirozeností mohla poznávati budoucí: a proto, když jest vytržena z tělesných smyslů a jaksi se vrací sama k sobě, stává se účastnou znalosti budoucích. - A toto mínění by zajisté bylo důvodné, kdybychom stanovili, že duše

I q. 86 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

4. Utrum cognoscat futura.

I q. 86 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quae abstrahunt ab hic et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere praesentia. Ergo potest cognoscere futura.

I q. 86 a. 4 arg. 2

Praeterea, homo quando alienatur a sensibus, aliqua futura cognoscere potest; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur a sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

I q. 86 a. 4 arg. 3

Praeterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quam cognitio quaecumque brutorum animalium. Sed quaedam animalia sunt quae cognoscunt quaedam futura; sicut corniculae frequenter crocitantes significant pluviam mox futuram. Ergo multo magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

I q. 86 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccle. VIII, *multa hominis afflictio, qui ignorat praeterita, et futura nullo potest scire nuntio*.

I q. 86 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quae intellectus humanus non cognoscit nisi per reflexionem, ut supra dictum est. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiae.

Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quod futura dupliciter cognosci possunt, uno modo, in seipsis; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi a Deo; cui etiam sunt praesentia dum in cursu rerum sunt futura, inquantum eius aeternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est cum de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam a nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.

I q. 86 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de cognitione quae fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

I q. 86 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII Confess., anima habet quandam vim sortis, ut ex sui natura possit futura cognoscere, et ideo quando retrahitur a corporeis sensibus, et quodammodo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiae futurorum. Et haec quidem opinio

dostává poznávání věcí podle podílu ideí, jak tvrdili Platonici: protože 'by tak duše ze své přirozenosti poznávala všeobecné příčiny všech účinků, ale tělo jí překáží; pročež, když jest vytržena z tělesných smyslů, poznává budoucí.

Ale protože tento způsob poznávání není sourodý našemu rozumu, nýbrž spíše, aby dostával poznání od smyslů, proto není podle přirozenosti duše, aby poznávala budoucí, když pozbyla smyslů, ale spíše z vtisknutí nějakých vyšších příčin duchových a tělesných. Duchových totiž, jako když božskou silou jest rozum lidský osvětlován andělskou službou, a seřazovány představy na poznání některých budoucích; nebo také, když činnosti démonů nastává v obrazivosti nějaké hnutí na označení některých budoucích, která démoni poznávají, jak bylo svrchu řečeno. Takové pak vlivy duchových příčin 'přijímati je duši přirozenější, když pozbyla smyslů: protože se tím stává bližší duchovým podstatám a více zbavenou zevnějších znepokojování. - Avšak i toto se děje skrze vliv vyšších tělesných příčin. Je totiž jasné, že vyšší tělesa působí na tělesa nižší. Proto, ježto smyslové síly jsou úkony tělesných ústrojí, důsledkem jest, že z vlivu nebeských těles se nějak mění obrazivost. Proto, ježto nebeská tělesa jsou příčinami mnohých ;budoucích, nastávají v obrazivosti nějaká znamení některých budoucích. Tato pak znamení se spíše vnímají v noci a od spících, nežli ve dne a od bdících: protože, jak se praví v knize O spánku a bdění, "která jsou přinesena ve dne, spíše se rozkládají, neboť noční ovzduší jest více bez ruchu, ježto noci jsou tišší. A v těle působí cítění následkem spánku: protože malá vnitřní hnutí se více cítí od spících než od bdících. Tato pak hnutí působí představy, z nichž se předvídají budoucí."

K třetímu se musí říci, že pouzí živočichové nemají něco nad obrazivost, co by pořádalo představy, jako lidé mají rozum; a proto obrazivost zvířat zcela sleduje nebeský vliv. A proto z pohybů takových živočichů se spíše mohou poznati některá budoucí, jako déšť a taková, nežli z pohybů lidí, kteří jsou pohybováni skrze radu rozumu. Proto praví Filosof, v knize O spánku a bdění, že "někteří nejnerozumnější jsou nejvíce předvídaví: neboť rozum jejich není zabaven starostmi, ale jako pustý a prázdný ode všeho, a jest veden, pohybován podle pohybujícího".

LXXXVII. Jak rozumová duše poznává sebe a ta, která jsou v ní.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati, jakým způsobem rozumová duše poznává sebe, a ta, která jsou v ní.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda poznává sebe skrze svou bytnost.

rationabilis esset, si poneremus quod anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt, quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impeditur per corpus; unde quando a corporis sensibus abstrahitur, futura cognoscit.

Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem a sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animae quod futura cognoscat cum a sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divina ministerio Angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem Daemonum fit aliqua commotio in phantasia ad praesignandum aliqua futura quae Daemones cognoscunt, ut supra dictum est. Huiusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur, quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivae sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione caelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde cum caelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus, quam de die et a vigilantibus, quia, ut dicitur in libro de Somn. et Vigil., *quae deferuntur de die, dissolvuntur magis; plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes. Et in corpore faciunt sensum propter somnum, quia parvi motus interiores magis sentiuntur a dormientibus quam a vigilantibus. Hi vero motus faciunt phantasmata, ex quibus praevidentur futura*.

I q. 86 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem caelestem. Et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde philosophus dicit, in libro de Somn. et Vigil., quod *quidam imprudentissimi sunt maxime praevidentes, nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur*.

87. Quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea, quae in ea sunt.

Prooemium

I q. 87 pr.

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quae in se sunt.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum cognoscat seipsam per suam essentiam.

2. Jak poznává pohotovosti, v ní jsoucí.

3. Jak rozum poznává vlastní úkon.

4. Jak poznává úkon vůle.

LXXXVII.1. Zda rozumová duše sebe poznává skrze svou bytnost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že rozumová duše sebe poznává skrze svou bytnost. Praví totiž Augustin, IX. O Troj., že "mysl sebe zná skrze sebe, protože jest netělesná".

Mimo to anděl a lidská duše se shoduji v rodě rozumové podstaty. Ale anděl rozumí sebe skrze svou bytnost. Tedy i lidská duše.

Mimo to, "v těch, která jsou bez hmoty, totéž jest rozum a co se rozumí", jak se praví v III. O duši. Ale lidská mysl jest bez hmoty: neboť není úkon nějakého těla, jak bylo svrchu řečeno. 'Tedy v lidské mysli je totéž rozum a co se rozumí. Tedy rozumí sebe skrze svou bytnost.

Avšak proti jest, co se praví v III. O duši, že "rozum rozumí sebe tak, jako jiná". Ale jiná nerozumí skrze jejich bytnost, nýbrž skrze jejich podoby. Tedy ani sebe nerozumí skrze svou bytnost.

Odpovídám: Musí se říci, že každé jest poznatelné, pokud jest v uskutečnění, a ne pokud jest v možnosti, jak se praví v IX. Metafys.: tak totiž něco jest jsoucno a pravdivo, jež spadá pod poznání, jak jest v uskutečnění. A to pak se jasně jeví u smyslových věcí: neboť smysl nevnímá barevné v možnosti, nýbrž jen barevné v uskutečnění. A podobně jest jasné, že rozum, pokud jest poznávací věcí hmotných, nepoznává, než co je v uskutečnění: a z toho jest, že první hmotu nepoznává leč podle úměrnosti s tvarem, jak se praví v I. Fysic. Proto též u nehmotných podstat, jak se každá z nich má k tomu, že jest v uskutečnění skrze svou bytnost, tak se má k tomu, že jest skrze svou bytnost poznatelná.

Tudíž Boží bytnost, která je čiré uskutečnění a dokonalé, jest jednoduše a dokonale poznatelná sama skrze sebe. Proto Bůh skrze svou 'bytnost rozumí nejen sebe, nýbrž i všechno. - Bytnost pak andělova je sice v rodě poznatelných, jakožto uskutečnění, ne však jako uskutečnění čiré a úplné. Proto jeho rozumění- se nedokonává skrze jeho bytnost: ačkoli totiž anděl sebe rozumí skrze svou bytnost, přece nemůže skrze svou bytnost poznávati všechna, nýbrž jiná než on poznává skrze jejich podoby. - Rozum pak lidský se má v rodě poznatelných jako jsoucno toliko v možnosti, jako i první hmota se má v rodě smyslových věcí: pročež se také nazývá trpným. Tak tedy, pozorován ve své bytnosti, se má jako rozumová mohutnost. Proto má ze sebe sílu, aby rozuměl, ne však, aby byl rozuměn, leč skrze to, čím se stane v uskutečnění. Tak totiž také Platonici stanovili řád poznatelných jsoucen nad řádem rozumů: protože rozum nerozumí, leč skrze podíl poznatelného; podílník pak jest podle nich pod sdělovaným.

Kdyby tedy lidský rozum se stával uskutečněným skrze podíl oddělených rozumových tvarů, jak tvrdili Platonici,

Secundo, quomodo cognoscat habitus in se existentes.

Tertio, quomodo intellectus cognoscat proprium actum.

Quarto, quomodo cognoscat actum voluntatis.

1. Utrum anima intellectiva cognoscat seipsam per essentiam suam.

I q. 87 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus, IX de Trin., quod *mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea*.

I q. 87 a. 1 arg. 2

Praeterea, Angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiae. Sed Angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

I q. 87 a. 1 arg. 3

Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ut dicitur III de anima. Sed mens humana est sine materia, non enim est actus corporis alicuius, ut supra dictum est. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam.

I q. 87 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in III de anima, quod *intellectus intelligit seipsum sicut et alia*. Sed alia non intelligit per essentias eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

I q. 87 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX Metaphys., sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus, non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, inquantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu, et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in I Physic. Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquaeque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis.

Essentia igitur Dei, quae est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfecte secundum seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde eius intelligere non completur per essentiam suam, etsi enim per essentiam suam se intelligat Angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia a se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum, quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum,

skrze takový podíl netělesných věcí by lidský rozum sám sebe rozuměl. Ale protože je vrozeno našemu rozumu, podle stavu přítomného života, aby přihlížel ke hmotným a smyslovým, jak bylo svrchu řečeno, důsledkem jest, že náš rozum 'tak sám sebe rozumí, jak se stává uskutečněným skrze podoby odloučené od smyslových skrze světlo činného rozumu, jež jest uskutečněním samých rozuměných, a rozumu trpného jejich prostřednictvím. Tedy ne skrze svou bytnost, nýbrž skrze své uskutečnění se náš rozum poznává.

A ta dvojmo. Jedním totiž způsobem jednotlivostně, pokud Sokrates nebo Plato postřehne, že má rozumovou duši, z toho, že postřehne, že rozumí. Jiným způsobem všeobecně, pokud z úkonu rozumu pozorujeme přirozenost lidské mysli. Ale je pravda, že soud a účinnost takového poznávání, skrze které poznáváme přirozenost duše, přísluší nám podle plynutí světla našeho rozumu od božské pravdy, v níž jsou obsaženy pojmy všech věcí, jak bylo svrchu řečeno. Pročež i Augustin praví, v IX. O Troj.: "Vidíme neporušnou pravdu, z níž, pokud můžeme, dokonale určujeme, ne jaká jest mysl každého člověka, nýbrž jaká má býti dle věčných pojmů." - Jest však rozdíl mezi tímto dvojím poznáním. Neboť na dosažení prvního poznání o mysli dostačí sama přítomnost mysli, která jest původem úkonu, z něhož mysl sebe postřehuje. A proto se říká, že sebe poznává skrze svou přítomnost. Ale na dosažení druhého poznání o mysli nedostačí její přítomnost, nýbrž vyžaduje se bedlivé a hluboké zkoumání. Pročež též mnozí neznají přirozenost duše, a mnozí také zbloudili ohledně přirozenosti duše. Pročež praví Augustin, X. O Troj., o takovém zkoumání mysli: "Mysl se nesnaž znáti jako vzdálenou, nýbrž rozeznati se snaž přítomnou," to jest poznati svou odlišnost od jiných věcí, což jest poznati svou bytnost a přirozenost.

K prvnímu se tedy musí říci, že mysl zná sebe skrze sebe, protože nakonec přijde ku poznání sebe, ač skrze svůj úkon: neboť ona jest poznávanou, protože sama sebe miluje, jak se tamtéž dodává. Něco se totiž může nazvati o sobě známým dvojmo: buď že se k jeho poznání nedochází skrze něco jiného, jako se první zásady jmenují známými o sobě; nebo že nejsou poznatelná případkově, jako barva jest o sobě viditelná, kdežto podstata případkově.

K druhému se musí říci, že bytnost andělova jest jako uskutečnění v rodě rozumových, a proto se má i jako rozum i jako rozuměné. Pročež anděl sám skrze sebe vnímá svou bytnost. Ne však rozum lidský, který buď je vůbec v možnosti vůči rozuměným, jako rozum trpný; nebo jest uskutečněním rozuměných, jež se odlučují od představ, jako rozum činný.

K třetímu se musí říci, že ono slovo Filosofovo jest všeobecně pravdivé v každém rozumu. Jako totiž smysl v uskutečnění jest smyslové, pro podobu smyslového, která jest tvarem smyslu v uskutečnění, tak rozum v

secundum eos.

Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt per huiusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster.

Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit, in IX de Trin., *intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*. Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X de Trin., de tali inquisitione mentis, *non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere*, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

I q. 87 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod mens seipsam per seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum, ipsa enim est quae cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter, vel quia per nihil aliud in eius notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

I q. 87 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod essentia Angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet et ut intellectus, et ut intellectum. Unde Angelus suam essentiam per seipsum apprehendit. Non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatibus, sicut intellectus agens.

I q. 87 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod verbum illud philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim

uskutečnění jest rozuměné v uskutečnění pro podobu rozuměné věci, která je tvarem rozumu v uskutečnění. A proto lidský rozum, který se stává uskutečněným skrze podobu rozuměné věci, rozumí se skrze touž podobu, jako skrze svůj tvar. Totéž pak jest, říci, že "v těch, která jsou bez hmoty, totéž jest rozum a co se rozumí", jako by se řeklo, že v těch, která jsou rozuměná v uskutečnění, totéž jest rozum a co se rozumí: neboť skrze to jest něco rozuměným v uskutečnění, že jest bez hmoty. Ale rozdíl je v tom, že bytnosti některých jsou bez hmoty, jako oddělené podstaty, které nazýváme anděly, z nichž každá jest i rozuměná i rozumějící: ale jsou některé věci, jejichž bytnosti nejsou bez hmoty, nýbrž jen podoby od nich odloučené. Proto i Vykladač praví, v III. O duši, že uvedená věta nemá pravdu, leč v oddělených podstatách: je totiž v nich nějak pravdou, co není pravdou v jiných, jak bylo řečeno.

LXXXVII.2. Zda náš rozum poznává pohotovosti duše skrze jejich bytnost.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že náš rozum poznává pohotovosti duše skrze jejich bytnost. Praví totiž Augustin, XIII. O Troj.: "Víra v srdci, ve kterém jest, nevidí se tak, jako duše druhého člověka se vidí z pohybů těla; ale drží ji nejjistější vědomí, a volá svědomí." A týž důvod jest o jiných pohotovostech duše. Tedy pohotovosti duše se nepoznávají skrze úkony, nýbrž samy sebou.

Mimo to hmotné věci, které jsou mimo duši, poznávají se tím, že jejich podoby jsou přítomné v duši; a proto se říká, že se poznávají skrze své podoby. Ale pohotovosti duše jsou přítomné v duši skrze svou bytnost. Tedy se skrze svou bytnost poznávají.

Mimo to, "pro co kterékoli takové, i ono více". Ale jiné věci jsou od duše poznávány pro pohotovosti a podoby rozumové. Tedy tato spíše jsou skrze sebe poznávána od duše.

Avšak proti, pohotovosti, jako též mohutnosti, jsou původy úkonů. Ale, jak se praví II. O duši, "úkony a činnosti jsou podle rozumu dřívější než mohutnosti". Tedy z téhož důvodu jsou dřívější než pohotovosti. A tak se pohotovosti poznávají skrze úkony, jako i mohutnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že pohotovost jest jaksi prostředek mezi čirou možností a čirým uskutečněním. Bylo pak již řečeno, že nic se nepoznává, leč pokud jest v uskutečnění. Tak tedy, pokud pohotovosti chybí do dokonalého uskutečnění, chybí jí do toho, aby byla poznatelná skrze sebe, a jest nutné, aby byla poznávána skrze svůj úkon: ať, když někdo postřehne, že má pohotovost, z toho, že postřehne, že koná úkon vlastní oné pohotovosti; nebo když někdo zkoumá přirozenost a ráz pohotovosti z pozorování úkonu. A první pak poznání nastává samou přítomností pohotovosti. Protože právě tím, že jest přítomna, působí úkon, v němž je hned

sensus in actu est sensibile, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his *quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*, ac si diceretur quod in his quae sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur, per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiae sunt sine materia, sicut substantiae separatae quas Angelos dicimus, quarum unaquaeque et est intellecta et est intelligens, sed quaedam res sunt quarum essentiae non sunt sine materia, sed solum similitudines ab eis abstractae. Unde et Commentator dicit, in III de anima, quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatis, verificatur enim quodammodo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est.

2. Quomodo cognoscat habitus in se existenses.

I q. 87 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animae per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus, XIII de Trin., *non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia*. Et eadem ratio est de aliis habitibus animae. Ergo habitus animae non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

I q. 87 a. 2 arg. 2

Praeterea, res materiales, quae sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt praesentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animae praesentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

I q. 87 a. 2 arg. 3

Praeterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed res aliae cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur.

I q. 87 a. 2 s. c.

Sed contra, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiae. Sed sicut dicitur II de anima, *priores potentiis, secundum rationem, actus et operationes sunt*. Ergo eadem ratione sunt priores habitibus. Et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiae.

I q. 87 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur, sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus, quia ex hoc ipso quod est praesens,

postřehnuta. Druhé pak poznání pohotovosti nastává skrze bedlivé zkoumání, jak bylo svrchu řečeno o mysli.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač se víra nepoznává skrze zevnější pohyby těla, přece jest postřehována od toho, v němž jest vnitřní úkon srdce. Neboť nikdo neví, že má víru, leč skrze to, že postřehuje, že věří.

K druhému se musí říci, že pohotovosti jsou přítomny v našem rozumu ne jakožto předměty našeho rozumu (protože podle stavu přítomného života předmětem našeho rozumu jest přirozenost hmotné věci, jako 'bylo svrchu řečeno), nýbrž jsou přítomny v rozumu, jakožto jimiž rozum rozumí.

K třetímu se musí říci, že, když se 'řekne, "pro co kterékoli takové, i ono více", má pravdu, rozumí-li se v těch, která jsou jednoho řádu, třebas v jednom rodě příčiny: třebas kdyby se řeklo, že zdraví je pro život, následuje, že život je více žádoucí. Vezmou-li se však ta, která jsou rozličných řádů, nemá pravdy: jako kdyby se řeklo, že zdraví jest pro lék, nenásleduje proto, že lék jest více žádoucí, protože zdraví jest v řádě cílů, lék však v řádě příčin účinných. Tak tedy, vezmeme-li dvě, z nichž obojí jest o sobě v řádě předmětů poznání, ono, k vůli němuž se jiné poznává, bude více známé, jako zásady nežli závěry. Ale pohotovost není z řádu předmětů, jakožto pohotovost; ani se některá nepoznávají k vůli pohotovostem, jakožto k vůli poznanému předmětu, nýbrž jakožto k vůli uzpůsobení nebo tvaru, kterým poznávající poznává: a proto důvod neplatí.

LXXXVII.3. Zda rozum poznává vlastní úkon.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že rozum nepoznává vlastního úkonu. To se totiž poznává vlastně, co je předmětem poznávací síly. Ale úkon se liší od předmětu. Tedy rozum nepoznává svého úkonu.

Mimo to, cokoli se poznává, poznává se nějakým úkonem. Tudíž, jestli rozum poznává svůj úkon, poznává jej nějakým úkonem; a onen úkon zase jiným úkonem. Bude tedy postup do nekonečna: což se zdá nemožné.

Mimo to, jako se má smysl ke svému úkonu, tak i rozum. Avšak vlastní smysl necítí svůj úkon, nýbrž to patří ke smyslu obecnému, jak se praví v knize O duši. Tedy ani rozum nerozumí svůj úkon.

Avšak proti jest, co Augustin praví, X. O Troj.: "Rozumím, že rozumím.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo již řečeno, každé se poznává, pokud jest v uskutečnění. Poslední pak dokonalost rozumu jest jeho činnost: není totiž jako činnost, tíhnoucí ke druhému, která jest dokonalostí učiněného, jako vystavění vystavěného, nýbrž zůstává v jednajícím jakožto jeho dokonalost a uskutečnění, jak se praví v IX. Metafys. To tudíž jest první, co se o rozumu

actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente.

I q. 87 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quod se credere percipit.

I q. 87 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis, ut supra dictum est); sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.

I q. 87 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur, *propter quod unumquodque, illud magis*, veritatem habet, si intelligatur in his quae sunt unius ordinis, puta in uno genere causae, puta si dicatur quod sanitas est propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quae sunt diversorum ordinum, non habet veritatem, ut si dicatur quod sanitas est propter medicinam, non ideo sequitur quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine obiectorum cognitionis; illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum, inquantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam qua cognoscens cognoscit, et ideo ratio non sequitur.

3. Quomodo intellectus cognoscat actum proprium.

I q. 87 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum. Illud enim proprie cognoscitur, quod est obiectum cognoscitivae virtutis. Sed actus differt ab obiecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

I q. 87 a. 3 arg. 2

Praeterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum; et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum, quod videtur impossibile.

I q. 87 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in libro de anima. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

I q. 87 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Trin., *intelligo me intelligere*.

I q. 87 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu. Ultima autem perfectio intellectus est eius operatio, non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati; sed manet in operante ut perfectio et actus eius, ut dicitur in IX Metaphys. Hoc

rozumí, totiž samo jeho rozumění.

Ale rozličné rozumy se při tom mají rozličně. Je totiž nějaký rozum, totiž božský, který je samo své rozumění. A tak v Bohu totéž jest, že poznává, že rozumí, a že rozumí svou bytnost: protože jeho bytnost jest jeho rozumění. - Jest pak jiný rozum, totiž andělský, který není své rozumění, jak bylo svrchu řečeno, ale přece prvním předmětem jeho rozumění jest jeho bytnost. Proto, ač podle rozumu jest v andělu jiné, že poznává, že rozumí, a že rozumí svou bytnost, přece zároveň a jedním úkonem rozumí obojí: protože to, co jest rozuměti svou bytnost, jest vlastní dokonalostí jeho bytnosti; zároveň pak a jedním úkonem se rozumí věc se svou dokonalostí. - Jest pak jiný rozum, totiž lidský, který ani není své rozumění, ani prvním předmětem jeho rozumění není jeho bytnost, nýbrž něco zevnějšího, totiž přirozenost hmotné věci. A proto to, co se prvně poznává od lidského rozumu, je tento- předmět; a druhotně se poznává sám úkon, kterým se poznává předmět; a skrze úkon se poznává sám rozum, jehož dokonalostí jest samo rozumění. A proto Filosof praví, že předměty se poznávají před úkony a úkony před mohutnostmi.

K prvnímu se tedy musí říci, že předmětem rozumu jest nějaké obecné, totiž jsoucno a pravdivo, pod nímž jest obsažen také sám úkon rozumění. Proto rozum může rozuměti svůj úkon. Ale ne prvotně: protože podle stavu přítomného života ani není prvním předmětem našeho- rozumu kterékoli jsoucno a pravdivo, nýbrž jsoucno a pravdivo pozorované ve hmotných věcech, jak bylo řečeno; z nichž přichází ku poznání všech jiných.

K druhému se musí říci, že samo lidské rozumění není uskutečnění a dokonalost rozuměné přirozenosti hmotné, takže by se jedním úkonem mohla rozuměti přirozenost hmotné věci i samo rozumění, jako se jedním úkonem rozumí věc se svou dokonalostí. Pročež jiný jest úkon, kterým rozum rozumí kámen, a jiný jest úkon, kterým rozumí, že rozumí kámen, a tak jinde. A není nevhodné, že v rozumu jest nekonečno v možnosti, jak 'bylo svrchu řečeno.

K třetímu se musí říci, že vlastní smysl cítí podle změnění hmotného ústrojí od smyslového zevnějšího. Ale není možné, aby nějaké hmotné měnilo samo sebe, nýbrž jedno jest měněno od jiného. A proto úkon vlastního smyslu se vnímá skrze smysl obecný. Ale rozum nerozumí skrze hmotné změnění ústrojí: a proto není podobnosti.

LXXXVII.4. Zda rozum -rozumí úkon vůle.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že rozum nerozumí úkon vůle. Nic totiž není rozuměno od rozumu, není-li nějakým způsobem přítomno v rozumu. Ale úkon vůle není přítomen v rozumu, ježto jsou rozličné mohutnosti. Tedy úkon vůle není poznáván od rozumu.

Mimo to úkon má druh od předmětu. Ale předmět vůle se liší od předmětu rozumu. Tedy i úkon vůle má druh

igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere. Et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. Est autem alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, sed tamen primum obiectum sui intelligere est eius essentia. Unde etsi aliud sit in Angelo, secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul et uno actu utrumque intelligit, quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae; simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo philosophus dicit quod obiecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.

I q. 87 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo, quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

I q. 87 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae materialis, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde. Nec est inconveniens in intellectu esse infinitum in potentia, ut supra dictum est.

I q. 87 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus non intelligit per materialem immutationem organi, et ideo non est simile.

4. Quomodo intellectus cognoscat actum voluntatis.

I q. 87 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo praesens in intellectu. Sed actus voluntatis non est praesens in intellectu, cum sint diversae potentiae. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

I q. 87 a. 4 arg. 2

Praeterea, actus habet speciem ab obiecto. Sed obiectum

odlišný od předmětu rozumu. Tedy není poznáván od rozumu.

Mimo to Augustin, v knize X. Vyzn., citům duše přiděluje, že nejsou poznávány "ani skrze obrazy, jako tělesa; ani skrze přítomnost, jako umění; nýbrž skrze nějaké známky". Nezdá se však, že mohou býti v duši jiné známky věcí, než buď bytnosti poznaných věcí, nebo jejich podoby. Tedy se zdá nemožné, aby rozum poznával city duše, jež jsou úkony vůle.

Avšak proti jest, co praví Augustin, X. O Troj.: "Rozumím, že chci."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, úkon vůle není nic jiného než nějaká náklonnost, sledující rozuměný tvar, jako přírodní žádost jest náklonnost, sledující tvar přírodní. Avšak náklonnost kterékoli věci je v té věci po jejím způsobu. Pročež přírodní náklonnost je přirozeně ve věci přírodní; a náklonnost, která je žádost smyslová, jest smyslově v cítícím; a podobně náklonnost rozumová, jíž jest úkon vůle, jest rozumově v rozumějícím, jako v původu a vlastním podmětě. Pročež i Filosof užívá tohoto způsobu mluvení v III. O duši, že "vůle je v rozumu". Co však je rozumově v nějakém rozumějícím, důsledně musí býti od něho rozuměno. Proto úkon vůle jest rozuměn od rozumu, pokud někdo chápe, že chce, i pokud někdo poznává přirozenost tohoto úkonu, a v důsledku přirozenost jeho původu, jímž jest pohotovost nebo mohutnost.

K prvnímu se tedy musí říci, že by onen důvod platil, kdyby rozum a vůle, jako jsou rozličné mohutnosti, tak také byly podmětně různé; tak totiž, co jest ve vůli, bylo by mimo rozum. Nyní však, ježto obojí koření v jedné podstatě duše, a jedno jest jaksi původem druhého, důsledkem jest, že, co jest ve vůli., také jest jaksi v rozumu.

K druhému se musí říci, že dobro a pravdivo, což jsou předměty vůle a rozumu, liší se sice rozumem, avšak jedno z nich jest obsaženo pod druhým, jak bylo svrchu řečeno: neboť pravdivo jest nějaké dobro, a dobro jest nějaké pravdivo. A proto, co jest volní, spadá pod rozum; a co jest rozumu; může spadati pod vůli.

K třetímu se musí říci, že city duše nejsou v rozumu ani toliko skrze podobu, jako tělesa, ani skrze přítomnost, jakož, to v podmětu, jako umění; nýbrž jako pocházející v původu, v němž jest pojem pocházejícího. A proto Augustin praví, že city duše jsou v paměti skrze nějaké známky.

LXXXVIII. Jak poznává lidská duše ta, která jsou nad ní.

Předmluva

voluntatis differt ab obiecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab obiecto intellectus. Non ergo cognoscitur ab intellectu.

I q. 87 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus, in libro X Confess., attribuit affectionibus animae quod cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; *neque per praesentiam, sicut artes, sed per quasdam notiones*. Non videtur autem quod possint esse aliae notiones rerum in anima nisi vel essentiae rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile videtur quod intellectus cognoscat affectiones animae, quae sunt actus voluntatis.

I q. 87 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X de Trin., *intelligo me velle*.

I q. 87 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et philosophus hoc modo loquendi utitur in III de anima, quod voluntas in ratione est. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle; et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.

I q. 87 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversae potentiae, ita etiam subiecto differrent, sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem, cum utrumque radicetur in una substantia animae, et unum sit quodammodo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

I q. 87 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonum et verum, quae sunt obiecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est, nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu; et quae sunt intellectus possunt cadere sub voluntate.

I q. 87 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones.

88. Quomodo anima humana cognoscat ea, quae sunt supra se.

Prooemium

Dělí se na tři články.

Potom se má uvažovati, jak lidská duše poznává ta, která jsou nad ní, totiž nehmotné podstaty.

A o tom jsou tři otázky.

1. Zda lidská duše, podle stavu přítomného života, může rozuměti nehmotné podstaty, jimž říkáme andělé, skrze ně samé.

2. Zda může přijíti ku poznání jich skrze poznávání věcí hmotných.

3. Zda Bůh jest to, co jest prvně od nás poznáváno.

LXXXVIII.1. Zda lidská duše, podle stavu přítomného života, může poznávati nehmotné podstaty skrze ně samé.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lidská duše, podle stavu přítomného života, může rozuměti nehmotné podstaty skrze ně samé. Praví totiž Augustin, v IX. O Troj.: "Mysl sama, jako známky tělesných věcí sbírá skrze smysly těla, tak netělesných věcí skrze sebe samu." Avšak také jsou podstaty nehmotné. Tedy mysl rozumí nehmotné podstaty.

Mimo to podobné se poznává podobným. Ale lidská mysl více jest podobna věcem nehmotným nežli hmotným: ježto mysl sama jest nehmotná, jak je patrné z řečeného. Když tedy naše mysl rozumí věci hmotné, mnohem spíše rozumí věci nehmotné.

Mimo to, že od nás nejsou nejvíce cítěna ta, která o sobě jsou nejvíce citelná, pochází z toho, že síla smyslových porušuje smysl. Ale velikost rozumových neporušuje rozum, jak se praví v III. O duši. Tedy ta, která jsou o sobě nejvíce rozumová, jsou také nejvíce poznatelná nám. Ale, ježto hmotné věci nejsou rozumové, leč pokud je činíme rozumovými v uskutečnění, odlučováním od hmoty, jest jasné, že o sobě jsou více rozumovými podstaty, které podle své přirozenosti jsou nehmotné. Tedy mnohem spíše jsou od nás rozuměny než věci hmotné.

Mimo to praví Vykladač, v II. Metafys., že, jestli nemohou od nás býti rozuměny podstaty odloučené, "tu by příroda marně pracovala: protože to, co jest přirozeně v sobě rozuměným, udělala nerozuměným od někoho". Ale v přírodě není nic marného nebo nadarmo. Tedy nehmotné podstaty mohou býti od nás rozuměny.

Mimo to, jako se má smysl ke smyslovým, tak se má rozum k rozumovým. Ale náš zrak může viděti všechna tělesa. ať jsou vyšší a neporušná, nebo jsou nižší a porušná. Tedy náš rozum může rozuměti všechny rozumové podstaty, i vyšší a nehmotné.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. 9: "Kdo prozkoumá věci v nebesích?" Praví se však, že tyto podstaty jsou v nebesích, podle onoho Mat. 18: "Andělé jejich v nebesích

I q. 88 pr.

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quae supra se sunt, scilicet immateriales substantias.

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo, utrum anima humana, secundum statum praesentis vitae, possit intelligere substantias immateriales quas Angelos dicimus, per seipsas.

Secundo, utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

Tertio, utrum Deus sit id quod primo a nobis cognoscitur.

1. Utrum anima humana in statu praesentis vitae cognoscat angelos per seipsos.

I q. 88 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima humana, secundum statum vitae praesentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus, in IX de Trin., *mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam*. Huiusmodi autem sunt substantiae immateriales. Ergo mens substantias immateriales intelligit.

I q. 88 a. 1 arg. 2

Praeterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus, cum ipsa mens sit immaterialis, ut ex supradictis patet. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

I q. 88 a. 1 arg. 3

Praeterea, quod ea quae sunt secundum se maxime sensibilia, non maxime sentiantur a nobis, provenit ex hoc quod excellentiae sensibilium corrumpunt sensum. Sed excellentiae intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in III de anima. Ergo ea quae sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiae quae secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multo magis intelliguntur a nobis quam res materiales.

I q. 88 a. 1 arg. 4

Praeterea, Commentator dicit, in II Metaphys., quod si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, *tunc natura otiose egisset, quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo*. Sed nihil est otiosum sive frustra in natura. Ergo substantiae immateriales possunt intelligi a nobis.

I q. 88 a. 1 arg. 5

Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores et immateriales.

I q. 88 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. IX, *quae in caelis sunt, quis investigabit?* In caelis autem dicuntur huiusmodi

atd." Tedy nehmotné podstaty nemohou býti poznávány skrze lidské zkoumání.

Odpovídám: Musí se říci, že podle domněnky Platonovy nehmotné podstaty nejen jsou od nás rozuměny, nýbrž jsou také první od nás rozuměná. Tvrdil totiž Plato, že nehmotné tvary svébytné, které nazýval ideami, jsou vlastními předměty našeho rozumu, a tak prvotně a o sobě jsou od nás rozuměny. Poznávání pak duše se dotýká hmotných věcí, pokud se s rozumem mísí obrazivost a smysl. Proto, čím bude rozum očištěnější, tím více vnímá rozumovou pravdu nehmotných.

Ale podle názoru Aristotelova, který více zakoušíme, náš rozum podle stavu přítomného života má přirozený vztah k přirozenostem hmotných věcí; pročež nic nerozumí, leč obraceje se k představám, jak je patrné z řečeného. A tak jest jasné, že nehmotné podstaty, které nespadají pod smysl a obrazivost, nemůžeme rozuměti prvotně a o sobě; podle nám známého způsobu poznávání.

Averroes však přece tvrdí, ve Výkl. Třetí O duši, že nakonec v tomto životě může člověk dospěti k tomu, že rozumí oddělené podstaty, skrze blízkost nebo spojení nějaké oddělené podstaty s námi, kterou nazývá "rozumem činným``, jenž ovšem, ježto jest podstata oddělená, přirozeně rozumí oddělené podstaty. Pročež, až bude dokonale s námi spojen, tak, abychom skrze něj mohli dokonale rozuměti, i my budeme rozuměti oddělené podstaty; jako nyní skrze rozum trpný, s námi spojený, rozumíme věci hmotné. - Stanoví pak, že činný rozum tak se s námi spojuje. Ježto totiž my rozumíme skrze rozum činný a skrze rozumová probadaná, jak je patrné, když závěry rozumíme skrze rozuměné zásady, jest nutné, aby činný rozum se přirovnával k probadaným rozumovým, buď jako hlavní činitel k nástrojům, nebo jako tvar ke hmotě. Tímto totiž dvojím způsobem se nějaká činnost přiděluje dvěma původům: a to, hlavnímu činiteli a nástroji, jako řezání umělci a pile; tvaru pak a podmětu, jako oteplení teplu a ohni. Ale obojím způsobem činný rozum se bude přirovnávati k probadaným rozumovým jako dokonalost ke zdokonalitelnému, a uskutečnění k možnosti.

Avšak dokonalé a dokonalost se v něčem přijímá zároveň, jako viditelné v uskutečnění, a světlo na zřítelnici. Tudíž se v trpném rozumu zároveň přijímají probadaná rozuměná a rozum činný. A čím více probadaných rozuměných přijímáme, tím se více blížíme k tomu, že se činný rozum dokonale s námi spojí. Takže, když známe všechna rozuměná probadaná, činný rozum se dokonale s námi. spojí; a budeme moci skrze něj poznávati všechna, hmotná i nehmotná. A do toho klade poslední štěstí člověka. - A nezáleží, pokud patří k námětu, zda v onom stavu štěstí trpný rozum rozumí oddělené podstaty skrze činný rozum, jak sám myslí, nebo (jak přisuzuje Alexandrovi) trpný rozum nikdy nerozumí oddělené podstaty (protože stanoví porušný trpný rozum), nýbrž člověk rozumí oddělené podstaty skrze rozum činný.

Ale řečené nemůže obstáti. A to nejprve proto, že, je-li činný rozum oddělená podstata, jest nemožné abychom skrze ni rozuměli tvarově; poněvadž to, čím jedná jednající tvarově, je tvarem a uskutečněním jednajícího, ježto každé jednající jedná, pokud jest v uskutečnění. Jako bylo také svrchu řečeno o trpném rozumu.

Za druhé proto, že, podle řečeného způsobu, činný rozum,

substantiae esse; secundum illud Matth. XVIII, *Angeli eorum in caelis* et cetera. Ergo non possunt substantiae immateriales per investigationem humanam cognosci.

I q. 88 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod secundum opinionem Platonis, substantiae immateriales non solum a nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima a nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas ideas vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus, et ita primo et per se intelliguntur a nobis. Applicatur tamen animae cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilem veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes, in Comment. tertii de anima, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae nobis, quam vocat intellectum agentem, qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis perfecte unitus, sic ut per eum perfecte intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas; sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim nos intelligamus per intellectum agentem et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta; necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis, principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artifici et serrae; formae autem et subiecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam.

Simul autem recipitur in aliquo perfectum et perfectio; sicut visibile in actu et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens. Et quanto plura intellecta speculata recipimus, tanto magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfecte uniatur nobis. Ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfecte unietur nobis; et poterimus per eum omnia cognoscere materialia et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit, vel, ut ipse imponit Alexandro, intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas (propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem), sed homo intelligat substantias separatas per intellectum agentem.

Sed praedicta stare non possunt. Primo quidem quia, si intellectus agens est substantia separata, impossibile est

je-li oddělenou podstatou, nespojil by se s námi podle své podstaty, nýbrž pouze jeho světlo, pokud jest podíl jeho v rozuměných probadaných, a nikoli co do jiných činností rozumu činného, abychom skrze to mohli rozuměti nehmotné podstaty. Jako když vidíme barvy osvětlené od slunce, nespojuje se s námi podstata slunce, abychom mohli konati výkony slunce, nýbrž pouze se s námi spojuje světlo slunce na vidění barev.

Za třetí proto, že, i kdyby se podle zmíněného způsobu s námi spojila podstata činného rozumu, přece sami netvrdí, že se činný rozum s námi spojí zcela podle jednoho rozuměného nebo dvou, nýbrž podle všech probadaných rozuměných. Ale všechna probadaná rozuměná nedosahují síly činného rozumu: protože mnohem více jest rozuměti oddělené podstaty, nežli rozuměti všechna hmotná. Pročež jest jasné, že, i rozumějíce všechna hmotná, nebyli bychom tak spojeni s činným rozumem, abychom skrze něj mohli rozuměti oddělené podstaty.

Za čtvrté proto, že sotva někdo na tomto světě dosáhne rozumění všech rozuměných hmotných; a tak by štěstí nedošel nikdo, nebo málokdo. Což jest proti Filosofovi, v I. Ethic., jenž praví, že štěstí jest "nějaké dobro obecné, jehož se může dostati všem, kteří nejsou zbaveni ctnosti". - Je také proti rozumu, aby cíle nějakého druhu jen v menšině dosáhla ta, která jsou pod druhem obsažena.

Za páté proto, že Filosof praví výslovně, v I. Ethic., že štěstí jest "činnost podle dokonalé ctnosti". A vypočítav mnoho ctností, uzavírá v Desáté, že poslední štěstí, záležející v poznání největších rozumových, jest podle ctnosti moudrosti, o níž v Šesté stanovil, že jest hlavou badavých věd. Z toho jest patrné, že Aristoteles položil poslední štěstí člověka do poznávání oddělených podstat, jaké se může míti skrze badavé vědy, a nikoli skrze blízkost činného rozumu, od některých vymyšlenou.

Za šesté proto, že bylo svrchu ukázáno, že činný rozum není oddělená podstata, nýbrž nějaká síla duše, činně se vztahující na táž, na která se vnímavě vztahuje rozum trpný: protože, jak se praví v III. O duši, trpný rozum jest, "jímž se lze státi vším", rozum činný "jímž lze všechno učiniti". Tedy podle stavu přítomného života se obojí rozum vztahuje pouze na hmotná; a rozum činný je dělá rozuměnými v uskutečnění a přijímají se v rozumu trpném. Proto podle stavu přítomného života nemůžeme oddělené nehmotné podstaty rozuměti skrze ně samé, ani skrze rozum trpný, ani skrze rozum činný.

K prvnímu se tedy musí říci, že se může míti z oné autority Augustinovy, že to, co může naše mysl přijmouti z poznávání věcí netělesných, může poznávati sama sebou. A to je tak pravdivé, že se také u filosofů praví, že vědění o duši jest jakýsi počátek poznání oddělených podstat. Že totiž naše. duše poznává sebe, skrze to přichází k nabytí nějakého poznání o podstatách nehmotných: ne že by je poznávala jednoduše a dokonale, poznávajíc sama sebe.

quod per ipsam formaliter intelligamus, quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis; cum omne agens agat inquantum est actu. Sicut etiam supra dictum est circa intellectum possibilem.

Secundo quia, secundum modum praedictum, intellectus agens, si est substantia separata, non uniretur nobis secundum suam substantiam; sed solum lumen eius, secundum quod participatur in intellectis speculatis; et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos a sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere; sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertio, quia dato quod secundum modum praedictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt a virtute intellectus agentis, quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis, ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus, vel pauci ad felicitatem pervenirent. Quod est contra philosophum, in I Ethic., qui dicit quod *felicitas est quoddam bonum commune, quod potest pervenire omnibus non orbatis ad virtutem*. Est etiam contra rationem quod finem alicuius speciei ut in paucioribus consequantur ea quae continentur sub specie.

Quinto, quia philosophus dicit expresse, in I Ethic., quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*. Et enumeratis multis virtutibus, in decimo, concludit quod felicitas ultima, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiae, quam posuerat in sexto esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, et non per continuationem intellectus agentis a quibusdam confictam.

Sexto, quia supra ostensum est quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem active se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptive, quia, ut dicitur in III de anima, intellectus possibilis est quo est omnia fieri, intellectus agens quo est omnia facere. Uterque ergo intellectus se extendit, secundum statum praesentis vitae, ad materialia sola; quae intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem, possumus intelligere substantias immateriales secundum seipsas.

I q. 88 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex illa auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophos dicatur quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de

K druhému se musí říci, že podobnost přirozenosti není dostatečným důvodem ku poznávání: jinak by se musilo říci, co řekl Empedokles, že duše má z přirozenosti všech, aby tak mohla všechna poznávati. Ale ku poznávání se vyžaduje, aby podoba poznávané věci byla v poznávajícím jako nějaký jeho tvar. Avšak podle stavu přítomného života náš trpný rozum má vrozeno utváření podobnostmi hmotných věcí, odloučenými od představ: a proto poznává spíše hmotná nežli nehmotné podstaty.

K třetímu se musí říci, že se vyžaduje nějaká úměrnost předmětu s poznávací mohutností, jakožto činného s trpným, a dokonalosti se zdokonalovaným. Pročež, že smysl nepojme vynikajících smyslových, není pouze z toho důvodu, že porušují smyslová ústrojí, nýbrž také protože jsou neúměrná smyslovým mohutnostem. A tím způsobem nehmotné podstaty jsou neúměrné našemu rozumu podle přítomného stavu, takže nemohou býti od něho rozuměny.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen důvod Vykladačův mnohonásobně chybuje. A to nejprve, protože nenásleduje, že oddělené podstaty nejsou rozuměny od žádného rozumu, jestliže nejsou rozuměny od nás: jsou totiž rozuměny samy od sebe a od sebe navzájem. - Za druhé, protože není cílem oddělených podstat, aby byly od nás rozuměny. To však se nazývá marným a nadarmo, co nedosahuje cíle, k němuž jest. A tak nenásleduje, že nehmotné podstaty jsou marně, i když nijak nejsou od nás rozuměny.

K pátému se musí říci, že smysl poznává týmž způsobem i vyšší i nižší tělesa, totiž skrze změnění ústrojí od smyslového. Avšak nejsou týmž způsobem od nás rozuměny hmotné podstaty, které jsou rozuměny na způsob odlučování, a podstaty nehmotné, které nemohou býti od nás tak rozuměny, protože o nich nejsou žádné představy.

LXXXVIII.2. Zda náš rozum může skrze poznání hmotných věcí přijíti k rozumění podstat nehmotných.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že náš rozum může skrze poznání hmotných věcí přijíti k rozumění nehmotných podstat. Praví totiž Diviš, I. hl. Nebes. Hier., že "mysli lidské není možné pozdvižení k nazírání na nebeské hierarchie, leč užívá-li podle sebe hmotného vedení". Zbývá tedy, že skrze hmotná můžeme býti vedeni k rozumění oddělených podstat.

Mimo to věda jest v rozumu. Ale vědy a výměry jsou o podstatách nehmotných: dává totiž Damašský výměr anděla; a nějaké nauky se podávají jak v theologických. tak ve filosofických vědách. Tedy nehmotné podstaty

substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat, cognoscendo seipsam.

I q. 88 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem, alioquin oporteret dicere quod Empedocles dixit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum, ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatibus abstractis, et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.

I q. 88 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur a sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia; sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

I q. 88 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod, si substantiae separatae non intelliguntur a nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu, intelliguntur enim a seipsis, et a se invicem. Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur a nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est. Et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiam si nullo modo intelligerentur a nobis.

I q. 88 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi a sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales, quae intelliguntur per modum abstractionis; et substantiae immateriales, quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

2. Utrum possit ad eorum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

I q. 88 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius, I cap. Cael. Hier., quod *non est possibile humanae menti ad immaterialem illam sursum excitari caelestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur*. Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

I q. 88 a. 2 arg. 2

Praeterea, scientia est in intellectu. Sed scientiae et definitiones sunt de substantiis immaterialibus, definit enim Damascenus Angelum; et de Angelis aliqua

mohou býti od nás rozuměny.

Mimo to lidská duše jest v rodu nehmotných podstat. Ale ona může od nás býti rozuměna skrze svůj úkon, kterým rozumí hmotná. Tedy i jiné nehmotné podstaty mohou býti od nás rozuměny skrze své účinky ve hmotných věcech.

Mimo to pouze ona příčina nemůže býti pochopena skrze své účinky, která jest nekonečně vzdálena od svých účinků. To však jest vlastní jedině Bohu. Tedy jiné stvořené podstaty nehmotné mohou býti od nás rozuměny skrze věci hmotné.

Avšak proti jest, co Diviš praví, I. hl. O Bož. Jmén., že "nelze vnímati smyslovými rozumová, a tělesnými netělesná".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak vypravuje Averroes v III. O duši, kdosi, jménem Avempace, stanovil, že skrze rozumění hmotných podstat můžeme podle pravých zásad filosofie přijíti k rozumění podstat nehmotných. Ježto totiž našemu rozumu je vrozeno odlučovati bytnost hmotné věci od hmoty, je-li také v oné bytnosti něco hmotného, bude moci opět odlučovati: a poněvadž to nepostupuje do nekonečna, bude moci konečně dojíti k rozumění nějaké bytnosti, která jest vůbec bez hmoty. A to jest rozuměti nehmotnou podstatu.

To by ovšem bylo účinně řečeno, kdyby nehmotné podstaty byly tvary a druhy těchto hmotných, jak stanovili Platonici. Popře-li se však to, a předpokládá se, že nehmotné podstaty jsou vůbec jiného rázu než bytnosti hmotných věcí, nikdy náš rozum nepřijde k něčemu podobnému nehmotné podstatě, sebevíce odlučuje bytnost hmotné věci od hmoty. A proto skrze hmotné podstaty nemůžeme dokonale rozuměti podstaty nehmotné.

K prvnímu se tedy musí říci, že od hmotných věcí můžeme vystupovati k nějakému poznání nehmotných věcí, ne však k dokonalému: protože není dostatečné spojitosti hmotných a nehmotných věcí, ale berou-li se nějaké podobnosti od hmotných věcí na rozumění nehmotných, jsou velmi nepodobné, jak praví Diviš; II. hl. Nebes. Hier.

K druhému se musí říci, že o vyšších věcech se ve vědách ponejvíce jedná cestou odklízení: tak totiž nebeská tělesa objasňuje Aristoteles skrze popírání vlastností nižších těles. Proto tím spíše nemohou býti nehmotné podstaty od nás poznávány, bychom vnímali jejich podstaty: ale ve vědách se nám o nich podávají nauky cestou odklízení a nějakého poměru ke hmotným věcem.

K třetímu se musí říci, že lidská duše sama sebe rozumí skrze své rozumění, což jest její vlastní úkon, dokonale ukazující její sílu a přirozenost. Ale ani skrze toto, ani

documenta traduntur tam in theologicis quam in philosophicis disciplinis. Ergo substantiae immateriales intelligi possunt a nobis.

I q. 88 a. 2 arg. 3

Praeterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest a nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliae substantiae immateriales intelligi possunt a nobis per suos effectus in rebus materialibus.

I q. 88 a. 2 arg. 4

Praeterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quae in infinitum distat a suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliae substantiae immateriales creatae intelligi possunt a nobis per res materiales.

I q. 88 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, I cap. de Div. Nom., quod *sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt*.

I q. 88 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Averroes narrat in III de anima, quidam Avempace nomine, posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundum vera philosophiae principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere, et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligendum aliquam quidditatem quae sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiae immateriales essent formae et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum; quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

I q. 88 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines si quae a materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, II cap. Cael. Hier.

I q. 88 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotionis, sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multo magis immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus, sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicuius habitudinis ad res materiales.

I q. 88 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius,

skrze jiná, která se shledávají ve hmotných věcech, nemůže býti dokonale poznána síla a přirozenost nehmotných podstat: protože taková se nevyrovnají jejich silám.

Ke čtvrtému se musí říci, že stvořené podstaty nehmotné se v přírodním rodu sice neshodují s podstatami hmotnými, protože v nich není týž ráz možnosti a hmoty: shodují se však s nimi v rodě logickém, protože také nehmotné podstaty jsou v třídě podstaty, ježto jejich bytnost není jejich byti. Ale Bůh se neshoduje s hmotnými věcmi ani podle rodu přírodního, ani podle rodu logického, protože Bůh není žádným způsobem v rodě, jak bylo svrchu řečeno. Proto skrze podobnosti hmotných věcí se může poznati nějaké tvrzení o andělích podle rázu obecného, ač ne podle rázu druhu; o Bohu však žádným způsobem.

LXXXVIII.3. Zda Bůh jest první, co je poznáváno od lidské mysli.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh jest první, co je poznáváno od lidské mysli. To totiž, v čem jsou všechna jiná poznávána, a skrze co o jiných soudíme, jest první poznávané od nás; jako světlo od oka, a první zásady od rozumu. Ale všechno poznáváme ve světle první pravdy, a skrze ni o všech soudíme, jak praví Augustin v Knize O Troj., a v knize O pravém nábož. Tedy Bůh je to, co je první od nás poznáváno.

Mimo to, "pro co kterékoli, i ono více". Ale Bůh je příčinou veškerého našeho poznávání: on totiž je "světlo pravé, které osvěcuje každého člověka, přicházejícího na tento svět", jak se praví Jan. 1. Tedy Bůh je to, co je nám nejprve a nejvíce známé.

Mimo to, co se nejprve poznává v obraze, tím je vzor, kterým jest obraz tvořen. Ale v naší mysli jest obraz Boha, jak praví Augustin. Tedy to, co se nejprve v naší mysli poznává, jest Bůh.

Avšak proti jest, co se praví Jan. I.: "Boha nikdo nikdy neviděl."

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto podle stavu přítomného života lidský rozum nemůže rozuměti stvořené podstaty nehmotné, jak bylo řečeno, mnohem méně může rozuměti bytnost podstaty nestvořené. Pročež se musí jednoduše říci, že Bůh není první, co jest od nás poznáváno, nýbrž spíše ku poznání Boha přicházíme skrze tvory, podle onoho Apoštolova, Řím. 1: "Neviditelná Boží se vidí poznaná skrze ta, která byla učiněna." Avšak první., co jest od nás rozuměno podle stavu přítomného života, jest bytnost hmotné věci, která jest předmětem našeho rozumu, jak bylo svrchu mnohokrát řečeno.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve světle první pravdy všechno rozumíme a soudíme, pokud samo světlo našeho rozumu, ať přirozené nebo milosti, není nic jiného než

perfecte demonstrans virtutem eius et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura, quia huiusmodi non adaequant earum virtutes.

I q. 88 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae, conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de Angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

3. Utrum Deus sit illud, quod a nobis primo cognoscitur.

I q. 88 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus sit primum quod a mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis iudicamus, est primo cognitum a nobis; sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus; ut dicit Augustinus in libro de Trin., et in libro de vera Relig. Ergo Deus est id quod primo cognoscitur a nobis.

I q. 88 a. 3 arg. 2

Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed Deus est causa omnis nostrae cognitionis, ipse enim est *lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. I. Ergo Deus est id quod primo et maxime est cognitum nobis.

I q. 88 a. 3 arg. 3

Praeterea, id quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra est Deus.

I q. 88 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ioan. I, *Deum nemo vidit unquam*.

I q. 88 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, cum intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est; multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est quod Deus non est primum quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud apostoli ad Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Primum autem quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus obiectum, ut multoties supra dictum est.

I q. 88 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, inquantum ipsum lumen

nějaké vtisknutí první pravdy, jak bylo svrchu řečeno. Proto, ježto samo světlo našeho rozumu se nemá k našemu rozumu jakožto co jest rozuměno, nýbrž jakožto čím se rozumí, mnohem méně Bůh je tím, co jest nejprve od našeho rozumu rozuměno.

K druhému se musí říci, že "pro co kterékoli, ono více" se má rozuměti u těch, která jsou jednoho řádu, jak bylo svrchu řečeno. Pro Boha však jsou jiná poznávána, ne jako pro první poznávané, nýbrž jako pro první příčinu poznávací síly.

K třetímu se musí říci, že kdyby v naší duši byl dokonalý obraz Boha, jako Syn je dokonalým obrazem Otce, hned by naše mysl rozuměla Boha. Avšak obraz jest nedokonalý. Proto důvod neplatí.

LXXXIX. O poznávání duše oddělené.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom se má uvazovati o poznávání duše oddělené.

A o tom jest osm otázek:

1. Zda duše od těla oddělená může rozuměti.
2. Zda rozumí oddělené podstaty.
3. Zda rozumí všechna přírodní.
4. Zda rozumí jednotlivá.
5. Zda zběhlosti vědění, nabyté zde, zůstávají v duši oddělené.
6. Zda může užívati zběhlosti vědění zde nabytého.
7. Zda místní vzdálenost překáží poznávání duše oddělené.
8. Zda duše od těl oddělené poznávají, co se zde děje.

LXXXIX.1. Zda může duše oddělená něco rozuměti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že oddělená duše nemůže vůbec nic rozuměti. Praví totiž Filosof, v I. O duši, že "rozumění se poruší porušením něčeho uvnitř". Ale všechno vnitřní člověku se poruší smrtí. Tedy se poruší i samo rozumění.

Mimo to lidská duše má překážku rozumění v poutu smyslu a zmatené obrazivosti, jak bylo svrchu řečeno. Ale smrtí se zcela poruší smysl a obrazivost, jak je patrné z řečeného svrchu. Tedy lidská duše po smrti nic nerozumí.

Mimo to, rozumí-li duše oddělená, je třeba, aby rozuměla skrze nějaké podoby. Ale nerozumí skrze podoby vrozené: protože od počátku jest "jako vyhlazená deska, na které není nic napsáno". Ani skrze podoby, které by odlučovala od věcí: protože nemá ústrojí smyslu a obrazivosti, prostřednictvím jichž by se rozumové podoby odlučovaly od věcí. Ani také skrze podoby dříve odloučené a v duši přechovávané: protože tak by duše dítěte po smrti nic nerozuměla. Ani také skrze podoby božsky vlité: neboť toto poznávání by nebylo přirozené, o něž nyní jde, nýbrž

intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur; multo minus Deus est id quod primo a nostro intellectu intelligitur.

I q. 88 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod propter quod unumquodque, illud magis, intelligendum est in his quae sunt unius ordinis, ut supra dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam.

I q. 88 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut filius est perfecta imago patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur.

89. De cognitione animae separatae.

Prooemium

I q. 89 pr.

Deinde considerandum est de cognitione animae separatae.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum anima separata a corpore possit intelligere.

Secundo, utrum intelligat substantias separatas.

Tertio, utrum intelligat omnia naturalia.

Quarto, utrum cognoscat singularia.

Quinto, utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata.

Sexto, utrum possit uti habitu scientiae hic acquisitae.

Septimo, utrum distantia localis impediat cognitionem animae separatae.

Octavo, utrum animae separatae a corporibus cognoscant ea quae hic aguntur.

1. Utrum anima separata a corpore possit aliquid intelligere.

I q. 89 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit. Dicit enim philosophus, in I de anima, quod *intelligere corrumpitur, interius quodam corrupto*. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

I q. 89 a. 1 arg. 2

Praeterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensus, et perturbata imaginatione, sicut supra dictum est. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra dictis patet. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

I q. 89 a. 1 arg. 3

Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia a principio est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Neque per species quas abstrahat a rebus, quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur a rebus. Neque etiam per species prius abstractas, et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem. Neque etiam per species intelligibiles divinitus

milostí. Tedy duše od těla oddělená nerozumí nic.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v I. O duši, že "není-li nějaká činnost vlastní duši, nenastane oddělení jí". Avšak nastává oddělení jí. Tedy má nějakou činnost vlastní; a nejvíce má tu, která jest rozuměti. Rozumí tedy, jsouc bez těla.

Odpovídám: Musí se říci, že tato otázka má obtíž z toho, že duše, dokud je s tělem spojena, nemůže nic rozuměti, leč obracejíc se ku představám, jak je patrné ze zkušenosti. Není-li to však v přirozenosti duše, nýbrž jest jí případkem z toho, že je připoutána k tělu, jak tvrdili Platonici, mohla by se otázka snadno řešiti. Neboť odstraněním překážky těla vrátila 'by se duše ke své přirozenosti, aby rozuměla rozumová jednoduše, neobracejíc se ku představám, jako jest u jiných oddělených podstat. Ale podle toho by duše nebyla spojena s tělem k dobru duše, kdyby spojena s tělem hůře rozuměla než oddělena: ale bylo by to pouze k dobru těla, což je nerozumné, ježto hmota je k vůli tvaru, a ne obráceně. - Stanovíme-li však, že duše má ze své přirozenosti, aby rozuměla, obracejíc se ku představám, ježto skrze smrt těla se nemění přirozenost duše, zdá se, že duše přirozeně nemůže nic rozuměti, protože nemá nasnadě představy, k nimž by se obrátila.

A proto na odklizení této obtíže jest uvážiti, že, ježto nic nejedná, leč pokud jest v uskutečnění, způsob jednání každého sleduje jeho způsob bytí. Duše pak má jiný způsob bytí, když je s tělem spojena, a když jest od těla oddělena, zůstává však táž přirozenost duše; ne tak, že spojení s tělem by jí 'bylo případkové, ale skrze ráz své přirozenosti se pojí s tělem; jako se ani nemění přirozenost lehkého, když jest na vlastním místě, které je mu přirozené, a když je mimo vlastní místo, které je mimo jeho přirozenost. Tudíž duši, podle onoho způsobu bytí, kterým je spojena s tělem, přísluší způsob rozumění skrze obracení ku představám, které jsou v tělesných ústrojích: když však se oddělí od těla, přísluší jí způsob rozumění skrze obracení k těm, která jsou rozumová jednoduše, jako i jiným odděleným podstatám. Proto způsob rozumění skrze obracení ku představám jest duši přirozený, jakož i spojení s tělem: ale býti oddělena od těla je mimo pojem její přirozenosti, a podobně rozuměti bez obracení ku představám je mimo její přirozenost. A proto se na to spojuje s tělem, aby byla a jednala podle své přirozenosti.

Ale to má zase pochybnost. Ježto totiž přirozenost je vždycky zařízena na to, co jest lepší, lepší pak je způsob rozuměti skrze obracení k rozumovým jednoduše, než skrze obracení k představám, musila by přirozenost naší duše býti tak od Boha ustanovena, aby jí byl přirozeným ušlechtilejší způsob rozuměti, aby nepotřebovala na to se spojovati s tělem.

Je tudíž uvážiti, že, ač rozuměti skrze obracení k vyšším jest jednoduše ušlechtilejší než rozuměti skrze obracení ku představám, přece onen způsob rozuměti, jak 'byl možný duši, byl nejdokonalejší. Což je patrné tak. Ve všech totiž rozumových podstatách. se shledává rozumová síla skrze vlévání božského světla. A to jest v prvním původu jedno a jednoduché; čím jsou rozumová stvoření dále od prvního původu, tím více se toto světlo dělí a rozlišuje, jak se stává při čarách, vycházejících ze středu. A odtud jest, že Bůh

influxas, haec enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiae. Ergo anima separata a corpore nihil intelligit.

I q. 89 a. 1 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in I de anima, quod *si non est aliqua operationum animae propria, non contingit ipsam separari*. Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam; et maxime eam quae est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

I q. 89 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ista quaestio difficultatem habet ex hoc quod anima, quandiu est corpori coniuncta, non potest aliquid intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt, de facili quaestio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae, si peius intelligeret corpori unita quam separata; sed hoc esset solum propter melius corporis, quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso. Si autem ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animae per mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei praesto phantasmata ad quae convertatur.

Et ideo ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam. Animae igitur secundum illum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt, cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri, sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam.

Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam. Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim natura semper ordinetur ad id quod melius est; est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quam per conversionem ad phantasmata, debuit sic a Deo institui animae natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quod, etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam

skrze svou jednu bytnost rozumí všechno; vyšší pak rozumové podstaty, ač rozumějí skrze více tvarů, přece rozumějí skrze méně, a více všeobecné, a silnější na obsáhnutí věcí, pro účinnost rozumové síly, která jest v nich; v nižších však je tvarů více, a méně všeobecných, a méně účinných na obsáhnutí věcí, pokud nemají rozumovou sílu vyšších. Kdyby tedy nižší podstaty měly tvary v oné všeobecnosti, ve které vyšší mají, protože nemají takovou účinnost na rozumění, nedostaly by z nich dokonalého poznání o věcech, ale v nějaké obecnosti a zmatenosti. Což jest nějak patrné u lidí: neboť kdo jsou slabšího rozumu, nedostávají dokonalého poznání skrze všeobecnější pojmy více rozumějících, když se jim jednotlivosti zvláště nevyloží. - Jest pak jasné, že podle řádu přirozenosti mezi rozumovými podstatami nejnižší jsou lidské duše. Toho pak vyžadovala dokonalost vesmíru, aby byly ve věcech rozličné stupně. Kdyby tedy lidské duše tak byly od Boha ustanoveny, že 'by rozuměly způsobem, který přísluší podstatám odděleným, neměly by poznání dokonalého, nýbrž zmatené a povšechné. Aby tedy mohly míti o věcech dokonalé a vlastní poznání, na to byly přirozeně tak ustanoveny, aby se spojovaly s tělem, a tak od samých smyslových věcí přijímaly o nich vlastní poznání; jako nevědomí lidé nemohou býti ku vědění přivedeni, leč skrze smyslové příklady.

Tak je tedy patrné, že k dobru duše jest, aby se spojovala s tělem, a rozuměla skrze obrácení ku představám; a přece může býti oddělená a míti jiný způsob rozumění.

K prvnímu se tedy musí říci, že, když se slova Filosofova pečlivě proberou, Filosof to praví z nějakého dříve učiněného předpokladu, totiž, že rozuměti jest nějaký pohyb spojeného, jakož i cítiti; neboť dosud neukázal odlišnost rozumu a smyslu.

Nebo se může říci, že mluví o onom způsobu rozumění, který je skrze obracení ku představám.

O tom také platí druhý důvod.

K třetímu se musí říci, že oddělená duše nerozumí skrze podoby vrozené, ani skrze podoby, které tehdy odlučuje, ani pouze skrze představy zachované, jak dokazuje námitka; nýbrž skrze podoby z vlévání božského světla obdržené, jichž se duše stává účastnou jako i jiné oddělené podstaty, ač nižším způsobem. Proto, jakmile přestane obracení k tělu, hned se obrací k vyšším. A přece pro to není poznávání nepřirozené, protože Bůh jest původce nejen vlévání světla milosti, nýbrž též přirozeného.

LXXXIX.2. Zda oddělená duše rozumí oddělené podstaty.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že oddělená duše nerozumí oddělené podstaty. Neboť dokonalejší je duše spojená s tělem, než od těla oddělená, ježto duše je

divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis; in inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, inquantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus, nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales, secundum naturae ordinem, infimas esse animas humanas. Hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant; sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla.

Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

I q. 89 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si diligenter verba philosophi discutiantur, philosophus hoc dixit ex quadam suppositione prius facta, scilicet quod intelligere sit quidam motus coniuncti, sicut et sentire, nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum. Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

I q. 89 a. 1 ad 2

De quo etiam procedit secunda ratio.

I q. 89 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima separata non intelligit per species innatas; nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiectio probat, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

2. Utrum anima separata intelligat substantias separatas.

I q. 89 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima separata

přirozeně částí lidské přirozenosti; každá pak část je dokonalejší ve svém celku. Ale duše spojená s tělem nerozumí oddělené podstaty, jak jsme měli shora. Tedy mnohem méně, až 'bude od těla oddělena.

Mimo to, vše, co se poznává, buď se poznává skrze svou přítomnost, nebo skrze svou podobu. Ale oddělené podstaty nemohou býti od duše poznány skrze svou přítomnost: protože se nic nenoří do duše, leč jedině Bůh. Ani také skrze nějaké podoby, které by mohla duše odlučovati od anděla, protože anděl jest jednodušší nežli duše. Tedy oddělená duše nemůže žádným způsobem poznávati oddělené podstaty.

Mimo to, někteří filosofové tvrdili, že v poznávaní oddělených podstat záleží poslední štěstí člověka. Jestli tedy oddělená duše může rozuměti oddělené podstaty, pouhým svým oddělením dosahuje štěstí. Což je nevhodné.

Avšak proti jest, že oddělené duše poznávají jiné oddělené duše, jako boháč, jsa v pekle, viděl Lazara a Abrahama, Luk. 16. Tedy oddělené duše také vidí démony a anděly.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v IX. O Troj.: "Mysl naše poznání věcí netělesných dostává sama skrze sebe," to jest, poznávajíc sebe, jak bylo svrchu řečeno. Z toho tedy, že oddělená duše poznává sebe, můžeme nějak míti, jak poznává jiné oddělené podstaty. Bylo pak řečeno, že dokud je duše spojena s tělem, rozumí, obracejíc se ku představám. A proto ani sebe nemůže rozuměti, leč pokud se stává v uskutečnění rozumějící skrze podobu, odloučenou od představ: tak totiž skrze svůj úkon rozumí sebe, jak bylo svrchu řečeno. Ale až bude od těla oddělena, bude rozuměti nikoli obracením ku představám, nýbrž k tomu, co je o sobě rozumové, pročež bude sebe rozuměti skrze sebe. -- Jest pak společné všem odděleným podstatám, že "rozumí to, co jest nad ní, i to, co jest pod ní, na způsob své podstaty": tak se totiž něco rozumí, jak jest v rozumějícím; jest pak něco v druhém podle způsobu toho, v němž jest. Způsob pak podstaty oddělené duše jest pod způsobem podstaty andělské, ale je shodný se způsobem jiných oddělených duší. A proto má dokonalé poznání o jiných oddělených duších, o andělech však nedokonalé a neúplné, mluvíme-li o přirozeném poznávání oddělené duše. O poznávání slávy pak jest jiný způsob.

K prvnímu se tedy musí říci, že oddělená duše je sice nedokonalejší, když se pozoruje přirozenost, kterou se pojí s přirozeností těla: přece však jest nějak valnější rozuměti, pokud skrze tíhu a zabavování tělem má překážku čistého rozumění.

K druhému se musí říci, že oddělená duše rozumí anděly skrze podoby Bohem vtisknuté. Ale těm chybí dokonalé znázorňování jich, protože přirozenost duše jest nižší než

non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori coniuncta, quam a corpore separata, cum anima sit naturaliter pars humanae naturae; quaelibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima coniuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est. Ergo multo minus cum fuerit a corpore separata.

I q. 89 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui praesentiam, vel per suam speciem. Sed substantiae separatae non possunt cognosci ab anima per suam praesentiam, quia nihil illabitur animae nisi solus Deus. Neque etiam per aliquas species quas anima ab Angelo abstrahere possit, quia Angelus simplicior est quam anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

I q. 89 a. 2 arg. 3

Praeterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem. Quod est inconveniens.

I q. 89 a. 2 s. c.

Sed contra est quod animae separatae cognoscunt alias animas separatas; sicut dives in Inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Luc. XVI. Ergo vident etiam et Daemones et Angelos animae separatae.

I q. 89 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in IX de Trin., *mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit*, idest cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias substantias separatas. Dictum est autem quod quandiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam, sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est. Sed cum fuerit a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia, unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiae separatae quod intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suae substantiae, sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum eius in quo est. Modus autem substantiae animae separatae est infra modum substantiae angelicae, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet; de Angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio.

I q. 89 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura qua communicat cum natura corporis, sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur.

I q. 89 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod anima separata intelligit Angelos per similitudines divinitus impressas. Quae tamen

andělova.

K třetímu se musí říci, že poslední štěstí člověka nezáleží v poznávání kterýchkoli oddělených podstat, nýbrž pouze Boha, kterého nelze viděti než skrze milost. V poznávání pak jiných oddělených podstat jest veliké štěstí, ač ne poslední, jsou-li totiž dokonale rozuměny. Ale oddělená duše přirozeným poznáváním je nerozumí dokonale, jak bylo řečeno.

LXXXIX.3. Zda oddělená duše poznává všechna přírodní.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že oddělená duše poznává všechna přírodní. Neboť v oddělených podstatách jsou pojmy všech přírodních věcí. Ale oddělené duše poznávají oddělené podstaty. Tedy poznávají všechna přírodní.

Mimo to, kdo rozumí více rozumové, mnohem spíše může rozuměti i méně rozumové. Ale oddělená duše rozumí oddělené podstaty, které jsou největší rozumová. Tedy mnohem spíše může rozuměti všechna přírodní, která jsou menší rozumová.

Avšak proti, v démonech je silnější přirozené poznávání než v oddělené duši. Ale démoni nepoznávají všechna přírodní, nýbrž mnohým se přiučují dlouhou zkušeností času, jak praví Isidor. Tedy ani oddělené duše nepoznávají všechna přírodní.

Mimo to, kdyby duše, hned jak jest oddělena, poznávala všechna přírodní marně by lidé pečovali nabýti vědomostí o věcech. To však je nevhodné. Tedy oddělená duše nepoznává všechna přírodní.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, oddělená duše rozumí skrze podoby, které dostává skrze vlévání božského světla, jako i andělé; a přece, protože přirozenost duše jest pod přirozeností andělovou, které tento způsob poznávati je sourodý, oddělená duše skrze takové podoby nedostává dokonalé poznání věcí, nýbrž jaksi povšechné a zmatené. Jak se tudíž mají andělé k dokonalému poznání přírodních věcí skrze takové podoby, tak oddělené duše k nedokonalému a zmatenému. Andělé však skrze takové podoby poznávají všechna přírodní poznáni dokonalým, protože všechno, co Bůh učinil ve vlastních přirozenostech, učinil v mysli andělské, jak praví Augustin, Ke Gen. Slov. Pročež i oddělené duše mají přirozené poznání o všech přírodních, nikoli jisté a vlastní, nýbrž obecné a zmatené.

K prvnímu se tedy musí říci, že ani sám anděl skrze svou podstatu nepoznává všechna přírodní, nýbrž skrze nějaké podoby, jak bylo svrchu řečeno. A proto z toho nenásleduje, že duše poznává všechna přírodní, když poznává nějakým způsobem oddělenou podstatu.

K druhému se musí říci, že, jako oddělená duše nepoznává oddělené podstaty dokonale, tak ani nepoznává dokonale

deficiunt a perfecta repraesentatione eorum, propter hoc quod animae natura est inferior quam Angeli.

I q. 89 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod in cognitione substantiarum separatarum non quarumcumque, consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione vero aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfecte intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfecte eas intelligit, ut dictum est.

Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia.

I q. 89 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animae separatae cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

I q. 89 a. 3 arg. 2

Praeterea, qui intelligit magis intelligibile, multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxima intelligibilium. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quae sunt minus intelligibilia.

I q. 89 a. 3 s. c. 1

Sed contra, in Daemonibus magis viget naturalis cognitio quam in anima separata. Sed Daemones non omnia naturalia cognoscunt; sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit. Ergo neque animae separatae omnia naturalia cognoscunt.

I q. 89 a. 3 s. c. 2

Praeterea, si anima statim cum est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

I q. 89 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et Angeli, sed tamen, quia natura animae est infra naturam Angeli, cui iste modus cognoscendi est connaturalis, anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent Angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia, quia omnia quae Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus, super Gen. ad Litt. Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

I q. 89 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nec ipse Angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est. Et ideo non propter hoc sequitur quod anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit quoquo modo substantiam separatam.

I q. 89 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut anima separata non

všechna přírodní, nýbrž v nějaké zmatenosti, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že Isidor mluví o poznávání budoucích, kterých nepoznávají ani andělé, ani démoni, ani oddělené duše, leč v příčinách jich nebo z božského zjeveni. My však mluvíme o poznávání přírodních.

Ke čtvrtému se musí říci, že poznání, jehož se zde nabývá pílí, je vlastní a dokonalé, ono však je zmatené. Proto nenásleduje, že píle naučiti se jest nadarmo.

LXXXIX.4. Zda oddělená duše poznává jednotlivá.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že oddělená duše nepoznává jednotlivá. Neboť žádná poznávací mohutnost nezůstává v oddělené duši mimo rozum, jak je patrné z řečeného. Ale rozum není na poznávání jednotlivých, jak jsme svrchu měli. Tedy oddělená duše jednotlivých nepoznává.

Mimo to více určité jest poznání, kterým se něco poznává v jednotlivostech, než ono, kterým se poznává něco všeobecně. Ale oddělená duše nemá určitého poznání o podobách přírodních věcí. Tudíž mnohem méně poznává jednotlivá.

Mimo to, jestliže poznává jednotlivá, a nikoli skrze smysl. stejným důvodem by poznávala všechna jednotlivá. Ale nepoznává všechna jednotlivá. Tedy nepoznává žádných.

Avšak proti jest, co boháč v pekle řekl: "Mám pět bratří," jak máme Luk. 16.

Odpovídám: Musí se říci, že oddělené duše poznávají některá jednotlivá, ale ne všechna, i když jsou přítomná. Na zjevnost toho se musí uvážiti, že je dvojí způsob rozuměti. Jeden skrze odlučovaní od představ: a podle toho způsobu nemohou býti jednotlivá od rozumu poznávána přímo, nýbrž nepřímo, jak bylo svrchu řečeno. Jiný způsob rozuměti je skrze vlévání podob od Boha: a tímto způsobem rozum může jednotlivá poznávati. Neboť jako Bůh skrze svou bytnost, pokud jest příčinou všeobecných i jednotlivostních prvků, poznává všechna i všeobecná i jednotlivá, jak bylo svrchu řečeno, tak oddělené podstaty mohou jednotlivá poznávati skrze podoby, které jsou nějakým podílem podobnosti s onou božskou bytností.

V tom však jest rozdíl mezi anděly a oddělenými dušemi, že andělé skrz takové podoby mají dokonalé a vlastní poznání o věcech, kdežto oddělené podstaty zmatené. Pročež andělé pro účinnost svého rozumu skrze takové podoby nejen mohou poznávati přirozenosti věcí jednotlivě, nýbrž také jednotlivá, obsažená pod druhy. Avšak oddělené duše nemohu skrze takové podoby poznávati, leč pouze ta jednotlivá, s nimiž jsou nějak spojena buď skrze předchozí poznáni nebo skrze nějakou příchylnost, nebo skrze přirozený poměr, nebo skrze božské zařízení: protože všechno, co se v něčem přijímá,

perfecte intelligit substantias separatas ita nec omnia naturalia perfecte cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est.

I q. 89 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum; quae nec Angeli nec Daemones nec animae separatae cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturalium.

I q. 89 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod cognitio quae acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

Utrum anima separata cognoscat singularis.

I q. 89 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex supra dictis patet. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

I q. 89 a. 4 arg. 2

Praeterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multo igitur minus cognoscit singularia.

I q. 89 a. 4 arg. 3

Praeterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognosceret. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

I q. 89 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dives in Inferno positus dixit, habeo quinque fratres, ut habetur Luc. XVI.

I q. 89 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod animae separatae aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quae sunt praesentia. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duplex est modus intelligendi. Unus per abstractionem a phantasmatibus, et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe, sed indirecte, sicut supra dictum est. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo, et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, inquantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ut supra dictum est; ita substantiae separatae per species, quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter Angelos et animas separatas, quia Angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam. Unde Angeli, propter efficaciam sui intellectus per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animae vero separatae non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur, vel per praecedentem

určuje se v něm podle způsobu přijímajícího.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozum skrze cestu odlučování není na poznávání jednotlivých. Ale tak oddělená duše nerozumí, nýbrž jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že poznávání oddělené duše se týká podob nebo jedinců oněch věcí, ke kterým má oddělená duše nějaký určitý poměr, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že oddělená duše se nemá stejně ke všem jednotlivým, nýbrž k některým má nějaký poměr, kterého nemá k jiným. A proto není stejného důvodu, aby poznávala všechna jednotlivá.

LXXXIX.5. Zda zběhlost vědění zde nabytého zůstává v oddělené duši.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že zběhlost vědění zde nabytého nezůstává v oddělené duši. Praví totiž Apoštol, I. Kor. 13: "Vědění bude zrušeno."

Mimo to, na tomto světě vynikají věděním někteří méně dobří, jiní více dobří postrádají vědění. Kdyby tedy zběhlost vědění zůstávala také po smrti v duši, následovalo by, že někteří méně dobří také v budoucím stavu by byli nad některé více dobré. Což se zdá nevhodné.

Mimo to oddělené duše budou míti vědění z vlévání božského slova. Jestliže tedy vědění zde nabyté zůstává v duši oddělené, následuje, že v témž podmětu budou dva tvary jednoho druhu. Což je nemožné.

Mimo to praví Filosof, v knize Praedicament., že "zběhlost jest jakost nesnadno hybná; ale z nemoci nebo z něčeho takového se někdy poruší vědění". Ale není žádné tak silné změny v tomto životě, jako změna, která je skrze smrt. Tedy se zdá, že se zběhlost vědění porušuje smrtí.

Avšak proti jest, co praví Jeronym, v listě Pavlínu: ,,Učme se na zemi, aby nám znalost toho zůstala v nebi."

Odpovídám: Musí se říci, že někteří tvrdili, že zběhlost vědění není v samém rozumu, nýbrž v silách smyslových, totiž v obrazivé, přemýšlivé a pamětlivé, a že rozumové podoby se nepřechovávají v rozumu trpném. A kdyby toto domnění bylo pravdivé, následovalo by, že zrušením těla docela by se zrušila zběhlost vědění zde nabytého.

Ale protože vědění jest v rozumu, jenž jest "místem podob", jak se praví v III. O duši, je dlužno, aby zběhlost vědění zde nabytého částečně byla ve zmíněných silách smyslových a částečně v samém rozumu. A to se může pozorovati na samých úkonech, z nichž se nabývá zběhlosti vědění: neboť "zběhlosti jsou podobné úkonům,

cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem, quia omne quod recipitur in aliquo, determinatur in eo secundum modum recipientis.

I q. 89 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit, sed sicut dictum est.

I q. 89 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animae separatae determinatur, ad quae anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est.

I q. 89 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima separata non se habet aequaliter ad omnia singularia, sed ad quaedam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideo non est aequalis ratio ut omnia singularia cognoscat.

Utrum habitus scientiae hic acquisitae remaneat in anima separata.

I q. 89 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod habitus scientiae hic acquisitae non remaneat in anima separata. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XIII, scientia destruetur.

I q. 89 a. 5 arg. 2

Praeterea, quidam minus boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiae permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis. Quod videtur inconveniens.

I q. 89 a. 5 arg. 3

Praeterea, animae separatae habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hic acquisita in anima separata remaneat, sequetur quod duae erunt formae unius speciei in eodem subiecto. Quod est impossibile.

I q. 89 a. 5 arg. 4

Praeterea, philosophus dicit, in libro Praedicament., quod *habitus est qualitas difficile mobilis; sed ab aegritudine, vel ab aliquo huiusmodi, quandoque corrumpitur scientia*. Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quae est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiae per mortem corrumpatur.

I q. 89 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, in epistola ad Paulinum, *discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in caelo*.

I q. 89 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod, destructo corpore, totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur.

Sed quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum, ut dicitur in III de anima; oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis

z nichž se získávají", jak se praví v II. Ethic. Avšak úkony rozumu, z nichž se v přítomném životě nabývá vědění, jsou skrze obracení rozumu ku představám, které jsou v řečených silách smyslových. Pročež skrze takové úkony se i samému rozumu trpnému zjednává nějaká schopnost pozorovati skrze přijaté podoby; a v řečených nižších silách se nabývá nějaká hbitost, aby snáze skrze obrácení k nim mohl rozum patřiti na rozumová. Ale jako úkon rozumu hlavně sice a tvarově jest v samém rozumu, hmotně však a úpravově v nižších silách, totéž se také musí říci o zběhlosti.

Tedy z toho, co někdo má přítomného vědění v nižších silách, nic nezůstane v oddělené duši; ale jest nutné, aby zůstalo to, co má v samém rozumu. Protože, jak se praví v knize O délce a krátkosti života, dvojmo se ruší nějaký tvar: jedním způsobem o sobě, když jest rušen od svého protivného, jako teplé od studeného; jiným způsobem případkově, totiž skrze zrušení podmětu. Jest pak jasné, že skrze porušení podmětu se nemůže zrušiti vědění, které jest v lidském rozumu, ježto rozum jest neporušený, jak bylo shora ukázáno. Podobně také ani skrze protivné nemohou býti porušeny rozumové podoby, které jsou v rozumu trpném: protože pojmu rozumového nic není protivou, a zvláště co do jednoduchého rozumění, kterým se rozumí "co věc jest". Ale co do činnosti, kterou rozum skládá a odděluje nebo také usuzuje, tak se shledává protivnost v rozumu, pokud nesprávno ve větě nebo dokazování je protivou pravdiva. A tím způsobem se někdy vědění ruší skrze protivné, když totiž někdo skrze nesprávné dokazování se odvede od vědění pravdy. A proto Filosof, v řečené knize, stanoví dva způsoby, kterými se vědění ruší o sobě: totiž zapomenutí se strany pamětlivé a oklamání se strany nesprávného dokazování. Ale to nemá místa u oddělené duše. Pročež se musí říci, že zběhlost vědění, pokud jest v rozumu, zůstává v oddělené duši.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol nemluví tam o vědění co do zběhlosti, nýbrž co do úkonu poznávání. Proto na důkaz toho uvádí: "Nyní poznávám z části."

K druhému se musí říci, že, jako podle postavy těla někdo méně dobrý bude větší než někdo více dobrý, tak nic nebrání, aby někdo méně dobrý měl v budoucnosti nějakou zběhlost vědění, které nemá někdo více dobrý. To však přece nemá žádného významu v přirovnání k jiným přednostem, které budou míti lepší.

K třetímu se musí říci, že obojí vědění není jednoho rázu. Pročež nenásleduje nic nevhodného.

Ke čtvrtému se musí říci, že onen důvod platí o zrušení vědění v tom, co má se strany smyslových sil.

actibus ex quibus habitus scientiae acquiritur, nam *habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur*, ut dicitur in II Ethic. Actus autem intellectus ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad considerandum per species susceptas; et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, idem etiam dicendum est de habitu.

Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata, sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat. Quia, ut dicitur in libro de longitudine et brevitate vitae, dupliciter corrumpitur aliqua forma, uno modo, per se, quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido; alio modo, per accidens, scilicet per corruptionem subiecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subiecti, scientia quae est in intellectu humano, corrumpi non potest, cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, quia intentioni intelligibili nihil est contrarium; et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo philosophus, in libro praedicto, ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet oblivionem, ex parte memorativae, et deceptionem, ex parte argumentationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiae, secundum quod est in intellectu manet in anima separata.

I q. 89 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad huius probationem inducit, nunc cognosco ex parte.

I q. 89 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut secundum staturam corporis aliquis minus bonus erit maior aliquo magis bono; ita nihil prohibet aliquem minus bonum habere aliquem scientiae habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias praerogativas quas meliores habebunt.

I q. 89 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

I q. 89 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit de corruptione scientiae quantum ad id quod habet ex parte sensitivarum virium.

LXXXIX.6. Zda úkon vědění zde nabytého zůstává v oddělené duši.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že úkon vědění zde nabytého nezůstává v oddělené duši. Praví totiž Filosof, v I. O duši, že zrušením těla duše "ani nevzpomíná, ani nemiluje". Ale uvažovati některá, jež někdo dříve znal, jest vzpomínati. Tedy oddělená duše nemůže míti úkon vědění, kterého zde nabyla.

Mimo to rozumové podoby nebudou mocnější v oddělené duši, než jsou v duši spojené s tělem. Ale nyní nemůžeme skrze rozumové podoby rozuměti, leč obracejíce se ku představám, jak jsme shora měli. Tedy to nebude moci ani duše oddělená. A tak oddělená duše nebude moci žádným způsobem rozuměti skrze rozumové podoby zde získané.

Mimo to Filosof praví, v II. Ethic., že "zběhlosti činí úkony podobnými úkonům, skrze které jsou získány". Ale zběhlost vědění se zde získává skrze úkony rozumu, obracejícího se ku představám. Tedy nemůže úkony učiniti jinými. Ale takové úkony nepřísluší oddělené duši. Tedy oddělená duše nebude míti žádný úkon vědění zde nabytého.

Avšak proti jest, co se Luk. 16 praví boháči, jsoucímu v pekle: "Vzpomeň, žes obdržel dobra ve svém životě."

Odpovídám: Musí se říci, že při úkonu jest pozorovati dvojí: totiž druh úkonu a jeho způsob. A to druh úkonu se pozoruje z předmětu, k němuž směřuje úkon poznávací síly skrze podobu, která jest podobná předmětu, ale způsob úkonu se odhaduje ze síly jednajícího. Jako že někdo vidí kámen, nastává z podoby kamene, která jest v oku: ale že vidí ostře, nastává ze zrakové síly oka. Ježto tudíž rozumové podoby zůstávají v oddělené duši, jak bylo řečeno, stav však oddělené duše není týž, jako nyní jest, následuje, že podle rozumových podob zde získaných může oddělená duše rozuměti, co dříve rozuměla; ne však týmž způsobem, totiž skrze obracení ku představám, nýbrž skrze způsob příslušející oddělené duši. A tak v oddělené duši sice zůstává úkon vědění zde získaného, ale ne podle téhož způsobu.

K prvnímu se tedy musí říci, že Filosof mluví o vzpomínce, pokud paměť patří do části smyslové: ne však pokud paměť jest nějak v rozumu, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že způsob rozumění nepochází z rozličné síly podob, nýbrž z rozličného stavu rozumějící duše.

K třetímu se musí říci, že úkony, skrze které se nabývá zběhlosti, jsou podobné úkonům, které zběhlosti vykonávají, co do druhu úkonu, ne však co do způsobu konání. Neboť konati spravedlivá, ale ne spravedlivě, to jest s potěšením, působí zběhlost spravedlnosti politické, skrze kterou konáme s potěšením.

Utrum possit uti habitu scientiae hic acquisitae.

I q. 89 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod actus scientiae hic acquisitae non maneat in anima separata. Dicit enim philosophus, in I de anima, quod corrupto corpore, anima neque reminiscitur neque amat. Sed considerare ea quae prius aliquis novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiae quam hic acquisivit.

I q. 89 a. 6 arg. 2

Praeterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quam sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est. Ergo nec anima separata hoc poterit. Et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

I q. 89 a. 6 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in II Ethic., quod *habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur*. Sed habitus scientiae hic acquiritur per actus intellectus convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animae separatae. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiae hic acquisitae.

I q. 89 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Luc. XVI, dicitur ad divitem in Inferno positum, *recordare quia recepisti bona in vita tua*.

I q. 89 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in actu est duo considerare, scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex obiecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est obiecti similitudo, sed modus actus pensatur ex virtute agentis. Sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis quae est in oculo, sed quod acute videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est; status autem animae separatae non sit idem sicut modo est, sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum.

I q. 89 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod philosophus loquitur de reminiscentia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundum quod memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est.

I q. 89 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversa virtute specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis.

I q. 89 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iuste, idest delectabiliter, causat habitum iustitiae politicae, per quem delectabiliter

operamur.

LXXXIX.7. Zda místní vzdálenost překáží poznávání oddělené duše.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že místní vzdálenost překáží poznávání oddělené duše. Praví totiž Augustin, v knize O konání péče o zemřelé, že "duše zemřelých tam jsou, kde nemohou věděti to, co se zde děje". Vědí však ta, která se dějí u ;nich. Tedy místní vzdálenost překáží poznávání oddělené duše.

Mimo to Augustin praví, v knize O věštění démonů, že "démoni pro rychlost pohybu oznamují některá nám neznámá". Ale čilost pohybu by při tom nic nedělala, kdyby místní vzdálenost nepřekážela démonovu poznání. Tudíž mnohem více místní vzdálenost překáží poznávání oddělené duše, která podle přirozenosti jest níže než démon.

Mimo to, jako je někdo vzdálen místem, tak také podle času. Ale časová vzdálenost překáží poznávání oddělené duše: neboť nepoznávají budoucích. Tedy se zdá, že také vzdálenost podle místa překáží poznávání oddělené duše.

Avšak proti jest, co se praví Luk. 16, že boháč, "když byl v mukách, pozdvihnuv očí svých, uviděl Abrahama z dálky". Tedy místní vzdálenost nepřekáží poznávání oddělené duše.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří tvrdili, že oddělená duše poznává jednotlivá odlučováním od smyslových. Kdyby pak to bylo pravda, mohlo by se říci, že místní' vzdálenost překáží poznávání oddělené duše: vyžadovalo by se totiž, aby buď smyslová působila na oddělenou duši, nebo oddělená duše na smyslová; a při obojím by se vyžadovala určitá vzdálenost. Ale řečené tvrzení jest nemožné: protože odlučování 'podob od smyslových nastává prostřednictvím smyslů a jiných smyslových mohutností, které nezůstávají v uskutečnění v oddělené duši. Avšak oddělená duše rozumí jednotlivá skrze příliv podob z božského světla, a to světlo pak se má stejně k blízkosti i vzdálenosti. Pročež místní vzdálenost žádným způsobem nepřekáží poznávání oddělené duše.

K prvnímu se musí říci, že Augustin nepraví, že pro to, že tam jsou duše zemřelých, nemohou viděti ta, která se zde dějí, aby se myslilo, že místní vzdálenost jest příčinou této nevědomosti: ale může to nastati k vůli něčemu jinému, jak se níže řekne.

K druhému se musí říci, že Augustin tam mluví podle oné domněnky, dle níž někteří tvrdili, že démoni mají přirozeně připojená těla: neboť podle toho tvrzení mohou také míti smyslové mohoucnosti, k jejichž poznávání se vyžaduje určitá vzdálenost. A této jejich domněnky se Augustin v téže knize výslovně dotýká, ač se zdá, že se jí spíše dotýká naznačením !než tvrzením, jak je patrné z toho, co praví v XXI. knize O Městě Bož.

Utrum dictantia localis impediat cognitionem animae separatae.

I q. 89 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod distantia localis impediat cognitionem animae separatae. Dicit enim Augustinus, in libro de cura pro mortuis agenda, quod *animae mortuorum ibi sunt, ubi ea quae hic fiunt scire non possunt*. Sciunt autem ea quae apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animae separatae.

I q. 89 a. 7 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de divinatione Daemonum, quod *Daemones, propter celeritatem motus, aliqua nobis ignota denuntiant*. Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem Daemonis non impediret. Multo igitur magis distantia localis impedit cognitionem animae separatae, quae est inferior secundum naturam quam Daemon.

I q. 89 a. 7 arg. 3

Praeterea, sicut distat aliquis secundum locum, ita secundum tempus sed distantia temporis impedit cognitionem animae separatae, non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quod etiam distantia secundum locum animae separatae cognitionem impediat.

I q. 89 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Luc. XVI, quod *dives cum esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham a longe*. Ergo distantia localis non impedit animae separatae cognitionem.

I q. 89 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animae separatae cognitionem, requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque, requireretur distantia determinata. Sed praedicta positio est impossibilis, quia abstractio specierum a sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis, quae in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.

I q. 89 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus non dicit quod propter hoc quod ibi sunt animae mortuorum, ea quae hic sunt videre non possunt, ut localis distantia huius ignorantiae causa esse credatur, sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur.

I q. 89 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam qua aliqui posuerunt quod Daemones habent corpora naturaliter sibi unita, secundum quam positionem, etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro Augustinus expresse tangit, licet eam magis recitando quam asserendo tangere videatur, ut patet per ea quae dicit XXI libro de Civ. Dei.

K třetímu se musí říci, že budoucí, která jsou vzdálená podle času, nejsou jsoucna v uskutečnění. Pročež nejsou poznatelná v sobě; protože, jak něčemu chybí bytnost, tak mu chybí poznatelnost. Ale ta, která jsou vzdálená podle místa, jsou jsoucna v uskutečnění a poznatelná v sobě. Pročež není týž důvod o místní vzdálenosti a vzdálenosti časem.

LXXXIX.8. Zda oddělené duše poznávají ta, která se zde konají.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že oddělené duše poznávají ta, která se zde konají. Neboť kdyby jich nepoznávaly, neměly by o ně péče. Ale mají péči o ta, která se zde konají, podle onoho Luk. 16: "Mám pět bratří, ať jim dosvědčí, aby také oni nepřišli na toto místo muk." Tedy oddělené duše poznávají ta, která se zde konají.

Mimo to často se mrtví zjevují živým, buď spícím nebo bdícím, a upozorňují je na to, co se zde koná; jako Samuel se zjevil Saulovi, jak máme I, Král. 28. Ale toho by nebylo, kdyby nepoznávali těch, která zde jsou. Tedy poznávají ta, která se zde konají.

Mimo to oddělené duše poznávají ta, která se konají u nich. Kdyby tedy nepoznávaly ta, 'která se konají u nás, jejich poznávání by se překáželo místní vzdáleností. Což bylo shora popřeno.

Avšak proti jest, co se praví Job. 14: "Ať byli jeho synové ušlechtilí nebo neušlechtilí, nebude rozuměti."

Odpovídám: Musí se říci, že podle přirozeného poznávání, o kterém se tu nyní jedná, duše zemřelých nevědí, co se tu koná. A důvod toho se může vzíti z řečeného. Protože oddělená duše poznává jednotlivá z toho, že jest nějak s nimi spojena, buď stopou nějakého předchozího poznání nebo cítění, nebo :skrze božské zařízení. Duše však zemřelých podle božského zařízení a podle způsobu bytí jsou odloučeny od styku se živými a připojeny styku s duchovými podstatami, které jsou oddělené od těla. Pročež ta, která se u nás konají, nevědí. A tento důvod udává Řehoř v XII. Morálních, řka: "Zemřelí životu těla nevědí, jak se utváří život žijících po nich: protože život ducha je daleko od života těla; a jako tělesná a netělesná jsou rodem odlišná, tak jsou poznáním rozdělená". A toho se také Augustin zdá dotýkati v knize O konání péče o zemřelé, řka, že "duše zemřelých nejsou při záležitostech živý ch".

Ale ca do duší blažených se zdá rozdíl mezi' Řehořem a Augustinem. Neboť Řehoř tamtéž dodává: "To však se nemá mysliti o duších svatých: protože se žádným způsobem nemá mysliti, 'že by venku bylo něco, čeho by nevěděly ty, které uvnitř vidí jasnost všemohoucího Boha." Augustin však, v knize o konání péče o zemřelé, výslovně praví, že "nevědí mrtví, ani svatí, co dělají živí a jejich děti", jak máme v glose k onomu Isai. 63, Abraham nás neznal. A dotvrzují to pak tím, že nebyl od své matky navštíven, ani' potěšen ve smutku, jako když žila; a není věrojatné, že by se štastnějším 'životem stala krutější. A tím, že Pán slíbil králi Josijovi, že dříve zemře, aby

I q. 89 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod futura, quae distant secundum tempus, non sunt entia in actu. Unde in seipsis non sunt cognoscibilia, quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate. Sed ea quae sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia locali, et de distantia temporis.

Utrum animae separatae cognoscat ea, quae hic aguntur.

I q. 89 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod animae separatae cognoscant ea quae hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quae hic aguntur; secundum illud Luc. XVI, *habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum*. Ergo animae separatae cognoscunt ea quae hic aguntur.

I q. 89 a. 8 arg. 2

Praeterea, frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de iis quae hic aguntur; sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I Reg. XXVIII. Sed hoc non esset si ea quae hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quae hic aguntur cognoscunt.

I q. 89 a. 8 arg. 3

Praeterea, animae separatae cognoscunt ea quae apud eas aguntur. Si ergo quae apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam. Quod supra negatum est.

I q. 89 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iob XIV, *sive fuerint filii eius nobiles, sive ignobiles, non intelliget*.

I q. 89 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, secundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et huius ratio ex dictis accipi potest. Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicuius praecedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum, secundum ordinationem divinam, et secundum modum essendi, segregatae sunt a conversatione viventium, et coniunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae. Unde ea quae apud nos aguntur ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius in XII Moralium, dicens, *mortui vita in carne viventium post eos, qualiter disponatur, nesciunt, quia vita spiritus longe est a vita carnis; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione*. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in libro de cura pro mortuis agenda, dicens quod *animae mortuorum rebus viventium non intersunt*.

Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit, *quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est, quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent*. Augustinus vero, in libro de cura pro mortuis agenda, expresse dicit quod *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii*, ut habetur in Glossa, super illud, *Abraham nescivit nos*, Isaiae LXIII. Quod quidem

neviděl neštěstí, která měla nadejíti lidu, jak máme IV. Král. 22. Ale Augustin to praví nejistě: pročež předesílá, "co pravím, vezmi každý, jak budeš chtíti". Řehoř však tvrdí, což je patrné z toho, že praví, "žádným způsobem se nemá mysliti".

Více vak se zdá, podle názoru Řehořova, že duše svatých, vidouce Boha, poznávají všechna přítomná, která se zde konají. Jsou totiž rovni andělům, o nichž také Augustin tvrdí, že nemají nevědomosti těch, která se konají u živých. Ale protože duše svatých jsou nejdokonaleji spojeny s božskou spravedlností, ani se nermoutí, ani se nemíchají do záležitostí živých, leč pokud vyžaduje zařízení božské spravedlnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že duše zemřelých mohou míti starost o záležitosti živých, i když neznají jejich stavu, jako my máme starost o zemřelé, poskytujíce jim přímluv, ač neznáme jejich stavu. Mohou také poznávati skutky živých nikoli ze sebe, nýbrž buď od duší těch, kteří odtud k nim přicházejí, nebo skrze anděly nebo démony, nebo také "zjevením Ducha Božího", jak praví Augustin v téže knize.

K druhému se musí říci, že to, že se mrtví nějak zjevují živým, buď nastává ze zvláštního Božího ustanovení, aby duše zemřelých byly při záležitostech živých: a jest to počítati k Božím zázrakům. Nebo se taková zjevení dějí skrze činnost andělů dobrých nebo zlých, i bez vědomí zemřelých: jako také živí se nevědouce zjevují jiným živým ve snách, jak praví Augustin ve zmíněné knize. Pročež se i o Samuelovi může říci, že on se zjevil skrze Boží zjevení, podle toho, co se praví Eccli. 46, že "usnul, a oznámil králi konec jeho života". Nebo ono zjevení obstaráno bylo skrze démony: jestliže se totiž nepřijme autorita Ecclesiastika, protože u Židů není mezi uznanými písmy.

K třetímu se musí říci, že tato nevědomost nenastává z místní vzdálenosti, nýbrž pro naznačenou příčinu.

XC.O prvním utvoření člověka co do duše.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Po dosavadním jest úvaha o prvním utvoření člověka.

A o tom jest uvažovati čtveré: nejprve jest úvaha o utvoření prvního člověka samého; za druhé o cíli utvoření; za třetí o stavu a podmínkách člověka prvně utvořeného; za čtvrté o jeho místě.

O utvoření pak jest uvažovati trojí: nejprve o utvoření člověka co do duše; za druhé co do těla mužova; za třetí co do utvoření ženy.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda lidská duše jest něco učiněného nebo je z podstaty

confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est probabile ut sit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quod dominus promisit Iosiae regi quod prius moreretur ne videret mala quae erant populo superventura, ut habetur IV Reg. XXII. Sed Augustinus hoc dubitando dicit, unde praemittit, *ut volet, accipiat quisque quod dicam*. Gregorius autem assertive, quod patet per hoc quod dicit, *nullo modo credendum est*.

Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animae sanctorum Deum videntes, omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim Angelis aequales, de quibus etiam Augustinus asserit quod ea quae apud vivos aguntur non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissime iustitiae divinae coniunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod iustitiae divinae dispositio exigit.

I q. 89 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod animae mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiam si ignorent eorum statum; sicut nos curam habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt; vel per Angelos seu Daemones; vel etiam spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem libro dicit.

I q. 89 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animae mortuorum rebus viventium intersint, et est inter divina miracula computandum. Vel huiusmodi apparitiones fiunt per operationes Angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis, sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro praedicto. Unde et de Samuele dici potest quod ipse apparuit per revelationem divinam; secundum hoc quod dicitur Eccli. XLVI, quod *dormivit, et notum fecit regi finem vitae suae*. Vel illa apparitio fuit procurata per Daemones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas Scripturas apud Hebraeos non habetur.

I q. 89 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam praedictam.

De productione hominis quantum ad animam.

Prooemium

I q. 90 pr.

Post praemissa considerandum est de prima hominis productione.

Et circa hoc consideranda sunt quatuor, primo considerandum est de productione ipsius hominis; secundo, de fine productionis; tertio, de statu et conditione hominis primo producti; quarto, de loco eius.

Circa productionem autem consideranda sunt tria, primo, de productione hominis quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus viri; tertio, quantum ad productionem mulieris.

Circa primum quaeruntur quatuor.

samého Boha.

2. Za předpokladu, že byla učiněna, zda byla stvořena.

3. Zda byla učiněna prostřednictvím andělů.

4. Zda byla učiněna před tělem.

XC.1. Zda duše byla učiněna, nebo je z podstaty samého Boha.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že duše nebyla učiněna, nýbrž je z podstaty samého Boha. Praví se totiž Gen. 2: "Utvořil tedy Bůh člověka z hlíny země a vdechl do jeho tváře dech života a učiněn byl člověk duší živou." Ale ten, jenž dýchá, vysílá něco ze sebe. Tedy duše, kterou člověk žije, jest něco z podstaty Boha.

Mimo to, jak jsme shora měli, duše jest jednoduchý tvar. Ale tvar jest uskutečnění. Tedy duše jest čiré uskutečnění: což jest jedině Boží. Tedy duše je z podstaty Boha.

Mimo to, kterákoli jsou, a žádným způsobem se neliší, jsou totéž. Ale Bůh a mysl jsou, a žádným způsobem se neliší: protože by se musili lišiti nějakými odlišnostmi, a tak by byli složeninami. Tedy Bůh a mysl lidská jsou totéž.

Avšak proti jest, že Augustin, ve své knize O původu duše, vypočítává některá a praví, že jsou "velmi a patrně převrácená a odporující katolické víře"; mezi nimiž první jest, že někteří řekli, "že Bůh duši stvořil nikoli z ničeho, ale ze sebe".

Odpovídám: Musí se říci, že říci, že duše je z podstaty Boží, obsahuje zjevnou neodůvodněnost. Jak totiž je z řečeného patrné, lidská duše jest někdy rozumějící v možnosti a vědění, nějak nabývá od věcí a má rozličné mohoucnosti: což všechno je cizí přirozenosti Boha, jenž je čiré uskutečnění a nic od jiného nepřijímající a nemající v sobě žádnou rozličnost, jak bylo svrchu ukázáno.

Ale zdá se, že tento blud měl počátek ve dvou tvrzeních starých. První totiž, kteří počali pozorovati přirozenosti věcí, nemohouce překročiti obrazivost, stanovili, že nic není mimo tělesa. A proto pravili, že Bůh jest nějaké tělo, a to považovali za původ jiných těles. A protože tvrdili, že duše je z přirozenosti onoho těla, jak se praví v I. O duši, jako důsledek následovalo, že duše je z přirozenosti Boha. Podle toho tvrzení také Manichejští, domnívajíce se, že Bůh jest nějaké tělesné světlo, tvrdili, že duše jest nějaká část onoho světla, připoutaná k tělu. Za druhé pak se postoupilo k tomu, že někteří pochopili, že je něco netělesného, ne však odděleno od těla, nýbrž tvar těla. Pročež i Varro řekl, že "Bůh je duše, svět řídící pohybem a rozumem", jak vypravuje Augustin, VII. O Městě Bož. Tak tedy někteří tvrdili, že částí oné duše celku je duše lidská, jako člověk je částí celého světa: nemohouce rozumem dospěti k rozlišení stupňů duchových podstat, leč podle rozlišení těl. Vše to však jest nemožné, jak bylo svrchu dokázáno. Proto jest jasně nesprávné, že duše je z podstaty Boha.

Primo, utrum anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei.

Secundo, supposito quod sit facta, utrum sit creata.

Tertio, utrum sit facta mediantibus Angelis.

Quarto, utrum sit facta ante corpus.

Utrum anima humana sit de substantia Dei, vel aliquid false.

I q. 90 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim Gen. II, *formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem*. Sed ille qui spirat, aliquid a se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

I q. 90 a. 1 arg. 2

Praeterea, sicut supra habitum est, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

I q. 90 a. 1 arg. 3

Praeterea, quaecumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt, quia oporteret quod aliquibus differentiis differrent, et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

I q. 90 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, in libro de origine animae, enumerat quaedam quae dicit esse multum aperteque perversa, et fidei Catholicae adversa; inter quae primum est, quod quidam dixerunt *Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse*.

I q. 90 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias, quae omnia aliena sunt a Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est.

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare incoeperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil praeter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum iudicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I de anima, per consequens sequebatur quod anima esset de natura Dei. Iuxta quam positionem etiam Manichaei, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes, quandam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod *Deus est anima mundum motu et ratione gubernans*; ut Augustinus narrat, VII de Civ. Dei. Sic igitur illius totalis animae partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi; non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est. Unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei.

K prvnímu se tedy musí říci, že vdechnouti se nemá bráti tělesně, ale Boží vdechnutí je totéž jako "učiniti ducha". Ostatně i člověk, tělesně dýchající, nevysílá něco ze své podstaty, nýbrž z cizí přirozenosti.

K druhému se musí říci, 'že duše, ač jest jednoduchý tvar podle své. bytnosti, přece není své bytí, ale je jsoucno z podílu, jak je patrné z řečeného. A proto není čiré uskutečnění jako Bůh.

K třetímu se musí říci, že odlišný, vzato vlastně, liší se něčím: pročež se odlišnost hledá tam, kde je shodnost. A proto odlišná musí býti nějak složená: ježto se v něčem liší a v něčem se shodují. Ale podle toho, ač každé odlišné jest rozdílné, přece každé rozdílné není odlišné, jak se praví v X. Metafys. Neboť jednoduchá jsou vůči sobě rozdílná, a přece se neliší nějakými odlišnostmi, z nichž by se skládala. Jako člověk a osel se liší odlišností rozumového a nerozumového, o nichž nelze říci, že se zase liší nějakými odlišnostmi.

XC.2. Zda bytí duše bylo utvořeno skrze stvoření.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že bytí duše nebylo utvořeno skrze stvoření. Neboť, co má v sobě něco hmotného, nastává z hmoty. Ale duše má v sobě něco hmotného: ježto není čiré uskutečnění. Tedy duše jest učiněna ze hmoty. Nebyla tedy stvořena.

Mimo to, každé uskutečnění nějaké hmoty se zdá vyvedené z možnosti hmoty: ježto, totiž hmota je v možnosti k uskutečnění, každé uskutečnění jest napřed ve hmotě v možnosti. Ale duše jest uskutečnění tělesné hmoty, jak je. patrné z jejího výměru. Tedy duše se vyvádí z možnosti hmoty.

Mimo to duše jest nějaký tvar. Jestli tedy duše povstává stvořením, stejným důvodem všechny jiné tvary. A tak žádný tvar nevejde v bytí skrze zrození. Což je nevhodné.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 1: "Stvořil Bůh člověka k obrazu svému." Jest pak člověk k obrazu Božímu podle duše. Tedy duše vešla v bytí skrze stvoření.

Odpovídám: Musí se říci, že rozumová duše nemůže povstati než skrze stvoření: což není pravdou o jiných tvarech. A důvodem toho jest, že, ježto povstávati je cesta k bytí, tím způsobem přísluší něčemu povstávati, jakým mu přísluší bytí. Tomu však se vlastně přisuzuje bytí, co samo má bytí, jakožto svébytné ve svém bytí: pročež pouze podstaty se vlastně a pravdivé nazývají jsoucny. Případek však nemá byti. ale jím něco jest, a z toho důvodu se nazývá jsoucnem: jako bělost se nazývá jsoucnem, protože jí něco jest bílé. A proto se praví v VII. Metafys., 'že případek sluje "spíše jsoucna než jsoucno". A týž důvod jest u jiných tvarů nesvébytných. A proto žádnému nesvébytnému tvaru nepřísluší vlastně

I q. 90 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod inspirare non est accipiendum corporaliter, sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere. Quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

I q. 90 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod anima, etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem; ut ex supra dictis patet. Et ideo non est actus purus, sicut Deus.

I q. 90 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod differens, proprie acceptum, aliquo differt, unde ibi quaeritur differentia, ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cum in aliquo differant, et in aliquo conveniant. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens; ut dicitur in X Metaphys. Nam simplicia diversa sunt seipsis, non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur. Sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentia, de quibus non est dicere quod ulterius aliis differentiis differant.

Utrum anima humana sit producta in esse per creationem.

I q. 90 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cum non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia. Non ergo est creata.

I q. 90 a. 2 arg. 2

Praeterea, omnis actus materiae alicuius videtur educi de potentia materiae, cum enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet praeexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiae corporalis, ut ex eius definitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiae.

I q. 90 a. 2 arg. 3

Praeterea, anima est forma quaedam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliae formae. Et sic nulla forma exibit in esse per generationem. Quod est inconveniens.

I q. 90 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, *creavit Deus hominem ad imaginem suam*. Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

I q. 90 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem, quod non est verum de aliis formis. Cuius ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens, unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII Metaphys., quod accidens dicitur magis entis quam ens. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formae non subsistenti proprie competit fieri,

povstávati, ale říká se, že povstává tím, že povstávají složitá svébytná. Avšak rozumová duše je tvar svébytný, jak jsme měli shora. Pročež jí vlastně přísluší bytí a vznik. A protože nemůže vzniknouti z předem jsoucí hmoty, ani tělesné, protože tak by byla tělesné přirozenosti, ani duchové, protože tak by se duchové podstaty navzájem proměňovaly, je nutné říci, že nepovstává než skrze stvoření.

K prvnímu se tedy musí říci, že v duši jest jako hmota sama jednoduchá bytnost, tvarem pak v ní jest bytí podílové, jež pak z nutnosti jest zároveň s bytností duše, protože bytí sleduje o sobě tvar. A týž důvod by byl, kdyby se považovala za složenou z jakési duchové hmoty, jak někteří praví. Protože ona hmota není v možnosti k jinému tvaru, jako ani hmota nebeského tělesa: jinak by duše byla porušná. Pročež duše žádným způsobem nemůže povstati z napřed jsoucí hmoty.

K druhému se musí říci, že vytažení uskutečnění z možnosti hmoty není nic jiného, nežli v uskutečnění vznik toho, co napřed bylo v možnosti. Ale protože rozumová duše nemá své bytí závislé na tělesné hmotě, ale má bytí svébytné a přesahuje schopnost tělesné hmoty, jak bylo svrchu řečeno, proto není vyvedena z možnosti hmoty.

K třetímu se musí říci, že není podobnosti u rozumové duše s jinými tvary, jak bylo řečeno.

XC.3. Zda rozumová duše byla utvořena bezprostředně od Boha.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že rozumová duše nebyla utvořena bezprostředně od Boha, nýbrž prostřednictvím andělů. Neboť je větší pořádek v duchových nežli v tělesných. Ale nižší tělesa jsou tvořena skrze tělesa vyšší, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén. Tedy i nižší duchové, což jsou rozumové duše, jsou utvořeni skrze duchy vyšší, což jsou andělé.

Mimo to cíl věcí odpovídá původu: neboť Bůh jest původ a cíl věcí. Tedy i vyjití věcí od původu odpovídá přivedení věcí k cíli. Ale "nejnižší jsou uváděna skrze první", jak praví Diviš. Tedy i do bytí vcházejí nejnižší skrze první, totiž duše skrze anděly.

Mimo to "dokonalé jest, jež může učiniti sobě podobné", jak se praví ve IV. Meteor. Ale duchové podstaty jsou mnohem více dokonalé nežli tělesné. Ježto tedy tělesa činí sobě podobná podle druhu, mnohem více andělé mohou učiniti něco nižšího sebe podle druhu přirozenosti, totiž rozumovou duši.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 2, že Bůh sám "vdechl ve tvář člověka dech života".

Odpovídám: Musí se říci, že někteří stanovili, že andělé, pokud pracují silou Boží, působí rozumové duše. Ale to je vůbec nemožné a víře cizí. Bylo totiž ukázáno, že rozumová duše nemůže býti utvořena leč skrze stvoření.

sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est. Unde sibi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praeiacente, neque corporali, quia sic esset naturae corporeae; neque spirituali, quia sic substantiae spirituales in invicem transmutarentur, necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem.

I q. 90 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia, formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animae, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt. Quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia caelestis corporis, alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia praeiacente.

I q. 90 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod actum extrahi de potentia materiae, nihil aliud est quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiae corporalis, ut supra dictum est; propterea non educitur de potentia materiae.

I q. 90 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod non est simile de anima rationali, et de aliis formis, ut dictum est.

Utrum anima rationalis sit facta mediantibus angelis.

I q. 90 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod anima rationalis non sit producta a Deo immediate, sed mediantibus Angelis. Maior enim ordo est in spiritualibus quam in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animae rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt Angeli.

I q. 90 a. 3 arg. 2

Praeterea, finis rerum respondet principio, Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum a principio respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animae per Angelos.

I q. 90 a. 3 arg. 3

Praeterea, perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur in IV Meteor. Sed spirituales substantiae sunt multo magis perfectae quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis Angeli poterunt facere aliquid infra se secundum speciem naturae, scilicet animam rationalem.

I q. 90 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. II, quod *Deus ipse inspiravit in faciem hominis spiraculum vitae*.

I q. 90 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod Angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide

Avšak jedině Bůh může stvořiti. Protože jediný první činitel může jednati bez předpokladu, 'kdežto druhý činitel vždy něco předpokládá od prvního činitele, jak jsme měli shora. Co však koná z nějakého předpokladu, jedná přeměňováním. A proto žádný jiný činitel nekoná než přeměňováním, ale jediný Bůh koná stvořením. A protože se rozumová duše nemůže utvořiti skrze přeměnu nějaké hmoty, proto nemůže býti utvořena než bezprostředně od Boha.

A z toho je patrná odpověď na námitky. Neboť, že tělesa působí buď sobě podobná nebo nižší, a že vyšší uvádějí nižší, to celé vychází z nějakého přeměňování.

XC.4. Zda lidská duše byla utvořena před tělem.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že lidská duše byla utvořena před tělem. Neboť dílo stvoření. předcházelo dílu oddělení a úpravy, jak jsme měli shora. Ale duše byla uvedena do bytí skrze stvoření, tělo však bylo učiněno na konci úpravy. Tedy duše člověka byla utvořena před tělem.

Mimo to rozumová duše se více shoduje s anděly nežli s pouhými živočichy. Ale andělé byli stvoření před tělesy nebo hned na začátku s tělesnou hmotou, kdežto tělo člověka bylo vytvořeno šestého dne, když byli již utvořeni pouzí živočichové. Tedy duše člověka byla stvořena před tělem.

Mimo to konec jest úměrný počátku. Ale duše nakonec zůstává po těle. Tedy i na začátku byla stvořena před tělem.

Avšak proti jest, že vlastní uskutečnění nastává ve vlastní možnosti. Ježto tedy duše jest vlastní uskutečnění těla, byla duše utvořena v těle.

Odpovídám: Musí se říci, že Origenes tvrdil, že nejen duše prvního člověka, ale duše všech lidí byly stvořeny před těly zároveň s anděly, protože myslil, že všechny duchové podstaty, jak duše, tak andělé, jsou stejné podle povahy své přirozenosti, a liší se jen zásluhou; takže některé z nich jsou připoutány k tělům, což jsou duše lidí nebo nebeských těles; některé pak zůstaly ve své čistotě podle různých stupňů. O té domněnce jsme již svrchu řekli, a proto nyní budiž pominuta.

Avšak Augustin, v VII. Ke Gen. Slov., praví, že duše prvního člověka byla stvořena před tělem s anděly, z jiného důvodu. Protože totiž učí, že tělo člověka nebylo utvořeno v uskutečnění v onom díle šesti dnů, nýbrž jen podle zařízení příčin; což se nemůže říci o duši, protože nebyla učiněna ani z nějaké napřed jsoucí hmaty tělesné nebo duchové, ani nemohla býti utvořena skrze nějakou stvořenou sílu. A proto se zdá, že sama duše byla stvořena zároveň s anděly v dílech šesti dnů, ve kterých bylo všechno učiněno; a že potom vlastní vůlí se naklonila ke spravování těla. Ale sám to netvrdí, jak dokazují jeho slova. Praví totiž: "Věřme, jestli žádná řeč Písem nebo pravdy neodporuje, že člověk tak byl šestého dne učiněn,

alienum. Ostensum est enim quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito, cum semper agens secundum praesupponat aliquid a primo agente, ut supra habitum est. Quod autem agit aliquid ex aliquo praesupposito, agit transmutando. Et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando; sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicuius materiae, ideo non potest produci nisi a Deo immediate.

I q. 90 a. 3 ad 1

Et per hoc patet solutio ad obiecta. Nam quod corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quod superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quandam transmutationem.

Utrum anima humana sit facta ante corpus.

I q. 90 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis praecessit opus distinctionis et ornatus, ut supra habitum est. Sed anima producta est in esse per creationem; corpus autem factum est in fine ornatus. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

I q. 90 a. 4 arg. 2

Praeterea, anima rationalis magis convenit cum Angelis quam cum animalibus brutis. Sed Angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

I q. 90 a. 4 arg. 3

Praeterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

I q. 90 a. 4 s. c.

Sed contra est quod actus proprius fit in potentia propria. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

I q. 90 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod Origenes posuit non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum Angelis creatas; propter hoc quod credidit omnes spirituales substantias, tam animas quam Angelos, aequales esse secundum suae naturae conditionem, sed solum merito distare; sic ut quaedam earum corporibus alligarentur, quae sunt animae hominum vel caelestium corporum; quaedam vero in sui puritate, secundum diversos ordines, remanerent. De qua opinione supra iam diximus, et ideo relinquatur ad praesens.

Augustinus vero, in VII super Gen. ad Litt., dicit quod anima primi hominis ante corpus cum Angelis est creata, propter aliam rationem. Quia scilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes, quod non potest de anima dici; quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali praeexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quod ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum Angelis fuerit creata; et quod postmodum

že byla sice příčinná úprava těla lidského stvořena v živlech světa, duše však sama."

To pak by se ovšem mohlo ponechati podle těch, kteří tvrdí, že duše má o sobě úplný druh a přirozenost, a že se nepojí s tělem jako tvar, nýbrž pouze na jeho správu. Jestli však se duše pojí s tělem jako tvar, a jest přirozeně částí lidské přirozenosti, nemůže to vůbec býti. Je totiž jasné, že Bůh první věci ustanovil v dokonalém stavu jejich přirozenosti, jak toho vyžadoval druh každé věci. Avšak duše, ježto je částí lidské přirozenosti, nemá přirozené dokonalosti, leč když je s tělem spojena. Pročež by nebývalo vhodné stvořiti duši bez těla.

Připouštějíce tedy Augustinovu domněnku, můžeme říci, že lidská duše předcházela v dílech šesti dnů podle nějaké podobnosti rodu, pokud se shoduje s anděly v rozumové přirozenosti; sama však byla stvořena s tělem zároveň.Avšak podle jiných Svatých jak duše, tak tělo prvního člověka byly stvořeny v dílech šesti dnů.

K prvnímu se tedy musí říci, že kdyby přirozenost duše měla úplný druh, takže by byla o sobě stvořena, platil by onen důvod, že byla o sobě na začátku stvořena. Ale protože je přirozeně tvarem těla, nebyla stvořena zvláště, ale měla býti stvořena v těle.

A podobně se musí říci k druhému. Neboť kdyby duše o sobě měla druh, více by se shodovala s anděly. Ale pokud jest tvarem těla, patří do druhu živočichů jakožto tvarový prvek.

K třetímu se musí říci, že trvání duše po těle nastává z nedostatku těla, jímž je smrt. Ten však nedostatek neměl býti na začátku stvoření duše.

XCI. O utvoření těla prvního člověka.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o utvoření těla prvního člověka.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Z jaké hmoty bylo utvořeno.
2. O původci, od něhož bylo utvořeno.
3. O uzpůsobení, které mu bylo přiděleno skrze utvoření.
4. O způsobu a pořadu samého utváření.

XCI.1. Zda tělo prvního člověka bylo utvořeno z hlíny země.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že tělo prvního člověka nebylo učiněno z hlíny země. Neboť větší síla jest učiniti něco z ničeho, nežli z něčeho: protože od uskutečnění jest dále nejsoucno nežli jsoucno v možnosti. Ale ježto člověk jest nejhodnotnější nižší tvor, slušelo se ukázati Boží sílu nejvíce při tvoření jeho těla. Tedy

propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut eius verba demonstrant. Dicit enim, *credatur, si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi, anima vero iam ipsa crearetur*.

Posset autem hoc utique tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam, et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanae naturae, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscuiusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quod anima humana praecessit in operibus sex dierum secundum quandam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura; ipsa vero fuit creata simul cum corpore. Secundum alios vero sanctos, tam anima quam corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

I q. 90 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si natura animae haberet integram speciem, ita quod secundum se crearetur, ratio illa procederet, ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

I q. 90 a. 4 ad 2

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima si per se speciem haberet, magis conveniret cum Angelis. Sed inquantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

I q. 90 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod animam remanere post corpus, accidit per defectum corporis, qui est mors. Qui quidem defectus in principio creationis animae, esse non debuit.

De productione corporis primi hominis.

Prooemium

I q. 91 pr.

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, de materia ex qua productum est.

Secundo, de auctore a quo productum est.

Tertio, de dispositione quae ei per productionem est attributa.

Quarto, de modo et ordine productionis ipsius.

Utrum corpus primi hominis sit factum de limo terrae.

I q. 91 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod corpus primi hominis non sit factum de limo terrae. Maioris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex aliquo, quia plus distat ab actu non ens quam ens in potentia. Sed cum homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut

nemělo povstati z hlíny země, nýbrž z ničeho.

Mimo to nebeská tělesa jsou ušlechtilejší pozemských. Ale lidské tělo má největší ušlechtilost, ježto je zdokonaleno nejušlechtilejším tvarem, jímž je rozumová duše. Tedy nemělo povstati z pozemského tělesa, nýbrž spíše z tělesa nebeského.

Mimo to oheň a vzduch jsou ušlechtilejší tělesa nežli země a voda, což je patrné z jejich jemnosti. Ježto tudíž lidské tělo jest nejhodnotnější, spíše mělo povstati z ohně a ze vzduchu nežli z hlíny země.

Mimo to lidské tělo je složeno ze čtyř živlů. Nebylo tedy učiněno z hlíny země, nýbrž ze všech živlů.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 2: "Utvořil tedy Bůh člověka z hlíny země."

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto Bůh je dokonalý, dal svým dílům dokonalost podle jejich způsobu, podle onoho Deut. 32: "Boží díla jsou dokonalá." Sám pak jest jednoduše dokonalý, protože "všechno v sobě napřed má", ne na způsob složení, nýbrž "jednoduše a spojeně", jak praví Diviš; tím způsobem, kterým rozličné účinky napřed jsou v příčině podle jedné její bytnosti. Tato pak dokonalost sice plyne do andělů, pokud v jejich poznání je skrze rozličné tvary všechno, co jest od Boha činěno v přírodě. Do člověka pak plyne tato dokonalost nižším způsobem. Nemá totiž ve svém přirozeném poznávání znalost všech přírodních; ale jest nějak složen z věcí, ježto z rodu duchových podstat má v sobě rozumovou duši, z podobnosti s nebeskými tělesy pak má oddálení od protivných skrze největší vyrovnanost soustavy, živly pak podle podstaty. Ale tak, že vyšší živly v něm převládají podle síly, totiž oheň a vzduch; protože život hlavně spočívá v teplotě, což jest oheň, a vlhkosti, což patří vzduchu. Nižší pak živly v něm oplývají podle podstaty: neboť by jinak nemohla býti vyrovnanost soustavy, kdyby v člověku neoplývaly obsahem nižší živly, které jsou menší síly. A proto se tělo člověka nazývá utvořeným z hlíny země, protože hlinou se nazývá země smíšená s vodou. A proto se člověk nazývá "menší svět", protože se nějak v něm shledávají všechna stvoření světa.

K prvnímu se tedy musí říci, že síla Boha stvořitele se zjevila v lidském těle, když jeho hmota byla stvořením učiněna. Bylo pak třeba, aby lidské tělo povstalo ze hmoty čtyř živlů, aby člověk měl shodlnost s nižšími tělesy, jsa jako jakýsi střed mezi duchovými a tělesnými podstatami.

K druhému se musí říci, že, ač nebeské těleso jest jednoduše ušlechtilejší než pozemské těleso, přece se méně hodí k úkonům duše rozumové. Neboť rozumová duše dostává znalost věcí nějak skrze smysly, jejichž

virtus Dei maxime ostenderetur in productione corporis eius. Ergo non debuit fieri ex limo terrae, sed ex nihilo.

I q. 91 a. 1 arg. 2

Praeterea, corpora caelestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cum perficiatur a nobilissima forma, quae est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore caelesti.

I q. 91 a. 1 arg. 3

Praeterea, ignis et aer sunt nobiliora corpora quam terra et aqua, quod ex eorum subtilitate apparet. Cum igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aere quam ex limo terrae.

I q. 91 a. 1 arg. 4

Praeterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis. Non ergo est factum ex limo terrae, sed ex omnibus elementis.

I q. 91 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. II, *formavit Deus hominem de limo terrae*.

I q. 91 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, cum Deus perfectus sit, operibus suis perfectionem dedit secundum eorum modum; secundum illud Deut. XXXII, *Dei perfecta sunt opera*. Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quod omnia in se praehabet, non per modum compositionis, sed simpliciter et unite, ut Dionysius dicit, eo modo quo diversi effectus praeexistunt in causa, secundum unam eius essentiam. Ista autem perfectio ad Angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quae sunt a Deo in natura producta, per formas diversas. Ad hominem vero derivatur inferiori modo huiusmodi perfectio. Non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem, de similitudine vero caelestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis, elementa vero secundum substantiam. Ita tamen quod superiora elementa praedominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis et aer, quia vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris. Inferiora vero elementa abundant in eo secundum substantiam, aliter enim non posset esse mixtionis aequalitas, nisi inferiora elementa, quae sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terrae formatum, quia limus dicitur terra aquae permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo.

I q. 91 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum eius materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus, quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

I q. 91 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quamvis corpus caeleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animae rationalis, est minus conveniens. Nam anima

ústrojí nemohou býti utvořena z nebeského tělesa, ježto jest netrpné. Ani není pravda, co někteří praví, že hmotně do složení lidského těla přichází něco páté bytnosti, tvrdíce spojení duše s lidským tělem prostřednictvím nějakého světla. Neboť nejprve je nesprávné, co praví, že světlo je těleso. Za druhé pak jest nemožné odděliti něco od páté bytnosti nebo od nebeského tělesa, nebo smísiti se živly, pro netrpnost nebeského tělesa. Pročež nepřichází do složení smíšených těles, leč podle účinku své síly.

K třetímu se musí říci, že kdyby oheň a vzduch, jež mají větší sílu v jednávaní, oplývaly také podle obsahu ve složení lidského těla, všechno jiné by k sobě táhly a nemohla by nastati vyrovnanost smíšení, která jest nutná při složení člověka k dobrotě smyslu hmatu, jenž je základem jiných smyslů. Ústrojí totiž žádného smyslu nesmí míti v uskutečnění protivná těm, která smysl vnímá, nýbrž toliko v možnosti. Nebo tak, že vůbec postrádá celého rodu protivných, jako zřítelnice postrádá barvy, aby byla v možnosti ke všem barvám: což při ústrojí smyslu nebylo možné, ježto je složeno ze živlů, jejichž jakosti vnímá hmat. Nebo tak, že ústrojí jest uprostřed mezi protivnými, jako musí býti při hmatu: neboť prostřední jest nějak v možnosti ke krajnostem.

Ke čtvrtému se musí říci, že ve hlíně země je země a voda, slepující částky země. O jiných pak živlech Písmo neučinilo zmínky, jednak proto, že méně oplývají podle obsahu v těle člověka, jak bylo řečeno, jednak také proto, že při celém tvoření věcí Písmo neučinilo zmínky o ohni a vadě, 'které nejsou vnímány smysly od nevědomých, poučujíc o něm nevědomý lid.

XCI.2. Zda lidské tělo bylo utvořeno bezprostředně od Boha.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že lidské tělo nebylo bezprostředně utvořeno od Boha. Praví totiž Augustin, v III. O Troj., že tělesná jsou upravována od Boha skrze andělské stvoření. Ale lidské tělo bylo utvořeno z tělesné hmoty, jak bylo řečeno. Tedy mělo býti utvořeno prostřednictvím andělů, a ne bezprostředně od Boha.

Mimo to, co se může státi stvořenou silou, není nutné, aby se bezprostředně tvořilo od Boha. Ale lidské tělo může býti utvořeno skrze stvořenou sílu nebeského tělesa: neboť i někteří živočichové se rodí z hniloby skrze činnou sílu nebeského tělesa; a Albumasar praví, že na místech, kde příliš oplývá teplo nebo zima, lidé se nerodí, nýbrž toliko na místech mírných. Tedy nebylo třeba, aby lidské tělo bylo bezprostředně utvořeno od Boha.

Mimo to, nic nepovstává z tělesné hmoty, leč skrze nějakou přeměnu hmoty. Ale příčinou každé tělesné přeměny jest pohyb nebeského tělesa, jenž je první pohyb. Ježto tedy lidské tělo bylo utvořeno z tělesné hmoty, zdá se, že k jeho utvoření nějak přispělo nebeské těleso.

rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore caelesti, cum sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce. Primo enim, falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundo vero, impossibile est aliquid de quinta essentia vel a corpore caelesti dividi, vel elementis permisceri, propter caelestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundum suae virtutis effectum.

I q. 91 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si ignis et aer, quae sunt maioris virtutis in agendo, etiam secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia, et non posset fieri aequalitas commixtionis, quae est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cuiuslibet sensus non habere in actu contraria quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum. Vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores, quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus. Vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere, medium enim est quodammodo in potentia ad extrema.

I q. 91 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod in limo terrae est terra, et aqua conglutinans partes terrae. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit, tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est; tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et aere, quae sensu non percipiuntur a rudibus mentionem non fecit Scriptura, quae rudi populo tradebatur.

Utrum corpus primi hominis sit immediate productum a Deo.

I q. 91 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpus humanum non sit immediate a Deo productum. Dicit enim Augustinus, in III de Trin., quod corporalia disponuntur a Deo per angelicam creaturam. Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est. Ergo debuit produci mediantibus Angelis, et non immediate a Deo.

I q. 91 a. 2 arg. 2

Praeterea, quod fieri potest virtute creata, non est necessarium quod immediate producatur a Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam caelestis corporis, nam et quaedam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis caelestis; et Albumasar dicit quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur a Deo.

I q. 91 a. 2 arg. 3

Praeterea, nihil fit ex materia corporali nisi per aliquam materiae transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu caelestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit

Mimo to praví Augustin, Ke Gen. Slov., že v dílech šesti dnů byl člověk podle těla učiněn podle příčinných úprav, které Bůh vložil do tělesného stvoření; potom pak bylo utvořeno v uskutečnění. Ale, co jest napřed v tělesném stvoření podle příčinné úpravy, může býti utvořeno skrze nějakou tělesnou sílu. Tedy bylo lidské tělo utvořeno nějakou stvořenou silou a ne bezprostředně od Boha.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 17: "Bůh ze země stvořil člověka."

Odpovídám: Musí se říci, že první utvoření lidského těla nemohlo býti skrze nějakou stvořenou sílu, nýbrž bezprostředně od Boha. Tvrdili sice někteří pocházení tvarů, které jsou ve hmotě tělesné, od jakýchsi nehmotných tvarů. Ale tuto domněnku zamítá Filosof, v VII. Metafys. tím, že vznikání nepřísluší o sobě tvarům, nýbrž složenému, jak bylo shora vyloženo; a protože činitel musí býti podobný učiněnému, nehodí se, aby čirý tvar, který je bez hmoty, utvořil tvar, který jest ve hmotě, která nepovstává než tím, čím povstává složené. A proto příčinou tvaru, který jest ve hmotě, musí býti tvar, který jest ve hmotě, pokud složené vzniká ze složeného. Bůh však, ač jest vůbec nehmotný, přece jest jediný, který svou silou může učiniti stvořením hmotu. Pročež on sám může utvořiti tvar ve hmotě bez pomoci předchozího hmotného tvaru. A proto andělé nemohou přetvořiti tělesa na nějaký tvar, leč užívajíce jakýchsi semen, jak praví Augustin v III. O Troj. Protože tudíž nebylo nikdy utvářeno lidské tělo, jehož silou po cestě zrození by bylo utvořeno jiné podobné v druhu, bylo nutné, aby první tělo člověka byla utvořeno bezprostředně od Boha.

K prvnímu se tedy musí říci, že, ač andělé prokazují Bohu nějakou službu v tom, co koná na tělech, přece na tělesném stvoření Bůh něco dělá, co žádným způsobem nemohou konati andělé, jako když křísí mrtvé a osvětluje slepé. A podle té síly také. utvořil tělo prvního člověka z hlíny země. Mohlo se však státi, že při tvoření těla prvního člověka andělé prokazovali nějakou službu, jako prokáží při posledním vzkříšení, shromažďujíce prach.

K druhému se musí říci, že živočichové dokonalí, kteří se rodí ze semene, nemohou vznikati skrze pouhou sílu nebeského tělesa, jak myslí Avicenna, ač při jejich přirozeném vzniku spolupůsobí síla nebeského tělesa, jak praví Filosof, v II. Fysic., že "člověk rodí člověka ze hmoty, a slunce". A odtud je, že se vyžaduje mírné místo k rození lidí a jiných dokonalých živočichů. Dostačuje však síla nebeských těles na zrození nějakých živočichů nedokonalejších z upravené hmoty: je totiž jasné, že se více vyžaduje na utvoření věci dokonalé, než na utvoření věci nedokonalé.

productum ex materia corporali, videtur quod ad eius formationem aliquid operatum fuerit corpus caeleste.

I q. 91 a. 2 arg. 4

Praeterea, Augustinus dicit, super Gen. ad Litt., quod homo factus est secundum corpus, in operibus sex dierum, secundum causales rationes quas Deus inseruit creaturae corporali; postmodum vero fuit formatum in actu. Sed quod praeexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creata, et non immediate a Deo.

I q. 91 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII, *Deus de terra creavit hominem*.

I q. 91 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo. Posuerunt siquidem aliqui formas quae sunt in materia corporali, a quibusdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem repellit philosophus, in VII Metaphys., per hoc quod formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est; et quia oportet agens esse simile facto non convenit quod forma pura, quae est sine materia, producat formam quae est in materia, quae non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideo oportet quod forma quae est in materia, sit causa formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo praecedentis formae materialis. Et propter hoc, Angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in III de Trin. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.

I q. 91 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, etsi Angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quae circa corpora operatur; aliqua tamen Deus in creatura corporea facit, quae nullo modo Angeli facere possunt; sicut quod suscitat mortuos, et illuminat caecos. Secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terrae formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent; sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

I q. 91 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod animalia perfecta, quae generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem caelestis corporis, ut Avicenna fingit; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus caelestis corporis, prout philosophus dicit, in II Physic., quod *homo generat hominem ex materia, et sol*. Et exinde est quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus caelestium corporum ad generandum quaedam animalia imperfectiora ex materia disposita, manifestum est enim quod plura requiruntur ad productionem rei perfectae, quam ad productionem rei imperfectae.

K třetímu se musí říci, že pohyb nebes jest příčinou přírodních přeměn, ne však přeměn, které se dějí mimo řád přírody a pouze Boží silou, jako že mrtví se křísí a slepí osvětlují. A těm je podobné, že se utváří člověk z hlíny země.

Ke čtvrtému se musí říci, že se říká dvojmo, že něco je předem podle příčinných úprav ve tvorech. Jedním způsobem podle mohoucnosti činné a trpné, že může povstati nejen z předem jsoucí hmoty, nýbrž také že to může učiniti nějaký předem jsoucí tvor. Jiným způsobem toliko dle mohoucnosti trpné, že totiž od Boha může povstati z předem jsoucí hmoty. A tím způsobem podle Augustina tělo člověka je napřed v dílech učiněných podle příčinných úprav.

XCI.3. Zda tělo člověka mělo vhodné uzpůsobení.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že tělo člověka nemělo vhodného uzpůsobení. Ježto totiž člověk jest nejušlechtilejší živočich, tělo člověka mělo. býti nejlépe uzpůsobeno k tomu, co je vlastní živočichu, totiž ke smyslu a pohybu. Ale někteří živočichové se shledávají bystřejšího smyslu nežli člověk, i rychlejšího pohybu; jako psi lépe čichají a ptáci se rychleji pohybují. Tedy tělo člověka není vhodně uzpůsobené.

Mimo to dokonalé jest, čemu nic nechybí. Ale lidskému tělu chybí více než tělům jiných živočichů, kteří mají přirozené pokrývky a zbraně na svou obranu, jež člověku chybí. Tedy lidské tělo jest nejnedokonaleji uzpůsobené.

Mimo to člověk je dále od bylin než od pouhých živočichů. Ale byliny mají přímou postavu, pouzí pak živočichové sehnutou. Tedy člověk neměl míti přímou postavu.

Avšak proti jest, co se praví Eccles. 7: "Bůh učinil člověka správného."

Odpovídám: Musí se říci, že všechny přírodní věci byly utvořeny od Božího umění, pročež jsou jaksi uměním samého Boha. Každý však umělec zamýšlí do svého díla uvésti nejlepší uzpůsobení, nikoli jednoduše, nýbrž ve srovnání s cílem. A má-li takové uzpůsobení spolu spojený nějaký nedostatek, umělec nedbá. Jako umělec, který dělá pilu na řezání, činí ji ze železa, aby byla vhodná k řezání, a nedbá učiniti ji ze skla, což je krásnější hmota, protože taková krása by byla překážkou cíli. Tak tedy Bůh dal každé přírodní věci nejlepší uzpůsobení, ne sice jednoduše, nýbrž podle zařízení k vlastnímu cíli. A to jest, co praví Filosof, v II. Fysic.: "A protože hodnotnější je tak, ne však jednoduše, ale pro každého podstatu."

Nejbližším pak cílem lidského těla je rozumová duše a její výkony: hmota totiž je k vůli tvaru, a nástroje k vůli skutkům jednajícího. Pravím tedy, že Bůh ustanovil lidské tělo v nejlepším uzpůsobení podle vhodnosti k takovému tvaru a k takovým výkonům. A zdáli se býti nějaký

I q. 91 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod motus caeli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quae fiunt praeter naturae ordinem, et sola virtute divina, sicut quod mortui resuscitantur, quod caeci illuminantur. Quibus est simile quod homo ex limo terrae formatur.

I q. 91 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid praeexistere dupliciter. Uno modo, secundum potentiam activam et passivam, ut non solum ex materia praeexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua praeexistens creatura hoc facere possit. Alio modo, secundum potentiam passivam tantum, ut scilicet de materia praeexistenti fieri possit a Deo. Et hoc modo, secundum Augustinum, corpus hominis praeextitit in operibus productis secundum causales rationes.

Utrum corpus primi hominis habuerit convenientem dispositionem.

I q. 91 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optime ad ea quae sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quaedam animalia inveniuntur acutioris sensus quam homo, et velocioris motus; sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

I q. 91 a. 3 arg. 2

Praeterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quam corporibus aliorum animalium, quae habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quae homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

I q. 91 a. 3 arg. 3

Praeterea, homo plus distat a plantis quam ab animalibus brutis. Sed plantae habent staturam rectam; animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

I q. 91 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccle. VII, *Deus fecit hominem rectum*.

I q. 91 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod omnes res naturales productae sunt ab arte divina, unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adiunctum aliquem defectum, artifex non curat. Sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quae est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem. Et hoc est quod philosophus dicit, in II Physic., *et quia dignius est sic, non tamen simpliciter, sed ad uniuscuiusque substantiam*.

Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius, materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus

nedostatek v uzpůsobení lidského těla, jest uvážiti, že takový nedostatek následuje z nutnosti hmoty, pro to, čeho se vyža duje při těle, aby mělo náležitou úměrnost k duši a k výkonům duše.

K prvnímu se tedy musí říci, že hmat, který je základem jiných smyslů, jest u člověka dokonalejší nežli u nějakého jiného živočicha: a proto bylo třeba, aby člověk měl nejvyrovnanější soustavu ze všech živočichů. Také člověk předčí jiné živočichy ve vnitřních silách smyslových, jak je patrné z dřívějšího. Z nějaké pak nutnosti se stává, že v některých zevnějších smyslech člověk je za jinými živočichy. Jako má člověk ze všech živočichů nejhorší čich. Bylo totiž třeba, aby člověk vzhledem ke svému tělu měl ze všech živočichů největší mozek: jednak, aby se v něm svobodněji konaly výkony vnitřních smyslových sil, které jsou nutné k činnosti rozumu, jak bylo svrchu řečeno; jednak také, aby chladnost mozku mírnila teplotu srdce, které jest v člověku nutný nadbytek, na to, aby člověk byl přímé postavy. Velikost pak mozku, pro jeho vlhkost, jest překážkou čichu, který vyžaduje suchost. A podobně se může naznačiti důvod, proč někteří živočichové jsou ostřejšího zraku a jemnějšího sluchu než člověk, pro překážku těchto smyslů, která v člověku musí následovati z dokonalé vyrovnanosti soustavy. A týž důvod jest udati pro to, že někteří živočichové jsou rychlejší nežli člověk, kteréžto rychlosti odporuje vyrovnanost lidské soustavy.

K druhému se musí říci, že rohy a drápy, jež jsou zbraněmi některých živočichů, a tloušťka kůže a množství srsti nebo peří, což jsou pokrývky živočichů, dosvědčují nadbytek zemského živlu, jenž odporuje vyrovnanosti a útlosti lidské soustavy. A proto člověku toto nepříslušelo. Ale místo nich má rozum a ruce, jimiž si může upraviti nekonečnými způsoby zbraně a pokrývky a jiné nutnosti života. Proto i ruce slují v III, O duši "ústroj ústrojů". A to také více příslušelo rozumově přirozenosti; která má nekonečně pojmů, aby měla schopnost upraviti si nekonečně nástrojů.

K třetímu se musí říci, že míti přímou postavu příslušelo člověku pro čtveré. A to nejprve, protože smysly byly dány člověku ne pouze na obstarání životních nutností, jako jiným živočichům, nýbrž také na poznávání. Pročež, kdežto ostatní živočichové se netěší ve smyslových, leč v podřízení pokrmům a pohlaví, pouze člověk se těší ze samé krásy smyslových o sobě. A proto, poněvadž smysly nejvíce jsou ve tváři, jiní živočichové mají tvář sehnutou k zemi, jako na hledání pokrmu a opatření výživy, kdežto člověk má tvář zdviženou, aby skrze smysly, a hlavně skrze zrak, jenž jest jemnější a ukazuje více rozličností věcí, mohl volně na všech stranách poznávati smyslová, i nebeská i pozemská, aby se všech sbíral rozumovou pravdu. Za druhé, aby vnitřní síly svobodněji konaly své výkony, když mozek, v němž se jaksi dokonávají, není stlačen, nýbrž pozdvižen nad všemi částmi těla. Za třetí,

instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae, ad ea quae requiruntur in corpore ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animae operationes.

I q. 91 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali, et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Praecedit etiam homo omnia alia animalia, quantum ad vires sensitivas interiores; sicut ex supra dictis apparet. Ex quadam autem necessitate contingit quod, quantum ad aliquos exteriores sensus, homo ab aliis animalibus deficiat. Sicut homo, inter omnia animalia, habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo, inter omnia animalia, respectu sui corporis haberet maximum cerebrum, tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem, ut supra dictum est; tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectae staturae. Magnitudo autem cerebri, propter eius humiditatem, est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quaedam animalia sunt acutioris visus et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis aequalitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quod quaedam animalia sunt homine velociora, cui excellentiae velocitatis repugnat aequalitas humanae complexionis.

I q. 91 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod cornua et ungulae, quae sunt quorundam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum aut plumarum, quae sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiae terrestris elementi; quae repugnat aequalitati et teneritudini complexionis humanae. Et ideo haec homini non competebant. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta et alia vitae necessaria, infinitis modis. Unde et manus, in III de anima, dicitur organum organorum. Et hoc etiam magis competebat rationali naturae, quae est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

I q. 91 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor. Primo quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu, homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et caelestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. Secundo, ut interiores vires liberius suas

protože, kdyby člověk měl schnutou postavu, musil by užívati rukou jako předních nohou. A tak by přestala užitečnost rukou ke konání rozličných skutků. Za čtvrté, protože, kdyby měl sehnutou postavu a užíval rukou jako předních nohou, musil by pokrm brati ústy. A tak by měl ústa protáhlá a rty tvrdé. a hrubé a také jazyk tvrdý, aby nebyl poraněn od zevnějších, jak je patrné u jiných živočichů. A takové uzpůsobení by vůbec překazilo mluvení, které je vlastním dílem rozumu.

A přece se člověk, mající přímou postavu, velmi liší. od bylin. Neboť člověk má své vyšší, totiž hlavu, směrem k vyššímu světa, a své nižší k nižšímu světa: a proto je nejlépe uzpůsoben podle uzpůsobení celku. Byliny však své vyšší mají směrem k nižšímu světa (neboť kořeny se srovnávají s ústy), nižší své pak k vyššímu světa. Pouzí pak živočichové středním způsobem: neboť živočichovo vyšší jest část, která přijímá potravu. nižším pak jest část, která vylučuje zbytečné.

XCI.4. Zda se v Písmě vhodně popisuje utvoření lidského těla.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že se v Písmě nevhodně popisuje utvoření lidského těla. Jako totiž lidské tělo bylo učiněno od Boha, tak i jiná díla šesti dnů. Ale u jiných děl se praví: "Řekl Bůh, Budiž, a stalo se." Tedy se mělo podobně říci o utvoření člověka.

Mimo to lidské tělo bylo utvořeno bezprostředně od Boha, jak bylo svrchu řečeno. Tedy se nevhodně praví: "Učiňme člověka."

Mimo to tvarem lidského těla je sama duše, která je dech života. Tedy, když řekl: "Utvořil Bůh člověka k hlíny země", nevhodně dodal: "a vdechl do tváře jeho dech života".

Mimo to duše, která je dech života, je v celém těle a hlavně v srdci. Neměl tedy říkati, že "vdechl do tváře jeho dech života".

Mimo to mužský a ženský rod patří do těla, obraz pak Boží do duše. Ale podle Augustina byla duše učiněna před tělem. Když tedy řekl: "K obrazu svému jej učinil", nevhodně přidal: "muže a ženu je stvořil".

Naproti jest autorita Písma.

Odpovídám: Musí se říci k prvnímu, že, jak praví Augustin, v VI. Ke Gen. Slov., člověk nepředčí jiné věci v tom, že Bůh sám učinil člověka, jako by jiných sám neučinil, ježto jest psáno: "Dílem rukou tvých jsou nebesa", a jinde: "Souši založily ruce jeho"; ale v tom, že člověk byl učiněn k obrazu Božímu. Avšak Písmo při stvoření člověka užívá zvláštního způsobu mluvy, aby ukázalo, že ostatní bylo učiněno pro člověka. Obvykle totiž konáme s větší rozvahou a péčí ta, která hlavně

operationes habeant, dum cerebrum, in quo quodammodo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. Tertio, quia oporteret quod, si homo haberet pronam staturam, uteretur manibus loco anteriorum pedum. Et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. Quarto, quia, si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quod cibum caperet ore. Et ita haberet os oblongum, et labia dura et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus laederetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quae est proprium opus rationis.

Et tamen homo staturam rectam habens, maxime distat a plantis. Nam homo habet superius sui, idest caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi, et ideo est optime dispositus secundum dispositionem totius. Plantae vero habent superius sui versus inferius mundi (nam radices sunt ori proportionales), inferius autem sui versus superius mundi. Animalia vero bruta medio modo, nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

Utrum productio corporis humani convenienter in Scriptura describatur.

I q. 91 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur. Sicut enim corpus humanum est factum a Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur, *dixit Deus, fiat, et factum est*. Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

I q. 91 a. 4 arg. 2

Praeterea, corpus humanum a Deo immediate est factum, ut supra dictum est. Ergo inconvenienter dicitur, faciamus hominem.

I q. 91 a. 4 arg. 3

Praeterea, forma humani corporis est ipsa anima, quae est spiraculum vitae. Inconvenienter ergo, postquam dixerat, *formavit Deus hominem de limo terrae*, subiunxit, *et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*.

I q. 91 a. 4 arg. 4

Praeterea, anima, quae est spiraculum vitae, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod *inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*.

I q. 91 a. 4 arg. 5

Praeterea, sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago vero Dei ad animam. Sed anima, secundum Augustinum, fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo cum dixisset, *ad imaginem suam fecit illum*, addidit, *masculum et feminam creavit eos*.

I q. 91 a. 4 s. c.

In contrarium est auctoritas Scripturae.

I q. 91 a. 4 ad 1

Respondeo dicendum ad primum quod, sicut Augustinus dicit in VI super Gen. ad Litt., non in hoc praeeminet homo aliis rebus, quod Deus ipse fecit hominem, quasi alia ipse non fecerit; cum scriptum sit, *opera manuum tuarum sunt caeli*, et alibi, *aridam fundaverunt manus eius*, sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea

zamýšlíme.

K druhému se musí říci, že nelze rozuměti, že andělům Bůh řekl: "Učiňme člověka", jak někteří převráceně rozuměli. Ale praví se to na označení možnosti božských Osob, jichž obraz se výrazněji shledává v člověku.

K třetímu se musí říci, že někteří rozuměli utvoření těla člověka napřed časově, a potom, již utvořenému tělu že Bůh vlil duši. Ale je proti rázu dokonalosti prvního ustanovení věcí, aby Bůh učinil buď tělo bez duše. nebo duši bez těla, ježto obojí je částí lidské přirozenosti. A u těla je to ještě více nevhodné, ježto závisí na duši a ne obráceně.

A proto, aby to vyloučili, někteří tvrdili, že., když se praví, "Utvořil Bůh člověka", rozumí se utvoření duše zároveň s tělem; co však se přidává "a vdechl do tváře jeho dech života", rozumí se o Duchu Svatém, jakož i Pán dechl na Apoštoly, řka, "Přijměte Ducha Svatého", Jan. 20. Ale tento výklad, jak praví Augustin v knize O Městě Bož., je vyloučen slovy Písma. Neboť k řečenému se dodává: "A učiněn byl člověk duší živou", což Apoštol, I. Kor. 15, vztahuje ne k životu duševnímu, nýbrž k životu živočišnému.

Tedy dechem života se rozumí duše: takže, co se praví, "Vdechl do tváře jeho dech života", jest jako výklad toho, co předeslal; neboť duše je tvarem těla.

Ke čtvrtému se musí říci, že, protože životní úkony se nejvíce jeví ve tváři člověka, pro smysly tam jsoucí, proto praví, že do tváře člověka byl vdechnut dech života.

K pátému se musí říci, že podle Augustina všechna díla šesti dnů byla učiněna zároveň. Proto duši člověka, kterou stanoví učiněnou zároveň s anděly, neklade učiněnou před šestým dnem, ale v samém šestém dni praví, že byla učiněna i duše prvního člověka v uskutečnění, i jeho tělo podle příčinných úprav. Jiní však Učenci tvrdí, že i duše i tělo člověka bylo učiněno šestého dne v uskutečnění.

XCII. O utvoření ženy.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest uvažovati o utvoření ženy. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda při onom tvoření věci měla býti utvořena žena.
2. Zda měla povstati z muže.
3. Zda ze žebra mužova.
4. Zda byla učiněna bezprostředně od Boha.

XCII.1. Zda měla býti žena utvořena při prvním utvoření věci.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že neměla býti žena

enim quae principaliter intendimus, cum maiori deliberatione et studio consuevimus facere.

I q. 91 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod non est intelligendum Deum Angelis dixisse, faciamus hominem; ut quidam perverse intellexerunt. Sed hoc dicitur ad significandum pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

I q. 91 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato iam corpori animam infudisse. Sed contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est, quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit, cum utrumque sit pars humanae naturae. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex anima, et non e converso.

Et ideo ad hoc excludendum, quidam posuerunt quod, cum dicitur, formavit Deus hominem, intelligitur productio corporis simul cum anima; quod autem additur, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, intelligitur de spiritu sancto; sicut et dominus insufflavit in apostolos, dicens, accipite spiritum sanctum, Ioan. XX. Sed haec expositio, ut dicit Augustinus in libro de Civ. Dei, excluditur per verba Scripturae. Nam subditur ad praedicta, *et factus est homo in animam viventem*, quod apostolus, I ad Cor. XV, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert.

Per spiraculum ergo vitae intelligitur anima, ut sic quod dicitur, *inspiravit in faciem eius spiraculum vitae*, sit quasi expositio eius quod praemiserat; nam anima est corporis forma.

I q. 91 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, quia operationes vitae magis manifestantur in facie hominis, propter sensus ibi existentes; ideo dicit in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitae.

I q. 91 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum Angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus eius secundum rationes causales. Alii vero doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu.

De productione mulieris.

Prooemium

I q. 92 pr.

Deinde considerandum est de productione mulieris.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci.

Secundo, utrum debuerit fieri de viro.

Tertio, utrum de costa viri.

Quarto, utrum facta fuerit immediate a Deo.

Utrum in prima rerum productione debuerit mulier produci.

I q. 92 a. 1 arg. 1

utvořena při prvním tvoření věcí. Praví totiž Filosof, v knize O Roz. živoč., že "žena jest muž nepodařený". Ale při prvním ustanovování věcí nemělo býti nic nepodařeného a chybného. Tedy při onom prvním utváření věcí žena nebyla utvořena.

Mimo to podrobenost a malost vyplynula z hříchu: neboť po hříchu bylo řečeno ženě: "Pod mocí muže budeš", a Řehoř praví, že "kde nehřešíme, všichni jsme stejní". Ale žena přirozeně jest menší síly a hodnoty nežli muž: neboť "vždy jest jednající čestnější než trpící", jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov. Tedy neměla býti žena utvořena při onom prvním utváření věcí před hříchem.

Mimo to hříšně příležitosti se mají odstraňovati. Ale Bůh předvídal, že žena bude muži příležitostí ke hříchu. Tedy neměl ženu tvořiti.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 2: "Není dobře býti člověku samému; učiňme mu pomocnici podobnou jemu."

Odpovídám: Musí se říci, že bylo nutné učiniti ženu na pomoc mužovi, jak praví Písmo: ne sice na pomoc k nějakému jinému dílu, jak někteří řekli, ježto v každém jiném díle vhodněji může býti muž podporován jiným mužem, nežli ženou, ale na pomoc plození. Což se může jasněji viděti, pováží-li se způsob plození u živých. Jsou totiž některá živoucí, která nemají v sobě činný prvek plození, ale jsou plozena od činitele jiného druhu, jako byliny a živočichové, kteří vznikají bez semene ze vhodné hmoty skrze činnou sílu nebeských těles. Některá však mají spojenou činnou a trpnou sílu ploditi, jako jest u bylin, které se rodí ze semene. Není totiž u bylin nějakého ušlechtilejšího životního díla než plození: pročež se u nich v každé době s trpnou silou plodivou spojuje síla činná. Dokonalým pak živočichům přísluší činná plodivá síla podle mužského rodu, síla pak trpná podle rodu ženského. A protože u živočichů jest nějaké ušlechtilejší životní dílo nežli plození, k němuž jest jejich život hlavně zařízen, proto u dokonalých živočichů se mužský rod nespojuje v každé době se ženským, nýbrž jen v době páření; takže si představujeme, že spářením povstává ze samce a samice jedno, jako v bylině v každé době je spojena síla mužská a ženská, ač u některých více oplývá jedna z nich, u jiných druhá. Avšak člověk je zařízen k životnímu dílu ještě ušlechtilejšímu, jímž jest rozumění. A proto u člověka ještě. z většího důvodu mělo býti oddělení obojí síly, aby odděleně od muže byla utvořena žena, a přece tělesně se spojili v jedna k dílu plození. A proto hned po utvoření ženy se praví Gen. 2: "Budou dva v jednom těle."

K prvnímu se tedy musí říci, že vzhledem k ojedinělé přirozenosti žena je něco chybného a nepodařeného. Protože činná síla, která je v semeni mužově, zamýšlí utvořiti sobě podobné dokonalé, podle mužského rodu: ale že se zplodí žena, to je pro slabost činné síly, nebo pro

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuit produci in prima rerum productione. Dicit enim philosophus, in libro de Generat. Animal., quod *femina est mas occasionatus*. Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

I q. 92 a. 1 arg. 2

Praeterea, subiectio et minoratio ex peccato est subsecuta, nam, ad mulierem dictum est post peccatum, Gen. III, *sub viri potestate eris*; et Gregorius dicit quod, *ubi non delinquimus, omnes pares sumus*. Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quam vir, semper enim honorabilius est agens patiente, ut dicit Augustinus XII super Gen. ad Litt. Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

I q. 92 a. 1 arg. 3

Praeterea, occasiones peccatorum sunt amputandae. Sed Deus praescivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

I q. 92 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. II, *non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adiutorium simile sibi.*

I q. 92 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, in adiutorium viri, non quidem in adiutorium alicuius alterius operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius iuvari possit vir per alium virum quam per mulierem; sed in adiutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quaedam viventia, quae in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur; sicut plantae et animalia quae generantur sine semine ex materia convenienti per virtutem activam caelestium corporum. Quaedam vero habent virtutem generationis activam et passivam coniunctam; sicut accidit in plantis quae generantur ex semine. Non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitae quam generatio, unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivae coniungitur virtus activa generationis. Animalibus vero perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus vero passiva secundum sexum femininum. Et quia est aliquod opus vitae nobilius in animalibus quam generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus feminino coniungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et femina, sicut in planta omni tempore coniunguntur vis masculina et feminina, etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit esse maiori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina a mare, et tamen carnaliter coniungerentur in unum ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris, dicitur Gen. II, *erunt duo in carne una*.

I q. 92 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum, secundum masculinum

nějakou neuzpůsobenost hmoty nebo také pro nějakou přeměnu zvenku, třebas od jižních větrů, které jsou vlhké, jak se praví v knize O roz. živoč. Ale ve srovnání se všeobecnou přirozeností žena není nic nepodařeného, ale jest v úmyslu přírody zařízena k dílu rození. Avšak záměr všeobecné přírody závisí na Bohu, jenž jest všeobecným původcem přírody. A proto, ustanovuje přírodu, utvořil nejen muže, nýbrž také ženu.

K druhému se musí říci, že je dvojí podrobenost. Jedna otrocká, podle níž poroučející užívá podřízeného ke svému užitku: a taková poddanost byla zavedena po hříchu. Jest pak jiná podrobenost hospodářská nebo občanská, podle níž poroučející užívá podřízených na jejich užitek a dobro. A tato podrobenost by bývala také před hříchem: chybělo by totiž dobro pořádku v lidském množství, kdyby jedni nebyli řízeni skrze jiné moudřejší. A tak z takové podrobenosti žena jest přirozeně podrobena muži, protože přirozeně v muži více oplývá rozvážnost rozumu. A také stavem nevinnosti se nevylučuje nerovnost lidí, jak bude níže řečeno.

K třetímu se musí říci, že kdyby byl Bůh oddálil ze světa všechno; z čeho vzal člověk příležitost ke hříchu, zůstalo by veškerenstvo nedokonalé. A nemělo se zničiti dobro obecné, aby se zabránilo jednotlivému zlu, zvláště když Bůh je tak mocný, že každé zlo může zaříditi k dobrému.

XCII.2. Zda žena měla povstati z muže.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že žena neměla povstati z muže. Neboť pohlavnost je společná člověku a jiným živočichům. Ale u jiných živočichů samice nebyly učiněny ze samců. Tedy ani u člověka nemělo se státi.

Mimo to těch, která jsou téhož druhu, táž je hmota. Ale muž a žena jsou téhož druhu. Ježto tedy muž byl učiněn z hlíny země, z téže měla povstati žena, a ne z muže.

Mimo to žena byla učiněna za pomocnici mužovi při plození. Ale přílišná příbuznost činí osobu k tomu nevhodnou, pročež příbuzné osoby se vylučují z manželství, jak je patrné Levit. 18. Tedy žena neměla povstati z muže.

Avšak proti jest, co se praví Eccli. 17: "Stvořil z něho pomocnici jemu podobnou", totiž ženu z muže.

Odpovídám: Musí se říci, že při prvním utvoření věcí bylo utvoření ženy z muže vhodnější než u jiných živočichů. A to nejprve, aby se tím zachovala nějaká hodnota prvnímu člověku, aby podle podobnosti s Bohem byl sám původcem celého svého druhu, jako Bůh jest původcem celého vesmíru. Pročež i Pavel praví, Skut. 17, že Bůh "učinil z jednoho celý lidský rod".

Za druhé, aby muž více miloval ženu a nerozdílněji k ní lnul, když ví, že je utvořena z něho. Pročež se praví Gen.

sexum, sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco, puta a ventis Australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in libro de Generat. Animal. Sed per comparationem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae. Et ideo instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit.

I q. 92 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod duplex est subiectio. Una servilis, secundum quam praesidens utitur subiecto ad sui ipsius utilitatem et talis subiectio introducta est post peccatum. Est autem alia subiectio oeconomica vel civilis, secundum quam praesidens utitur subiectis ad eorum utilitatem et bonum. Et ista subiectio fuisset etiam ante peccatum, defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subiecta est viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inaequalitas hominum excluditur per innocentiae statum, ut infra dicetur.

I q. 92 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset a mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum, praesertim cum Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

Utrum mulier debuerit fieri ex viro.

I q. 92 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mulier non debuit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminae non sunt factae ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

I q. 92 a. 2 arg. 2

Praeterea, eorum quae sunt eiusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt eiusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terrae, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

I q. 92 a. 2 arg. 3

Praeterea, mulier facta est in adiutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam, unde personae propinquae a matrimonio excluduntur, ut patet Levit. XVIII. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

I q. 92 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccli. XVII, creavit ex ipso, scilicet viro, adiutorium sibi simile, idest mulierem.

I q. 92 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem, in prima rerum institutione, ex viro formari, magis quam in aliis animalibus. Primo quidem, ut in hoc quaedam dignitas primo homini servaretur, ut, secundum Dei similitudinem, esset ipse principium totius suae speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act. XVII, quod *Deus fecit ex uno omne genus hominum*.

Secundo, ut vir magis diligeret mulierem, et ei

2: "Z muže vzata jest: pročež opustí člověk otce a matku a přilne ke své manželce." A to bylo nejvíce nutné u lidského druhu, v němž muž a žena zůstávají spolu celý život, což se neděje u jiných živočichů.

Za třetí protože, jak praví Filosof v VIII. Ethic., muž a žena se u lidí spojují nejen pro potřebu plození, jako u jiných živočichů, ale také pro domácký život, ve kterém jsou jiné skutky muže a ženy, a v němž muž jest hlavou ženy. Proto byla žena vhodně utvořena z muže, jako ze svého původu.

Za čtvrté jest důvod tajemný: zobrazovalo se tím totiž, že Církev béře počátek od Krista. Proto praví Apoštol, Efes. 5: "Tajemství toto veliké jest: já však pravím, v Kristu a v Církvi."

A z toho je patrná odpověď k prvnímu.

K druhému se musí říci, že hmota je, z čeho něco povstává. Avšak stvořená přirozenost má určitý počátek; a ježto jest určena k jednomu, má také určitý postup: pročež z určité hmoty vytváří něco v určitém druhu. Ale božská síla, ježto jest nekonečná, může totéž podle druhu učiniti z kterékoli hmoty, jako muže z hlíny země a ženu z muže.

K třetímu se musí říci, že z přirozeného zrození se dostává nějaká příbuznost, která překáží manželství. Ale žena nebyla utvořena z muže skrze přirozené zrození, nýbrž pouhou božskou silou: pročež se Eva nenazývá Adamovou dcerou. A proto důvod neplatí.

XCII.3. Zda žena měla býti utvořena ze žebra mužova.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že žena neměla býti utvořena ze žebra mužova. Neboť žebro mužovo bylo mnohem menší než tělo ženy. Ale z menšího nemůže povstati větší, leč skrze přidání: což kdyby bývalo, spíše by se žena zvala utvořenou z toho přidaného nežli ze žebra; nebo také skrze rozředění, protože, jak praví Augustin, Ke Gen. Slov., "není možné, aby nějaké těleso vzrostlo, leč zředěním". Ale tělo ženino se neshledává řidším než mužovo, aspoň v tom poměru, jaký má žebro k tělu Evinu. Tedy Eva nebyla utvořena ze žebra Adamova.

Mimo to v dílech nejprve stvořených nebylo nic zbytečného. Tedy žebro Adamovo náleželo k dokonalosti jeho těla. Tedy odstraněním jeho zůstalo nedokonalé. Což se zdá nevhodné.

Mimo to žebro nelze odděliti od člověka bez bolesti. Ale před hříchem nebylo bolesti. Tedy se nemělo žebro oddělovati od muže, aby z něho byla utvořena žena.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 2: "Vzdělal Pán Bůh žebro, které vyňal z Adama, na ženu."

Odpovídám: Musí se říci, že bylo vhodné utvořiti ženu ze

inseparabilius inhaereret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. II, *de viro sumpta est, quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori suae*. Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et femina commanent per totam vitam, quod non contingit in aliis animalibus.

Tertio quia, ut philosophus dicit in VIII Ethic., mas et femina coniunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus; sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt alia opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina, sicut ex suo principio.

Quarto est ratio sacramentalis; figuratur enim per hoc quod Ecclesia a Christo sumit principium. Unde apostolus dicit, ad Ephes. V, *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*.

I q. 92 a. 2 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

I q. 92 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod materia est ex qua aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et, cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum, unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quacumque materia facere; sicut virum ex limo terrae, et mulierem ex viro.

I q. 92 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex naturali generatione contrahitur quaedam propinquitas quae matrimonium impedit. Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina, unde Eva non dicitur filia Adae. Et propter hoc, ratio non sequitur.

Utrum mulier debuerit formari ex costa viri.

I q. 92 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri. Costa enim viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri maius, nisi vel per additionem, quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quam de costa; vel etiam per rarefactionem, quia, ut dicit Augustinus, super Gen. ad Litt., *non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarescat*. Non autem invenitur corpus mulieris rarius quam viri, ad minus in ea proportione quam habet costa ad corpus Evae. Ergo Eva non fuit formata de costa Adae.

I q. 92 a. 3 arg. 2

Praeterea, in operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adae fuit de perfectione corporis eius. Ergo, ea subtracta, remansit imperfectum. Quod videtur inconveniens.

I q. 92 a. 3 arg. 3

Praeterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari a viro, ut ex ea mulier formaretur.

I q. 92 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. II, *aedificavit dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem*.

I q. 92 a. 3 co.

žebra mužova. A to nejprve na naznačení, že mezi mužem a ženou má býti společenské spojení. Ani totiž žena nemá "panovati nad mužem": a proto nebyla utvořena z hlavy; ani nemá jí muž pohrdati, jakožto otrocky podrobenou: a proto nebyla utvořena z nohou. Za druhé pro tajemství, protože z boku Krista zesnulého na kříži vyplynulo tajemství, to jest krev a voda, jimiž byla ustanovena Církev.

K prvnímu se tedy musí říci, že někteří praví, že tělo ženy bylo utvořeno rozmnožením hmoty bez dalšího přidání, tím způsobem, jako Pán rozmnožil pět chlebů. Ale to je vůbec nemožné. Neboť zmíněné rozmnožení buď nastalo podle přeměnění samé podstaty samé hmoty, nebo podle přeměny jejích rozměrů. Avšak nikoli podle přeměny podstaty samé hmoty; jednak proto, že hmota o sobě vzatá jest vůbec nepřeměnná, jakožto jsoucí v možnosti a mající pouze ráz podmětu; jednak také protože mnohost a velikost jsou mimo bytnost samé hmoty. A proto se nemůže rozuměti rozmnožení hmoty žádným způsobem, bez přidání téže zůstávající hmotě, leč tím, že nabude větších rozměrů. Ale to jest zřídnouti, když táž hmota nabude větších rozměrů, jak praví Filosof ve IV. Fysic. Říci tedy, že se hmota rozmnoží bez zřednutí, jest tvrditi protiklady zároveň, totiž výměr bez vyměřeného.

Pročež, ježto v takových rozmnoženích se nejeví zřednutí, jest nutné stanoviti přidání hmoty, buď skrze stvoření, nebo, což je důvodnější, skrze obracení. Pročež praví Augustin, K Jan., že "tím způsobem Kristus z pěti chlebů nasytil pět tisíc lidí, kterým z málo zrn působí množství osení", což se děje skrze obrácení potravy. Praví se pak, že i z pěti chlebů nasytil zástupy, i ze žebra utvořil ženu, protože bylo učiněno přidání ke jsoucí hmotě žebra nebo chlebů.

K druhému se musí říci, že ono žebro náleželo k dokonalosti Adamově, ne jak byl nějaké ojedinělo, nýbrž jak byl původem druhu: jako k dokonalosti rodícího náleží semeno, jež se vylučuje přirozeným úkonem s potěšením. Proto mnohem spíše tělo ženy mohlo býti bez bolesti utvořeno ze žebra mužova.

A z toho je patrná odpověď k třetímu.

XCII.4. Zda byla žena utvořena bezprostředně od Boha.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nebyla žena bezprostředně utvořena od Boha. Neboť žádné ojedinělé, utvořené z podobného podle druhu, nevzniká bezprostředně od Boha. Ale žena byla učiněna z muže, který je s ní téhož druhu. Tedy nebyla učiněna bezprostředně od Boha.

Mimo to Augustin praví, III. O Troj., že tělesná jsou od Boha spravována skrze anděly. Ale tělo ženy bylo utvořeno z tělesné hmoty. Tedy bylo učiněno skrze službu andělů a ne bezprostředně od Boha.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primo quidem, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis coniunctio. Neque enim mulier debet dominari in virum, et ideo non est formata de capite. Neque debet a viro despici, tanquam serviliter subiecta, et ideo non est formata de pedibus. Secundo, propter sacramentum, quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, idest sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

I q. 92 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod quidam dicunt per multiplicationem materiae absque alterius additione, formatum fuisse corpus mulieris; ad modum quo dominus quinque panes multiplicavit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim praedicta aut accidit secundum transmutationem substantiae ipsius materiae; aut secundum transmutationem dimensionum eius. Non autem secundum transmutationem substantiae ipsius materiae, tum quia materia in se considerata, est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solum rationem subiecti; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt praeter essentiam ipsius materiae. Et ideo nullo modo potest multiplicatio materiae intelligi, eadem materia manente absque additione, nisi per hoc quod maiores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eandem accipere maiores dimensiones, ut philosophus dicit in IV Physic. Dicere ergo materiam multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito.

Unde, cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiae, vel per creationem; vel, quod probabilius est, per conversionem. Unde Augustinus dicit, super Ioan., quod *hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum*; quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam praeexistentem costae vel panum.

I q. 92 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod costa illa fuit de perfectione Adae, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei, sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde multo magis virtute divina corpus mulieris potuit de costa viri formari absque dolore.

I q. 92 a. 3 ad 3

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Utrum mulier formata fuerit immediate a Deo.

I q. 92 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod mulier non fuerit immediate formata a Deo. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum, fit immediate a Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est eiusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate a Deo.

I q. 92 a. 4 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, III de Trin., quod corporalia dispensantur a Deo per Angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium Angelorum, et non immediate a Deo.

Mimo to, co bylo napřed ve tvorech podle příčinných úprav, to je utvořeno silou nějakého tvora a ne bezprostředně od Boha. Ale tělo ženy bylo učiněno v prvních dílech podle příčinných úprav, jak praví Augustin, IX. Ke Gen. Slov. Tedy žena nebyla bezprostředně utvořena od Boha.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v téže knize: "Utvořiti nebo vzdělati žebro, aby bylo žena, nemohl než Bůh, od něhož jest veškera příroda."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, přirozené rození každého druhu je z určité hmoty. Hmotou však, ze které se přirozeně rodí člověk, jest lidské semeno muže nebo ženy. Pročež ze žádné jiné hmoty nemůže se přirozeně zroditi jedinec lidského druhu. Jedině pak Bůh, jenž je zakladatelem přírody, může věci uvésti do bytí mimo řád přírody. A proto pouze Bůh mohl jak muže utvořiti z hlíny země, tak ženu ze žebra mužova.

K prvnímu se tedy musí říci; že onen důvod platí, když se jedinec rodí z podobného podle druhu přirozeným rozením.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, IX. Ke Gen. Slov., nevíme, zda andělé sloužili Bohu při tvoření ženy; jisté však jest, že, jako tělo mužovo nebylo utvářeno z hlíny skrze anděly, tak ani tělo ženy ze žebra mužova.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin v téže knize: "Nenáleželo prvnímu založení věcí, aby se žena stala právě tak, ale toliko mu náleželo, aby tak mohla povstati.

I q. 92 a. 4 arg. 3

Praeterea, ea quae praeextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicuius creaturae, et non immediate a Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit IX super Gen. ad Litt. Ergo non fuit producta mulier immediate a Deo.

I q. 92 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in eodem libro, *formare vel aedificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, a quo universa natura subsistit*.

I q. 92 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, uniuscuiusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri vel feminae. Unde ex alia quacumque materia individuum humanae speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturae institutor, potest praeter naturae ordinem res in esse producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terrae, vel mulierem de costa viri formare.

I q. 92 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit, quando individuum generatur ex simili secundum speciem, generatione naturali.

I q. 92 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX super Gen. ad Litt., an ministerium Angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus, certum tamen est quod, sicut corpus viri de limo non fuit formatum per Angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

I q. 92 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus in eodem libro dicit, *non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tantum hoc habuit, ut sic fieri posset*. Et ideo secundum causales rationes praeextitit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam creatoris.

XCIII. O cíli či konci utvoření člověka.

De fine, sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem, et similitudinem Dei.

Předmluva

Dělí se na devět článků.

Potom jest úvaha o cíli či konci utvoření člověka, pokud sluje učiněný k obrazu a podobě Boží.

A o tom jest devět otázek.

1. Zda je v člověku obraz Boží.
2. Zda obraz Boží jest v nerozumových tvorech.
3. Zda obraz Boží jest více v andělu nežli v člověku.
4. Zda obraz Boží je v každém člověku.
5. Zda je v člověku obraz Boží ve srovnání s bytností nebo s Osobami božskými, nebo jednou z nich.
6. Zda obraz Boží se shledává v člověku pouze podle mysli.
7. Zda obraz Boží je v člověku podle mohoucností, nebo podle pohotovostí, nebo podle úkonů.

Prooemium

I q. 93 pr.

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei.

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo, utrum in homine sit imago Dei.

Secundo, utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis.

Tertio, utrum imago Dei sit magis in Angelo quam in homine.

Quarto, utrum imago Dei sit in omni homine.

Quinto, utrum in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam, vel ad personas divinas omnes, aut unam earum.

Sexto, utrum imago Dei inveniatur in homine solum

8. Zda ve srovnání se všemi předměty.
9. O odlišnosti obrazu a podoby.

XCIII.1. Zda je v člověku obraz Boží.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není v člověku obraz Boží. Praví se totiž Isai. 40: "Komu jste učinili Boha podobným; nebo jaký jeho obraz uděláte?"

Mimo to býti obrazem Božím jest vlastní Prvorozenému, o němž praví Apoštol, Kolos. 1: "Jenž jest obrazem Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření." Neshledává se tedy v člověku obraz Boží.

Mimo to Hilarius praví, v knize O Synod., že "obraz je té věci neodlišná podoba, kterou zobrazuje"; a zase praví, že "obraz jest nelišná a spojená podobnost věci na srovnání s věcí". Ale podoba Boha a člověka není neodlišná, ani nemůže býti rovnost člověka s Bohem. Tedy v člověku nemůže býti obraz Boží.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 1: "Učiňme člověka k obrazu a podobě naší."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz., "kde jest obraz, zároveň jest i podobnost; ale kde jest podobnost, není zároveň obraz". Z čehož je patrné, že podobnost je v pojmu obrazu; a že obraz něco přidává k pojmu podobnosti, totiž, že jest v jiném vyjádřeno: obraz totiž se říká z toho, že se dělá na obražení druhého. Pročež vejce, jakkoli jest druhému vejci podobné a stejné, protože však není dle něho vyjádřeno, nenazývá se jeho obrazem. Stejnost pak není v pojmu obrazu; protože, jak praví Augustin tamtéž, ".kde jest obraz, není hned stejnost": jak je patrné na obrazu někoho, odraženém v zrcadle. Je však v pojmu dokonalého obrazu: neboť v dokonalém obrazu nic nechybí obrazu, co je v tom, čeho jest výrazem.

Jest pak jasné, že se v člověku shledává nějaká podobnost s Bohem, která se odvozuje od Boha jako vzoru: není však podobnost podle rovnosti, protože vzor do nekonečna přesahuje toto takové napodobené. A proto se říká, že je v člověku obraz Boží, ne však dokonalý, nýbrž nedokonalý. A to naznačuje Písmo, když nazývá člověka učiněným "k obrazu Božímu"; neboť předložka k značí nějaké přiblížení, které přísluší věci vzdálené.

K prvnímu se tedy musí říci, že prorok mluví o tělesných obrazech, udělaných od člověka, a proto významně praví: "jaký jeho obraz uděláte?" Ale Bůh sám sobě udělal v člověku duchovní obraz.

K druhému se musí říci, že "Prvorozený všeho stvoření" jest obraz Boha dokonalý, dokonale podávající to, čeho jest obrazem; a proto se praví "Obraz", a nikdy "k obrazu". Člověk však i pro podobnost se nazývá obrazem, i pro nedokonalost podobnosti se nazývá "k obrazu". A protože dokonalá podobnost s Bohem nemůže býti než v

secundum mentem.

Septimo, utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus.

Octavo, utrum per comparationem ad omnia obiecta.

Nono, de differentia imaginis et similitudinis.

Utrum in homine sit imago Dei.

I q. 93 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine. Dicitur enim Isaiae XL, *cui similem fecistis Deum; aut quam imaginem ponetis ei?*

I q. 93 a. 1 arg. 2

Praeterea, esse Dei imaginem est proprium primogeniti, de quo dicit apostolus, ad Colos. I, *qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae*. Non ergo in homine invenitur Dei imago.

I q. 93 a. 1 arg. 3

Praeterea, Hilarius dicit, in libro de Synod., quod *imago est eius rei ad quam imaginatur, species indifferens*; et iterum dicit quod *imago est rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo*. Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse aequalitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

I q. 93 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.

I q. 93 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest., *ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago*. Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum, imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et aequale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago eius. Aequalitas autem non est de ratione imaginis, quia, ut Augustinus ibidem dicit, *ubi est imago, non continuo est aequalitas*; ut patet in imagine alicuius in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis, nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est.

Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari, non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum ad imaginem Dei, praepositio enim ad accessum quendam significat, qui competit rei distanti.

I q. 93 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis, et ideo signanter dicit, *quam imaginem ponetis ei?* Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

I q. 93 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod primogenitus omnis creaturae est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est, et ideo dicitur imago, et nunquam ad imaginem. Homo vero et propter similitudinem dicitur

totožnosti přirozenosti, obraz Boží jest v jeho Synu prvorozeném, jako obraz králův jest v synu jeho sourodém; v člověku však jako v cizí přirozenosti, jako obraz krále ve stříbrném penízi; jak je patrné z Augustina, v knize O deseti strunách.

K třetímu se musí říci, že, ježto jedno jest jsoucno nedělené, tím způsobem se říká podoba nelišná, kterým jedna. Jedním pak se nazývá něco nejen číselně, nebo druhově. nebo rodově, ale také podle nějaké obdoby nebo úměrnosti: a tak jest jednota nebo shodnost stvořeni s Bohem. Co však praví, "věci na srovnání s věcí", patří k pojmu dokonalého obrazu.

XCIII.2. Zda obraz Boží se shledává v nerozumových tvorech.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že se obraz Boží neshledává v nerozumových tvorech. Praví totiž Diviš, v knize O Bož. Jmén.: "Mají účinky příčin svých případné obrazy." Ale Bůh je příčinou nejen rozumových tvorů, nýbrž také nerozumových. Tedy se obraz Boží shledává v nerozumových tvorech.

Mimo to, čím je podobnost v něčem výraznější, tím více se přibližuje k rázu obrazu. Ale Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., že sluneční paprsek má nejvíce podobnosti s božskou dobrotou. Tedy je k obrazu Božímu.

Mimo to, čím více je něco dokonalé v dobrotě, tím více je Bohu podobné. Ale celý vesmír je dokonalejší v dobrotě nežli člověk: protože, ač jednotlivá jsou dobrá, přece všechna zároveň sluji "velmi dobrá", Gen. 1. Tedy celý vesmír je k obrazu Božímu a ne pouze člověk.

Mimo to Boetius, v knize O útěše, praví o Bohu: "Svět myslí nesa a do podobného obrazu tvoře." Tedy celý svět je k obrazu Božímu a nejen rozumové stvoření.

Avšak proti jest, co praví Augustin, VI. Ke Gen. Slov.: "To vyniká na člověku, že Bůh učinil člověka k obrazu svému, pročež mu dal rozumovou mysl, kterou předčí dobytek." Tedy ta, která nemají rozumu, nejsou k obrazu Božímu.

Odpovídám: Musí se říci, že nedostačí na ráz obrazu kterákoli podobnost, i když je vtisknuta z druhého. Jeli totiž podobnost toliko podle rodu, nebo podle nějakého obecného případku, neřekne se proto, že něco je k obrazu druhého: nemohlo by se totiž říci, že červ, který vzniká z člověka, jest obrazem člověka pro podobnost rodu; ani také se nemůže říci, že, sta ne-li se něco bílým na podobnost s druhým, jest proto k jeho obrazu, protože bílé jest obecný případek více druhů. Vyžaduje se však ku pojmu obrazu, aby byla podobnost podle druhu, jako obraz krále je v jeho synu; nebo aspoň podle nějakého případku, vlastního druhu, a zvláště podle útvaru, jako se říká, že obraz člověka je v mědi. Pročež významně praví

imago; et propter imperfectionem similitudinis, dicitur ad imaginem. Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in filio suo primogenito sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo; ut patet per Augustinum in libro de decem chordis.

I q. 93 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species indifferens, quo una. Unum autem dicitur aliquid non solum numero aut specie aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quandam, et sic est unitas vel convenientia creaturae ad Deum. Quod autem dicit rei ad rem coaequandam, pertinet ad rationem perfectae imaginis.

Utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis.

I q. 93 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius, in libro de Div. Nom., *habent causata causarum suarum contingentes imagines*. Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

I q. 93 a. 2 arg. 2

Praeterea, quanto est expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod radius solaris maxime habet similitudinem divinae bonitatis. Ergo est ad imaginem Dei.

I q. 93 a. 2 arg. 3

Praeterea, quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo, quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona, Gen. I. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.

I q. 93 a. 2 arg. 4

Praeterea, Boetius in libro de Consol., dicit de Deo, *mundum mente gerens, similique in imagine formans*. Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.

I q. 93 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, VI super Gen. ad Litt., *hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua praestat pecoribus*. Ea ergo quae non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

I q. 93 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius, non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis; neque iterum potest dici quod, si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad eius imaginem, quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum

Hilarius, že "obraz je podoba neodlišná".

Jest pak jasné, že podobnost druhová se béře podle poslední odlišnosti. Některá pak se připodobňují Bohu, a to nejprve a nejvíce obecně, pokud jsou; za druhé pak, pokud žijí; za třetí pak, pokud jsou moudrá nebo rozumějí. Ta, jak praví Augustin v knize Osmdesáti tří otáz., "tak jsou Bohu podobností blízká, že ve tvorech nic není bližšího". Tak je tedy patrné, že pouze rozumová stvoření jsou, vlastně řečeno, k obrazu Božímu.

K prvnímu se tedy musí říci, že každé nedokonalé jest nějaký podíl dokonalého. A proto také ta, která jsou chybná v rázu obrazu, pokud přece mají nějakou podobnost s Bohem, mají nějaký podíl rázu obrazu. A proto Diviš praví, že účinky mají "příhodné obrazy" příčin, pokud totiž se přihází míti je, a ne jednoduše.

K druhému se musí říci, že Diviš připodobňuje sluneční paprsek božské dobrotě co do příčinnosti, nikoli podle hodnotnosti přirozenosti, která se vyžaduje ku pojmu obrazu.

K třetímu se musí říci, že vesmír je dokonalejší nežli rozumové stvoření rozsahem a roztroušeně. Ale hloubkou a celkově se podobnost s božskou dokonalostí více shledává v rozumovém tvoru, který je schopen nejvyššího dobra. Nebo se řekne, že část se nestaví proti celku, nýbrž proti jiné části. Proto, když se praví, že pouze rozumové stvoření jest k obrazu Božímu, nevylučuje se, že vesmír v některé své části jest k obrazu Božímu, ale vylučují se jiné části vesmíru.

Ke čtvrtému se musí říci, že Boetius béře obraz podle rázu podobnosti, kterým umělé napodobuje umělecký pojem, který jest v mysli umělcově: tak pak každý tvor jest obrazem vzorového pojmu, který má v mysli Boží. Avšak tak nyní nemluvíme o obrazu, nýbrž pokud se béře podle podobnosti, která je v přirozenosti. Pokud totiž prvnímu jsoucnu jsou podobna všechna, pokud jsou jsoucna; a prvnímu životu, pokud jsou živá; a nejvyšší moudrosti, pokud jsou rozumová.

XCIII.3. Zda anděl jest více k obrazu Božímu nežli člověk.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že anděl není více k obrazu Božímu nežli člověk. Praví totiž Augustin, v řeči O obrazu, že Bůh nedal žádnému tvoru, aby byl k jeho obrazu, leč člověku. Není tedy pravda, když se řekne, že anděl je více k obrazu Božímu. nežli člověk.

Mimo to podle Augustina, v knize Osmdesáti tří otáz. "Člověk tak je k obrazu Božímu, že ho Bůh utváří, nepřibíraje žádného tvora. A proto není s ním spojenějšího." Ale obrazem Božím sluje nějaký tvor, pokud jest spojen s Bohem. Tedy anděl není více k obrazu

aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit quod imago est species indifferens. Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam.

Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest., *ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius*. Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

I q. 93 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omne imperfectum est quaedam participatio perfecti. Et ideo etiam ea quae deficiunt a ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit quod causata habent causarum contingentes imagines, idest quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

I q. 93 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Dionysius assimilat radium solarem divinae bonitati quantum ad causalitatem; non secundum dignitatem naturae, quae requiritur ad rationem imaginis.

I q. 93 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni. Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum, secundum aliquam sui partem, sit ad imaginem Dei; sed excluduntur aliae partes universi.

I q. 93 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis qua artificiatum imitatur speciem artis quae est in mente artificis, sic autem quaelibet creatura est imago rationis exemplaris quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundum quod attenditur secundum similitudinem in natura; prout scilicet primo enti assimilantur omnia, inquantum sunt entia; et primae vitae inquantum sunt viventia; et summae sapientiae, inquantum sunt intelligentia.

Utrum imago Dei sit magis in homine, quam in angelo.

I q. 93 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus non sit magis ad imaginem Dei quam homo. Dicit enim Augustinus, in sermone de imagine, quod Deus nulli alii creaturae dedit quod sit ad imaginem suam, nisi homini. Non ergo verum est quod Angelus magis dicatur ad imaginem Dei quam homo.

I q. 93 a. 3 arg. 2

Praeterea, secundum Augustinum, in libro octoginta trium quaest., *homo ita est ad imaginem Dei, ut, nulla interposita creatura, formetur a Deo. Et ideo nihil est illi coniunctius*. Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, inquantum Deo

Božímu nežli člověk.

Mimo to tvor sluje k obrazu Božímu, pokud jest rozumové přirozenosti. Ale rozumová přirozenost ani nesílí, ani nechabne: není totiž z rodu případku, ježto je v rodě podstaty. Tedy anděl není více k obrazu Božímu nežli člověk,

Avšak proti jest, co praví Řehoř v jedné. Homilii, že "anděl se nazývá pečetí podobnosti, protože se v něm naznačuje více výrazná podobnost božského obrazu".

Odpovídám: Musí se říci, že o obrazu Božím můžeme mluviti dvojmo. Jedním způsobem při tom, v čem se nejprve vidí ráz podobnosti, což je rozumová přirozenost. A tak obraz Boží jest více v andělích než jest v lidech, protože rozumová přirozenost jest v nich dokonalejší, jak je patrné z řečeného.

Za druhé se může viděti v člověku obraz Boží při tom, v čem se vidí podružně, že se totiž v člověku shledává nějaké napodobení Boha, pokud člověk je z člověka, jako Bůh z Boha, a pokud duše člověka je celá v celém jeho těle a opět celá v každé jeho části, jako se má Bůh ke světu. A podle takových a podobných se obraz Boží více shledává v člověku nežli v andělu. Ale v tom se nebéře o sobě v člověku ráz Božího obrazu, leč v předpokladu prvního napodobení, které jest podle rozumové přirozenosti, jinak by také pouhá zvířata byla k obrazu Božímu. A proto, ježto co do rozumové přirozenosti jest anděl více k obrazu Božímu nežli člověk, jest jednoduše připustiti, že anděl jest více k obrazu Božímu, člověk pak z části.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin vylučuje z obrazu Božího jiné nižší tvory postrádající rozumu, ne však anděly.

K druhému se musí říci, že, jako se oheň nazývá nejjemnějším tělesem podle svého druhu, ač přece jeden oheň jest jemnější druhého, tak se praví, že nic není spojenějšího s Bohem než lidská mysl, podle rodu rozumové přirozenosti; protože, jak sám shora předeslal, "která myslí, tak jsou mu podobností blízká, že ve tvorech není nic bližšího". Pročež se tím nevylučuje, aby anděl byl více k obrazu Božímu.

K třetímu se musí říci, že když se řekne, že "podstata nepřijímá více a méně" nerozumí se, že jeden druh podstaty není dokonalejší nežli druhý, ale že jeden a týž jedinec nemá podíl svého druhu někdy více, někdy méně. Ani také různí jedinci nemají podíl podstaty podle více a méně.

XCIII.4. Zda se obraz Boží shledává v každém člověku.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že obraz Boží se neshledává v každém člověku. Praví totiž Apoštol I. Kor. 11, že muž jest obraz Boží, žena pak jest obrazem muže".

coniungitur. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

I q. 93 a. 3 arg. 3

Praeterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, inquantum est intellectualis naturae. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur, non enim est de genere accidentis, cum sit in genere substantiae. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quam homo.

I q. 93 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Gregorius, in quadam homilia, quod *Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinae imaginis magis insinuatur expressa*.

I q. 93 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod de imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo, quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in Angelis quam sit in hominibus, quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet.

Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et inquantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinae imaginis in homine, nisi praesupposita prima imitatione, quae est secundum intellectualem naturam, alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam Angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est Angelum magis esse ad imaginem Dei; hominem autem secundum quid.

I q. 93 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus excludit a Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem Angelos.

I q. 93 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior; ita dicitur quod nihil est coniunctius Deo quam mens humana, secundum genus intellectualis naturae; quia, sicut ipse supra praemiserat, *quae sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius*. Unde per hoc non excluditur quin Angelus sit magis ad Dei imaginem.

I q. 93 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, cum dicitur quod substantia non recipit magis et minus, non intelligitur quod una species substantiae non sit perfectior quam alia, sed quod unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus. Nec etiam a diversis individuis participatur species substantiae secundum magis et minus.

Utrum imago Dei sit in omni homine.

I q. 93 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim apostolus, I ad

Ježto tedy žena jest jedincem lidského druhu, nepřísluší každému jedinci býti obrazem Božím.

Mimo to Apoštol praví, Řím. 8, že ty, "které Bůh předvídal shodné s obrazem Syna svého; ty předurčil". Ale nejsou všichni lidé předurčeni. Tedy nemají všichni lidé shodnost obrazu.

Mimo to podobnost je v pojmu obrazu, jak bylo svrchu řečeno. Ale skrze hřích se člověk stává Bohu nepodobným. Tedy ztrácí obraz Boží.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu 38: "Avšak v obrazu přechází člověk."

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto se člověk podle rozumové přirozenosti nazývá k obrazu Božímu, podle toho jest nejvíce k obrazu Božímu, podle čeho rozumová přirozenost může nejvíce Boha napodobiti. Avšak rozumová přirozenost nejvíce Boha napodobuje v tom, že Bůh sebe rozumí a miluje. Pročež obraz Boží se může v člověku viděti trojmo. A to jedním způsobem, pokud má člověk přirozenou schopnost k rozumění a milování Boha: a tato schopnost spočívá v samé přirozenosti mysli, jež je společná všem lidem. Jiným způsobem, pokud člověk v pohotovosti nebo v uskutečnění Boha poznává a miluje, avšak nedokonale: a to jest obraz skrze shodnost milostí. Třetím způsobem, pokud člověk Boha poznává a miluje v uskutečnění dokonale: a tak se béře obraz podle podobnosti slávy. Pročež k onomu Žalmu 4, "Označeno jest na nás světlo tváře tvé, Pane", Glossa rozlišuje trojí obraz, totiž stvoření, přetvoření a podobnosti. Tedy první obraz se shledává ve všech lidech, druhý toliko ve spravedlivých, třetí pak pouze v blažených.

K prvnímu se tedy musí říci, že jak v muži, tak v ženě se shledává obraz Boží v tom, v čem hlavně spočívá ráz obrazu, totiž co do rozumové přirozenosti. Pročež Gen. 1, když řekl, "k obrazu Božímu jej stvořil", totiž člověka, dodává: "muže a ženu stvořil je", a řekl množně "je", jak praví Augustin, aby se nerozumělo, že obojí pohlaví bylo spojeno v jednom jedinci. Ale co do něčeho podružného se obraz Boží shledává v muži, v čem se neshledává v ženě: neboť muž jest počátkem a cílem ženy, jako Bůh jest počátkem a cílem celého stvoření. Proto, když Apoštol řekl, že "muž jest obrazem a slávou Boží, žena pak obrazem a slávou muže", ukazuje, proč to řekl, dodávaje: "Není totiž muž ze ženy, ale žena z muže; a muž nebyl stvořen k vůli ženě, nýbrž žena k vůli mužovi."

K druhému a třetímu se musí říci, že ony důvody platí 0 obrazu, který je podle shodnosti milostí a slávou.

Cor. XI, quod *vir est imago Dei, mulier autem est imago viri*. Cum ergo mulier sit individuum humanae speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

I q. 93 a. 4 arg. 2

Praeterea, apostolus dicit, Rom. VIII, quod *illos quos Deus praescivit conformes fieri imagini filii sui, hos praedestinavit*. Sed non omnes homines praedestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

I q. 93 a. 4 arg. 3

Praeterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra dictum est. Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

I q. 93 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo XXXVIII, *veruntamen in imagine pertransit homo*.

I q. 93 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Psalmi IV, *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*, Glossa distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, recreationis et similitudinis. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.

I q. 93 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. I, cum dixisset, *ad imaginem Dei creavit illum*, scilicet hominem, subdidit, *masculum et feminam creavit eos*, et dixit pluraliter eos, ut Augustinus dicit, ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse coniunctus. Sed quantum ad aliquid secundario imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere, nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Unde cum apostolus dixisset quod *vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri*; ostendit quare hoc dixerit, subdens, *non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum*.

I q. 93 a. 4 ad 2

Ad secundum et tertium dicendum quod illae rationes procedunt de imagine quae est secundum conformitatem gratiae et gloriae.

XCIII.5. Zda je v člověku obraz Boží co do Trojice osob.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že v člověku není obraz Boží co do Trojice božských Osob. Praví totiž Augustin, v knize O víře Petrovi: "Jedno je bytostně svaté Trojice božství a obraz, k němuž byl učiněn člověk." A Hilarius, v V. O Troj., praví, že "člověk je činěn ke společnému obrazu Trojice". Je tedy v člověku obraz Boží co do bytnosti a ne co do Trojice Osob.

Mimo to v knize O círk. dogm. se praví, že obraz Boží v člověku se béře podle věčnosti. Damašský také praví, že "člověk k obrazu Božímu znamená rozumové a rozhodováním svobodné a o sobě svémocné". Také Řehoř Nysský praví, že když Písmo řeklo, že člověk byl učiněn k obrazu Božímu, "stejné jest, jako by řeklo; že lidská přirozenost byla učiněna účastnou všeho dobra; neboť plnost dobroty jest božství". To všechno však nepatří k rozlišení osob, nýbrž více k jednotě bytnosti. Tedy v člověku jest obraz Boží ne podle Trojice Osob, nýbrž podle jednoty bytnosti.

Mimo to obraz vede k poznání toho, čí jest obrazem. Jeli tudíž v člověku obraz Boží podle Trojice Osob, ježto člověk skrze přirozený rozum může poznávati sebe, následovalo by, že by člověk skrze přirozené poznávání mohl poznati Trojici Božských Osob. Což je nesprávné, jak bylo shora ukázáno.

Mimo to jméno Obraz nepřísluší každé božské Osobě, nýbrž jen Synu, praví totiž Augustin, v VI. O Troj., že "jedině Syn jest obrazem Otce". Kdyby se tudíž v člověku obraz Boží bral podle Osoby, nebyl by v člověku obraz celé Trojice, nýbrž toliko Syna.

Avšak proti jest, že Hilarius, v IV. O Troj., z toho, že člověk se nazývá učiněným k obrazu Božímu, ukazuje množnost božských Osob.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jsme měli shora, rozlišnost božských Osob není než podle pocházení nebo spíše podle vztahů pocházení. Není však ve všech týž způsob pocházení, ale způsob vycházení každého jest podle příhodnosti jeho přirozenosti: jinak totiž se tvoří oduševněná, jinak neoduševněná, jinak živočichové, a jinak byliny. Pročež jest jasné, že rozlišnost božských Osob jest, jak jest příhodná božské přirozenosti. Pročež býti k obrazu Božímu podle napodobení božské přirozenosti, nevylučuje toho, co jest býti k obrazu Božímu podle znázorňování tří Osob, ale spíše jedno sleduje druhé. Tak se tudíž musí říci. že je v člověku obraz Boží i co do přirozenosti božské, i co do Trojice Osob: neboť i v samém Bohu ve třech Osobách jest jedna přirozenost.

A z toho je patrná odpověď ke dvěma prvním.

Utrum imago Dei sit in homine per comparationem ad essentiam, vel ad unam earum.

I q. 93 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum personarum. Dicit enim Augustinus, in libro de fide ad Petrum, *una est sanctae Trinitatis essentialiter divinitas, et imago ad quam factus est homo*. Et Hilarius, in V de Trin., dicit quod *homo fit ad communem Trinitatis imaginem*. Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem personarum.

I q. 93 a. 5 arg. 2

Praeterea, in libro de Eccles. Dogmat. dicitur quod imago Dei attenditur in homine secundum aeternitatem. Damascenus etiam dicit quod *hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum*. Gregorius etiam Nyssenus dicit quod, cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, *aequale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem; bonitatis enim plenitudo divinitas est*. Haec autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad essentiae unitatem. Ergo in homine est imago Dei, non secundum Trinitatem personarum, sed secundum essentiae unitatem.

I q. 93 a. 5 arg. 3

Praeterea, imago ducit in cognitionem eius cuius est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum. Quod est falsum, ut supra ostensum est.

I q. 93 a. 5 arg. 4

Praeterea, nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli filio, dicit enim Augustinus, in VI de Trin., quod *solus filius est imago patris*. Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed filii tantum.

I q. 93 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Hilarius, in IV de Trin., per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum.

I q. 93 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, distinctio divinarum personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus, sed modus originis uniuscuiusque est secundum convenientiam suae naturae, aliter enim producuntur animata, aliter inanimata; aliter animalia, atque aliter plantae. Unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium personarum; sed magis unum ad alterum sequitur. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum, nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

I q. 93 a. 5 ad 1

K třetímu se musí říci, že onen důvod by platil, kdyby obraz Boží v člověku byl dokonalé znázornění Boha. Ale, jak praví Augustin v XV. O Troj., největší jest rozdíl této trojice, která jest v ;nás, od Trojice božské. A proto, jak sám tamtéž praví, "trojici, která jest v nás, spíše vidíme, než věříme; že však Bůh je Trojice, více věříme, než vidíme.

Ke čtvrtému se musí říci, že někteří řekli, že v člověku jest pouze obraz Syna. Ale to odsuzuje Augustin, v XII. O Troj. A to nejprve z toho, že, ježto podle rovnosti božské přirozenosti Syn jest podobný Otci, jeli člověk učiněn k obrazu Syna, je nutné, že byl učiněn k obrazu Otce. Za druhé protože, kdyby byl člověk učiněn pouze k obrazu Syna, neřekl by Otec: "Učiňme člověka k obrazu a podobě naší", nýbrž "tvé".

Když se tedy praví, "Bůh učinil člověka k obrazu svému", může se rozuměti dvojmo. Jedním způsobem, že tato předložka k označí konec učinění, takže je smysl "Učiňme člověka tak, aby v něm byl obraz". Jiným způsobem tato předložka k může označovati vzornou příčinu, jako když se řekne, "Tato kniha jest učiněna dle oné". A tak obraz Boží je v samé bytnosti Boží, která se zneužitím nazývá obrazem, pokud se obraz klade za vzor. Nebo, jak někteří praví, božská bytnost se nazývá obrazem, protože podle ní jedna Osoba napodobuje druhou.

XCIII.6. Zda obraz Boží je v člověku jen podle mysli.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že obraz Boží není v člověku jen podle mysli. Praví totiž Apoštol, I. Kor. 11, že "muž jest obraz Boží". Ale muž není jen mysl. Tedy obraz Boží se nebéře jen podle mysli.

Mimo to Gen. 1 se praví: "Stvořil Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu jej stvořil, muže a ženu je stvořil." Ale odlišnost muže a ženy je podle těla. Tedy také podle těla se béře v člověku obraz Boží a ne toliko podle mysli.

Mimo to se zdá, že se obraz béře zvláště podle útvaru. Ale útvar patří k tělu. Tedy se obraz Boží v člověku béře také podle těla a ne toliko podle mysli.

Mimo to podle Augustina, XII. Ke Gen. Slov., shledává se v nás trojí vidění: totiž tělesné, duchové čili obrazné, a rozumové. Jeli tedy v nás nějaká trojice podle rozumového viděni, které patří do mysli, podle které jsme k obrazu Božímu, stejným důvodem i u jiných vidění.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

I q. 93 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repraesentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit in XV de Trin., maxima est differentia huius Trinitatis quae est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo, ut ipse ibidem dicit, *Trinitatem quae in nobis est, videmus potius quam credimus, Deum vero esse Trinitatem, credimus potius quam videmus*.

I q. 93 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem filii. Sed hoc improbat Augustinus, in XII de Trin. Primo quidem, per hoc quod, cum secundum aequalitatem essentiae filius sit patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem filii, quod sit factus ad similitudinem patris. Secundo quia, si homo esset factus solum ad imaginem filii, non diceret pater, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, sed tuam.

Cum ergo dicitur, ad imaginem Dei fecit illum, non est intelligendum quod pater fecerit hominem solum ad imaginem filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt, sed intelligendum est quod Deus Trinitas fecit hominem ad imaginem suam, idest totius Trinitatis. Cum autem dicitur quod Deus fecit hominem ad imaginem suam, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod haec praepositio ad designet terminum factionis, ut sit sensus, faciamus hominem taliter, ut sit in eo imago. Alio modo, haec praepositio ad potest designare causam exemplarem; sicut cum dicitur, iste liber est factus ad illum. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quae abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari. Vel, secundum quod quidam dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una persona aliam imitatur.

Utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem.

I q. 93 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XI, quod vir est imago Dei. Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

I q. 93 a. 6 arg. 2

Praeterea, Gen. I, *creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos*. Sed distinctio masculi et feminae est secundum corpus. Ergo etiam secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

I q. 93 a. 6 arg. 3

Praeterea, imago praecipue videtur attendi secundum figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, et non secundum mentem tantum.

I q. 93 a. 6 arg. 4

Praeterea, secundum Augustinum, XII super Gen. ad Litt., triplex visio invenitur in nobis, scilicet corporalis, spiritualis sive imaginaria, et intellectualis. Si ergo secundum visionem intellectualem, quae ad mentem pertinet, est aliqua Trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei; pari ratione et in aliis visionibus.

Avšak proti jest, že Apoštol praví, Efes., 4: "Obnovte se duchem mysli své a oblecte snového člověka": z čehož se dává rozuměti, že naše obrození, které se děje skrze oblečení nového člověka, patří do mysli. Ale Kol. 3 praví: "Oblékajíce nového člověka, který se obnovuje k uznání Boha, pudle obrazu toho, jenž jej stvořil": kde přiděluje obrazu Božímu obnovení, které jest podle oblečeni nového člověka. Tedy býti k obrazu Božímu patří pouze do mysli.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto ve všech stvořeních jest nějaká podoba Boží, v jediném stvoření rozumovém se shledává podoba Boží na způsob obrazu, jak bylo svrchu řečeno; v jiných však tvorech na způsob stopy. To pak, čím rozumové stvoření převyšuje ostatní tvory, jest rozum čili mysl. Pročež zůstává, že ani v samém rozumovém stvoření se neshledává obraz Boží než podle mysli. V jiných pak částech, má-li rozumové stvoření jaké, se shledává podobnost stopy, jako i v ostatních věcech, jimž je podobné podle takových částí.

A důvod toho lze jasně poznati, dbá-li se způsobu, kterým stopa znázorňuje, a kterým znázorňuje obraz. Obraz totiž znázorňuje podle podobnosti druhu, jak bylo řečeno. Avšak stopa znázorňuje na způsob účinku, který tak znázorňuje svou příčinu, že přece nedosahuje k podobnosti druhu; otisky totiž, které zůstávají z pohybu živočichů, slují stopy; a podobně popel se nazývá stopou ohně, a zpustošení země stopou nepřátelského vojska.

Může se tedy tato odlišnost bráti mezi rozumovými tvory, i v tom, že se ve tvorech znázorňuje podoba božské přirozenosti, i v tom, že se v nich znázorňuje podoba nestvořené Trojice. Neboť, pokud se týká podoby božské přirozenosti, zdá se, že rozumová stvoření nějak dosahují znázorňování druhu, pokud napodobují Boha nejen v tom, že jest a žije, ale také v tom, že rozumí, jak bylo svrchu řečeno. Jiná však stvoření nerozumějí, ale jeví se v nich nějaká stopa rozumu tvůrčího, když se pováží jejich uzpůsobení. Podobně, ježto nestvořená Trojice se dělí podle vycházení Slova od řkoucího, a Lásky od obou, jak jsme. shora měli, v rozumovém stvoření, v němž se shledává vycházení slova podle rozumu a vycházení lásky podle vůle, lze mluviti o obrazu nestvořené Trojice skrze nějaké znázorňování druhu. Avšak v jiných stvořeních se neshledává původ slova a slovo a láska, nýbrž se v nich jeví nějaká stopa, že tato se shledávají ve tvůrčí příčině. Neboť právě to, že tvor má podstatu upravenou a omezenou, ukazuje, že jest od nějakého původu; jeho pak druh ukazuje slovo činícího, jako tvar domu ukazuje pojem umělcův; pořádek pak ukazuje lásku způsobivšího, kterou se účinek zařizuje k dobru, jako užívání stavby ukazuje vůli umělcovu.

Tak se tudíž v člověku shledává podoba Boha na způsob obrazu podle mysli; ale podle jiných jeho částí na způsob stopy.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk sluje obraz Boží, ne že byl sám bytnostně byl obrazem, nýbrž že v něm jest vtisknut obraz Boží podle mysli; jako desetník se nazývá

I q. 93 a. 6 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Eph. IV, *renovamini spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem*, ex quo datur intelligi quod renovatio nostra, quae fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Col. III, dicit, *induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum*, ubi renovationem quae est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

I q. 93 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod, cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est, in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii; sicut et in ceteris rebus quibus secundum partes huiusmodi assimilatur.

Cuius ratio manifeste cognosci potest, si attendatur modus quo repraesentat vestigium, et quo repraesentat imago. Imago enim repraesentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est. Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit, impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis; et desolatio terrae, vestigium hostilis exercitus.

Potest ergo huiusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quod in creaturis repraesentatur similitudo divinae naturae, et quantum ad hoc quod in eis repraesentatur similitudo Trinitatis increatae. Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, creaturae rationales videntur quodammodo ad repraesentationem speciei pertingere, inquantum imitantur Deum non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est. Aliae vero creaturae non intelligunt; sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam vestigium quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem.

Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem; sed secundum alias partes eius, per modum vestigii.

I q. 93 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur imago Dei,

obrazem Císaře, pokud má obraz Císaře. Pročež není třeba, aby se obraz Boží bral podle každé části člověka.

K druhému se musí říci, že, jak Augustin praví, XII. O Troj., někteří kladli do člověka obraz Trojice ne podle jednoho jedince, nýbrž podle více, řkouce, že "muž značí osobu Otce; osobu pak Syna to, co z muže tak pochází, že se z něho rodí; a tak třetí osobu, jakožto Ducha svatého, označují ženou, která tak vyšla z muže, že není sama ani synem ani dcerou". Což je na první pohled nerozum. A to nejprve, protože by následovalo, že Duch Svatý jest původem Syna, jako žena jest původem plodu, který se rodí z muže. Za druhé, protože jeden člověk by nebyl než k obrazu jediné Osoby. Za třetí, že podle toho nemělo Písmo činiti zmínky O obrazu Božím v člověku, leč až po zplození potomka.

A proto se musí říci, že Písmo, když řeklo, "K obrazu Božímu stvořil jej",přidává, "Muže a ženu stvořil je", ne aby se obraz Boží bral podle odděleni rodů, nýbrž protože obraz Boží jest oběma rodům společný, ježto jest podle mysli, v níž není rozdílu pohlaví. Proto Apoštol, Kolos. 3, když řekl, "podle obrazu toho, jenž jej stvořil", dodává: "Kde není muže" a ženy.

K třetímu se musí říci, že, ač se obraz Boží v člověku nebéře podle tělesného útvaru, přece "tělo člověka, protože jediné mezi těly pozemských živočichů není sehnuté položeno na břicho, ale je takové, že jest vhodnější ku patření na nebe, právem spíše v tom lze viděti utvoření k obrazu a podobenství Božímu, než v ostatních tělech živočichů", jak Augustin praví v knize Osmdesáti tří ot. Což však se nemá rozuměti tak, jako by v těle člověka byl obraz Boží, nýbrž protože sám útvar lidského těla znázorňuje obraz Boží v duši, na způsob stopy.

Ke čtvrtému se musí říci, že jak ve vidění tělesném, tak ve vidění obrazném se shledává, nějaká trojice, jak praví Augustin, v knize O Troj. A to, ve vidění tělesném jest nejprve podoba zevnějšího tělesa; za druhé pak samo vidění, které se děje vtisknutím nějaké podobnosti zmíněné podoby do zraku; za třetí je tam sklon vůle, užívající zraku na vidění, a držící jej u věci viděné. Podobně také ve vidění obrazném se nejprve shledává podoba, zachovávaná v paměti; za druhé samo obrazné vidění, které pochází z toho, že ostří duše, to jest sama síla obrazivá, se utváří podle řečené podoby; za třetí pak se shledává sklon vůle, spojující obojí. Ale obojí trojice nedosahuje rázu obrazu Božího. Neboť sama podoba zevnějšího tělesa jest mimo přirozenost duše; podoba pak, která jest v paměti, ač není mimo duši, přece jest příchozí do duše: a tak obojímu chybí znázornění sourodosti a souvěčnosti božských Osob. Vidění pak tělesné nepochází toliko od podoby zevnějšího tělesa, ale zároveň s tím od smyslu vidoucího; a podobně vidění obrazné nepochází jen od podoby, která se zachovává v paměti, nýbrž také od síly obrazivé: a tak se tím neznázorňuje vhodně vycházení Syna pouze od Otce. Sklon pak vůle, který spojuje dvě zmíněná, nevychází z nich, ani ve vidění tělesném, ani ve

non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Caesaris, inquantum habet Caesaris imaginem. Unde non oportet quod secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

I q. 93 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XII de Trin., quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura; dicentes quod *vir patris personam intimat; filii vero personam, quod de viro ita processit ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut spiritum sanctum, dicunt esse mulierem, quae ita de viro processit ut non ipsa esset filius aut filia*. Quod prima facie absurdum videtur. Primo quidem, quia sequeretur quod spiritus sanctus esset principium filii, sicut mulier est principium prolis quae nascitur de viro. Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personae. Tertio, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta iam prole.

Et ideo dicendum est quod Scriptura, postquam dixerat, ad imaginem Dei creavit illum, addidit, masculum et feminam creavit eos, non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur; sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Unde apostolus, ad Col. III, postquam dixerat, secundum imaginem eius qui creavit illum, subdit, ubi non est masculus et femina.

I q. 93 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream, tamen *corpus hominis, quia solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est ut ad contemplandum caelum sit aptius, magis in hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quam cetera corpora animalium, factum iure videri potest*; ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest. Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei, sed quia ipsa figura humani corporis repraesentat imaginem Dei in anima, per modum vestigii.

I q. 93 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod tam in visione corporali quam in visione imaginaria invenitur quaedam Trinitas, ut Augustinus dicit in libro de Trin. In visione enim corporali est quidem primo species exterioris corporis; secundo vero ipsa visio, quae fit per impressionem cuiusdam similitudinis praedictae speciei in visum; tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo quidem species in memoria reservata; secundo ipsa imaginaria visio, quae provenit ex hoc quod acies animae, idest ipsa vis imaginaria, informatur secundum praedictam speciem; tertio vero invenitur intentio voluntatis coniungens utrumque. Sed utraque Trinitas deficit a ratione divinae imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animae, species autem quae est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animae, et ita utrobique deficit repraesentatio connaturalitatis et coaeternitatis divinarum personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum a specie exterioris corporis, sed simul cum hoc a sensu videntis, et similiter visio imaginaria non solum procedit a specie quae in memoria conservatur, sed etiam a

vidění obrazném: pročež se neznázorňuje vhodně vycházení Ducha Svatého od Otce a Syna.

XCIII.7. Zda obraz Boží se v duši shledává podle úkonů.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se obraz Boží neshledává v duši podle úkonů. Praví totiž Augustin, XI.

O Městě Bož., že člověk byl učiněn k obrazu Božímu, "pokud jsme a víme, že jsme, a to bytí a poznání milujeme". Ale bytí neznamená úkon. Tedy obraz Boží se v duši nebéře podle úkonů.

Mimo to Augustin, v IX. O Troj., vyznačuje obraz Boží v duši podle těchto tří, jež jsou mysl, znalost, láska. Mysl však neznamená úkon, nýbrž spíše mohoucnost, nebo také bytnost duše rozumové. Tedy obraz Boží se nebéře podle úkonů.

Mimo to Augustin, v X. O Troj., vyznačuje obraz Trojice v duši podle paměti, rozumovosti a vůle. Ale tato tři jsou "přirozené síly duše", jak praví Magister, III. oddíl 1. Knihy Sent. Tedy obraz se béře podle mohoucností a ne podle úkonů.

Mimo to obraz Trojice vždycky zůstává v duši. Ale úkon nezůstává vždycky. Tedy obraz Boží se v duši nebéře podle úkonů.

Avšak proti jest, že Augustin, XI. O Troj., vyznačuje trojici v nižších částech duše podle úkonového vidění smyslového a obrazného. Tedy i trojice, která je v mysli, podle níž je člověk k obrazu Božímu, má se bráti podle úkonového vidění.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, k pojmu obrazu patří nějaké znázorňování druhu. Má-li se tedy v duši viděti obraz Trojice, musí se hlavně bráti podle toho, co přistupuje, jak je nejvíce možné, k znázorňování druhu božských Osob. Avšak božské Osoby se odlišují podle vycházení Slova od řkoucího a Lásky, poutající oba.

Avšak slovo v naší duši "nemůže býti bez úkonového myšlení", jak praví Augustin, XIV. O Troj. A proto nejprve a hlavně se béře v mysli obraz Trojice podle úkonů, pokud totiž ze znalosti, kterou máme, uvnitř tvoříme slovo a z něho propukáme v lásku. Ale protože původy úkonů jsou zběhlosti a mohoucnosti, všechno pak je v síle svého původu, podružně a jako v důsledku se může obraz Trojice bráti v duši podle mohoucností a hlavně podle zběhlostí, pokud totiž v jejich síle jsou úkony.

K prvnímu se tedy musí říci, že k obrazu Božímu patří naše bytí, které jest nám vlastní nad ostatní živočichy; to pak bytí nám přísluší, pokud máme mysl. A proto je to táž

virtute imaginativa, et ita per hoc non repraesentatur convenienter processio filii a solo patre. Intentio vero voluntatis, quae coniungit duo praedicta, non ex eis procedit, neque in visione corporea neque in spirituali, unde non convenienter repraesentatur processio spiritus sancti a patre et filio.

Utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus, aut actus.

I q. 93 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod imago Dei non inveniatur in anima secundum actus. Dicit enim Augustinus, XI de Civ. Dei, quod homo factus est ad imaginem Dei, secundum quod *sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus*. Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

I q. 93 a. 7 arg. 2

Praeterea, Augustinus, in IX de Trin., assignat imaginem Dei in anima secundum haec tria, quae sunt mens, notitia et amor. Mens autem non significat actum; sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivae animae. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

I q. 93 a. 7 arg. 3

Praeterea, Augustinus, X de Trin., assignat imaginem Trinitatis in anima secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed haec tria sunt vires naturales animae, ut Magister dicit, III distinctione I libri Sent. Ergo imago attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

I q. 93 a. 7 arg. 4

Praeterea, imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

I q. 93 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus, XI de Trin., assignat Trinitatem in inferioribus animae partibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et Trinitas quae est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

I q. 93 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque.

Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit XIV de Trin. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

I q. 93 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia

trojice s onou, kterou Augustin má v IX. O Troj., jež záleží v mysli, znalosti a lásce.

K druhému se musí říci, že Augustin tuto trojici nejprve nalezl v mysli. Ale protože mysl, ač sebe jaksi celou poznává, také se nějak nezná, pokud totiž jest od jiných rozdílná, a tak také hledá sebe, jak potom Augustin dokazuje v X. O Troj., proto, jako by znalost se nerovnala zcela mysli, béře v duši trojí, vlastní mysli, totiž paměť, rozumovost a vůli, jež každý ví, že má, a. v těchto třech vyznačuje obraz Trojice, jako by první vyznačení bylo nějak chybné.

K třetímu se musí říci, že, jak Augustin dokazuje XIV. O Troj., říká se, že rozumíme nebo chceme či milujeme ně. která, i když na ně myslíme, i když na ně nemyslíme. Ale když jsou bez myšlení, patří jen do paměti, jež podle něho není nic jiného než pohotovostní držení znalosti a lásky. Ale, jak sám praví, "protože slovo tam nemůže býti bez myšlení (myslíme totiž všechno, co řekneme i oním vnitřním slovem, jež nenáleží do jazyka žádného národa), spíše se tento obraz poznává v oněch třech, paměti totiž; rozumovosti a vůli. Tomu pak nyní říkám rozumovost, čím rozumíme přemýšlejíce; a vůlí nebo láskou či oblibou, co spojuje tento plod a rodiče". Z čehož je patrné, že obraz božské Trojice spíše klade do úkonového rozumění a vůle, než pokud jsou v pohotovostním držení paměti: ač také v tomto jest nějak obraz Trojice v duši, jak se tamtéž praví. A tak je patrné, že pamět, rozumovost a vůle nejsou tři "síly", jak se praví v Sentencích.

Ke čtvrtému se musí říci, že může někdo odpověděti tím, co Augustin praví XIV. O Troj., že "mysl vždycky pamatuje sebe, vždy sebe rozumí a miluje". Což někteří rozumějí tak, že duše má úkonové rozumění a lásku k sobě. Ale to rozumění vylučuje tím, co dodává, že "ne vždy sebe myslí oddělenou od těch, která nejsou co ona". A tak je patrné, že duše vždycky rozumí a miluje sebe nikoli úkonově, nýbrž pohotovostně. Ač se také může říci, že, vnímajíc svůj úkon, sebe rozumí, kdykoli něco rozumí. Ale protože není vždycky v uskutečnění rozumějící, jak je patrné u spícího, proto se musí říci, že úkony, ač nezůstávají vždycky o sobě, přece vždycky zůstávají ve svých prvcích, totiž mohoucnostech a zběhlostech. Pročež Augustin praví, XIV. O Troj.: "Jestliže rozumová duše podle tohoto byla učiněna k obrazu Božímu, že může užívati umu a rozumu na rozumění a spatření Boha, od začátku, kdy začala býti, již byl v ní obraz Boží."

XCIII.8. Zda obraz božské Trojice jest v duši pouze ve srovnání s předmětem, jímž jest Bůh.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že obraz božské Trojice je v duši nejen ve srovnání s předmětem, jímž jest Bůh.

Jak totiž bylo řečeno, obraz božské Trojice se shledává v duši pokud slovo v nás vychází od řkoucího a láska od

animalia; quod quidem esse competit nobis inquantum mentem habemus. Et ideo eadem est haec Trinitas cum illa quam Augustinus ponit in IX de Trin., quae consistit in mente, notitia et amore.

I q. 93 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod Augustinus hanc Trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta; et sic etiam se quaerit, ut Augustinus consequenter probat in X de Trin., ideo, quasi notitia non totaliter menti coaequetur, accipit in anima tria quaedam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae nullus ignorat se habere, et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

I q. 93 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat XIV de Trin., intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris. Sed quia, ut ipse dicit, *verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem sive amorem vel dilectionem, quae istam prolem parentemque coniungit*. Ex quo patet quod imaginem divinae Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriae, licet etiam quantum ad hoc, aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in sententiis dicitur.

I q. 93 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit XIV de Trin., quod *mens semper sui meminit, semper se intelligit et amat*. Quod quidam sic intelligunt, quasi animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod *non semper se cogitat discretam ab his quae non sunt quod ipsa*. Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis etiam dici possit quod, percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, XIV de Trin., *si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago*.

Utrum per comparationem ad omnia objecta.

I q. 93 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod imago divinae Trinitatis sit in anima non solum per comparationem ad obiectum quod est Deus.

obou. Ale to se v nás shledává při kterémkoli předmětu. Tedy podle kteréhokoli předmětu se v naší mysli shledává obraz božské Trojice.

Mimo to praví Augustin, XII. O Troj., že, "když hledáme v duši trojici, hledáme v celé, neoddělujíce činnost rozumovou časnou od pozorovaní věčných". Tedy také podle časných předmětů se v duši shledává obraz Trojice.

Mimo to, že Boha rozumíme a milujeme, přísluší nám podle daru milosti. Jestli tudíž se obraz Trojice v duši béře podle paměti, rozumovosti a vůle čili obliby Boha, nebude obraz Trojice v duši podle přirozenosti, nýbrž podle milosti. A tak nebude všem společný.

Mimo to svatí, kteří jsou ve vlasti, nejvíce se shodují s obrazem Boha podle vidění slávy, pročež se praví, II. Kor. 3: "Na týž obraz se přetvořujeme, od jasnosti do jasnosti." Ale podle vidění slávy se poznávají časná. Tedy ze srovnání s časnými se v nás béře obraz Boha.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XIV. O Troj., že "není obraz Boží v mysli proto, že sebe pamatuje a rozumí a miluje sebe, ale proto, že také může pamatovati, rozuměti a milovati Boha, od něhož jest učiněna". Tedy se tím méně béře v mysli obraz Boží podle jiných předmětů.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, obraz obnáší podobnost, jakkoli patřící do znázornění druhu. Proto lze obraz božské Trojice v duši bráti podle něčeho, co znázorňuje božské Osoby znázorňováním druhu, jak jest možné tvoru. Rozlišují se pak božské Osoby, jak bylo řečeno, podle vycházení Slova od řkoucího, a Lásky od obou. Avšak Slovo Boží se rodí z Boha podle znalosti sebe samého, a Láska vychází od Boha, pokud sám sebe miluje. Jest pak jasné, že rozdílnost předmětů rozlišuje druh slova a lásky: není totiž v srdci člověka totéž slovo, pojaté o kameni a o koni, ani táž druhově láska. Béře se tedy božský obraz v člověku podle slova pojatého o znalosti Boha, a lásky z toho plynoucí. A tak se obraz Boží v duši béře, pokud směřuje, nebo má vrozeno směřovati k Bohu.

Mysl pak k něčemu směřuje dvojmo: jedním způsobem přímo a bezprostředně; jiným způsobem nepřímo a prostředně, jako se řekne, že někdo směřuje k samému člověku, hledě na obraz člověka v zrcadle. A proto praví Augustin v XIV. O Troj., že "mysl pamatuje sebe, rozumí se a miluje sebe: ta když vidíme, vidíme trojici; ne sice ještě Boha ale již obraz Boha". Ale to jest nikoli proto, že mysl směřuje naprostě k sobě, nýbrž pokud z toho může dále směřovati k Bohu, jak je patrné z autority shora uvedené,

K prvnímu se tedy musí říci, že při pojmu obrazu nejen

Imago enim divinae Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est, secundum quod verbum in nobis procedit a dicente et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque obiectum. Ergo secundum quodcumque obiectum invenitur in mente nostra imago divinae Trinitatis.

I q. 93 a. 8 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in XII de Trin., quod *cum quaerimus in anima Trinitatem, in tota quaerimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus a contemplatione aeternorum*. Ergo etiam secundum temporalia obiecta invenitur imago Trinitatis in anima.

I q. 93 a. 8 arg. 3

Praeterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundum gratiae donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem seu dilectionem Dei, attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam. Et sic non erit omnibus communis.

I q. 93 a. 8 arg. 4

Praeterea, sancti qui sunt in patria, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriae visionem, unde dicitur, II ad Cor. III, *in eandem imaginem transformamur, a claritate in claritatem*. Sed secundum visionem gloriae temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia, Dei imago attenditur in nobis.

I q. 93 a. 8 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Trin., quod *non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et intelligit et diligit se, sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, a quo facta est*. Multo igitur minus secundum alia obiecta attenditur imago Dei in mente.

I q. 93 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repraesentationem. Unde oportet quod imago divinae Trinitatis attendatur in anima secundum aliquid quod repraesentat divinas personas repraesentatione speciei, sicut est possibile creaturae. Distinguuntur autem divinae personae, ut dictum est, secundum processionem verbi a dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas obiectorum diversificat speciem verbi et amoris, non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum.

Fertur autem in aliquid mens dupliciter, uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit, in XIV de Trin., quod *mens meminit sui, intelligit se, et diligit se, hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei*. Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum; ut patet per auctoritatem supra inductam.

I q. 93 a. 8 ad 1

třeba dbáti, že něco vychází od jiného, nýbrž také toho, od něhož vychází, totiž že Slovo Boží vychází ze znalosti o Bohu.

K druhému se musí říci, že se sice v celé duši shledává nějaká trojice, ne sice tak, že by se mimo konání časných a patření na věčná "hledalo nějaké třetí, jímž by se trojice doplnila", jak se tamtéž dodává. Ale v oné části rozumu, která plyne se strany časných, "ač lze nalézti trojici, přece nelze nalézti obraz Boha", jak se potom praví, protože taková znalost časných jest duši příchozí. A také samy pohotovosti, jimiž se časná poznávají, nejsou vždycky, nýbrž někdy sice jsou přítomné, někdy však jen podle paměti, i když začala přítomnost. Jak je patrné u víry, která nám přichází v přítomném čase, ale ve stavu budoucí blaženosti již nebude víry, nýbrž pamět víry.

K třetímu se musí říci, že záslužné poznání a milování Boha není než skrze milost. Jest však nějaké poznání a milování Boha přirozené, jak jsme shora měli. A také to jest přirozené, že mysl může užívati rozumu na rozumění Boha, jak jsme řekli, že obraz Boží vždycky zůstává v duši: "ať tento obraz Boží je tak zašlý," jako zastřený, "že není skoro žádný", jako u těch, kteří nemají užívání rozumu, "ať jest temný a znetvořený", jako u hříšníků, "ať jest krásný", jako u spravedlivých, jak praví Augustin, XIV. O Troj.

Ke čtvrtému se musí říci, že podle vidění slávy časná bude viděti v samém Bohu; a proto vidění těchto časných bude patřiti do obrazu Božího. A to jest, co Augustin praví, XIV. O Troj., že " v oné přirozenosti, ke které mysl šťastně přilne, neproměnné bude viděti všechno, co bude viděti". Neboť i v samém nestvořeném Slově jsou pojmy všech stvoření.

XCIII.9. Zda se vhodně odlišuje podoba od obrazu.

Při deváté se postupuje takto: Zdá se, že se neodlišuje vhodně podoba od obrazu. Rod se totiž neodlišuje vhodně od druhu. Ale podoba se přirovnává k obrazu jako rod k druhu, protože, "kde jest obraz, tam jest hned podoba, ale neopáčí se", jak se praví v knize Osmdesáti tří otáz. Tedy se nevhodně podoba odlišuje od obrazu.

Mimo to ráz obrazu se béře nejen podle znázorňování božských Osob, ale také podle znázorňování božské bytnosti, k jíž znázornění patří nesmrtelnost a nedílnost. Tedy se nepraví vhodně, že "podoba jest v bytnosti, protože jest nesmrtelná a nedílná; obraz pak v jiných".

Mimo to obraz Boží v člověku je trojí, totiž přirozenosti, milosti a slávy, jak jsme měli shora. Ale nevinnost a spravedlnost patří k milosti. Nevhodně se tedy praví, že "obraz se béře podle paměti, rozumovosti a vůle; podoba pak podle nevinnosti a spravedlnosti".

Ad primum ergo dicendum quod ad rationem imaginis, non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo; sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod verbum Dei procedit a notitia de Deo.

I q. 93 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod in tota quidem anima invenitur aliqua Trinitas, non quidem ita quod praeter actionem temporalium et contemplationem aeternorum, *quaeratur aliquod tertium quo Trinitas impleatur*, prout ibidem subditur. Sed in illa parte rationis quae derivatur a parte temporalium, etsi *Trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri*, ut postea dicitur, quia huiusmodi temporalium notitia adventitia est animae. Et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem praesentialiter adsunt, quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt. Sicut patet de fide, quae temporaliter nobis advenit in praesenti, in statu autem futurae beatitudinis iam non erit fides, sed memoria fidei.

I q. 93 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod meritoria Dei cognitio et dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua Dei cognitio et dilectio naturalis, ut supra habitum est. Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente, sive haec imago Dei ita sit obsoleta, quasi obumbrata, ut pene nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis; sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus; sive sit clara et pulchra, ut in iustis, sicut Augustinus dicit, XIV de Trin.

I q. 93 a. 8 ad 4

Ad quartum dicendum quod secundum visionem gloriae, temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo huiusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit. Et hoc est quod Augustinus dicit, XIV de Trin., quod *in illa natura cui mens feliciter adhaerebit, immutabile videbit omne quod viderit*. Nam et in ipso verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

De differentia imaginis, et similitudinis.

I q. 93 a. 9 arg. 1

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod similitudo ab imagine non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur a specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem, ut genus ad speciem, quia *ubi est imago, ibi est continuo similitudo, sed non convertitur*, ut dicitur in libro octoginta trium quaest. Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

I q. 93 a. 9 arg. 2

Praeterea, ratio imaginis attenditur non solum secundum repraesentationem divinarum personarum, sed etiam secundum repraesentationem divinae essentiae, ad quam repraesentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur quod *similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis; imago autem in aliis*.

I q. 93 a. 9 arg. 3

Praeterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet naturae, gratiae et gloriae, ut supra habitum est. Sed innocentia et iustitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur quod *imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam*

Mimo to poznávaní pravdy patří do rozumovosti, láska pak ke ctnosti do vůle, což jsou dvě části obrazu. Nevhodně se tedy praví, že "obraz jest v poznávání pravdy, podoba v milování ctnosti".

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz.: "Jsou, kteří myslí, že nebylo nadarmo řečeno dvojí, k obrazu a podobě; ježto, kdyby byly jednou věcí, mohlo dostačiti jedno jméno."

Odpovídám: Musí se říci, že podoba jest nějaká jednota. neboť jedno v jakosti působí podobu, jak se praví, v V. Metafys. Jedno však, jež jest z přesažných, i je společné všem, i může se jednotlivým přizpůsobiti, jakož i dobro a pravdivo. Pročež, jako dobro nějaké jednotlivé věci se může k ní přirovnati jako předchozí její, i jako následující, pokud označuje nějakou její dokonalost, tak také jest při srovnávání podoby s obrazem. Je totiž dobro předchozí člověku, pokud člověk jest nějaké jednotlivé dobro; a zase dobro následuje po člověku, pokud říkáme, že nějaký člověk je zvláště dobrý pro dokonalost ctnosti. A podobně podoba se vidí jako předchozí obrazu, pokud jest obecnější než obraz, jak bylo svrchu řečeno; vidí se také jako následující po obrazu, pokud znamená nějakou dokonalost obrazu: pravíme totiž, že něčí obraz jest podobný nebo nepodobný tomu, koho jest obrazem, pokud jej znázorňuje dokonale nebo nedokonale. Tak tedy podoba se může od obrazu lišiti dvojmo. Jedním způsobem, pokud je předchozí jeho a jsoucí v mnohých. A tak podoba se béře podle těch, která jsou obecnější vlastnostem rozumové přirozenosti, podle nichž se vlastně béře obraz. A podle toho se praví v knize Osmdesáti tří otáz., že "duch``. to jest mysl, "byl bez jakékoli pochybnosti učiněn k obrazu Božímu; ostatní pak v člověku", totiž, co patří do nižších částí duše nebo také k samému tělu, "někteří chtějí, že byla učiněna k podobě". Podle toho také se praví v knize O velikosti duše, že podoba Boží se béře v duši, pokud jest neporušná neboť porušné a neporušné jsou odlišnosti obecného jsoucna.

Jiným způsobem se může viděti podoba, pokud znamená výraz obrazu a dokonalost. A podle toho praví Damašský, že "to, co jest podle obrazu, znamená rozumové a rozhodováním svobodné a o sobě mohoucné: co pak podle podoby, podobu ctnosti, pokud ji může člověk míti". A na totéž vyjde, že se praví, že podoba patří k "milování ctnosti": není totiž ctnosti bez milovaní ctnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že podoba se neliší od obrazu podle obecného rázu podoby (tak totiž jest obsažena v pojmu samého obrazu), ale pokud nějaké podobě chybí do rázu obrazu, nebo také je zdokonalením obrazu.

K druhému se musí říci, že bytnost duše patří k obrazu. pokud znázorňuje božskou bytnost v tom, co je vlastní

et voluntatem; similitudo autem secundum innocentiam et iustitiam.

I q. 93 a. 9 arg. 4

Praeterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem, quae sunt duae partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quod *imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis*.

I q. 93 a. 9 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest., *sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem; cum, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset*.

I q. 93 a. 9 co.

Respondeo dicendum quod similitudo quaedam unitas est, unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V Metaphys. Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum. Unde, sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut praeambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim bonum praeambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum, et rursus bonum subsequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum, propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra dictum est, consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quandam imaginis perfectionem; dicimus enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, inquantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter. Uno modo, prout est praeambula ad ipsam, et in pluribus existens. Et sic similitudo attenditur secundum ea quae sunt communiora proprietatibus naturae intellectualis, secundum quas proprie attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in libro octoginta trium quaest., quod spiritus, idest mens, ad imaginem Dei, nullo dubitante, factus est, cetera autem hominis, scilicet quae pertinent ad inferiores partes animae, vel etiam ad ipsum corpus, ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam in libro de quantitate animae dicitur quod similitudo Dei attenditur in anima, inquantum est incorruptibilis, nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiae entis communis.

Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem. Et secundum hoc Damascenus dicit quod *id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum per se potestativum, quod autem secundum similitudinem, virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem*. Et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere, non enim est virtus sine dilectione virtutis.

I q. 93 a. 9 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis), sed secundum quod aliqua similitudo deficit a ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

I q. 93 a. 9 ad 2

Ad secundum dicendum quod essentia animae pertinet ad

rozumové přirozenosti: ne však v podmínkách, sledujících jsoucno povšechně, jako jest býti jednoduché a nerozkladné.

K třetímu se musí říci, že také nějaké ctnosti jsou přirozeně v duši, aspoň podle nějakých semen jejich, a podle nich se může bráti přirozená podoba. Ač není nevhodné, aby to, co podle jednoho označení se jmenuje obraz, podle jiného se jmenovalo podoba.

Ke čtvrtému se musí říci, že milování slova, což jest milovaná znalost, patří k pojmu obrazu; ale milování ctností patří k podobě, jakož i ctnost.

XCIV. O stavu a podmínkách prvního člověka co do rozumu.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o stavu nebo podmínkách prvního člověka. A nejprve co do duše; za druhé co do těla.

O prvním jest uvažovati dvojí: nejprve o podmínkách prvního člověka co do rozumu; za druhé o podmínkách prvního člověka co do vůle.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda první člověk viděl Boha v bytnosti.
2. Zda mohl viděti oddělené podstaty, to jest anděly.
3. Zda měl znalost všeho.
4. Zda mohl se mýliti nebo býti oklamán.

XCIV.1. Zda první člověk viděl Boha v bytnosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že první člověk viděl Boha v bytnosti. Neboť blaženost člověka záleží ve vidění Boží bytnosti. Ale první člověk, "přebývaje v ráji, měl život blažený a vším bohatý", jak praví Damašský v II. knize. A Augustin praví, v XIV. O Městě Bož.: "Jestli měli lidé své city, jaké nyní máme, jak byli blažení na onom místě nevýslovné blaženosti, totiž Ráji?" Tedy první člověk v ráji viděl Boha v bytnosti.

Mimo to Augustin praví, XIV. O Městě Bož., že "prvnímu člověku nechybělo nic, čeho dobrá vůle dosahuje". Ale ničeho lepšího se dobrou vůlí nemůže dosáhnouti nežli vidění božské bytnosti. Tedy člověk viděl Boha v bytnosti.

Mimo to vidění Boha v bytnosti jest, kterým se Bůh vidí bez prostředí a bez záhady. Ale člověk ve stavu nevinnosti "viděl Boha bez prostředí", jak praví Magister v I. odd. IV knihy Sent. Viděl také bez záhady, protože záhada obnáší temnost, jak praví Augustin, XV. O Troj.; temnost pak byla přivedena hříchem. Tedy člověk v prvním stavu viděl Boha v bytnosti.

imaginem, prout repraesentat divinam essentiam secundum ea quae sunt propria intellectualis naturae, non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

I q. 93 a. 9 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam virtutes quaedam naturaliter insunt animae, ad minus secundum quaedam earum semina, et secundum has posset attendi similitudo naturalis. Quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

I q. 93 a. 9 ad 4

Ad quartum dicendum quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis, sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

De statu, vel conditione primi hominis quoad intellectum.

Prooemium

I q. 94 pr.

Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis. Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus.

Circa primum consideranda sunt duo, primo, de conditione hominis quantum ad intellectum; secundo, de conditione hominis quantum ad voluntatem.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum primus homo viderit Deum per essentiam.

Secundo, utrum videre potuerit substantias separatas, idest Angelos.

Tertio, utrum habuerit omnium scientiam.

Quarto, utrum potuerit errare vel decipi.

Utrum primus homo viderit Deum per essentiam.

I q. 94 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione divinae essentiae consistit. Sed primus homo, in Paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam, ut Damascenus dicit in II libro. Et Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, *si homines habebant affectus suos quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, idest Paradiso?* Ergo primus homo in Paradiso vidit Deum per essentiam.

I q. 94 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, quod *primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur*. Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quam divinae essentiae visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

I q. 94 a. 1 arg. 3

Praeterea, visio Dei per essentiam est qua videtur Deus sine medio et sine aenigmate. Sed homo in statu innocentiae vidit Deum sine medio; ut Magister dicit in I distinctione IV libri Sent. Vidit etiam sine aenigmate, quia aenigma obscuritatem importat, ut Augustinus dicit, XV de Trin.; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Kor. 15, že "ne dříve co jest duchovní, nýbrž co živočišné". Ale nejvíce duchovní jest viděti Boha v bytnosti. Tedy první člověk v prvním stavu živočišného života neviděl Boha v bytnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že první člověk neviděl Boha v bytnosti, podle obecného stavu toho života, leda by se snad řeklo, že jej viděl ve vytržení, když "Bůh poslal spánek na Adama", jak se praví Gen. 2. A důvodem toho jest, že, ježto božská bytnost jest sama blaženost, tím způsobem se má rozum vidoucího Boha k Bohu, jak se má každý člověk k blaženosti. Jest pak jasné, že žádný člověk nemůže býti vůlí odvrácen od blaženosti: neboť přirozeně a z nutnosti člověk chce blaženost a utíká bídě. Pročež žádný vidoucí Boha nemůže býti vůlí odvrácen od Boha, což je zhřešiti. A proto všichni vidoucí Boha tak jsou pevní v milování Boha, že na věky nemohou zhřešiti. Ježto tedy Adam zhřešil, jest jasné, že neviděl Boha v bytnosti.

Poznával však Boha nějakým vyšším poznáním, než poznáváme my; a tak jaksi bylo jeho poznávání střední mezi poznáváním přítomného stavu a poznáváním vlasti, kterým se Bůh vidí v bytnosti. Na zřejmost toho jest uvážiti, že vidění Boha v bytnosti se staví proti vidění Boha ve stvoření. Čím pak nějaký tvor jest vyšší a Bohu podobnější, tím jasněji se v něm vidí Bůh: jako člověk se dokonaleji vidí v zrcadle, v němž se výrazněji jeho obraz odráží. A tak je patrné, že mnohem vyšší jest vidění Boha v rozumových účincích, než ve smyslových a tělesných. Avšak v plném a světlém pozor ování rozumových účinků překáží člověku to, že jej smyslová rozptylují a jej zabavují. Ale, jak se praví Eccles. 7: "Bůh učinil člověka správného." To pak byla správnost člověka Bohem učiněného, že nižší byla poddána vyšším, a vyšším nepřekážela nižší. Pročež prvnímu člověku nepřekážely zevnější věci v jasném a pevném pozorování rozumových účinků, které přijímal z paprsků první pravdy, ať přirozeným poznáváním nebo milostivým. Pročež praví Augustin, v XI. Ke Gen. Slov., že "snad dříve mluvil Bůh s prvními lidmi jako mluví s anděly, osvěcuje jejich mysli samou neměnnou pravdou, ač ne takovým podílem božské bytnosti, jakou dostávají andělé". Tak tudíž v takových rozumových účincích Božích poznával Boha jasněji než nyní poznáváme.

K prvnímu se tedy musí říci, že člověk byl v ráji blažený nikoliv onou dokonalou blažeností, do které měl býti přenesen, která záleží ve vidění božské bytnosti; ale měl "blažený život podle nějakého způsobu", jak praví Augustin, XI. Ke Gen. Slov., pokud měl nějakou přirozenou nedotčenost a dokonalost.

K druhému se musí říci, že dobrá vůle je spořádaná vůle. Nebývala by však vůle prvního člověka spořádaná, kdyby ve stavu zasluhování chtěl míti, co se mu slibovalo za odměnu.

I q. 94 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Cor. XV, quod *non prius quod spirituale est, sed quod animale*. Sed maxime spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo, in primo statu animalis vitae, Deum per essentiam non vidit.

I q. 94 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod primus homo Deum per essentiam non vidit, secundum communem statum illius vitae; nisi forte dicatur quod viderit eum in raptu, quando Deus immisit soporem in Adam, ut dicitur Gen. II. Et huius ratio est quia, cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti, naturaliter enim, et ex necessitate, homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc, omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in aeternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat.

Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nos cognoscamus, et sic quodammodo eius cognitio media erat inter cognitionem praesentis status, et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur, sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago eius resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu praesenti, per hoc quod distrahitur a sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur Eccle. VII, Deus fecit hominem rectum. Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita. Unde dicit Augustinus, in XI super Gen. ad Litt., quod *fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum Angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum; etsi non tanta participatione divinae essentiae, quantam capiunt Angeli*. Sic igitur per huiusmodi intelligibiles effectus Dei, Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscamus.

I q. 94 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso beatus fuit, non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quae in divinae essentiae visione consistit, habebat tamen beatam vitam secundum quendam modum, ut Augustinus dicit XI super Gen. ad Litt., inquantum habebat integritatem et perfectionem quandam naturalem.

I q. 94 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei

K třetímu se musí říci, že je dvojí prostředí. Jedno, v němž je zároveň viděti, co se nazývá viděným v prostředí: jako když se člověk vidí v zrcadle a zároveň se zrcadlem vidí sebe. Jiné prostředí jest, skrze jehož znalost docházíme k něčemu neznámému: jako je prostředek důkazu. A bez takového prostředí byl Bůh viděn, ne však bez prvního prostředí. Nebylo totiž třeba, aby první člověk došel poznaní Boha skrze důkaz, vzatý od nějakého účinku, jako je nutné nám, ale zároveň v účincích, zvláště rozumových, svým způsobem poznával Boha.

Podobně je také uvážiti, že temnost, která jest obsažena ve jméně záhady, může se bráti dvojmo. Jedním způsobem. pokud každé stvoření jest něco temného, přirovnávali se k nesmírnosti božské jasnosti: a tak Adam viděl Boha v záhadě, protože viděl Boha ve stvořeném účinku. Jiným způsobem lze bráti temnost, jež následovala z hříchu, pokud totiž zaujetí smyslovými člověku brání v pozorování rozumových: a podle toho neviděl Boha v záhadě.

XCIV.2. Zda Adam ve stavu nevinnosti viděl anděly v bytnosti.

Při druhé se postupuje takto,: Zdá se, že Adam ve stavu nevinnosti viděl anděly v bytnosti. Praví totiž Řehoř, v IV. Rozml.: "V Ráji totiž navykl požívání slov Božích, čistotou srdce a vznešeností vidění býti s duchy blažených andělů."

Mimo to duši v přítomném stavu překáží poznávati oddělené duše to, že je spojena s tělem porušným, které "zatěžuje duši", jak se praví Moudr. 9. Pročež též oddělená duše může viděti oddělené podstaty, jak bylo svrchu řečeno. Ale duše prvního člověka nebyla zatížena tělem, ježto nebylo porušné. Tedy mohl viděti oddělené podstaty.

Mimo to jedna oddělená podstata poznává jinou, poznávajíc sebe, jak se praví v knize O příčinách. Ale duše prvního člověka poznávala sebe. Tedy poznávala oddělené podstaty.

Avšak proti, duše Adamova byla téže přirozenosti s našimi dušemi. Ale naše duše nemůže nyní rozuměti oddělené podstaty. Tedy nemohla ani duše prvního člověka.

Odpovídám: Musí se říci, že lze dvojmo rozlišovati stav duše člověka. Jedním způsobem podle rozlišného způsobu přirozeného bytí: a tím způsobem se rozlišuje stav duše oddělené od stavu duše spojené s tělem. Jiným způsobem se rozlišuje stav duše podle nedotčenosti a porušenosti, zachovávající týž způsob bytí podle přirozenosti: a tak se odlišuje stav nevinnosti od stavu člověka po hříchu. Neboť duše člověka ve stavu nevinnosti byla způsobilá zdokonalovati a říditi tělo jako i nyní: pročež se praví, že první člověk byl "duší živou", to jest dávající tělu život, totiž živočišný. Ale měl úplnost tohoto života, :pokud tělo bylo zcela podrobeno duši, v ničem jí nepřekážejíc, jak

promittebatur pro praemio.

I q. 94 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod duplex est medium. Quoddam, in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo. Aliud medium est, per cuius notitiam in aliquid ignotum devenimus; sicut est medium demonstrationis. Et sine tali medio Deus videbatur, non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, praecipue intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat.

Similiter etiam est considerandum quod obscuritas quae importatur in nomine aenigmatis, dupliciter potest accipi. Uno modo, secundum quod quaelibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinae claritatis, et sic Adam videbat Deum in aenigmate, quia videbat Deum per effectum creatum. Alio modo potest accipi obscuritas quae consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo a consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem, et secundum hoc, non vidit Deum in aenigmate.

Utrum Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit.

I q. 94 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Adam in statu innocentiae Angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius, in IV Dialog., *in Paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditia et celsitudine visionis interesse*.

I q. 94 a. 2 arg. 2

Praeterea, anima in statu praesenti impeditur a cognitione substantiarum separatarum, ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur Sap. IX. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra dictum est. Sed anima primi hominis non aggravabatur a corpore, cum non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

I q. 94 a. 2 arg. 3

Praeterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in libro de causis. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat substantias separatas.

I q. 94 a. 2 s. c.

Sed contra, anima Adae fuit eiusdem naturae cum animabus nostris. Sed animae nostrae non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

I q. 94 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod status animae hominis distingui potest dupliciter. Uno modo, secundum diversum modum naturalis esse, et hoc modo distinguitur status animae separatae, a statu animae coniunctae corpori. Alio modo distinguitur status animae secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam, et sic status innocentiae distinguitur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiae erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc, unde dicitur primus homo

bylo svrchu řečeno. Jest pak jasné z dřívějšího, že z toho, že duše je způsobilá říditi a zdokonalovati tělo podle živočišného života, přísluší naší duši takový způsob rozumění, který je skrze obrácení ku představám. Pročež i tento způsob rozuměti příslušel také duši prvního člověka.

Podle tohoto způsobu rozumění se pak v duši shledává nějaký pohyb, jak praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., podle tří stupňů. Z nich první jest, pokud "od zevnějších věcí se duše sbírá k sobě"; druhý pak jest, pokud duše vystupuje k tomu, že "se spojí s vyššími sjednocenými silami", totiž anděly; třetí pak stupeň jest, pokud dále "jest vedena k dobru, které jest nade vším", totiž k Bohu. Tudíž podle prvního postupu duše, který jest od zevnějších věcí k sobě, zdokonaluje se poznávání duše. Protože totiž rozumová činnost duše má přirozené zařízení k těm, jež jsou mimo, jak bylo svrchu řečeno, a tak skrze poznání jich lze dokonale poznati naši rozumovou činnost, jako úkon skrze předmět. Ale v druhém postupu se neshledává dokonalé poznání, Protože, ježto andělé nerozumějí skrze obracení ku představám, ale mnohem vyšším způsobem, jak bylo svrchu řečeno, řečený způsob poznávání, kterým duše poznává sebe, nevede dostatečně ku poznaní anděla. Avšak mnohem méně se třetí postup zakončuje dokonalým poznáním: protože také sami andělé, tím že poznávají sebe, nemohou dospěti k poznání božské podstaty, pro její vyvýšenost.

Tah tedy duše prvního člověka nemohla viděti anděly v bytnosti. Ale přece měla vyšší způsob poznání o nich, než máme my: protože její poznání bylo více jisté a pevné o vnitřních rozuměných, nežli poznávání naše. A pro takové vynikání praví Řehoř, že "byla u duchů andělských".

Z čehož je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že to, že duši prvního člověka chybělo rozumění oddělených podstat, nebylo ze zatížení tělem, ale z toho, že předmět jí sourodý nedosahoval vznešenosti oddělených podstat. Nám však chybí pro obojí.

K třetímu se musí říci, že duše prvního člověka nemohla skrze poznávání sebe dospěti ku poznání oddělených podstat, jak bylo svrchu řečeno: protože také každá oddělená podstata poznává jinou na způsob sebe.

XCIV.3. Zda první člověk měl vědění všeho.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že první člověk neměl vědění všeho. Buď totiž měl takové vědění skrze nabyté podoby, nebo skrze podoby vrozené nebo skrze podoby vlité. Ne však skrze ;podoby nabyté: neboť takového poznání příčinou je zkušenost, jak se praví v I. Metafys., kdežto on tehdy neměl zkušenosti o všem. Podobně také

factus fuisse in animam viventem, idest corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed huius vitae integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animae subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra dictum est. Manifestum est autem ex praemissis quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animalem vitam, competit animae nostrae talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animae primi quidam invenitur in anima, ut Dionysius dicit IV cap. de Div. Nom., secundum tres gradus. Quorum primus est, secundum quod a rebus exterioribus congregatur anima ad seipsam; secundus autem est, prout anima ascendit ad hoc quod uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet Angelis; tertius autem gradus est, secundum quod ulterius manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum. Secundum igitur primum processum animae, qui est a rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animae cognitio. Quia scilicet intellectualis operatio animae naturalem ordinem habet ad ea quae sunt extra, ut supra dictum est, et ita per eorum cognitionem perfecte cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per obiectum. Et per ipsam intellectualem operationem perfecte potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio. Quia, cum Angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, ut supra dictum est; praedictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in Angeli cognitionem. Multo autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur, quia etiam ipsi Angeli, per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinae substantiae propter eius excessum.

Sic igitur anima primi hominis non poterat videre Angelos per essentiam. Sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis, quam nos habeamus, quia eius cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra. Et propter tantam eminentiam dicit Gregorius quod intererat Angelorum spiritibus.

I q. 94 a. 2 ad 1

Unde patet solutio ad primum.

I q. 94 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis; sed ex hoc quod obiectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

I q. 94 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra dictum est, quia etiam unaquaeque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

Utrum primus homo habuerit omnium scientiam.

I q. 94 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per

ani skrze podoby vrozené: protože byl téže přirozenosti s námi; avšak naše duše jest "jako deska, na níž není nic napsáno", jak se praví v III. O duši. Jestli však skrze podoby vlité, tedy jeho vědění, které měl o věcech, nebylo téhož rázu s naším věděním, kterého nabýváme od věcí.

Mimo to ve všech jedincích téhož druhu je týž způsob nabývání dokonalosti. Ale jiní lidé nemají hned při svém počátku vědění všeho, ale postupem času ho nabývají podle svého způsobu. Tedy ani Adam, hned hotový, neměl vědění všeho.

Mimo to stav přítomného života se člověku dává, aby v něm duše prospívala i co do poznání, i co do zásluhy: proto totiž se zdá býti spojení duše s tělem. Ale člověk v onom stavu by byl prospíval v zásluze. Tedy by byl také prospíval v poznávání věcí. Neměl tedy vědění všech věci.

Avšak proti jest, že sám dával živočichům jména, jak se praví Gen. 2. Avšak jména musí býti příhodná přirozenostem věcí. Tedy Adam znal přirozenosti všech živočichů: a ze stejného důvodu měl vědění všech jiných.

Odpovídám: Musí se říci, že přirozeným ;pořadem dokonalé předchází nedokonalému, jako i uskutečnění možnosti: protože ta, která jsou v možnosti, neuvedou se do uskutečnění, leč skrze nějaké jsoucno v uskutečnění. A protože prvotně byly věci od Boha ustanoveny nejen aby samy byly, ale také aby byly původy jiných, proto byly utvořeny ve stavu dokonalém, v němž by mohly býti původy jiných. Avšak člověk může býti původem jiného nejen skrze zrození tělesné, nýbrž také skrze poučení a řízení. A proto, jako první člověk byl ustanoven v dokonalém stavu co do těla, aby hned mohl roditi, tak také byl ustanoven v dokonalém stavu co do duše, aby hned mohl jiné poučovati a říditi.

Nemůže však nikdo poučovati, nemá-li vědění. A proto byl první člověk tak ustanoven od Boha, že měl vědění všeho, o čem člověku přísluší poučení. A to je všechno to, co je v síle prvních zásad o sobě známých, cokoli totiž lidé mohou přirozeně poznati. K řízení pak života vlastního a jiných nejen se vyžaduje znalost těch, která se mohou přirozeně věděti, nýbrž i poznání těch, která přesahují přirozené poznání, ježto život člověka je zařízen k nějakému nadpřirozenému cíli; jako nám k řízení našeho života jest nutné znáti, co obsahuje víra. Pročež i o těchto nadpřirozených dostal první člověk takové poznání, jaké bylo nutné k řízení lidského života podle onoho stavu.

Jiná však, kterých ani přirozenou snahou člověka nelze poznati, ani nejsou nutná k řízení lidského života, první člověk neznal: jako jsou myšlenky lidí, náhodná budoucí a některé jednotlivosti, třebas kolik kaménků leží; v řece a jiná taková.

species acquisitas, huiusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur in I Metaphys.; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales, quia erat eiusdem naturae nobiscum; anima autem nostra est sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III de anima. Si autem per species infusas, ergo scientia eius quam habebat de rebus, non erat eiusdem rationis cum scientia nostra, quam a rebus acquirimus.

I q. 94 a. 3 arg. 2

Praeterea, in omnibus individuis eiusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam, statim formatus, habuit omnium scientiam.

I q. 94 a. 3 arg. 3

Praeterea, status praesentis vitae homini conceditur ut in eo proficiat anima et quantum ad cognitionem, et quantum ad meritum; propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

I q. 94 a. 3 s. c.

Sed contra est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen. II. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium, et pari ratione, habuit omnium aliorum scientiam.

I q. 94 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam, quia ea quae sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo, sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare; ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare.

Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum, non solum requiritur cognitio eorum quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quae naturalem cognitionem excedunt; eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem; sicut nobis, ad gubernationem vitae nostrae, necessarium est cognoscere quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum.

Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quaedam singularia, puta quot lapilli iaceant in flumine, et alia huiusmodi.

K prvnímu se tedy musí říci, že první člověk měl vědění všeho skrze podoby vlité od Boha. Přece však ono vědění nebylo jiného rázu nežli vědění naše, jako ani oči, které dal Kristus slepému od narození nebyly jiného rázu než oči, které utvořila příroda.

K druhému se musí říci, že Adam, jakožto první člověk, měl míti nějakou dokonalost, která nepřísluší ostatním lidem, jak je z řečeného patrné.

K třetímu se musí říci., že by Adam nebyl prospíval ve znalosti přírody co do počtu věděných, ale co do způsobu vědění: protože co věděl rozumově, byl by potom poznal zkušeností. Avšak v poznání nadpřirozených by byl také prospíval co do počtu, skrze nová zjevení, jakož i andělé prospívají skrze nové osvícení. Není však podobně u prospívání zásluhou a věděním: protože jeden člověk není druhému počátkem zasluhování, jako je vědění.

XCIV.4. Zda v prvním stavu mohl býti člověk oklamán.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že člověk v prvním stavu mohl býti oklamán. Praví totiž Apoštol, I. Tit. 2, že "žena v přestoupení byla svedena".

Mimo to praví Magister, XXI. odd. II. Sent., že "proto žena se nezhrozila mluvícího hada, že se domnívala. že od Boha dostal úkol mluviti". Ale to bylo nesprávné. Tedy žena před hříchem byla oklamána.

Mimo to je přirozené, že čím se vidí něco vzdálenějšího, tím méně se vidí. Ale přirozenost oka nebyla zúžena hříchem. Tedy by se totéž bývalo stalo ve stavu nevinnosti. Býval by tedy člověk oklamán ve velikosti viděné věci, jako i nyní.

Mimo to praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov., že ve spánku duše přijímá podobu jako samu věc. Ale člověk ve stavu nevinnosti by býval jedl a v důsledku spal a snil. Tedy by býval oklamán, přijímaje podoby za věci.

Mimo to první člověk by nebýval věděl myšlenky lidí a náhodná budoucí, jak bylo řečeno. Kdyby mu tedy někdo 0 těchto býval řekl nesprávnost, býval by oklamán.

Avšak proti jest, co praví Augustin: "Považovati pravdivá za nepravdivá není přirozenost stvořeného člověka, nýbrž trest odsouzeného."

Odpovídám: Musí se říci, že někteří řekli, že ve jméně oklamání lze rozuměti dvojí: totiž jakékoli lehké domnění, kterým někdo drží nepravdivé jako pravdivé, bez přisvědčení důvěřivosti; a pak pevná důvěřivost. Tedy v těch, jichž vědění měl Adam, žádným způsobem nemohl býti oklamán před hříchem. Ale v těch, jichž vědění neměl, mohl býti oklamán, oklamáním široce vzatým za jakékoli domnění bez přisvědčení důvěřivosti. Což říkají proto, poněvadž mysliti nesprávně v takových není

I q. 94 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas. Nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra; sicut nec oculi quos caeco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

I q. 94 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, inquantum erat primus homo, quod ceteris hominibus non competit; ut ex dictis patet.

I q. 94 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi, quia quae sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum vero ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum, per novas revelationes; sicut et Angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti, et scientiae, quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut est sciendi.

Utrum homo in primo statu potuisset errare, vel decipi.

I q. 94 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim apostolus, I ad Tim. II, quod *mulier seducta in praevaricatione fuit*.

I q. 94 a. 4 arg. 2

Praeterea, Magister dicit, XXI dist. II Sent., quod *ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse a Deo putavit*. Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

I q. 94 a. 4 arg. 3

Praeterea, naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiae contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visae, sicut et modo.

I q. 94 a. 4 arg. 4

Praeterea, Augustinus dicit, XII super Gen. ad Litt., quod in somno adhaeret anima similitudini tanquam ipsi rei. Sed homo in statu innocentiae comedisset, et per consequens dormivisset et somniasset. Ergo deceptus fuisset, adhaerendo similitudinibus tanquam rebus.

I q. 94 a. 4 arg. 5

Praeterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum et futura contingentia, ut dictum est. Si igitur aliquis super his sibi falsum diceret, deceptus fuisset.

I q. 94 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *approbare vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed poena damnati*.

I q. 94 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi, scilicet qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhaeret falso tanquam vero, sine assensu credulitatis; et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum. Sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, large accepta deceptione pro

člověku škodlivé; a ježto se nedává přisvědčení nerozvážně, není proviněním.

Ale toto tvrzení se neshoduje s nedotčeností prvního stavu; protože, jak praví Augustin, XIV. O Městě Bož., v onom stavu "bylo klidné uvarování hříchu, za něhož nemohlo býti vůbec nic špatného". Jest pak jasné, že, jako pravdivo jest dobrem rozumu, tak nepravdivo jest jeho zlem, jak se praví v VI. Ethic. Pročež nemohlo býti, aby při nevinnosti rozum člověka přisvědčil nějakému nepravdivu jako pravdivému. Jako totiž v údech těla prvního člověka bylo postrádání nějaké dokonalosti, třebas jasnosti, avšak nemohly míti nějaké zlo, tak v rozumu mohlo býti postrádání nějaké znalosti, ale nemohla tam býti žádná nepravdivá domněnka.

Což je také patrné ze samé správnosti prvního stavu, podle níž, dokud duše zůstávala podrobena Bohu, dotud v člověku nižší byla poddána vyšším, a vyšší neměla překážku z nižších. Z dřívějšího pak jest jasné, že rozum o vlastním předmětu vždycky je pravdivý. Proto sám sebe nikdy neklame, ale každé oklamání nastane v rozumu z něčeho nižšího, třebas obrazivosti nebo něčeho takového. Pročež vidíme, že když přirozené sudidlo není vázáno, nejsme oklamáni skrze taková zdání, nýbrž jen když je vázáno, jak je patrné u spících.

Proto jest jasné, že správnost prvního stavu nestrpěla nějakého oklamání v rozumu.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono svedení ženy, ač předcházelo hříchu skutkem, přece následovalo hřích vnitřního vynášení. Praví totiž Augustin, VI. Ke Gen. Slov., že "žena by slovům hadovým nebývala uvěřila, kdyby již v její mysli nebývala láska k vlastní moci a nějaká pyšná opovážlivost o sobě".

K druhému se musí říci, že se žena domnívala, že had dostal tento úkol mluviti ne od přirozenosti, nýbrž nějakou nadpřirozenou činností. Ačkoli není s této stránky třeba následovati autority Magistrovy.

K třetímu se musí říci, že kdyby se bývalo smyslu nebo obrazivosti prvního člověka představilo něco jinak, než jest v přírodě věcí, přece by nebýval oklamán, protože by byl rozumem rozeznal pravdu.

Ke čtvrtému se musí říci, že to, co se přihodí ve spánku, nepřičítá se člověku, protože nemá užívání rozumu, který jest vlastním úkonem člověka.

K pátému se musí říci, že člověk v prvním stavu někomu řkoucímu nepravdu o budoucích náhodných nebo myšlenkách srdcí nebýval by uvěřil, že tak jest, ale věřil by, že je to možné: a to. by nebylo mysliti nepravdu.

Nebo se může říci, že by mu Bůh pomohl, aby nebyl oklamán v těch, jichž vědění neměl. A nelze naléhati, jak někteří činí, že v pokušení mu nebylo pomoženo, aby nebyl oklamán, ač tehdy nejvíce potřeboval. Protože již předešel hřích v duchu, a neuchýlil se k božské pomoci.

existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo dicunt, quia existimare falsum in talibus, non est noxium homini; et ex quo temere assensus non adhibetur, non est culpabile.

Sed haec positio non convenit integritati primi status, quia, ut Augustinus dicit XIV de Civit. Dei, *in illo statu erat devitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum malum omnino esse poterat*. Manifestum est autem quod, sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum eius, ut dicitur in VI Ethic. Unde non poterat esse quod, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicuius, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicuius, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi.

Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, secundum quam, quandiu anima maneret Deo subdita, tandiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex praemissis quod intellectus circa proprium obiectum semper verus est. Unde ex seipso nunquam decipitur, sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi. Unde videmus quod, quando naturale iudicatorium non est ligatum, non decipimur per huiusmodi apparitiones, sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus.

Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

I q. 94 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illa seductio mulieris, etsi praecesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internae elationis. Dicit enim Augustinus, XI super Gen. ad Litt., quod *mulier verbis serpentis non crederet, nisi iam inesset menti eius amor propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio*.

I q. 94 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione. Quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri sententiarum sequi in hac parte.

I q. 94 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si aliquid repraesentatum fuisset sensui vel phantasiae primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem diiudicaret.

I q. 94 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod id quod accidit in somno, non imputatur homini, quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

I q. 94 a. 4 ad 5

Ad quintum dicendum quod alicui dicenti falsum de contingentibus futuris vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentiae non credidisset ita esse, sed credidisset quod hoc esset possibile, et hoc non esset existimare falsum.

Vel potest dici quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat. Nec est instantia, quam quidam afferunt, quod in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret.

XCV. O tom, co patří k vůli prvního člověka, milost totiž a spravedlnosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o tom, co patří k vůli prvního člověka. A o tom jest uvažovati dvojí: a to nejprve o milosti a spravedlnosti prvního člověka; za druhé o užívání spravedlnosti, co do vlády nad jinými.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda byl první člověk stvořen v milosti.

2. Zda ve stavu nevinnosti měl vášně duše.

3. Zda měl všechny ctnosti.

4. Zda jeho skutky by bývaly stejně účinné na zasluhování, jako nyní jsou.

XCV.1. Zda byl první člověk stvořen v milosti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že první člověk nebyl stvořen v milosti. Apoštol totiž, I. Kor. 15, rozlišuje Adama od Krista, praví: "Učiněn byl první Adam duší živou, poslední však duchem oživujícím." Ale oživování ducha je skrze milost. Tedy je to vlastní Kristu, že byl učiněn v milosti.

Mimo to praví Augustin, v knize O otázkách Starého a Nového zákona, že "Adam neměl Ducha Svatého". Ale kdokoli má milost, má Ducha Svatého. Tedy Adam nebyl stvořen v milosti.

Mimo to praví Augustin, v knize O trestu a milosti, že "Bůh tak zařídil život andělů a lidí, aby napřed na nich ukázal, co může jejich svobodné rozhodování, potom, co může dobrodiní jeho milosti a soud spravedlnosti". Nejprve tedy stvořil člověka a anděla v pouhé přirozené svobodě rozhodování a potom jim poskytl milost.

Mimo to praví Magister, v XXIV. odd. knihy II. Sent., že "člověku při stvoření byla dána pomoc; kterou mohl obstáti, ale nemohl prospívati". Kdokoli však má milost, může prospívati skrze zásluhu. Tedy první člověk nebyl stvořen v milosti.

Mimo to, aby někdo dostal milost, k tomu se vyžaduje souhlasu se strany přijímajícího: ježto se tím dokonává jakési duchovní manželství mezi Bohem a duší. Ale souhlasiti s milostí nemůže než dříve jsoucí. Tedy člověk nedostal milost v prvním okamžiku svého stvoření.

Mimo to přirozenost jest dále od milosti než milost od slávy, která není nic jiného nežli dokonaná milost. Ale v člověku milost předcházela slávě. Tedy mnohem spíše přirozenost předcházela milosti.

Quia iam praecesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

95. De his, quae pertinent ad voluntatem primi hominis, scilicet de gratia et virtute, et justitia.

Prooemium

I q. 95 pr.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem primi hominis. Et circa hoc consideranda sunt duo, primo quidem, de gratia et iustitia primi hominis; secundo, de usu iustitiae quantum ad dominium super alia.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum primus homo creatus fuerit in gratia.

Secundo, utrum in statu innocentiae habuerit animae passiones.

Tertio, utrum habuit virtutes omnes.

Quarto, utrum opera eius fuissent aeque efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

Utrum primus homo fuerit creatus in gratia.

I q. 95 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus homo non fuerit creatus in gratia. Apostolus enim, I Cor. XV, distinguens Adam a Christo, dicit, *factus est primus Adam in animam viventem; novissimus autem in spiritum vivificantem*. Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi, quod fuerit factus in gratia.

I q. 95 a. 1 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de quaestionibus veteris et novi testamenti, quod *Adam non habuit spiritum sanctum*. Sed quicumque habet gratiam, habet spiritum sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

I q. 95 a. 1 arg. 3

Praeterea, Augustinus dicit, in libro de correptione et gratia, quod *Deus sic ordinavit Angelorum et hominum vitam, ut prius in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium, iustitiaeque iudicium*. Primo ergo condidit hominem et Angelum in sola naturali arbitrii libertate, et postmodum eis gratiam contulit.

I q. 95 a. 1 arg. 4

Praeterea, Magister dicit, in XXIV distinctione libri II Sent., quod *homini in creatione datum est auxilium per quod stare poterat, sed non poterat proficere*. Quicumque autem habet gratiam, potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

I q. 95 a. 1 arg. 5

Praeterea, ad hoc quod aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis, cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suae creationis.

I q. 95 a. 1 arg. 6

Praeterea, natura plus distat a gratia quam gratia a gloria, quae nihil est aliud quam gratia consummata. Sed in homine gratia praecessit gloriam. Ergo multo magis natura

Avšak proti, člověk a anděl jsou stejně zařízeni k milosti. Ale anděl byl stvořen v milosti: praví totiž Augustin, XII. O Městě Bož., že "Bůh byl v nich, zakládaje přirozenost a uděluje milost". Tedy i člověk byl stvořen v milosti.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří praví, že první člověk nebyl sice stvořen v milosti, ale přece potom mu byla udělena milost, nežli zhřešil: přečetné totiž autority Svatých dosvědčují, že člověk ve stavu nevinnosti měl milost. Ale že byl také stvořen v milosti, jak jiní praví, zdá se vyžadovati sama správnost prvního stavu, v němž Bůh učinil člověka, podle onoho Eccles. 7: "Bůh učinil člověka správného." Byla totiž tato správnost v tom, že rozum byl poddán Bohu, rozumu pak nižší síly a duši tělo. První pak podrobení bylo příčinou druhého a druhé třetího: dokud totiž rozum zůstával podroben Bohu, byla mu podrobena nižší, jak praví Augustin. Jest však jasné, že ono podrobení těla duši a nižších sil rozumu nebylo přirozené: jinak by bývalo po hříchu zůstalo, ježto také démonům po hříchu zůstaly přirozené dary, jak praví Diviš, hl. IV. O Bož. Jmén. Pročež jest jasné, že i ona první podrobenost, kterou rozum byl poddán Bohu, nebyla jen podle přirozenosti, ale podle nadpřirozeného daru milosti: nemůže totiž býti, aby účinek byl více nežli příčina. Proto praví Augustin, XIII. O Městě Bož., že "když se stalo přestoupení přikázání, hned, odchodem milosti božské, hanbili se z nahosti svých těl: cítili totiž hnutí svého neposlušného těla, jako vzájemný trest své neposlušnosti". Z čehož se dává rozuměti, jestliže odchodem milosti byla uvolněna poslušnost těla vůči duši, že skrze milost, jsoucí v duši, byla jí nižší poddána.

K prvnímu se tedy musí říci, že Apoštol uvádí ona slova, aby ukázal, že je tělo duchovní, jeli těla živočišné: protože duchovní život těla začal v Kristu, jenž jest "prvorozený z mrtvých", jako živočišný život těla začal v Adamovi. Není tedy ze slov Apoštolových, že Adam nebyl duchovní podle duše, ale že nebyl duchovní podle těla.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin na témž místě, nepopírá se, že nějakým způsobem v Adamovi byl Duch Svatý, jakož i v jiných spravedlivých, ale že "nebyl v něm tak, jako jest nyní ve věřících", kteří jsou připouštěni ku přijetí věčného dědictví hned po smrti.

K třetímu se musí říci, že z oné autority Augustinovy není, že anděl nebo člověk dříve byl stvořen v přirozené svobodě rozhodování, než měl milost: ale že napřed ukázal, co může v nich svobodné rozhodování před utvrzením, a čeho potom dosáhli skrze pomoc utvrzující milosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že Magister mluví podle domněnky těch, kteří stanovili, že člověk nebyl stvořen v milosti, nýbrž toliko v přírodních. Nebo se může říci, ač byl člověk stvořen v milosti, přece neměl ze stvoření praecessit gratiam.

I q. 95 a. 1 s. c.

Sed contra, homo et Angelus aequaliter ordinantur ad gratiam. Sed Angelus est creatus in gratia, dicit enim Augustinus, XII de Civ. Dei, quod *Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam*. Ergo et homo creatus fuit in gratia.

I q. 95 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod primus homo non fuit quidem creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata antequam peccasset, plurimae enim sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. Sed quod etiam fuerit conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. VII, *Deus fecit hominem rectum*. Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae, quandiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit. Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in Daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit cap. IV de Div. Nom. Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae, non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa. Unde Augustinus dicit, XIII de Civ. Dei, quod *posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt, senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae*. Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

I q. 95 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, si est corpus animale, quia vita spiritualis corporis incoepit in Christo, qui est primogenitus ex mortuis, sicut vita corporis animalis incoepit in Adam. Non ergo ex verbis apostoli habetur quod Adam non fuit spiritualis secundum animam; sed quod non fuit spiritualis secundum corpus.

I q. 95 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in eodem loco, non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam spiritus sanctus, sicut et in aliis iustis, sed quod non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem haereditatis aeternae statim post mortem.

I q. 95 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex illa auctoritate Augustini non habetur quod Angelus vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii, quam habuisset gratiam, sed quod prius ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti sunt per auxilium gratiae confirmantis.

I q. 95 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod Magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse

přirozenosti, aby mohl prospívati v zásluze, nýbrž z dodatku milosti.

K pátému se musí říci, že, ježto pohyb vůle není souvislý, nic nebrání, aby také v prvním okamžiku svého stvoření člověk souhlasil s milostí.

K šestému se musí říci, že slávy zasluhujeme skrze úkon milosti, ne však milosti skrze úkon přirozenosti. Pročež není podobného důvodu.

XCV.2. Zda v prvním člověku byly vášně duše.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v prvním člověku nebylo vášní duše. Neboť podle vášní duše se stává, že "tělo dychtí proti duchu". Ale to nebylo ve stavu nevinnosti. Tedy ve stavu nevinnosti nebylo vášní duše.

Mimo to duše Adamova byla ušlechtilejší nežli tělo. Ale tělo Adamovo bylo netrpné. Tedy ani v jeho duši nebylo vášní.

Mimo to vášně duše jsou potlačovány skrze ctnost mravní. Ale v Adamovi byla mravní ctnost dokonalá. Tedy byly u něho zcela vyloučeny vášně duše.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XIV. O Městě Bož., že byla v nich "láska k Bohu nerušená", a některé jiné. vášně.

Odpovídám: Musí se říci, že vášně duše jsou ve smyslné žádosti, jejímž předmětem jest dobro a zlo. Proto ze všech vášní duše některé jsou zařízeny k dobru, jako láska a radost, některé ke zlu, jako bázeň a bolest. A protože v prvním stavu nebylo žádného zla, ani nehrozilo, ani nechybělo žádné dobro, jež by chtěla dobrá vůle na ten čas míti, jak je patrné z Augustina, XIV. O Městě. Bož., všechny ony vášně duše, které přihlížejí ke zlu, v Adamovi nebyly, jako bázeň a bolest a takové; podobně ani ony vášně, které přihlížejí k dobru nedrženému a nyní chtěnému, jako palčivá dychtivost. Ty však vášně, které mohou býti o dobru přítomném, jako radost a láska, nebo které jsou o budoucím dobru jakožto svým časem budoucím, jako touha a naděje netrápící, byly ve stavu nevinnosti. Avšak jinak nežli v nás. Neboť v nás smyslná žádost, v níž jsou vášně, nepodléhá zcela rozumu: pročež vášně jsou někdy v nás předchozí úsudku rozumu a překážející; někdy pak z úsudku rozumu následující, pokud smyslná žádost nějak poslouchá rozumu. Avšak ve stavu nevinnosti nižší žádost byla zcela podrobena rozumu: pročež nebyly v něm vášně duše, leč následující z úsudku rozumu.

K prvnímu se tedy musí: říci, že tělo dychtí proti duchu tím, že vášně odporují rozumu, čehož ve stavu nevinnosti nebylo.

creatum in gratia, sed in naturalibus tantum. Vel potest dici quod, etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturae quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiae.

I q. 95 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suae creationis primum hominem gratiae consensisse.

I q. 95 a. 1 ad 6

Ad sextum dicendum quod gloriam meremur per actum gratiae, non autem gratiam per actum naturae. Unde non est similis ratio.

Utrum primus homo in statu innocentiae habuerit animae passiones.

I q. 95 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in primo homine non fuerint animae passiones. Secundum enim passiones animae contingit quod caro concupiscit adversus spiritum. Sed hoc non erat in statu innocentiae. Ergo in statu innocentiae non erant animae passiones.

I q. 95 a. 2 arg. 2

Praeterea, anima Adae erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adae fuit impassibile. Ergo nec in anima eius fuerunt passiones.

I q. 95 a. 2 arg. 3

Praeterea, per virtutem moralem comprimuntur animae passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

I q. 95 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei, quod erat in eis amor imperturbatus in Deum, et quaedam aliae animae passiones.

I q. 95 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod passiones animae sunt in appetitu sensuali, cuius obiectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animae quaedam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quaedam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat nec imminebat; nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum XIV de Civ. Dei, omnes illae passiones quae respiciunt malum, in Adam non erant ut timor et dolor et huiusmodi; similiter nec illae passiones quae respiciunt bonum non habitum et nunc habendum, ut cupiditas aestuans. Illae vero passiones quae possunt esse boni praesentis, ut gaudium et amor; vel quae sunt futuri boni ut suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens; fuerunt in statu innocentiae. Aliter tamen quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi, unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis, et impedientes; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus, unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes.

I q. 95 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caro concupiscit adversus spiritum, per hoc quod passiones rationi repugnant, quod in

K druhému se musí říci, že lidské tělo ve stavu nevinnosti bylo netrpné co do trpností, které ruší přirozené uzpůsobení, jak se níže řekne. A podobně duše byla netrpná co do vášní, které překážejí rozumu.

K třetímu se musí říci, že dokonalá ctnost mravní neničí docela vášně, ale pořádá je: neboť "umírněného jest dychtiti jak třeba a co třeba", jak se praví v III. Ethic.

XCV.3. Zda Adam měl všechny ctnosti.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Adam neměl všechny ctnosti. Neboť některé ctnosti jsou zařízeny ke krocení nezřízenosti vášní, jako skrze mírnost se krotí nezřízená dychtivost a skrze statečnost nezřízená bázeň. Ale nezřízenost vášní nebyla ve stavu nevinnosti. Tedy ani řečené ctnosti.

Mimo to některé ctnosti jsou o vášních, přihlížejících ke zlu; jako, tichost o hněvech a statečnost o bázních. Ale tako vé vášně nebyly ve stavu nevinnosti, jak bylo řečeno. Tedy ani takové ctnosti.

Mimo to kajícnost jest nějaká ctnost, přihlížející ke hříchu napřed spáchanému. Také milosrdenství jest nějaká ctnost, přihlížející k bídě. Ale ve stavu nevinnosti nebylo hříchu ani bídy. Tedy ani takové ctnosti.

Mimo to vytrvalost jest nějaká ctnost. Ale té Adam neměl, jak ukazuje potomní hřích. Tedy neměl všechny ctnosti.

Mimo to víra jest nějaká ctnost. Ale té nebylo ve stavu nevinnosti: obnáší totiž záhadové poznání, které se zdá odporovati dokonalosti prvního stavu.

Avšak proti jest, co praví Augustin v jedné Homilii: "Hlavní neřest přemohla Adama, učiněného z hlíny země k obrazu Božímu, cudností ozbrojeného, mírností spořádaného, jasností zářícího."

Odpovídám: Musí se říci, že člověk ve stavu nevinnosti měl nějak všechny ctnosti. A to je jasně patrné z řečeného. Bylo totiž shora řečeno, že taková byla správnost prvního stavu, že rozum byl podroben Bohu, nižší pak síly rozumu. Avšak ctnosti nejsou nic jiného než nějaké dokonalosti, jimiž je rozum zařízen k Bohu a nižší síly upraveny podle pravidla rozumu, jak bude patrnější, až bude řeč o ctnostech. Proto správnost prvního stavu vyžadovala, aby člověk měl nějak všechny ctnosti.

Ale jest uvážiti, že jsou některé ctnosti, které ve svém pojmu nemají žádnou nedokonalost, jako láska a spravedlnost. A takové ctnosti byly ve stavu nevinnosti jednoduše, i co do pohotovosti, i co do skutku. Některé

statu innocentiae non erat.

I q. 95 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod corpus humanum in statu innocentiae erat impassibile quantum ad passiones quae removent dispositionem naturalem, ut infra dicetur. Et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quae impediunt rationem.

I q. 95 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas, *temperati enim est concupiscere sicut oportet, et quae oportet*, ut dicitur in III Ethic.

Utrum Adam habuerit omnes virtutes.

I q. 95 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Adam non habuerit omnes virtutes. Quaedam enim virtutes ordinantur ad refraenandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refraenatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiae. Ergo nec dictae virtutes.

I q. 95 a. 3 arg. 2

Praeterea, quaedam virtutes sunt circa passiones respicientes malum; ut mansuetudo circa iras, et fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiae, ut dictum est. Ergo nec huiusmodi virtutes.

I q. 95 a. 3 arg. 3

Praeterea, poenitentia est quaedam virtus respiciens peccatum prius commissum. Misericordia etiam est quaedam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiae non erat peccatum nec miseria. Ergo neque huiusmodi virtutes.

I q. 95 a. 3 arg. 4

Praeterea, perseverantia est quaedam virtus. Sed hanc Adam non habuit; ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

I q. 95 a. 3 arg. 5

Praeterea, fides quaedam virtus est. Sed haec in statu innocentiae non fuit, importat enim aenigmaticam cognitionem, quae perfectioni primi status repugnare videtur.

I q. 95 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in quadam homilia, *princeps vitiorum devicit Adam de limo terrae ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, claritate splendidum*.

I q. 95 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod homo in statu innocentiae aliqualiter habuit omnes virtutes. Et hoc ex dictis potest esse manifestum. Dictum est enim supra quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subiecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis; ut magis patebit cum de virtutibus agetur. Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet.

Sed considerandum est quod virtutum quaedam sunt, quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut caritas

však jsou; které mají ve svém pojmu nedokonalost, buď se strany skutku nebo se strany látky. A jestliže taková nedokonalost neodporuje dokonalosti prvního stavu, mohly nicméně takové ctnosti býti v prvním stavu; jako víra, která jest o těch, jež se nevidí, a naděje, která jest o těch, která se nedrží. Neboť dokonalost prvního stavu se nevztahovala na to, aby viděl Boha v bytnosti a aby jej měl s požíváním konečné blaženosti: pročež víra a naděje mohly býti v prvním stavu i co do pohotovosti, i co do skutku. Jestliže však nedokonalost, která jest v pojmu některé ctnosti, odporuje dokonalosti prvního stavu, mohla tam býti taková ctnost podle pohotovosti, ale nepodle skutku: jak je patrné u kajícnosti, která je bolest ze spáchaného hříchu, a u milosrdenství, které je bolest z cizí bídy; neboť dokonalosti prvního stavu odporuje jak bolest, tak vina a bída. Pročež takové ctnosti byly v prvním člověku podle pohotovosti, ale ne podle skutku: byl totiž první člověk tak uzpůsoben, že by litoval, kdyby předcházel hřích, a podobně kdyby viděl u jiného bídu, dle možnosti by ji zahnal. Jak praví Filosof, ve IV. Ethic., že. "stud", který je z hnusného činu, "má pozorný jen s podmínkou: je totiž tak uzpůsoben, že by se styděl, kdyby něco hnusného spáchat".

K prvnímu se tedy musí říci, že je případkem mírnosti a statečnosti zapuzovati nadbytečnost vášní, pokud nalezne přesahující vášně v podmětu. Ale o sobě přísluší takovým ctnostem vášně pořádati.

K druhému se musí říci, že ony vášně zařízené ke zlu odporují dokonalosti prvního stavu, které mají zřetel ke zlu v tom, jejž vzrušuje vášeň, jako bázeň a bolest. Ale vášně, které přihlížejí ke zlu v druhém, neodporují dokonalosti prvního stavu: mohl totiž člověk v prvním stavu míti nenávist špatnosti démonů; jako. i milovat dobrotu Boží. Pročež i ctnosti, které by byly o takových vášních, mohly býti v prvním stavu i co do pohotovosti, i co do skutku. Které však jsou. o vášních, přihlížejících ke zlu v témž podmětu, jsou-li jenom o takových vášních, nemohly býti v prvním stavu podle skutku; nýbrž jen podle pohotovosti; jak bylo řečeno o kajícnosti a milosrdenství. Ale jsou některé ctnosti, jež nejsou jen o těchto vášních, nýbrž také o jiných; jako mírnost, která není jen o smutcích, nýbrž také o potěšeních; a statečnost, která není jen o bázních, nýbrž také o odvážnosti a naději. Proto v prvním stavu; mohl býti skutek mírnosti, pokud jest pořadatelkou potěšení; a podobně statečnost, pokud jest pořadatelkou odvážnosti čili naděje; ne však pokud pořádají smutek a bázeň.

K třetímu je patrná odpověď z toho, co bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že vytrvalost se béře dvojmo. Jedním způsobem, pokud jest nějaká ctnost: a tak znamená nějakou zběhlost, kterou někdo volí setrvati v dobrém. A tak měl Adam vytrvalost. Jiným způsobem, pokud jest okolností ctnosti: a tak znamená nějaké

et iustitia. Et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quaedam vero sunt, quae de sui ratione imperfectionem important, vel ex parte actus vel ex parte materiae. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quae est eorum quae non videntur, et spes, quae est eorum quae non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc, ut videret Deum per essentiam, et ut haberet eum cum fruitione finalis beatitudinis, unde fides et spes esse poterant in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Si vero imperfectio quae est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, sed non secundum actum, ut patet de poenitentia, quae est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quae est dolor de miseria aliena; perfectioni enim primi status repugnat tam dolor, quam culpa et miseria. Unde huiusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, sed non secundum actum, erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum praecessisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret. Sicut philosophus dicit, in IV Ethic., quod verecundia, quae est de turpi facto, *contingit studioso solum sub conditione, est enim sic dispositus, quod verecundaretur si turpe aliquid committeret*.

I q. 95 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod accidit temperantiae et fortitudini quod superabundantiam passionum repellat, inquantum invenit passiones superabundantes in subiecto. Sed per se convenit huiusmodi virtutibus passiones moderari.

I q. 95 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illae passiones ad malum ordinatae, repugnant perfectioni primi status, quae habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quae respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status, poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam Daemonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quae circa tales passiones essent, possent esse in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quae vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subiecto, si circa huiusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum; sicut de poenitentia et misericordia dictum est. Sed sunt quaedam virtutes quae non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quae non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quae non solum est circa timores, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiae, secundum quod est moderativa delectationum; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciae sive spei; non autem secundum quod moderantur tristitiam et timorem.

I q. 95 a. 3 ad 3

Ad tertium patet solutio ex his quae dicta sunt.

I q. 95 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod perseverantia dupliciter sumitur. Uno modo, prout est quaedam virtus, et sic significat quendam habitum, quo quis eligit perseverare in

udržování ctnosti bez přetržení. A tím způsobem Adam vytrvalost neměl.

K pátému je patrná odpověď z toho, co bylo řečeno.

XCV.4. Zda skutky prvního člověka byly méně účinné k zasluhování nežli skutky naše.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že skutky prvního člověka byly méně účinné k zasluhování nežli skutky naše. Neboť milost se dává z Božího milosrdenství, které více pomáhá více potřebným. Ale my více potřebujeme milosti: nežli první člověk ve stavu nevinnosti. Tedy se nám hojněji vlévá milost. A ježto ona jest kořenem zásluhy, stávají se naše skutky účinnějšími k zasluhování.

Mimo to k zásluze se vyžaduje nějaký boj a nesnadnost. Praví se totiž, II. Tim. 2: "Nebude korunován, leč kdo náležitě bojoval."` A Filosof praví, v II. Ethic., že "ctnost jest o nesnadném a dobru". Ale nyní jest větší boj a nesnáz. Tedy jest větší účinnost k zasluhování.

Mimo to praví Magister, XXIV. odd. II. knihy Sent., že "člověk by nezasluhoval odpíráním pokušení; nyní však zasluhuje, kdo odpírá pokušení". Tedy naše skutky jsou účinnější k zasluhování nežli ony skutky v prvém stavu.

Avšak proti jest; že podle toho by člověk měl lepší stav po hříchu.

Odpovídám: Musí se říci, že velikost zásluhy lze měřiti dle dvojího. Jedním způsobem dle kořene milosti a lásky. A taková velikost zásluhy odpovídá odměně bytnostné, která záleží v používání Boha: kdo totiž něco koná z větší lásky, bude dokonaleji požívati Boha. Jiným způsobem lze měřiti velikost zásluhy dle velikosti skutku. Ta pak je dvojí: totiž naprostá a poměrná. Vdova totiž, která vrhla do pokladnice dva malé peníze, vykonala menší dílo velikostí naprostou, než oni, kteří složili veliké dary: ale velikostí poměrnou vdova více učinila podle výrok u Páně, protože více přesahovalo její možnost. Obojí však velikost zásluhy odpovídá odměně případkové, jež je radost z dobra stvořeného.

Tak se tudíž musí říci, že skutky člověka by bývaly účinnější k zasluhování ve stavu nevinnosti nežli po hříchu, vezme-li se velikost zásluhy se strany milosti, která tehdy by bývala hojnější, nenalézajíc žádnou překážku v lidské přirozenosti. Podobně také, pováží-li se naprostá velikost díla: protože, ježto by člověk měl větší ctnost, konal by větší skutky. Ale uváží-li se velikost poměrná, shledává se větší důvod zásluhy po hříchu, pro slabost člověka: více totiž přesahuje malé díla moc toho, jenž pracuje s nesnází, nežli veliké dílo moc toho, kdo pracuje bez nesnáze.

K prvnímu se. tedy musí říci, že člověk po hříchu potřebuje milosti k četnějším nežli před hříchem, ale ne více. Protože člověk, i před hříchem, potřeboval milosti k

bono. Et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo, prout est circumstantia virtutis, et sic significat continuationem quandam virtutis absque interruptione. Et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

I q. 95 a. 3 ad 5

Ad quintum patet responsio per ea quae dicta sunt.

Utrum opera primi hominis fuerint aequae efficacia ad merendum, sicut modo sunt.

I q. 95 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quae magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentiae. Ergo copiosius infunditur nobis gratia. Quae cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

I q. 95 a. 4 arg. 2

Praeterea, ad meritum requiritur pugna quaedam et difficultas. Dicitur enim II ad Tim. II, *non coronabitur nisi qui legitime certaverit*. Et philosophus dicit, in II Ethic., quod *virtus est circa difficile et bonum*. Sed nunc est maior pugna et difficultas. Ergo et maior efficacia ad merendum.

I q. 95 a. 4 arg. 3

Praeterea, Magister dicit, XXIV distinctione II libri Sent., quod *homo non meruisset, tentationi resistendo; nunc autem meretur qui tentationi resistit*. Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

I q. 95 a. 4 s. c.

Sed contra est quia secundum hoc, homo esset melioris conditionis post peccatum.

I q. 95 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo, ex radice caritatis et gratiae. Et talis quantitas meriti respondet praemio essentiali, quod consistit in Dei fruitione, qui enim ex maiori caritate aliquid facit, perfectius Deo fruetur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis. Quae quidem est duplex, scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quae misit duo aera minuta in gazophylacium; minus opus fecit quantitate absoluta, quam illi qui magna munera posuerunt, sed quantitate proportionali vidua plus fecit, secundum sententiam domini, quia magis eius facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet praemio accidentali; quod est gaudium de bono creato.

Sic igitur dicendum quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiae quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiae; quae tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in natura humana invento. Similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis, quia, cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, maior invenitur ratio meriti post peccatum, propter hominis imbecillitatem, magis enim excedit parvum opus potestatem eius qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem eius qui sine difficultate operatur.

I q. 95 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis.

dosažení věčného života, což je hlavní nutnost milosti. Ale člověk po hříchu nad to potřebuje milosti také na odpuštění: hříchu a podepření slabosti.

K druhému se musí říci, že nesnáz a boj patří k velikosti zásluhy podle poměrné velikosti díla, jak bylo řečena. A je známkou ochoty ale, která se snaží o to; co jest jí nesnadné: ochota pak vůle má příčinou velikost lásky. A přece se může státi, že někdo s tak ochotnou vůlí koná skutek snadný, že by byl hotov také učiniti, co by mu bylo nesnadné. Nesnadnost pak skutková, pokud je trapná, má také, že jest dostiučiněním za hřích.

K třetímu se musí říci, že odpírati pokušení by prvnímu člověku nebývalo záslužné podle domnění tvrdících, že neměl milosti; jakož ani nyní není záslužné nemajícímu milost. Ale v tom jest rozdíl, že v prvním stavu nebylo nic vnitřně pudícího ke zlému, jako jest nyní: pročež tehdy člověk mohl více odpírati pokušení bez milosti než nyní.

Quia homo, etiam ante peccatum, indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae. Sed homo post peccatum, super hoc, indiget gratia etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem.

I q. 95 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti, secundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est. Et est signum promptitudinis voluntatis, quae conatur ad id quod est sibi difficile, promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine caritatis. Et tamen potest contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile, quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, inquantum est poenalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

I q. 95 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet; sicut nec modo est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est, unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia, quam modo.

XCVI. O vládě, která příslušela člověku ve stavu nevinnosti.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o vládě, která příslušela člověku ve stavu nevinnosti.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda člověk ve stavu nevinnosti vládl živočichům.
2. Zda vládl veškerému stvoření.
3. Zda ve stavu nevinnosti by všichni lidé si byli rovni.
4. Zda by v onom stavu vládl lidem.

De domino, quod homini competebat in statu innocentiae.

Prooemium

I q. 96 pr.

Deinde considerandum est de dominio quod competebat homini in statu innocentiae.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum homo in statu innocentiae animalibus dominaretur.

Secundo, utrum dominaretur omni creaturae.

Tertio, utrum in statu innocentiae omnes homines fuissent aequales.

Quarto, utrum in illo statu homo hominibus dominaretur.

XCVI.1. Zda Adam ve stavu nevinnosti vládl živočichům.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Adam ve stavu nevinnosti vládl živočichům. Praví totiž Augustin, IX. Ke Gen. Slov., že službou andělů byli živočichové přivedeni k Adamovi, aby jim dal jména. Ale nebývalo by tam třeba služby andělů, kdyby člověk sám vládl živočichům. Neměl tedy ve stavu nevinnosti člověk vládu nad jinými živočichy.

Mimo to, ta která navzájem se neshodují, nesprávně se shromažďují pod jednou vládou. Ale mnozí živočichové se navzájem přirozeně neshodují, jako ovce a vlk. Tedy nebyli všichni živočichové pojati pod vládu člověka.

Mimo to Jeronym praví, že "Bůh dal ovládání zvířat před hříchem člověku nepotřebujícímu: předvídal totiž, že člověk bude jejich pomocí podporován po pádu". Tedy aspoň užívání vlády nad zvířaty nepříslušelo člověku před hříchem.

Utrum Adam in statu innocentiae dominabatur animalibus.

I q. 96 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Adam in statu innocentiae animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus, IX super Gen. ad Litt., quod ministerio Angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret. Non autem fuisset ibi necessarium Angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiae habuit dominium homo super alia animalia.

I q. 96 a. 1 arg. 2

Praeterea, ea quae ad invicem discordant, non recte sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ad invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

I q. 96 a. 1 arg. 3

Praeterea, Hieronymus dicit quod *homini ante peccatum non indigenti, Deus animalium dominationem dedit, praesciebat enim hominem adminiculo animalium adiuvandum fore post lapsum*. Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

Mimo to poroučeti se zdá vlastní vládě. Ale rozkaz se nedává správně než majícímu rozum. Tedy člověk neměl vládu nad nerozumovými živočichy.

Avšak proti jest, co se praví Gen. I o člověku: "Vládni rybám mořským a ptákům nebeským a zvířatům země."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno neposlušnost vůči člověku těch, která mu měla býti podrobena, přišla na jeho, potrestání, ježto sám byl neposlušný Boha. A proto ve stavu nevinnosti, před zmíněnou neposlušností, nic mu neodporovalo, co mu přirozeně mělo býti podrobeno. Avšak všichni živočichové jsou přirozeně člověku podrobeni. Což je patrné z trojího. A to nejprve ze samého postupu přírody. Jako totiž při rození věcí se rozumí nějaký pořad, kterým se postupuje od nedokonalého k dokonalému (neboť hmota je pro tvar a tvar nedokonalejší pro dokonalejší), tak je také při užívání přírodních věcí: neboť nedokonalá připadají užívaní dokonalých; byliny totiž užívají země na svou výživu, živočichové pak bylin, a Iidé bylin a živočichů. Proto přirozeně člověk vládne živočichům. A proto Filosof praví, I. Politic., že lovení lesních živočichů je spravedlivé a přirozené, protože skrze ně si člověk hájí, co je přirozeně jeho.

Za druhé je to patrné z řádu božské prozřetelnosti, která vždycky nižší řídí skrze vyšší. Proto, ježto člověk jest nad ostatní živočichy, jakožto učiněný k obrazu Božímu, vhodně jsou živočichové podrobeni jeho řízení.

Za třetí je totéž patrné z vlastnosti člověka a jiných živočichů. U jiných totiž živočichů se shledává v přirozeném oceňování nějaký podíl opatrnosti k některým jednotlivým úkonům: avšak u člověka se shledává všeobecná opatrnost, jež jest pojem všech skutků. Každé pak, které jest podílně, podrobuje se tomu, co je skrze bytnost a všeobecně. Z čehož je patrné, že je přirozené podrobení jiných živočichů člověku.

K prvnímu se tedy musí říci, že mnohé může vůči podrobeným učiniti moc vyšší, co nemůže moc nižší. Anděl však jest přirozeně nad člověka. Proto mohl býti vykonán andělskou silou nějaký účinek na živočiších, který se nemohl státi silou lidskou, totiž že se hned shromáždili všichni živočichové.

K druhému se musí říci, že někteří řekli, že živočichové, kteří nyní jsou divocí a zabíjejí jiné živočichy, v onom stavu byli krotcí nejen vůči člověku, ale také vůči jiným živočichům. Ale to je vůbec nerozumné. Neboť hříchem člověka nebyla změněna přirozenost živočichů, že tenkrát se živili rostlinami, nyní pak jest jim přirozené pojídati maso jiných živočichů, jako lvi a sokoli. Ani nepraví Glossa Bedova, Gen. 1, že dřeviny a byliny byly dány všem živočichům a ptákům za potravu, nýbrž některým. Bývala by tedy přirozená neshoda mezi některými živočichy. Proto však by neunikali vládě člověka, jako ani nyní pro to neunikají vládě Boží, jehož prozřetelnost toto všechno stanoví. A člověk by býval vykonavatelem této prozřetelnosti, jak je také nyní patrné u domácích

I q. 96 a. 1 arg. 4

Praeterea, proprium domini esse videtur praecipere. Sed praeceptum non recte fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

I q. 96 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, de homine, *praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis terrae*.

I q. 96 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, inobedientia ad hominem eorum quae ei debent esse subiecta, subsecuta est in poenam eius, eo quod ipse fuit inobediens Deo. Et ideo in statu innocentiae, ante inobedientiam praedictam, nihil ei repugnabat quod naturaliter deberet ei esse subiectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subiecta. Quod apparet ex tribus. Primo quidem, ex ipso naturae processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium, nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum; plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus. Et propter hoc philosophus dicit, in I Politic., quod venatio sylvestrium animalium est iusta et naturalis, quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum.

Secundo apparet hoc ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat. Unde, cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter eius gubernationi alia animalia subduntur.

Tertio apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur, secundum aestimationem naturalem, quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus, in homine autem invenitur universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quod naturalis est subiectio aliorum animalium ad hominem.

I q. 96 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in subiectos multa potest facere superior potestas, quae non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica, qui non poterat fieri potestate humana; scilicet quod statim omnia animalia congregarentur.

I q. 96 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedae dicit, Gen. I, quod ligna et herbae datae sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter quaedam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter

živočichů: dávají se totiž domácím sokolům slepice za potravu.

K třetímu se musí říci, že lidé ve stavu nevinnosti nepotřebovali živočichů na potřeby těla, ani na zakrytí, protože byli nazí a nestyděli se, nepodléhajíce žádnému hnutí nezřízené dychtivosti; ani na pokrm, protože byli živeni stromy Ráje; ani na tahaní, pro sílu těla. Potřebovali však jich, aby nabyli zkušenostního poznání o jejich přirozenostech. Což je naznačeno tím, že Bůh k němu přivedl živočichy, aby jim dával jména, která označují jejich přirozenosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že jiní živočichové mají nějaký podíl opatrnosti a rozumu podle přirozeného oceňování; z níž nastává, že jestřábi následují vůdce a včely poslouchají krále. A tak by tehdy byli všichni živočichové sami bývali poslušni člověka, jako nyní někteří domácí ho poslouchají.

XCVI.2. Zda člověk měl vládu nad jinými tvory.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že člověk neměl vládu nad všemi jinými tvory. Neboť anděl má přirozeně větší moc nežli člověk. Ale, jak praví Augustin, III. O Troj., "tělesná hmota by nebývala poslušna na pokyn ani andělů". Tedy mnohem méně člověka ve stavu nevinnosti.

Mimo to v rostlinách není ze sil duše než živná a růstová a rodící. Těm však není vrozeno poslouchati rozumu, jak je patrné v každém člověku. Tedy, ježto vláda přísluší člověku podle rozumu, zdá se, že rostlinám člověk ve stavu nevinnosti nevládl.

Mimo to, kdokoli vládne nějaké věci, může onu věc změniti. Ale člověk nemůže změniti běh nebeských těles, nebo to patří samému Bohu, jak praví Diviš, v Listě Polykarpovi. Tedy nevládl jim.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 1 o člověku: "Vládni všemu stvoření."

Odpovídám: Musí se říci, že v člověku jaksi je vše, a proto podle způsobu, kterým vládne těm, která jsou v něm, podle toho způsobu mu přísluší vládnouti jiným. Jest pak v člověku uvážiti čtveré: totiž rozum, podle něhož se shoduje s anděly; síly smyslové, podle nichž se shoduje se živočichy; síly přírodní, podle nichž se shoduje s rostlinami; a samo tělo, podle něhož se shoduje s věcmi neoduševněnými. Rozum pak v člověku má místo vládnoucího, a ne podrobeného vládě. Proto člověk v prvním stavu nevládl andělům; a co se praví, "všemu stvoření", rozumí se "které není k obrazu Božímu". Avšak silám smyslovým, jako náhlivé a dychtivé., které nějak poslouchají rozumu, duše vládla rozkazujíc. Pročež i ve

hoc subtrahuntur dominio Dei, cuius providentia hoc totum dispensatur. Et huius providentiae homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis, ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinae in cibum.

I q. 96 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod homines in statu innocentiae non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem, neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescebant, nullo instante inordinatae concupiscentiae motu; neque ad cibum, quia lignis Paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur. Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc, quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quae eorum naturas designant.

I q. 96 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod alia animalia habent quandam participationem prudentiae et rationis secundum aestimationem naturalem; ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt.

Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas.

I q. 96 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est maioris potestatis quam homo. Sed, sicut dicit Augustinus III de Trin., *materia corporalis non obedivisset ad nutum etiam sanctis Angelis*. Ergo multo minus homini in statu innocentiae.

I q. 96 a. 2 arg. 2

Praeterea, in plantis non sunt de viribus animae nisi nutritiva et augmentativa et generativa. Hae autem non sunt natae obedire rationi; ut in uno et eodem homine apparet. Ergo, cum dominium competat homini secundum rationem, videtur quod plantis homo in statu innocentiae non dominaretur.

I q. 96 a. 2 arg. 3

Praeterea, quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum caelestium corporum, hoc enim solius Dei est, ut Dionysius dicit in epistola ad Polycarpum. Ergo non dominabatur eis.

I q. 96 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, de homine, *praesit universae creaturae*.

I q. 96 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod in homine quodammodo sunt omnia, et ideo secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundum quam convenit cum Angelis; vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundum quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio. Unde homo Angelis non dominabatur in primo statu, et quod dicitur omni creaturae, intelligitur quae non est ad imaginem Dei.

stavu nevinnosti jiným živočichům vládl skrze rozkazování. Silám pak přírodním a samému tělu člověk nevládl sice rozkazováním, ale užíváním. A tak také ve stavu nevinnosti člověk vládl rostlinám a věcem neoduševněným, ne skrze rozkaz nebo měnění, ale bez překážky užívaje jejich pomoci.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

XCVI.3. Zda by si lidé ve stavu nevinnosti bývali rovni.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že ve stavu nevinnosti by si všichni bývali rovni. Praví totiž Řehoř, že "kde se neproviníme, všichni jsme si rovni". Ale ve stavu nevinnosti nebylo provinění. Tedy všichni si byli rovni.

Mimo to podobnost a rovnost je důvodem vzájemné obliby, podle onoho Eccli. 13: "Každý živočich miluje sobě podobného, jakož i každý člověk sobě blízkého." Avšak v onom stavu oplývala mezi lidmi obliba, která jest svazkem pokoje. Tedy ve stavu nevinnosti všichni lidé by si bývali rovni.

Mimo to přestáním příčiny přestává účinek. Ale zdá se, že nyní příčinou nerovnosti mezi lidmi jest se strany Boha, že některé za zásluhy odměňuje, některé však trestá; se strany pak přírody, že pro chybnost přírody se někteří rodí slabí a mrzáci, někteří však silní a dokonalí. Čehož by v prvním stavu nebývalo.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 13: "Co od Boha jest, spořádané jest." Avšak pořádek se zdá nejvíce spočívati v nerovnosti: praví totiž Augustin, XIX. O Městě Bož.: "Pořádek jest úprava rovných a nerovných věcí, dávající každé své místo." Tedy by se shledávala nerovnost v prvním stavu, jenž by býval nejpřípadnější.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nutné říci, že v prvním stavu byla nějaká nerovnost, aspoň co do rodu, protože bez rozdílnosti rodů by nebylo rození. Podobně také co do věku, neboť se tam někteří rodili z jiných, a kteří se spojovali, nebyli neplodní.

Ale bývala by také různost podle duše, i co do spravedlnosti, i co do vědění. Neboť člověk nejednal z nutnosti, nýbrž skrze svobodné rozhodování, z něhož člověk má, že může užívati ducha ke konání nebo chtění nebo poznávání ně, čeho více a méně. Pročež by někteří více prospívali ve spravedlnosti a vědění než jiní.

Také se strany těla mohla býti nestejnost. Neboť lidské tělo nebylo zcela vyňato z přírodních zákonů, že by nepřijímalo ze zevnějších činitelů nějakou výhodu nebo pomoc více a méně, ježto také i pokrmy byl udržován jejich život. A tak nic nebrání říci, že podle rozličného uzpůsobení vzduchu a rozličné polohy hvězd by se rodili někteří silnější tělem a větší a krásnější a lepší soustavy. Tak však, že v těch, kteří by byli pominuti, nebyl by žádný nedostatek nebo chyba, ať na duši, nebo na těle.

Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quae aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde et in statu innocentiae animalibus aliis per imperium dominabatur. Viribus autem naturalibus, et ipsi corpori, homo dominatur non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiae dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

I q. 96 a. 2 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Utrum in illo statu fuissent omnes homines aequales.

I q. 96 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homines in statu innocentiae omnes fuissent aequales. Dicit enim Gregorius quod, *ubi non delinquimus, omnes pares sumus*. Sed in statu innocentiae non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

I q. 96 a. 3 arg. 2

Praeterea, similitudo et aequalitas est ratio mutuae dilectionis; secundum illud Eccli. XIII, *omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi*. In illo autem statu inter homines abundabat dilectio, quae est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiae.

I q. 96 a. 3 arg. 3

Praeterea, cessante causa, cessat effectus. Sed causa inaequalitatis inter homines videtur nunc esse, ex parte quidem Dei, quod quosdam pro meritis praemiat, quosdam vero punit, ex parte vero naturae, quia propter naturae defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti. Quae in primo statu non fuissent.

I q. 96 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Rom. XIII, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere, dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, *ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*. Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

I q. 96 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu fuisse, ad minus quantum ad sexum, quia sine diversitate sexus, generatio non fuisset. Similiter etiam quantum ad aetatem, sic enim quidam ex aliis nascebantur; nec illi qui miscebantur, steriles erant.

Sed et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium; ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia quam alii.

Ex parte etiam corporis, poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturae, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis et minus, cum etiam et cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et maiores et pulchriores et melius complexionati. Ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus

K prvnímu se tedy musí říci, že Řehoř oněmi. slovy zamýšlí vyloučiti nerovnost, která jest podle různosti spravedlnosti a hříchu, z níž nastává, že některé jest trestně držeti pod jinými.

K druhému se musí říci, že rovnost je příčinou, že vzájemná obliba je rovná. Ale přece mezi nerovnými může býti větší láska nežli mezi rovnými, ač není s obou stran stejně vzájemná. Otec totiž přirozeně více miluje syna, nežli bratr bratra, ač syn nemiluje otce tolik, kolik jest od něho milován.

K třetímu se musí říci, že příčina nestejnosti může býti i se strany Boha, ne sice že některé trestá a některé odměňuje, nýbrž že některé více povýší a některé méně, aby krása pořádku u lidí více zářila. A také se strany přírody mohla býti nerovnost způsobena podle řečeného způsobu, bez nějakého nedostatku přirozenosti.

XCVI.4. Zda ve stavu nevinnosti člověk vládl člověku.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že ve stavu nevinnosti člověk nevládl člověku. Praví totiž Augustin, XIX. O Městě Bož.: "Bůh nechtěl, aby člověk rozumový, k jeho obrazu učiněný, nevládl než nerozumovým: ne člověk člověku, nýbrž člověk zvířeti."

Mimo to, co je zavedeno za trest hříchu, to by nebývalo ve stavu nevinnosti. Ale poddanost člověka člověku byla zavedena za trest hříchu: bylo totiž řečeno ženě po. hříchu, "Pod mocí muže budeš", jak se praví Gen. 3. Tedy ve stavu nevinnosti nebyl člověk podroben člověku.

Mimo to podrobení je protilehlé vysvobození. Ale svoboda jest jedno z hlavních dober, které by nebývalo chybělo ve stavu nevinnosti, kdy "nic nechybělo, co by mohla dobrá vůle chtíti", jak praví Augustin, XIV. O Městě Bož. Tedy ve stavu nevinnosti člověk nevládl člověku.

Avšak proti, podmínky lidí ve stavu nevinnosti nebyly hodnotnější nežli podmínky andělů. Ale mezi anděly někteří vládnou jiným: pročež se i jeden řád jmenuje "Panstva". Tedy není proti hodnotě stavu nevinnosti, aby člověk člověku vládl.

Odpovídám: Musí se říci, že vláda se béře dvojmo. Jedním způsobem, pokud je protilehlá otroctví: a tak se pánem nazývá, komu je někdo podroben jako otrok. Jiným způsobem se béře vláda, pokud se obecně vztahuje na jakékoli podrobení: a tak také ten, kdo má úřad říditi a spravovati svobodné, může se nazvati pánem. Prvním tedy způsobem vzatou vládou by ve stavu nevinnosti člověk nevládl člověku, ale druhým způsobem vzatou vládou mohl ve stavu nevinnosti vládnouti člověk člověku.

A důvodem toho jest, že v tom se liší otrok od svobodného, že "svobodný je příčinou sebe", jak se praví

sive peccatum, sive circa animam sive circa corpus.

I q. 96 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quae est secundum differentiam iustitiae et peccati; ex qua contingit quod aliqui poenaliter sunt sub aliis coercendi.

I q. 96 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod aequalitas est causa quod dilectio mutua sit aequalis. Sed tamen inter inaequales potest esse maior dilectio quam inter aequales, licet non aequaliter utrinque respondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter, quam frater fratrem; licet filius non tantundem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

I q. 96 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod causa disparitatis poterat esse et ex parte Dei, non quidem ut puniret quosdam et quosdam praemiaret; sed ut quosdam plus, quosdam minus sublimaret, ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturae poterat disparitas causari secundum praedictum modum, absque aliquo defectu naturae.

Utrum in illo statu homo dominaretur homini.

I q. 96 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, *hominem rationalem, ad imaginem suam factum, non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori*.

I q. 96 a. 4 arg. 2

Praeterea, illud quod est introductum in poenam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in poenam peccati, dictum est enim mulieri post peccatum, sub potestate viri eris, ut dicitur Gen. III. Ergo in statu innocentiae non erat homo homini subiectus.

I q. 96 a. 4 arg. 3

Praeterea, subiectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de praecipuis bonis, quod in statu innocentiae non defuisset, quando nihil aberat quod bona voluntas cupere posset, ut Augustinus dicit XIV de Civ. Dei. Ergo homo homini in statu innocentiae non dominabatur.

I q. 96 a. 4 s. c.

Sed contra, conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur, unde et unus ordo dominationum vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiae, quod homo homini dominaretur.

I q. 96 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti, et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur, sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini

na začátku Metafys., kdežto otrok je zařízen k jinému. Tehdy tedy někdo vládne druhému jako otroku, když toho, jemuž vládne, vztahuje ke svému vlastnímu užitku, totiž vládnoucího. A protože každému jest žádoucí vlastní dobro, a v důsledku zarmucující je každému, že ono dobro, které by mělo býti jeho, připadá toliko druhému, proto taková vláda nemůže býti bez utrpení podřízených. Pročež by ve stavu nevinnosti nebývala taková vláda.

Tehdy však někdo vládne druhému jakožto svobodnému, když jej řídí k vlastnímu dobru toho, jenž je řízen, nebo k dobru obecnému. A taková vláda člověka nad člověkem by bývala ve stavu nevinnosti, pro dvojí. A to, nejprve, protože člověk přirozeně jest živočich společenský: pročež lidé by ve stavu nevinnosti bývali žili společensky. Ale společenský život mnohých nemůže býti, leč někdo vládne, jenž dbá obecného dobra: mnozí totiž o sobě myslí na mnohá, jeden však na jedno. A proto Filosof praví, na začátku Politic., že kdykoli mnohá jsou zařízena k jednomu, vždy se shledává jedno jako hlavní a řídící. Za druhé, protože, kdyby jeden člověk býval nad druhého vynikajícím věděním a spravedlností, bývalo by nevhodné, leč by to vykonával pro užitek jiných, jak se praví I. Petr 4: "Každý milostí, kterou dostal, vzájemně si posluhujíce." Pročež praví Augustin, XIX. O Městě Bož., že "spravedliví rozkazují nikoli chtivostí vlády, nýbrž povinností raditi: to předpisuje přirozený řád, tak Bůh člověka založil".

A z toho je patrná odpověď na všechny námitky, které platí o prvním způsobu vlády.

XCVII. O těch, která patří do stavu prvního člověka co do zachování jedince.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o těch, která patří do stavu prvního člověka podle těla. A nejprve co do zachování jedince; za druhé co do zachování druhu.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda člověk ve stavu nevinnosti byl nesmrtelný.
2. Zda byl netrpný.
3. Zda potřeboval pokrmů.
4. Zda skrze strom života dosahoval nesmrtelnosti.

XCVII.1. Zda člověk ve stavu nevinnosti byl nesmrtelný.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že člověk ve stavu nevinnosti nebyl nesmrtelný. Smrtelnost se totiž klade do výměru člověka. Ale odstraněním výměru se odstraní vyměřené. Tedy, byli člověkem, nemohl byti nesmrtelný.

Mimo to "porušné a neporušné se odlišují rodem", jak se praví v X. Metafys. Ale ta, která se odlišují rodem, nelze

dominari potuisset.

Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio Metaphys.; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem.

Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio Politic., quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Petr. IV, *unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes*. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, quod *iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit*.

I q. 96 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta, quae procedunt de primo modo dominii.

De his, quae pertinent ad statum primi hominis, quantum ad conservationem individui.

Prooemium

I q. 97 pr.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad statum primi hominis secundum corpus. Et primo, quantum ad conservationem individui; secundo, quantum ad conservationem speciei.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum homo in statu innocentiae esset immortalis.

Secundo, utrum esset impassibilis.

Tertio, utrum indigeret cibis.

Quarto, utrum per lignum vitae immortalitatem consequeretur.

Utrum homo in statu innocentiae erat immortalis.

I q. 97 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae non erat immortalis. Mortale enim ponitur in definitione hominis. Sed remota definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

I q. 97 a. 1 arg. 2

Praeterea, corruptibile et incorruptibile genere differunt, ut

navzájem přeměniti. Jestli tedy první člověk byl neporušný, nemohl by v tom stavu býti porušný.

Mimo to, byli člověk ve stavu nevinnosti nesmrtelný, buď to měl z přirozenosti nebo z milosti. Ale ne z přirozenosti: protože, ježto přirozenost zůstává podle druhu táž; též nyní by byl nesmrtelný. Podobně ani z milosti: protože první člověk opět nabyl milosti skrze pokání, podle onoho Moudr. 10: "Vyvedl jejž jeho :provinění"; tedy by byl opět nabyl nesmrtelnosti, což je patrně nesprávné. Tedy člověk ve stavu nevinnosti nebyl nesmrtelný.

Mimo to nesmrtelnost se člověku slibuje za odměnu, podle onoho Zjev. 21: "Smrti více nebude." Ale člověk nebyl založen ve stavu odměny, ale aby odměnu zasloužil. Tedy člověk ve stavu nevinnosti nebyl nesmrtelný.

Avšak proti jest, co se praví Řím. 5, že "skrze hřích vešla smrt na svět". Tedy před hříchem byl člověk nesmrtelný.

Odpovídám: Musí se říci, že něco může slouti neporušným trojmo. Jedním způsobem se strany hmoty: totiž proto, že buď nemá hmoty, jako anděl, nebo má hmotu, která není v možnosti než k jednomu: tvaru, jako nebeské těleso. A to sluje podle :přirozenosti neporušným. Jiným způsobem sluje něco neporušným se strany tvaru: protože totiž ve věci od přirozenosti porušné tkví nějaké uzpůsobení, skrze něž je docela zabráněno porušení. A to sluje neporušným podle slávy: protože, jak praví Augustin, v Listě Dioskorovi, "Bůh učinil duši tak mocné přirozenosti, že z její blaženosti přetéká na tělo plnost zdravosti, totiž síla neporušení". Třetím způsobem něco sluje neporušným se strany účinné příčiny. A tímto způsobem by člověk ve stavu nevinnosti býval neporušný a nesmrtelný. Protože, jak praví Augustin, v knize O Otáz. Star. a Nov. zák., "Bůh učinil člověka, aby, dokud nezhřeší, kvetl nesmrtelností, aby sám sobě byl původcem buď života nebo smrti". Nebyla sice jeho tělo nerozkladné z nějaké síly nesmrtelnosti v něm jsoucí, ale byla v duši nějaká síla nadpřirozeně Bohem daná, skrze niž mohl tělo uchrániti veškerého porušení, dokud ona zůstala Bohu podrobená. A to se stalo rozumně. Protože totiž rozumová duše přesahuje poměr tělesné hmoty, jak bylo svrchu řečeno, bylo vhodné, aby se jí na počátku dala síla, skrze kterou by mohla tělo zachovati nad přirozenost tělesné hmoty.

K prvnímu tedy a druhému se musí říci, že ony důvody platí o neporušném a nesmrtelném od přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že ona síla zachovati tělo od porušení nebyla lidské duši přirozená, ale z daru milosti. A ač opět nabyla milosti na odpuštění viny a zásluhu slávy, přece nikoli k účinnosti ztracené nesmrtelnosti. Neboť to bylo vyhrazeno Kristu, skrze něhož měl býti k lepšímu napraven nedostatek přirozenosti, jak bude níže

dicitur in X Metaphys. Sed eorum quae differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

I q. 97 a. 1 arg. 3

Praeterea, si homo in statu innocentiae fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam, aut per gratiam. Sed non per naturam, quia, cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis. Similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per poenitentiam recuperavit, secundum illud Sap. X, *eduxit illum a delicto suo*; ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiae.

I q. 97 a. 1 arg. 4

Praeterea, immortalitas promittitur homini in praemium; secundum illud Apoc. XXI, *mors ultra non erit*. Sed homo non fuit conditus in statu praemii, sed ut praemium mereretur. Ergo homo in statu innocentiae non fuit immortalis.

I q. 97 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur ad Rom. V, quod *per peccatum intravit mors in mundum*. Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

I q. 97 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo, ex parte materiae, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut Angelus; vel habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus caeleste. Et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae, quia scilicet rei corruptibili per naturam, inhaeret aliqua dispositio per quam totaliter a corruptione prohibetur. Et hoc dicitur incorruptibile secundum gloriam, quia, ut dicit Augustinus in epistola ad Dioscorum, *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis*, idest incorruptionis vigor. Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Quia, ut Augustinus dicit in libro de quaest. Vet. et Nov. Test., *Deus hominem fecit, qui quandiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem*. Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ut supra dictum est. Conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae.

I q. 97 a. 1 ad 1

Ad primum ergo et secundum dicendum quod rationes illae procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

I q. 97 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod vis illa praeservandi corpus a corruptione, non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpae et meritum gloriae, non tamen ad

řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že nesmrtelnost slávy, která se slibuje za odměnu, liší se od nesmrtelnosti, která byla člověku poskytnuta ve stavu nevinnosti.

XCVII.2. Zda by člověk ve stavu nevinnosti býval trpný.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že by člověk ve stavu nevinnosti býval trpný. Neboť "cítiti jest jakési trpění". Ale člověk ve stavu nevinnosti by býval citlivý. Tedy by býval trpný.

Mimo to spánek jest nějaké trpění. Ale člověk ve stavu nevinnosti by býval spal, podle onoho Cen. 2: "Seslal Bůh spánek na Adama." Tedy by býval trpný.

Mimo to ;se tamtéž dodává, že "vzal jedno z jeho žeber". Tedy by býval trpný také z odříznutí části.

Mimo to tělo člověka bylo měkké. Ale měkké je přirozeně trpné od tvrdého. Tedy, kdyby se tělu prvního člověka bylo naskytlo nějaké tvrdé těleso, bylo by od něho trpělo. A tak byl první člověk trpný.

Avšak proti jest, že, byli trpný, byl také porušný: protože "trpnost více učiněná odvrhuje od podstaty".

Odpovídám: Musí se říci, že trpění se říká dvojmo. Jedním způsobem vlastně: a tak trpěti se říká o tom, čemu se odnímá jeho přirozené uzpůsobení. Trpění totiž je výsledek činnosti: ve věcech však přírodních protivná vzájemně jednají a trpí, z nichž jedno odnímá druhému jeho přirozené uzpůsobení. Jiným způsobem se říká trpění obecně, podle kterékoli změny, i když patří k dokonalosti přirozenosti; jako rozuměti a cítiti se nazývá jakési trpění.

Tudíž tímto druhým způsobem byl člověk ve stavu nevinnosti trpný a trpěl i podle duše, i podle těla. Trpěním však, prvním způsobem řečeným, byl netrpný i podle duše, i podle těla, jakož i nesmrtelný: mohl totiž trpění zabrániti, jakož i smrti, kdyby byl zůstal bez hříchu.

A z toho je patrná odpověď na dvě první. Neboť cítiti a spati neberou člověku přirozeného uzpůsobení, nýbrž jsou zařízena k dobru přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, ono žebro bylo v Adamovi, pokud byl počátkem lidského pokolení, jako semeno jest počátkem skrze zplození. Jako tedy oddělení semene není s trpěním, které by člověku odnímalo přirozené uzpůsobení, tak také jest říci o oddělení onoho žebra.

Ke čtvrtému se musí říci, že ve stavu nevinnosti mohlo tělo člověka býti ochráněno, aby netrpělo úrazu od něčeho

amissae immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturae defectus in melius reparandus erat, ut infra dicetur.

I q. 97 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod differt immortalitas gloriae, quae promittitur in praemium, ab immortalitate quae fuit homini collata in statu innocentiae.

Utrum esset impassibilis.

I q. 97 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiae fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

I q. 97 a. 2 arg. 2

Praeterea, somnus passio quaedam est. Sed homo in statu innocentiae dormivisset; secundum illud Gen. II, *immisit Deus soporem in Adam*. Ergo fuisset passibilis.

I q. 97 a. 2 arg. 3

Praeterea, ibidem subditur quod tulit unam de costis eius. Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

I q. 97 a. 2 arg. 4

Praeterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est a duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset. Et sic primus homo fuit passibilis.

I q. 97 a. 2 s. c.

Sed contra est quia, si fuit passibilis, fuit etiam corruptibilis, quia passio, magis facta, abiicit a substantia.

I q. 97 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod passio dupliciter dicitur. Uno modo, proprie, et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis, in rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo, dicitur passio communiter, secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturae; sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam.

Hoc igitur secundo modo, homo in statu innocentiae passibilis erat, et patiebatur, et secundum animam et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione, erat impassibilis et secundum animam et secundum corpus, sicut et immortalis, poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

I q. 97 a. 2 ad 1

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire non removent hominem a naturali dispositione, sed ad bonum naturae ordinantur.

I q. 97 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, costa illa fuit in Adam, inquantum erat principium humani generis; sicut semen est in homine, inquantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione quae removeat hominem a naturali dispositione, ita etiam est dicendum de separatione illius costae.

I q. 97 a. 2 ad 4

tvrdého, a to částečně vlastním rozumem, kterým mohl uhýbati škodlivým, částečně také skrze božskou prozřetelnost, která jej tak chránila, aby ho nic nepotkalo nenadále, co by mu ublížilo.

XCVII.3. Zda člověk ve stavu nevinnosti potřeboval pokrmů.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že člověk ve stavu nevinnosti nepotřeboval pokrmů. Neboť pokrm je člověku nutný na náhradu ztraceného. Ale, jak se zdá, v těle Adamově nenastávala žádná ztráta, protože bylo neporušné. Tedy mu nebyl pokrm nutný.

Mimo to pokrm je nutný na výživu. Ale živení není bez trpění. Ježto tedy tělo člověka bylo netrpné, nebyl mu pokrm nutný, jak se zdá.

Mimo to se říká, že je nám pokrm nutný na zachování života. Ale Adam mohl jinak zachovati život, protože, kdyby nezhřešil, neumřel by. Tedy pokrm nebyl mu nutný.

Mimo to po přijetí pokrmu následuje vyměšování zbytečností, které mají cosi hnusného, nevhodného hodnotě prvního stavu. Tedy se zdá, že člověk v prvním stavu neužíval pokrmů.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 2: "Z každého stromu, který jest v Ráji, jezte."

Odpovídám: Musí se říci, že člověk ve stavu nevinnosti měl život živočišný, potřebující pokrmů; po vzkříšení však bude míti život duchový, nepotřebující pokrmů. Na zřejmost toho jest uvážiti, že rozumová duše jest i duše i duch. Nazývá se pak duší podle toho, co jest jí společné s jinými dušemi, což jest dávati život tělu: pročež se praví Gen. 2: "Učiněn jest člověk duší živou", to jest život dávající tělu. Ale duchem se nazývá podle onoho, co jest vlastní jí, a ne jiným duším, že totiž má sílu rozumovou nehmotnou.

Tudíž v prvním stavu rozumová duše sdělovala tělu to, co jí přísluší, pokud jest duší: a proto se ono tělo nazývalo "živočišným", pokud totiž mělo život od duše. Prvním pak původem života v těchto nižších, jak se praví v knize O duši, jest duše bylinná, jejíž úkony jsou užívati výživy a roditi a zvětšovati. A proto tyto úkony příslušely člověku v prvním stavu. V posledním však stavu po vzkříšení duše jaksi sdělí tělu to, co jest jí vlastní, pokud jest duch: a to nesmrtelnost u všech, netrpnost však a slávu a sílu u dobrých, jejichž těla budou slouti "duchovní". Pročež po vzkříšení lidé nebudou potřebovati pokrmů, ale ve stavu nevinnosti jich potřebovali.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin, v knize O otáz. Star. a Nov. zák.: "Jak měl nesmrtelné tělo, které bylo udržováno pokrmem? Nesmrtelné totiž

Ad quartum dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae poterat praeservari ne pateretur laesionem ab aliquo duro, partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quae sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso, a quo laederetur.

Utrum indigeret cibis.

I q. 97 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo in statu innocentiae non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adae, ut videtur, nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

I q. 97 a. 3 arg. 2

Praeterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

I q. 97 a. 3 arg. 3

Praeterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitae conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare, quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

I q. 97 a. 3 arg. 4

Praeterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quae habent quandam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quod homo in primo statu cibis non uteretur.

I q. 97 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. II, *de omni ligno quod est in Paradiso, comedetis*.

I q. 97 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod homo in statu innocentiae habuit vitam animalem cibis indigentem; post resurrectionem vero habebit vitam spiritualem cibis non indigentem. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est sibi commune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare, unde dicitur Gen. II, *factus est homo in animam viventem*, idest vitam corpori dantem. Sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem.

In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei inquantum est anima, et ideo corpus illud dicebatur animale, inquantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitae in istis inferioribus, ut dicitur in libro de anima, est anima vegetabilis, cuius opera sunt alimento uti et generare et augeri. Et ideo haec opera homini in primo statu competebant. In ultimo vero statu post resurrectionem, anima communicabit quodammodo corpori ea quae sunt sibi propria inquantum est spiritus, immortalitatem quidem, quantum ad omnes; impassibilitatem vero et gloriam et virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt, sed in statu innocentiae eis indigebant.

I q. 97 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro de quaest. Vet. et Nov. Test., *quomodo immortale*

nepotřebuje jídla ani pití." Bylo totiž svrchu řečeno, že nesmrtelnost prvního stavu byla z nějaké nadpřirozené síly, jsoucí v duši, ne však z nějakého uzpůsobení, tkvícího v těle. Pročež skrze působnost tepla se mohlo něco ztratiti z vlhka onoho těla; a aby nebylo zcela stráveno, bylo nutno přispěti člověku skrze přijímání pokrmu.

K druhému se musí říci; že v živení jest nějaké trpění a jinačení, totiž se strany výživy, jež se obrací v podstatu toho, co se živí. Pročež se z toho nemůže uzavírati, že tělo člověka bylo trpné, nýbrž že přijatý pokrm byl trpný. Ač také takové trpění by bylo k dokonalosti přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že kdyby si člověk nepomáhal pokrmem, hřešil by, jako zhřešil, vzav zakázaný pokrm. Bylo mu totiž zároveň přikázáno, aby se zdržoval stromu vědění dobra a zla, i aby jedl z každého jiného stromu Ráje.

Ke čtvrtému se musí říci, že někteří praví, že člověk ve stavu nevinnosti by nebyl bral leč tolik pokrmu, kolik mu bylo nutné, pročež by tam nebylo vyměšování zbytečností. Ale to se zdá nerozumné, že by v přijatém pokrmu nebyl nějaký kal, který by nebyl vhodný, aby byl obrácen ve výživu člověka. Pročež bylo třeba vyměšovati zbytečnosti. Bývalo by však Bohem postaráno, aby z toho nebyla žádná neslušnost.

XCVII.4. Zda by člověk ve stavu nevinnosti ze stromu života býval dosáhl nesmrtelnosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že strom života nemohl býti příčinou nesmrtelnosti. Neboť nic nemůže působiti mimo svůj druh, poněvadž účinek nepřesahuje svou příčinu. Ale strom života byl porušný, jinak by se nemohl brati za výživu, protože potrava se obrací v podstatu živeného, jak bylo řečeno. Tedy strom života nemohl poskytovati neporušnosti čili nesmrtelnosti.

Mimo to účinky, které jsou působeny silami rostlin a jiných přírodních věcí, jsou přirozené. Kdyby tedy strom života byl působil nesmrtelnost života, bývala by ta nesmrtelnost přirozená.

Mimo to se to zdá vycházeti na báje starých, kteří říkali, že bozi, kteří jedli z nějakého pokrmu, stali se nesmrtelnými: a těm se Filosof posmívá v III. Metafys.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 3: "Aby snad nevztáhl ruky své a nevzal se stromu života a nežil na věky."

Mimo to praví Augustin, v knize O otáz. Star. a Nov. zák.: "Požívání stromu života překáželo porušení těla; dokonce také. po hříchu mohl zůstati nerozkladný, kdyby mu bylo dovoleno jísti se stromu života."

Odpovídám: Musí se říci, že strom života nějak působil

corpus habebat, quod cibo sustentabatur? Immortale enim non eget esca neque potu. Dictum est enim supra quod immortalitas primi status erat secundum vim quandam supernaturalem in anima residentem; non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhaerentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

I q. 97 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod in nutritione est quaedam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti, quod convertitur in substantiam eius quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis. Quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturae.

I q. 97 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret; sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim sibi praeceptum fuit ut a ligno scientiae boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno Paradisi vesceretur.

I q. 97 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod quidam dicunt quod homo in statu innocentiae non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium, unde non fuisset ibi superfluitatum emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua faeculentia, quae non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum. Unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum ut nulla ex hoc indecentia esset.

Utrum per lignum vitae consequeretur immortalitem.

I q. 97 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod lignum vitae non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem, effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitae erat corruptibile, alioquin non potuisset in nutrimentum assumi, quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est. Ergo lignum vitae incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

I q. 97 a. 4 arg. 2

Praeterea, effectus qui causantur a virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitae immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

I q. 97 a. 4 arg. 3

Praeterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt quod dii qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales, quos irridet philosophus in III Metaphys.

I q. 97 a. 4 s. c. 1

Sed contra est quod dicitur Gen. III, *ne forte mittat manum suam et sumat de ligno vitae, et comedat et vivat in aeternum*.

I q. 97 a. 4 s. c. 2

Praeterea, Augustinus in libro de quaest. Vet. et Nov. Test., dicit, *gustus arboris vitae corruptionem corporis inhibebat, denique etiam post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitae*.

I q. 97 a. 4 co.

nesmrtelnost, ne však jednoduše. Aby to bylo zřejmé, jest uvážiti, že v prvním stavu měl člověk dva prostředky na zachování života, proti dvěma nedostatkům. První totiž nedostatek jest ztráty vlhkosti skrze činnost přirozeného tepla, jež jest nástrojem duše. A proti tomu nedostatku se pomáhalo člověku požíváním jiných stromů Ráje, jako se nám i nyní pomáhá skrze pokrmy, které přijímáme.

Druhým pak nedostatkem jest, jak praví Filosof, I, O. roz., že to, co se rodí z něčeho zevnějšího, připojeno k předchozí vlhkosti, která byla dříve, zmenšuje činnou sílu druhu: jako voda, připojena k vínu, nejprve se sice obrátí v chuť vína, ale jak se více a více přidává, zmenšuje sílu vína a nakonec se víno stane vodnatým. Tak tudíž vidíme, že na začátku činná síla druhu je tak silná, že může z potravy obrátiti nejen co dostačí na náhradu ztraceného, ale také co dostačí na vzrůst. Potom však, co se přirodí, nedostačí na vzrůst, nýbrž jen na náhradu ztraceného. Konečně pak, ve stavu stáří, nestačí ani na to: pročež následuje ubývání a nakonec přirozený rozklad těla. A proti tomuto nedostatku se pomáhalo člověku skrze strom života: měl totiž moc posilovati sílu druhu proti slabosti, pocházející z přimísení zevnějšího. Pročež praví Augustin, v XIV. O Městě Bož., že "pokrm měl člověk, aby nehladověl, nápoj, aby nežíznil, a strom života, aby ho stáří nerozkládalo". A v knize O otáz. Star. a Nov. žák. praví, že "strom života jako lék bránil porušení člověka".

Avšak nepůsobil nesmrtelnost jednoduše. Protože ani síla, kterou měla duše na zachování těla, nebyla účinkem stromu života; nemohl totiž dáti tělu uzpůsobení nesmrtelnosti, aby se nikdy nemohl rozpadnouti. Což je patrné z toho; že síla každého tělesa jest konečná. Pročež síla stromu života nemohla dosahovati tam, aby dávala tělu sílu trvati nekonečný čas, nýbrž až do určitého času. Je totiž jasné, že čím je nějaká síla větší, tím trvalejší účinek vtiskuje. Proto, ježto síla stromu života byla konečná, jednou požitý zachovával od porušení až do určitého času, na jehož konci buď by člověk býval přenesen do duchovního života, nebo by potřeboval znova přijmouti ze stromu života.

A z toho je patrná odpověď na námitky. Neboť první důvody dokazují, že nepůsobil neporušnost jednoduše. Jiné pak dokazují, že působil neporušnost, zabraňuje porušení, podle řečeného způsobu.

Respondeo dicendum quod lignum vitae quodammodo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod duo remedia ad conservationem vitae habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animae instrumentum. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum Paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis, per cibos quos sumimus.

Secundus autem defectus est quia, ut philosophus dicit I de Generat., illud quod generatur ex aliquo extraneo, adiunctum ei quod prius erat humido praeexistenti, imminuit virtutem activam speciei, sicut aqua adiuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini, sed secundum quod magis et magis additur, diminuit vini fortitudinem, et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quod in principio virtus activa speciei est adeo fortis, quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum. Postmodum vero quod aggeneratur non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi. Tandem vero, in statu senectutis, nec ad hoc sufficit, unde sequitur decrementum, et finaliter naturalis dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitae, habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, quod *cibus aderat homini ne esuriret, potus ne sitiret, et lignum vitae ne senectus eum dissolveret*. Et in libro de quaest. Vet. et Nov. Test., dicit quod *vitae arbor medicinae modo corruptionem hominum prohibebat*.

Non tamen simpliciter immortalitatem causabat. Quia neque virtus quae inerat animae ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitae, neque etiam poterat immortalitatis dispositionem corpori praestare, ut nunquam dissolvi posset. Quod ex hoc patet, quia virtus cuiuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitae ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem Durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim quod, quanto aliqua virtus est maior, tanto imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitae esset finita, semel sumptum praeservabat a corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitae.

I q. 97 a. 4 ad 1

Et per hoc patet responsio ab obiecta. Nam primae rationes concludunt quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliae vero concludunt quod causabat incorruptibilitatem impediendo corruptionem, secundum modum praedictum.

XCVIII. O patřících k zachování druhu.

De his, quae pertinent ad conservationem speciei per generationem.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest úvaha o těch, která patří k zachování druhu. A nejprve o samém rození; za druhé o podmínkách zrozeného plodu.

O prvním jsou dvě otázky.

Prooemium

I q. 98 pr.

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad conservationem speciei. Et primo, de ipsa generatione; secundo, de conditione prolis genitae.

Circa primum quaeruntur duo.

1. Zda by ve stavu nevinnosti bývalo rození.
2. Zda by bylo rození ze smíšení.

XCVIII.1. Zda by ve stavu nevinnosti bývalo rození.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že by ve stavu nevinnosti nebývalo rození. Neboť "rození a porušení jsou protivná", jak se praví v V. Fysic. Protivná pak jsou o témž. Avšak ve stavu nevinnosti by nebývalo porušení. Tedy ani zrození.

Mimo to rození je zařízeno k tomu, aby bylo zachováno podle druhu, co nemůže býti zachováno podle jedince: pročež u těch ojedinělých, která trvají navždy, neshledává se rození. Ale ve stavu nevinnosti by býval člověk bez smrti žil navždy. Tedy by ve stavu nevinnosti nebývalo rození.

Mimo to skrze rození se lidé množí. Ale rozmnožením pánů jest nutné dělení majetku na vyhnutí zmatku vlastnictví. Tedy, ježto člověk byl ustanoven pánem živočichů, nastavším rozmnožením lidského pokolení skrze rození, následovalo by dělení vlastnictví. Což se zdá protivou přirozeného práva, podle něhož všechno je společné, jak praví Isidor. Nebývalo by tedy rození ve stavu nevinnosti.

Avšak proti jest, co se praví Gen.: "Rosťte a množte se a naplňte zemi." Takové však množení nemohlo nastati bez nového rození, ježto prvotně byli ustanoveni toliko dva. Tedy v prvním stavu by bývalo rození.

Odpovídám: Musí se říci, že ve stavu nevinnosti by bývalo rození na množení lidského pokolení: jinak by hřích člověka býval velmi nutný, aby z něho následovalo takové dobro. Je tedy uvážiti, že člověk podle své přirozenosti jest ustanoven jako prostřední mezi stvořeními porušnými a neporušnými: neboť duše, jeho jest přirozeně neporušná, tělo pak přirozeně porušné. Jest pak uvážiti, že záměr přírody se jinak nese ke stvořením porušným a neporušným. Zdá se totiž býti o sobě záměrem přírody to, co je vždycky a navždy. Co však jest jen podle nějakého času, nezdá se hlavně v záměru přírody, ale jako zařízené k jinému; jinak by jeho porušením se zmařil záměr přírody. Protože tudíž ve věcech porušných nic není navždy a vždycky zůstávající než druh, je v záměru přírody dobro druhu, k jehož zachování je zařízeno přirozené rození. Avšak podstaty neporušné zůstávají vždycky nejen podle druhu, nýbrž i podle ojedinělých, a proto také sama ojedinělá jsou v hlavním záměru přírody.

Tak tedy přísluší člověku rození se strany těla, které jest podle přirozenosti porušné. Se strany pak duše, která jest neporušná, přísluší mu, aby množství ojedinělých bylo o sobě zamýšleno od přírody, nebo spíše od Původce přírody, který sám jest tvůrcem lidských duší. A proto ustanovil v lidském rodě rození na množení lidského rodu také ve stavu nevinnosti.

Primo, utrum in statu innocentiae fuisset generatio.

Secundo, utrum fuisset generatio per coitum.

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio.

I q. 98 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio. Generationi enim corruptio est contraria, ut dicitur in V Physic. Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiae non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

I q. 98 a. 1 arg. 2

Praeterea, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest, unde et in illis individuis quae in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentiae homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiae generatio, non fuisset.

I q. 98 a. 1 arg. 3

Praeterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, necesse est fieri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cum homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii. Quod videtur esse contrarium iuri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut Isidorus dicit. Non ergo fuisset generatio in statu innocentiae.

I q. 98 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. I, *crescite et multiplicamini, et replete terram*. Huiusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset, cum duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

I q. 98 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis, alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum quod homo, secundum suam naturam, est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles, nam anima eius est naturaliter incorruptibilis, corpus vero naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles, et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum, alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua, et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae.

Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae auctore, qui solus est humanarum animarum creator. Et ideo, ad multiplicationem humani generis, generationem in humano genere statuit, etiam in

K prvnímu se tedy musí říci, že tělo člověka ve stavu nevinnosti, pokud na něm bylo, bylo porušné, ale skrze duši mohlo býti uchráněno porušení. A proto nemusilo býti člověku odňato rození, které přísluší věcem porušným.

K druhému se musí říci, že ve stavu nevinnosti, ač by rození nebylo na zachování druhu, přece by bylo na množení jedinců.

K třetímu se musí říci, že v tomto stavu množství pánů činí nutným rozdělení majetku, protože obecnost majetku je příčinou nesvornosti, jak praví Filosof v II. Politic. Ale ve stavu nevinnosti by vůle lidí bývaly tak spořádané, že by společně bez nebezpečí nesvornosti, jak by každému z nich příslušelo, užívali věcí, jež byly poddány jejich vlastnictví: neboť také nyní se to zachovává u mnohých dobrých mužů.

XCVIII.2. Zda by ve stavu nevinnosti bývalo rození skrze smíšení.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že by ve stavu nevinnosti nebylo rození skrze smíšení. Protože, jak praví Damašský, první člověk byl v pozemském Ráji "jako nějaký anděl".

Ale v budoucím stavu vzkříšení, až budou lidé podobni andělům, "ani se nebudou ženiti, ani vdávati", jak se praví Mat. 22. Tedy ani by v Ráji nebývalo rození skrze smíšení.

Mimo to první lidé byli ustanoveni v dokonalém věku. Kdyby tedy u nich před hříchem bylo rození skrze smíšení, byli by se tělesně spojili také v Ráji. Což je podle Písma patrně nesprávné.

Mimo to v tělesném spojení se člověk stává nejvíce podobný zvířatům pro prudkost potěšení: pročež se také chválí zdrženlivost, skrze kterou se lidé zdržují takových potěšení. Ale ke zvířatům se člověk přirovnává pro hřích, podle onoho Žalmu 48: "Člověk, když byl ve cti, nerozuměl, přirovnán byl k nerozumnému potahu a učiněn mu podobným." Tedy před hříchem by nebývalo tělesné spojení muže a ženy.

Mimo to ve stavu nevinnosti by nebývalo žádného porušení. Ale skrze smíšení se poruší panenská nedotčenost. Tedy by ve stavu nevinnosti nebývalo smíšení.

Avšak proti jest, že Bůh před hříchem učinil člověka mužem a ženou, jak se praví Gen. 1 a 2. Avšak v Božích dílech není nic nadarmo. Tedy i kdyby člověk nebýval zhřešil, bylo by smíšení, k němuž je zařízena rozdílnost rodů.

Mimo to Gen. 2 se praví, že byla žena učiněna na pomoc mužovi. Ale ne na jinou, nežli na rození, které povstává

statu innocentiae.

I q. 98 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae, quantum erat de se, corruptibile erat, sed potuit praeservari a corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quae debetur corruptibilibus rebus.

I q. 98 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod generatio in statu innocentiae, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

I q. 98 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut philosophus dicit in II Politic. Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur, cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

I q. 98 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Quia, ut Damascenus dicit, primus homo erat in Paradiso terrestri sicut Angelus quidam.

Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines Angelis similes, neque nubent neque nubentur, ut dicitur Matth. XXII. Ergo neque in Paradiso fuisset generatio per coitum.

I q. 98 a. 2 arg. 2

Praeterea, primi homines in perfecta aetate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in Paradiso carnaliter coniuncti. Quod patet esse falsum, secundum Scripturam.

I q. 98 a. 2 arg. 3

Praeterea, in coniunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis, propter vehementiam delectationis, unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab huiusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud Psalmi XLVIII, *homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis*. Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminae carnalis coniunctio.

I q. 98 a. 2 arg. 4

Praeterea, in statu innocentiae nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiae non fuisset.

I q. 98 a. 2 s. c. 1

Sed contra est quod Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur Gen. I et II. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiam si homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

I q. 98 a. 2 s. c. 2

Praeterea, Gen. II, dicitur mulier esse facta in adiutorium

skrze smíšení: protože ke kterémukoli jinému dílu by mohl býti muž podporován vhodněji skrze muže nežli skrze ženu. Tedy také ve stavu nevinnosti by bylo rození skrze smíšení.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří ze starých Učenců, uvažujíce ošklivost dychtivosti, která se shledává ve smíšení v tomto stavu, tvrdili, že by ve stavu nevinnosti nebývalo rození skrze smíšení. Pročež Řehoř Nysský praví v knize, kterou udělal O člověku, že v Ráji by se jinak býval množil lidský rod, jako se množili andělé, bez soulože, skrze činnost božské síly. A praví, že Bůh před hříchem učinil muže a ženu, přihlížeje ke způsobu rození, který !bude po hříchu, který Bůh předvídal.

Ale to není řečeno důvodně. Ta totiž, která jsou přirozená, ani se neodnímají člověku, ani nedávají skrze hřích. Jest pak jasné, že člověku podle živočišného života, který měl také před hříchem, jak bylo svrchu řečeno, jest přirozené roditi skrze smíšení, jako i ostatním dokonalým živočichům. A to ukazují přirozené údy, určené k tomu užívání. A proto se nemá říci, že by nebývalo před hříchem užívání těchto přirozených údů jako i ostatních údů.

Tudíž podle přítomného stavu jest při smíšení uvážiti dvojí. Jedno, co je přírodní, totiž spojení muže a ženy na rození.

Neboť v každém rození se vyžaduje síla činná a trpná. Pročež, ježto u všech, u kterých je rozdíl rodů, síla činná je v mužském, kdežto síla trpná v ženském, vyžaduje přírodní řád, aby se na rození sešli smíšením muž a žena. Jiné pak, jež lze uvážiti, jest nějaká ošklivost nemírné dychtivosti. A ta by ve stavu nevinnosti nebývala, když nižší síly byly vůbec poddány rozumu. Pročež praví Augustin, ve XIV. O Městě Bož.: "Ani zdaleka nemysleme, že se nemohlo potomstvo zasévati bez nemoci rozkoše. Ale tím pohybem vůle by se pohybovaly ony údy, kterým ostatní, a bez palčivosti a úkladného ostnu, v pokojnosti ducha a těla."

K prvnímu se. tedy musí říci, že člověk v Ráji by býval jako anděl skrze duchovní mysl, ač by měl život živočišný co do těla. Ale po vzkříšení bude člověk podobný andělu, učiněn duchovním i podle duše i podle těla. Pročež není podobného důvodu.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, v IX. Ke Gen. Slov., proto se první rodiče v Ráji nesmísili, že po utvoření ženy zakrátko byli pro hřích z Ráje vyvrženi: nebo že se do určitého času očekávalo ke smíšení božské zmocnění, od něhož dostali všeobecný příkaz.

K třetímu se musí říci, že zvířata postrádají rozumu. Pročež ve smíšení se člověk stává zvířetem, podle toho, že nemůže rozumem říditi potěšení smíšení a žár dychtivosti. Ale ve stavu nevinnosti by nebývalo nic takového, co by nebývalo řízeno rozumem: ne, že by bylo menší potěšení ve smyslu, jak někteří praví (bývalo by totiž tím větší potěšení smyslové, čím byla přirozenost čistší a tělo více

viri. Sed non ad aliud nisi ad generationem quae fit per coitum, quia ad quodlibet aliud opus, convenientius adiuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo etiam in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

I q. 98 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiae foeditatem quae invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in libro quem fecit de homine, quod in Paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt Angeli, absque concubitu, per operationem divinae virtutis. Et dicit quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cuius Deus praescius erat.

Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini, secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra dictum est, naturale est generare per coitum, sicut et ceteris animalibus perfectis. Et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et ceterorum membrorum.

Sunt igitur in coitu duo consideranda, secundum praesentem statum. Unum quod naturae est, scilicet coniunctio maris et feminae ad generandum.

In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva. Unde, cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus vero passiva in femina; naturae ordo exigit ut ad generandum conveniant per coitum mas et femina. Aliud autem quod considerari potest, est quaedam deformitas immoderatae concupiscentiae. Quae in statu innocentiae non fuisset quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, *absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo. Sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cetera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animi et corporis*.

I q. 98 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod homo in Paradiso fuisset sicut Angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet, vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis Angelo, spiritualis effectus et secundum animam et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

I q. 98 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit IX super Gen. ad Litt., ideo primi parentes in Paradiso non coierunt, quia, formata muliere, post modicum propter peccatum de Paradiso eiecti sunt, vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, a qua acceperunt universale mandatum.

I q. 98 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quod delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset quod ratione non moderaretur, non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt

citlivé), ale protože síla dychtivá by se nebývala tak nezřízené rozplývala v tom potěšení, jsouc řízena rozumem, jemuž nezáleží, aby bylo menší potěšení ve smyslu, nýbrž aby dychtivá síla neutkvěla nezřízeně na potěšení; a pravím "nezřízeně", mimo míru rozumu. Jako střídmý v mírném požívání pokrmu nemá menší potěšení než hltavý, ale jeho dychtivá méně spočívá v takovém potěšení. A to praví slova Augustinova; která ze stavu nevinnosti nevylučují velikost potěšení, nýbrž žár rozkoše a nepokoj ducha. A proto by ve stavu nevinnosti nebývala chvalná zdrželivost, která se v tomto čase chválí ne pro nedostatek plodnosti, ale z důvodu nezřízené rozkoše. Tenkrát by bývala plodnost bez rozkoše.

Ke čtvrtému se musí říci, že, jak praví Augustin, XIV. O Městě Bož., v onom stavu "žádným porušením nedotčenosti by nelil muž do lůna manželky. Tak totiž mohlo býti mužské semeno uloženo do lůna manželky, bez úhony ženského rodidla, jako nyní může, za téže nedotčenosti, vyjíti z lůna panny tok měsíční krve. Jako totiž ku porodu uvolňoval ženské lůno nikoli nářek bolesti, nýbrž nápor zralosti, tak by ku početí obojí přirozenost spojovalo dobrovolné užívání, nikoli žádost rozkoše".

XCIX. O podmínkách rozeného plodu co do těla.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest úvaha o podmínkách rozeného plodu. A nejprve co do těla; za druhé co do spravedlnosti; za třetí, co do vědění.

O prvním jsou dvě otázky.

1. Zda ve stavu nevinnosti dítky při narozeni měly dokonalou sílu tělesnou.

2. Zda by se rodily všechny mužského rodu.

XCIX.1. Zda dítky ve stavu nevinnosti by mívaly při narození dokonalou sílu na pohyb údů.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že ve stavu nevinnosti dítky při narození by mívaly dokonalou sílu na pohyb údů. Praví totiž Augustin, v knize O křt. malič., že "slabosti mysli přísluší tato slabost těla", která totiž se jeví u dětí. Ale ve stavu nevinnosti by nebylo žádné slabosti mysli. Tedy by ani takové slabosti těla nebývalo u dětí.

Mimo to, někteří živočichové hned od narození mají dostatečnou sílu na užívání údů. Ale člověk jest ušlechtilejší než jiní živočichové. Tedy je člověku mnohem více přirozené, že od narození má sílu k užívání údů. A tak se zdá býti trestem následujícím z hříchu, že této síly nemá.

Mimo to nemoci dosáhnouti předloženého potěšení přivádí trápení. Ale kdyby děti nebývaly měly sílu

(fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se effudisset super huiusmodi delectatione, regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat; et dico immoderate, praeter mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minus eius concupiscibilis super huiusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini, quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quae in tempore isto laudatur non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine.

I q. 98 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIV de Civ. Dei, *in illo statu nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero coniugis, salva integritate feminei genitalis, virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret.*

De conditione prolis generandae quantum ad corpus in illo statu.

Prooemium

I q. 99 pr.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae. Et primo, quantum ad corpus; secundo, quantum ad iustitiam; tertio, quantum ad scientiam.

Circa primum quaeruntur duo.

Primo, utrum in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream.

Secundo, utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

Utrum in statu illo pueri mox nati habuissent perfectam virtutem ad motum membrorum.

I q. 99 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus, in libro de Bapt. Parvul., quod *infirmitati mentis congruit haec infirmitas corporis*, quae scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiae nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

I q. 99 a. 1 arg. 2

Praeterea, quaedam animalia statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum. Et ita videtur esse poena ex peccato consequens.

I q. 99 a. 1 arg. 3

Praeterea, non posse consequi delectabile propositum,

pohybovati úd často by se bývalo přihodilo, že by nemohly dosáhnouti nějakého potěšení, jim předloženého. Tedy by u nich bývalo trápení, které nemohlo býti před hříchem. Nebyla by tedy dětem ve stavu nevinnosti chyběla síla pohybovati údy.

Mimo to nedostatečnost stáří se zdá odpovídati nedostatečnosti dětství. Ale ve stavu nevinnosti by nebývalo nedostatečnosti stáří. Tedy také ani nedostatečnost dětství.

Avšak proti jest, že každé narozené dříve jest nedokonalé, než dokonalé. Ale ve stavu nevinnosti by dítky bývaly utvořeny skrze rození. Tedy by na začátku byly nedokonalé i velikostí i silou těla.

Odpovídám: Musí se říci, že to, co je nad přirozenost, držíme pouze věrou; co však věříme, dlužíme autoritě. Pročež při všech výpovědích máme sledovati přirozenost věcí, mimo ta, kterým učí božská autorita, jež jsou nad přirozenost. Jest pak jasné, že to je přirozené, jakožto příslušející prvkům lidské přirozenosti, aby děti od narození neměly dostatečnou sílu pohybovati údy. Protože člověk přirozeně má mozek větší velikosti, podle poměru svého těla, než ostatní živočichové. Pročež je přirozené že pro největší vlhkost mozku u dětí nervy, jež jsou nástroji pohybu, nejsou vhodné k pohybování údy. Avšak s druhé strany není žádnému katolíku pochybné, že by se božskou silou mohlo státi, aby dítky od narození měly dokonalou sílu pohybovati údy.

Víme pak z autority Písma, že "Bůh učinil člověka správného": a tato správnost záleží, jak praví Augustin, v dokonalém podrobení těla duši. Jako tedy v prvním stavu nemohlo býti v údech člověka nic, co by odporovalo spořádané vůli člověka, tak údy nemohly unikati lidské vůli. Spořádanou pak jest vůle člověka, jež tíhne k výkonům sobě vhodným. Ale nehodí se člověku tytéž výkony v každém věku. Musí se tedy říci, že děti od narození by nemívaly dostatečnou sílu pohybovati údy ke kterémukoli výkonu, nýbrž k výkonům vhodným dětství, třebas ke ssání prsů a k jiným takovým.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin mluví o té slabosti, která nyní se jeví u dětí také co do úkonů vhodných jejich dětství; jak je patrné z toho, co předesílá, že "ač vedle leží prsy, spíše mohou hladově plakati nežli ssáti".

K druhému se musí říci, že to, že někteří živočichové mají od narození užívání údů, není z jejich ušlechtilosti, ježto někteří dokonalejší živočichové toho nemají, nýbrž se jim to přihází ze suchosti mozku, a protože vlastní výkony takových živočichů jsou nedokonalé, takže na ně může dostačiti také malá síla.

K třetímu je odpověď patrná z toho, co bylo řečeno v jádru. Nebo se může říci, že ničeho by nebývaly žádaly, leč spořádanou vůlí věc vhodnou podle svého stavu.

afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio; quae non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiae defuisset pueris virtus ad movendum membra.

I q. 99 a. 1 arg. 4

Praeterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiae. Sed in statu innocentiae non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiae.

I q. 99 a. 1 s. c.

Sed contra est quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo a principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

I q. 99 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote et principiis humanae naturae competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra. Quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate, secundum proportionem sui corporis, quam cetera animalia. Unde naturale est quod, propter maximam humiditatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. Ex alia vero parte nulli Catholico dubium est quin divina virtute fieri possit, ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum.

Constat autem per auctoritatem Scripturae, quod Deus fecit hominem rectum, et haec rectitudo consistit, ut Augustinus dicit, in perfecta subiectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatae hominis voluntati, ita membra hominis deficere non poterant humanae voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quae tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet aetatem. Dicendum est ergo quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus; sed ad actus pueritiae convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia huiusmodi.

I q. 99 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de ista infirmitate quae nunc in pueris apparet etiam quantum ad actus eorum pueritiae convenientes; ut patet per ea quae praemittit, quod *iuxta se iacentibus mammis, magis possunt esurientes flere quam sugere*.

I q. 99 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod hoc quod quaedam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cum quaedam animalia perfectiora hoc non habeant, sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

I q. 99 a. 1 ad 3

Ad tertium patet solutio per ea quae dicta sunt in corpore. Vel potest dici quod nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset res secundum statum suum.

Ke čtvrtému se musí říci, že ve stavu nevinnosti by se člověk býval rodil, ale nebýval by hynul. A proto v onom stavu mohly býti nějaké dětské nedostatečnosti, které sledují zrození; ne však nedostatečnosti stařecké, které vedou k porušení.

I q. 99 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod homo in statu innocentiae generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

XCIX.2. Zda by se v prvním stavu rodívaly ženy.

Utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že by se v prvním stavu nebývaly rodily ženy. Praví totiž Filosof, v knize II. O roz. živoč., že "žena jest nepodařený muž", jakožto povstávající mimo záměr přírody. Ale v onom stavu by nebývalo nastalo v rození člověka nic nepřerozeného. Tedy ženy by se nerodívaly.

I q. 99 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in primo statu feminae natae non fuissent. Dicit enim philosophus, in libro II de Generat. Animal., quod femina est mas occasionatus, quasi praeter intentionem naturae proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminae natae non fuissent.

Mimo to, každý činitel rodí sobě podobné, není-li překážky buď z nedostatku síly nebo pro nezpůsobilost hmoty, jako malý oheň nemůže spáliti zelené dříví. Avšak v rození je činná síla v mužovi. Ježto tudíž ve stavu nevinnosti by nebylo žádného nedostatku síly se strany muže, ani nezpůsobilost hmoty se strany ženy, zdá se, že by se bývali vždy narodili mužští.

I q. 99 a. 2 arg. 2

Praeterea, omne agens generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiae, sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cum igitur in statu innocentiae nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiae ex parte feminae, videtur quod semper masculi nati fuissent.

Mimo to ve stavu nevinnosti rození bylo zařízeno na množení lidí. Ale lidé by se bývali mohli dostatečně množiti skrze prvního člověka a skrze první ženu, ježto měli žíti navždy. Tedy nebylo nutné, aby se ve stavu nevinnosti rodily ženy.

I q. 99 a. 2 arg. 3

Praeterea, in statu innocentiae generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuit necessarium quod in statu innocentiae feminae nascerentur.

Avšak proti jest, že příroda při rození tak postupovala, jak ji Bůh ustanovil. Avšak Bůh ustanovil muže a ženu v lidské přirozenosti, jak se praví Gen. 1 a 2. Tedy by se také v onom stavu rodívali muži a ženy.

I q. 99 a. 2 s. c.

Sed contra est quod sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in natura humana, ut dicitur Gen. I et II. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminae generati.

Odpovídám: Musí se říci, že by ve stavu nevinnosti nebývalo chybělo nic z těch, která patří k úplnosti lidské přirozenosti. Jako však k dokonalosti vesmíru patří různé stupně věcí, tak také rozličnost rodu jest na dokonalost lidské přirozenosti. A proto ve stavu nevinnosti by zrození býval pocházel obojí rod.

I q. 99 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod nihil eorum quae ad complementum humanae naturae pertinent, in statu innocentiae defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanae naturae. Et ideo in statu innocentiae uterque sexus per generationem productus fuisset.

K prvnímu se tedy musí říci, že žena sluje "muž nepodařený", protože jest mimo záměr ojedinělé přirozenosti, ne však mimo záměr přírody všeobecné, jak bylo svrchu řečeno.

I q. 99 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod femina dicitur mas occasionatus, quia est praeter intentionem naturae particularis, non autem praeter intentionem naturae universalis, ut supra dictum est.

K druhému se musí říci, že zrození ženy nastává nejen z nedostatku činné síly nebo z nezpůsobilosti hmoty, jak naznačuje námitka. Ale někdy také z nějakého zevnějšího případku; jak praví Filosof, v knize O živočiších, že "vítr severní napomáhá zrození mužských, jižní zrození žen". Někdy také z pojmu duše, podle něhož se snadno změní tělo. A zvláště ve stavu nevinnosti to mohlo býti, když bylo tělo více podrobeno duši; aby se totiž podle vůle rodícího rozlišoval rod v plodu.

I q. 99 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod generatio feminae non solum contingit ex defectu virtutis activae vel indispositione materiae, ut obiectio tangit. Sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco; sicut philosophus dicit, in libro de animalibus, quod *ventus Septentrionalis coadiuvat ad generationem masculorum, Australis vero ad generationem feminarum*. Quandoque etiam ex conceptione animae, ad quam de facili immutatur corpus. Et praecipue in statu innocentiae hoc esse poterat, quando corpus magis erat animae subiectum; ut scilicet secundum voluntatem generantis, distingueretur sexus in prole.

K třetímu se musí říci, že plod by se rodíval živý životem živočišným, jemuž náleží jak užívati pokrmu, tak také roditi. Pročež bylo vhodné, aby všichni rodili a nejen první rodiče. A toho důsledkem se zdá, že by se rodívalo tolik žen, kolik i mužů.

I q. 99 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod proles fuisset genita vivens vita animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes. Ad quod consequens videtur quod tot fuissent generatae feminae, quot et mares.

C. O podmínkách rozeného plodu co do spravedlnosti.

De conditione prolis tunc generadae quod justitiam.

Předmluva

Prooemium

Dělí se na dva články.

I q. 100 pr.

Potom jest úvaha o podmínkách rozeného plodu co do spravedlnosti.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad iustitiam.

A o tom jsou dvě otázky.

Et circa hoc quaeruntur duo.

1. Zda by se lidé rodívali ve spravedlnosti.

Primo, utrum homines fuissent nati cum iustitia.

2. Zda by se rodili utvrzeni ve spravedlnosti.

Secundo, utrum nascerentur in iustitia confirmati.

C.1.Zda by se lidé rodívali ve spravedlnosti.

Utrum homines duissent nati cum justitia.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že by se lidé nerodívali ve spravedlnosti. Praví totiž Hugo od Svatého Viktora, že "první člověk by sice před hříchem rodil syny bez hříchu, ale nikoli dědice otcovské spravedlnosti".

I q. 100 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non fuissent cum iustitia nati. Dicit enim Hugo de sancto Victore quod *primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternae iustitiae haeredes*.

Mimo to spravedlnost je z milosti, jak praví Apoštol, Řím. 5. Ale milost se nepřelévá, protože tak by byla přirozená, nýbrž je vlévána jen od Boha. Tedy by se dítky nerodívaly se spravedlností.

I q. 100 a. 1 arg. 2

Praeterea, iustitia est per gratiam, ut apostolus dicit ad Rom. V. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis; sed a solo Deo infunditur. Ergo pueri cum iustitia nati non fuissent.

Mimo to spravedlnost je v duši. Ale duše není v převodu. Tedy ani by se nebývala převáděla spravedlnost od rodičů na děti.

I q. 100 a. 1 arg. 3

Praeterea, iustitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec iustitia traducta fuisset a parentibus in filios.

Avšak proti jest, co praví Anselm, v knize O početí Pan., že "zároveň jak by měli rozumovou duši, spravedliví by byli, které by zrodil člověk, kdyby nezhřešil``.

I q. 100 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Anselmus dicit, in libro de conceptu Virg., *quod simul cum rationalem haberent animam, iusti essent quos generaret homo, si non peccaret*.

Odpovídám: Musí se říci, že přirozeně rodí člověk sobě podobné podle druhu. Pročež je nutné, aby děti se podobaly rodičům ve všech případcích, které sledují přirozenost druhu, není-li chyba v činnosti přirozenosti, jíž by ve stavu nevinnosti nebylo. Avšak v případcích jednotlivostních není třeba, aby se děti podobaly rodičům. Spravedlnost pak původová, v níž byl první člověk ustanoven, byla případkem přirozenosti druhu, ne jako způsobeným z prvků druhu, ale jako nějaký dar Bohem daný celé přirozenosti. A to je jasné, protože protilehlá jsou jednoho rodu: avšak hřích původový, který je protilehlý oné spravedlnosti, nazývá se hřích přirozenosti, pročež se převádí z rodičů na ;potomky. A proto také by děti bývaly připodobněny rodičům co do původové spravedlnosti.

I q. 100 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus similentur, nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus similentur. Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis, peccatum autem originale, quod opponitur illi iustitiae, dicitur esse peccatum naturae; unde traducitur a parente in posteros. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem iustitiam.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Hugonovo jest rozuměti ne co do pohotovosti spravedlnosti, nýbrž co do vykonávání úkonu.

I q. 100 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum iustitiae, sed quantum ad executionem actus.

K druhému se musí říci, že dítky by se nebývaly rodily se spravedlností milosti, která jest původem zasluhování, ale se spravedlností původovou. Ale ježto kořen spravedlnosti

I q. 100 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod pueri

původové, v jejíž správnosti byl člověk učiněn, záleží v nadpřirozené podrobenosti rozumu Bohu, která je skrze milost milým činící, jak bylo shora řečeno, je nutné říci, že kdyby se děti rodívaly v původové spravedlnosti, že by se také rodívaly v milosti, jako jsme shora řekli o prvním člověku, že byl v milosti založen. Proto však by milost nebývala přirozená: protože by nebyla přelitá skrze sílu semene, ale byla by udělena člověku hned, jak by měl duši rozumovou. Jako také hned, jak tělo je způsobilé, vlévá se od Boha duše rozumová, která však není z převodu.

Z čehož je patrná odpověď na třetí.

C.2. Zda by se ve stavu nevinnosti děti rodívaly utvrzeny ve spravedlnosti.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že ve stavu nevinnosti by se děti rodívaly utvrzeny ve spravedlnosti. Praví totiž Řehoř, IV. Moral., k onomu Job., 'Spánkem svým bych odpočíval' atd.: "Kdyby prvního rodiče nebyla porušila žádná hniloba hříchu, nikterak by ze sebe nerodil syny pekla; ale byli by se z něho rodili pouze ti vyvolení, které nyní Vykupitel zachraňuje." Tedy by se všichni rodili utvrzeni ve spravedlnosti.

Mimo to praví Anselm, v knize Proč Bůh člověkem, že "kdyby první rodiče tak žili, že by pokoušeni nezhřešili, tak by byli utvrzeni s celým svým potomstvem, že by dále hřešiti nemohli". Tedy děti by se rodily utvrzeny ve spravedlnosti.

Mimo to dobro jest mocnější nežli zlo. Ale z hříchu prvního člověka následovala nutnost hřešiti u těch, kteří se z něho rodí. Tedy kdyby byl první člověk setrval ve spravedlnosti, plynula by na potomky nutnost zachovati spravedlnost.

Mimo to anděl, přidrževší se Boha, když jiní zhřešili, hned byl utvrzen ve spravedlnosti, že dále nemohl hřešiti. Tedy podobně i člověk, kdyby býval odolal pokušení, býval by utvrzen. Ale jaký sám byl, takové by rodíval jiné. Tedy i jeho děti by se rodily utvrzeny ve spravedlnosti.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XIV. O Městě Bož.: "Tak šťastná by byla veškerá lidská společnost, kdyby ani oni," totiž první rodiče, "nebyli žádné zlo nevrhli do potomstva, ani kdo z jejich potomstva nepáchal nepravost, které se dostává odsouzení." Z čehož se dává rozuměti, že i kdyby první rodiče nebyli zhřešili, mohli někteří z jejich potomstva spáchati nepravost. Nerodili by se tedy utvrzeni ve spravedlnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že se nezdá možné, že by se ve stavu nevinnosti děti rodily utvrzeny ve spravedlnosti. Je totiž jasné, že by děti při svém narození neměly více dokonalosti, než jejich rodiče ve stavu plození. Ale rodiče, dokud by rodili, nebyli by utvrzeni ve spravedlnosti. Z toho se totiž rozumové stvoření utvrzuje ve spravedlnosti, že se stává blaženým skrze otevřené vidění Boha, k němuž viděnému nemůže nepřilnouti, ježto on je sama bytnost

non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum iustitia originali. Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est; necesse est dicere quod, si pueri nati fuissent in originali iustitia, quod etiam nati fuissent cum gratia; sicut et de primo homine supra diximus quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis, quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem. Sicut etiam statim cum corpus est dispositum infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.

I q. 100 a. 1 ad 3

Unde patet solutio ad tertium.

Utrum pueri nascerentur in justitia confirmati.

I q. 100 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae nati fuissent in iustitia confirmati. Dicit enim Gregorius, IV Moralium, super illud, *somno meo requiescerem etc., si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios Gehennae generaret; sed hi qui nunc per redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur*. Ergo nascerentur omnes in iustitia confirmati.

I q. 100 a. 2 arg. 2

Praeterea, Anselmus dicit, in libro cur Deus homo, quod *si primi parentes sic vixissent ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent*. Ergo pueri nascerentur in iustitia confirmati.

I q. 100 a. 2 arg. 3

Praeterea, bonum est potentius quam malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in iustitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi iustitiam.

I q. 100 a. 2 arg. 4

Praeterea, Angelus adhaerens Deo aliis peccantibus, statim est in iustitia confirmatus, ut ulterius peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et eius filii confirmati in iustitia nascerentur.

I q. 100 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, *tam felix universa esset humana societas si nec illi*, scilicet primi parentes, *malum quod in posteros traiicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quae damnationem reciperet*. Ex quo datur intelligi quod, etiam si primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in iustitia confirmati.

I q. 100 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod non videtur possibile quod pueri in statu innocentiae nascerentur in iustitia confirmati. Manifestum est enim quod pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis quam eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quandiu generassent, non fuissent confirmati in iustitia. Ex hoc enim creatura rationalis in iustitia confirmatur, quod efficitur beata per

dobroty, od níž se nikdo nemůže odvrátiti, ježto nic není touhou a láskou, leč pod rázem dobra. A to pravím podle obecného zákona, protože z nějaké zvláštní výsady by se mohlo přihoditi jinak, jak se věří o Panně Matce Boží. Jakmile však by Adam přišel k oné blaženosti, že by viděl Boha v bytnosti, stal by se duchovním i myslí i tělem, a přestal by živočišný život, v němž jediném by byl užíval rození. Pročež jest jasné, že malí by se nerodili utvrzeni ve spravedlnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, kdyby Adam nebýval zhřešil, nerodil by ze sebe syny pekla, tak totiž, že by od něho dostávali hřích, jenž jest příčinou pekla. Mohli by se však státi syny pekla, hřešíce svobodným rozhodováním. Nebo, kdyby se nestávali hříchem syny pekla, to by nebylo proto, že by byli utvrzeni ve spravedlnosti, nýbrž pro božskou prozřetelnost, skrze kterou by byli zachováni netknuti hříchem.

K druhému se musí říci, že Anselm tím neříká tvrzení, nýbrž domněnku. Což je patrné ze samého způsobu mluvení, když praví: "Zdá se, že, kdyby žili" atd.

K třetímu se musí říci, že tento důvod není účinný, ač se zdá, že pohnul Anselma, jak je patrné z jeho slov. Neboť skrze hřích prvního rodiče jeho potomci nepadají do nutnosti hříchu tak, že by se nemohli vrátiti ke spravedlnosti, což jest jen u zavržených. Pročež ani nutnost nehřešiti by nebýval tak předával potomkům, že by vůbec nemohli zhřešiti, což jest jen u blažených.

Ke čtvrtému se musí říci, že není podobně u člověka a anděla. Neboť člověk má svobodné rozhodování vratké i před volnou i potom: ne však anděl, jak bylo svrchu řečeno, když se jednalo o andělích.

CI. O podmínkách rozeného potomstva co do vědění.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest úvaha o podmínkách potomstva rozeného, co do vědění.

A o tom jsou dvě otázky.

1. Zda by se děti rodily dokonalé ve vědění.

2. Zda by hned po narození měly užívání rozumu.

CI.1. Zda ve stavu nevinnosti by se děti rodily dokonalé ve vědění.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že by se ve stavu nevinnosti dítky rodívaly dokonalé ve vědění. Jaký totiž byl Adam, takové dítky by rodíval. Ale Adam byl dokonalý ve vědění, jak bylo svrchu řečeno. Tedy by se rodily z něho dítky dokonalé ve vědění.

Mimo to příčinou nevědomosti je hřích, jak praví Beda. Ale nevědomost je postrádání vědění. Tedy před hříchem

apertam Dei visionem, cui viso non potest non inhaerere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti, cum nihil desideretur et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem, quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de virgine matre Dei. Quam cito autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente et corpore, et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in iustitia confirmati.

I q. 100 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, si Adam non peccasset, non generaret ex se filios Gehennae, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa Gehennae. Possent tamen fieri filii Gehennae per liberum arbitrium peccando. Vel, si filii Gehennae non fierent per peccatum, hoc non esset propter hoc, quia essent in iustitia confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes.

I q. 100 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando. Quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit, videtur quod, si vixissent et cetera.

I q. 100 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio ista non est efficax, quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex eius verbis apparet. Non enim sic per peccatum primi parentis eius posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad iustitiam redire non possint, quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quod omnino peccare non possent, quod est tantum in beatis.

I q. 100 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod non est simile de homine et Angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem et post, non autem Angelus, sicut supra dictum est, cum de Angelis ageretur.

De conditione prolis tunc generandae quod scientiam.

Prooemium

I q. 101 pr.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandae quantum ad scientiam.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum pueri nascerentur in scientia perfecti.

Secundo, utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

1. Utrum pueri nascerentur in scientia perfecti.

I q. 101 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut supra dictum est. Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

I q. 101 a. 1 arg. 2

Praeterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit.

by dítky mívaly od narození všechno vědění.

Mimo to dítky by mívaly od narození spravedlnost. Ale ke spravedlnosti se vyžaduje vědění, které řídí ve skutcích. Tedy by také mívaly vědění.

Avšak proti jest, že naše duše od přirozenosti jest "jako deska vyhlazená, na které není nic napsáno", jak se praví v III. O duši. Ale táž je přirozenost naší duše nyní, jaká by bývala tehdy. Tedy by duše dítek na začátku byly postrádaly vědění.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno svrchu, v těch, která jsou nad přirozenost, věří se pouze autoritě. Pročež, kde autorita chybí, musíme sledovati podmínky přirozenosti. Je však člověku přirozené, že vědění nabývá ze smyslů, jak bylo svrchu řečeno: a proto se duše pojí s tělem, protože ho potřebuje ke své vlastní činnosti; čehož by nebylo, kdyby hned od začátku měla vědní, nenabyté skrze síly smyslové. A proto se musí říci, že dítky ve stavu nevinnosti by se nerodívaly dokonalé ve vědění, ale bývaly by ho nabývaly postupem času bez obtíže, hledajíce a učíce se.

K prvnímu se tedy musí říci, že býti dokonalým ve vědění byl ojedinělý případek prvního rodiče, pokud totiž on byl ustanoven za otce a učitele celého lidského pokolení. A proto v tom nerodil dítky sobě podobné, ale jen co do případků, celé přirozenosti přirozených, nebo milosti.

K druhému se musí říci, že nevědomost je postrádání vědění, které je na tu dobu povinné. Čehož by nebývalo v dětech od narození: měly by totiž vědění, jež jim náleželo podle toho času. Pročež by v nich nebyla nevědomost, nýbrž jen neznalost vzhledem k něčemu. Tu však Diviš klade i do svatých andělů, v VII. Nebes. Hier.

K třetímu se musí říci, že dítky by mívaly dostatečné vědění, jež řídí ve skutcích spravedlnosti, v nichž jsou lidé řízeni skrze všeobecné zásady práva; to by však tehdy mívaly mnohem úplněji, než nyní máme přirozeně: a podobně i jiných všeobecných zásad.

CI.2. Zda by dítky od narození mívaly dokonalé užívání rozumu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že dítky ve stavu nevinnosti by mívaly dokonalého užívání rozumu. Nyní totiž dítky nemají dokonalého užívání rozumu proto, že duše je tělem zatížena. To však tehdy nebylo: protože, jak se praví Moudr. 9, "tělo, které je porušné, zatěžuje duši". Tedy před hříchem a porušením, následujícím z hříchu, dítky by od narození mívaly dokonalé užívání rozumu.

Mimo to někteří jiní živočichové mají od narození užívání přirozené zručnosti, jako beránek hned utíká vlku. Tedy mnohem spíše by lidé ve stavu nevinnosti od narození mívali dokonalé užívání rozumu.

Sed ignorantia est privatio scientiae. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

I q. 101 a. 1 arg. 3

Praeterea, pueri mox nati iustitiam habuissent. Sed ad iustitiam requiritur scientia, quae dirigit in agendis. Ergo etiam scientiam habuissent.

I q. 101 a. 1 s. c.

Sed contra est quod anima nostra per naturam est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III de anima. Sed eadem animae natura est modo, quae tunc fuisset. Ergo animae puerorum in principio scientia caruissent.

I q. 101 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, de his quae sunt supra naturam, soli auctoritati creditur, unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturae conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est, et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim a principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia; sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent, inveniendo vel addiscendo.

I q. 101 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, inquantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis. Et ideo quantum ad hoc, non generabat filios similes sibi; sed solum quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturae.

I q. 101 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ignorantia est privatio scientiae quae debet haberi pro tempore illo. Quod in pueris mox natis non fuisset, habuissent enim scientiam quae eis competebat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum. Quam etiam Dionysius ponit in Angelis sanctis, in VII Cael. Hier.

I q. 101 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus iustitiae in quibus homines diriguntur per universalia principia iuris; quam multo plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus, et similiter aliorum universalium principiorum.

2. Utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

I q. 101 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc, quod anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat, quia, ut dicitur Sap. IX, *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*. Ergo ante peccatum et corruptionem a peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

I q. 101 a. 2 arg. 2

Praeterea, quaedam alia animalia mox nata habent naturalis industriae usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multo ergo magis homines in statu innocentiae mox nati

Avšak proti jest, že příroda u všech zrozených postupuje od nedokonalého k dokonalému. Tedy dítky by nemívaly hned od začátku dokonalé užívání rozumu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, užívání rozumu závisí nějak na užívání smyslových sil: pročež při spoutáni smyslu a překážce vnitřních smyslových sil nemá člověk dokonalého užívání rozumu, jak je patrné u spících a pomatených. Avšak smyslové síly jsou síly některých smyslových ústrojí: a proto, překážka jejich ústrojí nutně překáží jejich úkonům, a v důsledku užívání rozumu. U dětí však je překážka těchto sil z přílišné vlhkosti mozku. A proto u nich není dokonalé užívání rozumu, jako ani jiných údů. A proto dítky ve stavu nevinnosti by nemívaly dokonalého užívání rozumu, jaké měly míti v dokonalém věku. Měly by však dokonalejší než nyní, co do toho, co jim patřilo podle onoho stavu, jako bylo též shora řečeno o užívání údů.

K prvnímu se tedy musí říci, že se zatížení přidává z porušení těla v tom, že se překáží užívání rozumu také v tom, co patří člověku podle kteréhokoli věku.

K druhému se. musí říci, že ani jiní živočichové nemají tak dokonalého užívání přirozené zručnosti hned od začátku, jako potom. Což je patrné z toho, že ptáci učí svá mláďata létati: a podobně se shledává u jiných rodů živočichů. A přece v člověku je zvláštní překážka z nadbytku vlhkosti mozku, jak bylo svrchu řečeno.

CII. O místě člověka, což je ráj.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o místě člověka, což je Ráj. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda Ráj jest místo tělesné.
2. Zda jest místem vhodným lidskému přebývání.
3. Nač byl člověk postaven do Ráje.
4. Zda měl povstati v Ráji.

CII.1. Zda Ráj jest místo tělesné.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Ráj není místo tělesné. Praví totiž Beda, že "Ráj sahá až do měsíčního kruhu". Ale žádné tělesné místo nemůže býti takové: jednak, protože je proti přirozenosti země, aby byla tak vysoko; jednak také, protože pod měsíční koulí jest kraj ohně, který by zemi ztrávil. Není tedy Ráj místo tělesné.

Mimo to Písmo připomíná čtyři řeky, vyvěrající v Ráji, jak je patrné Gen. 2. Avšak ony řeky, které se tam jmenují, mají známé prameny jinde, jak je patrné z

habuissent usum perfectum rationis.

I q. 101 a. 2 s. c.

Sed contra est quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim a principio habuissent perfectum usum rationis.

I q. 101 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum, unde ligato sensu, et impeditis interioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivae sunt virtutes quaedam corporalium organorum, et ideo, impeditis earum organis, necesse est quod earum actus impediantur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium, propter nimiam humiditatem cerebri. Et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta aetate. Habuissent tamen perfectiorem quam nunc, quantum ad ea quae ad eos pertinebant quantum ad statum illum; sicut et de usu membrorum superius est dictum.

I q. 101 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aggravatio additur ex corruptione corporis in hoc, quod usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quae pertinent ad hominem secundum quamcumque aetatem.

I q. 101 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriae naturalis statim a principio, sicut postea. Quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra dictum est.

102. De loco producti hominis, qui est paradisus.

Prooemium

I q. 102 pr.

Deinde considerandum est de loco hominis, qui est Paradisus.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Paradisus sit locus corporeus.

Secundo, utrum sit conveniens locus habitationis humanae.

Tertio, ad quid homo in Paradiso positus fuit.

Quarto, utrum in Paradiso debuit fieri.

1. Utrum paradisus sit locus corporeus.

I q. 102 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Paradisus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda quod *Paradisus pertingit usque ad lunarem circulum*. Sed nullus locus terrenus talis esse potest, tum quia contra naturam terrae esset quod tantum elevaretur; tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo Paradisus locus corporeus.

I q. 102 a. 1 arg. 2

Praeterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in Paradiso oriri, ut patet Gen. II. Illa autem flumina quae ibi

Filosofa, v knize Meteor. Tedy Ráj není místo tělesné.

Mimo to někteří nejpečlivěji prozkoumali všechna místa obytné země, a přece nečiní žádné zmínky o místě Ráje. Tedy se zdá, že není místo tělesné.

Mimo to se píše, že v Ráji je strom života. Ale strom života jest něco duchovního: praví se totiž Přísl. 3 o moudrosti, že "je stromem života těm, kteří ji přijmou". Tedy ani Ráj není místo tělesné, nýbrž duchovní.

Mimo to, je-li Ráj místo tělesné, musí i stromy Ráje býti tělesné. Ale to se nezdá: ježto tělesné stromy byly utvořeny třetího dne: o zasazení stromů rajských se čte Gen. 2 po dílech šesti dnů. Tedy Ráj není místo tělesné.

Avšak proti jest, co Augustin praví, VIII. Ke Gen. Slov.: "O Ráji jsou tři všeobecné názory: jeden těch, kteří chtějí Ráj rozuměti toliko tělesně; jiný těch, kteří toliko duchovně; třetí těch, kteří berou Ráj obojím způsobem; a přiznávám, že se mi ten názor líbí."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin XIII. O Městě Bož., "co lze pohodlně říci o duchovním chápání Ráje, nikdo nebraň říkati; jen když se věří i nejspolehlivější pravda onoho dějství, doporučená vypravováním událostí". Co se totiž v Písmě praví o Ráji, to se předkládá na způsob dějinného vypravování; u všeho však, co Písmo tak podává, má se za základ držeti pravda děje, a k ní se mají tvořiti duchovní výklady. Je tedy Ráj, jak praví Isidor, v knize Etymol., "místo v končinách Východu ležící, jehož jméno se z řečtiny do latiny překládá Zahrada". Vhodně pak se klade na východní stranu, protože jest mysliti, že jest položen na nejušlechtilejší místa celé země. Ježto pak Východ jest po pravici nebe, jak je patrné z Filosofa v II. O nebi, pravice pak jest ušlechtilejší než levice, bylo vhodné, že byl od Boha položen pozemský Ráj do východní končiny.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bedovo slovo není pravdivé, rozumí-li se podle makavého smyslu. Může se však vyložiti, že vystupuje až k místu měsíční koule, ne podle výšky polohy, nýbrž podle podobnosti: protože je tam "neustálá mírnost podnebí", jak praví Isidor, a v tom se podobá nebeským tělesům, která jsou bez protivnosti. Spíše se však činí zmínka o měsíční kouli než o ostatních sférách, protože měsíční koule jest konec nebeských těles vůči nám; a také jest měsíc příbuzný zemi, nejvíce ze všech nebeských těles; pročež má i nějaké mlhovité tmy, jako blízký neprůhlednosti.

Někteří však praví, že Ráj sahal až ke sluneční kouli, to jest až doprostřed vzduchového prostoru, v němž se rodí deště a větry a taková; protože vláda nad takovými výpary se nejvíce přiděluje měsíci. Ale podle toho by toto místo nebylo vhodné lidskému přebývání: jak proto, že je tam největší nepohoda, tak proto, že není přiměřené lidské

nominantur, alibi habent manifestas origines; ut patet etiam per philosophum in libro Meteor. Ergo Paradisus non est locus corporeus.

I q. 102 a. 1 arg. 3

Praeterea, aliqui diligentissime inquisierunt omnia loca terrae habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco Paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

I q. 102 a. 1 arg. 4

Praeterea, in Paradiso describitur lignum vitae esse. Sed lignum vitae est aliquid spirituale, dicitur enim Prov. III, de sapientia, quod est lignum vitae his qui apprehendunt eam. Ergo et Paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

I q. 102 a. 1 arg. 5

Praeterea, si Paradisus est locus corporalis, oportet quod et ligna Paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum Paradisi legitur Gen. II, post opera sex dierum. Ergo Paradisus non est locus corporeus.

I q. 102 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., *tres sunt de Paradiso generales sententiae, una eorum qui tantummodo corporaliter Paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo Paradisum accipiunt, quam mihi fateor placere sententiam*.

I q. 102 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit XIII de Civ. Dei, *quae commode dici possunt de intelligendo spiritualiter Paradiso, nemine prohibente dicantur; dum tamen et illius historiae fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur*. Ea enim quae de Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicae proponuntur, in omnibus autem quae sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiae, et desuper spirituales expositiones fabricandae. Est ergo Paradisus, ut Isidorus dicit in libro Etymol., *locus in orientis partibus constitutus, cuius vocabulum a Graeco in Latinum vertitur hortus*. Convenienter autem in parte Orientali dicitur situs. Quia credendum est quod in nobilissimo loco totius terrae sit constitutus. Cum autem oriens sit dextera caeli, ut patet per philosophum in II de caelo; dextera autem est nobilior quam sinistra; conveniens fuit ut in Orientali parte Paradisus terrenus institueretur a Deo.

I q. 102 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Bedae verbum non est verum, si secundum sensum manifestum intelligatur. Potest tamen exponi quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem, quia est ibi perpetua aeris temperies, ut Isidorus dicit, et in hoc assimilatur corporibus caelestibus, quae sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quam de aliis sphaeris, quia lunaris globus est terminus caelestium corporum versus nos; et luna etiam est magis terrae affinis inter omnia corpora caelestia; unde et quasdam tenebras nebulosas habet, quasi accedens ad opacitatem.

Quidam autem dicunt quod Paradisus pertingebat usque ad lunarem globum, idest usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviae et venti et huiusmodi, quia dominium super huiusmodi evaporationes maxime

soustavě, jako vzduch nižší, více blízký zemi.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, Ke Gen. Slov., "jest věřiti, ježto místo Ráje jest nejvzdálenější lidskému poznání, že řeky, jejichž prameny se vydávají za známé, tekly někdy pod zem, a po projití dlouhými kraji jinde vyrazily. Neboť kdo neví, že to některé vody dělávají?"

K třetímu se musí říci, že toto místo jest odloučené od našich bydlišť nějakými překážkami buď hor, nebo moří nebo nějaké vyprahlé krajiny, kterou nelze projíti. A proto popisující místa neučinili zmínky o tomto místě.

Ke čtvrtému se musí říci, že strom života jest nějaký hmotný strom, nazvaný tak ;proto, že jeho ovoce mělo sílu zachovati život, jak byla svrchu řečeno. A přece znamenal něco duchovního: jakož i skála na poušti byla něco hmotného, a přece znamenala Krista.

Podobně také strom znalosti dobra a zla byl hmotný strom, tak nazvaný k vůli budoucí události: protože člověk, poživ z něho, zkušeností trestu poznal rozdíl mezi dobrem poslušnosti a zlem neposlušnosti. A přece mohl duchovně znamenati svobodné rozhodování, jak někteří praví.

K pátému se musí říci, že podle Augustina byly třetího dne utvořeny rostliny nikoli v uskutečnění, nýbrž podle nějakých semenných úprav; ale po dílech šesti dnů byly v uskutečnění utvořeny rostliny jak Ráje, jak jiné. Podle jiných Svatých však se musí říci, že všechny rostliny byly utvořeny v uskutečnění třetího dne, a také stromy Ráje: ale, co se praví o zasazení stromů Ráje po dílech šesti dnů, rozumí se řečeno jako opakování. Pročež naše písmo má: "Zasadil Pán Bůh Ráj rozkošný od počátku."

CII.2. Zda byl Ráj místo vhodné lidskému přebývání.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Ráj nebyl místo vhodné lidskému přebývání. Neboť člověk a anděl jsou podobně zařízeni k blaženosti. Ale anděl byl hned od začátku učiněn obyvatelem místa blažených, totiž nebe ohňového. Tedy lidské přebývání mělo také býti tam zařízeno.

Mimo to, náleží-li člověku nějaké místo, buď mu náleží k vůli duši, nebo k vůli tělu. Jestli k vůli duši, náleží mu za místo nebe, jež se zdá přirozeným místem duše, ježto všem jest vrozena žádost nebe. K vůli tělu pak mu nenáleží jiné místo než jiným živočichům. Tedy Ráj nebyl žádným způsobem vhodné místo lidskému přebývání.

Mimo to nadarmo jest místa, jež neobsahuje žádné umístěné. Ale po hříchu Ráj není místem lidského přebývání. Tedy, je-li místem příhodným lidskému

attribuitur lunae. Sed secundum hoc, locus ille non esset conveniens habitationi humanae, tum quia ibi est maxima intemperies; tum quia non est contemperatus complexioni humanae, sicut aer inferior magis terrae vicinus.

I q. 102 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII super Gen. ad Litt., *credendum est, quoniam locus Paradisi a cognitione hominum est remotissimus, flumina, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regionum, locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere, quis ignorat?*

I q. 102 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicuius aestuosae regionis, quae pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

I q. 102 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod lignum vitae est quaedam materialis arbor, sic dicta quia eius fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra dictum est. Et tamen aliquid significabat spiritualiter, sicut et petra in deserto fuit aliquod materiale, et tamen significavit Christum.

Similiter etiam lignum scientiae boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum, quia post eius esum homo, per experimentum poenae, didicit quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum. Et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

I q. 102 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod, secundum Augustinum, tertio die productae sunt plantae non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productae sunt plantae tam Paradisi quam aliae in actu. Secundum alios vero sanctos, oportet dicere quod omnes plantae productae sunt in actu tertio die, et etiam ligna Paradisi, sed quod dicitur de plantatione lignorum Paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet, *plantaverat dominus Deus Paradisum voluptatis a principio*.

2. Utrum sit locus conveniens habitationi humanae.

I q. 102 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanae. Homo enim et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed Angelus statim a principio factus est habitator loci beatorum, scilicet caeli Empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

I q. 102 a. 2 arg. 2

Praeterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animae, aut ratione corporis. Si ratione animae, debetur ei pro loco caelum, qui videtur esse locus naturalis animae, cum omnibus insitus sit appetitus caeli. Ratione autem corporis, non debetur ei alius locus quam aliis animalibus. Ergo Paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanae.

I q. 102 a. 2 arg. 3

Praeterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum Paradisus non est locus

přebývání, nadarmo se zdá od Boha ustanoven.

Mimo to člověku jest příhodné mírné místo, ježto jest mírné soustavy. Ale místo Ráje není místem mírným: praví se totiž, že jest pod rovníkovým kruhem, kteréžto místo se zdá nejteplejší, ježto dvakrát do roka slunce přechází nad temenem hlav těch, kteří tam bydlí. Tedy Ráj není vhodné místo lidskému přebývání.

Avšak proti jest, co Damašský praví o Ráji, že jest "božský kraj a zdržování, hodné toho; jenž byl učiněn podle obrazu Božího".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, člověk tak byl neporušný a nesmrtelný, ne že by jeho tělo mělo uzpůsobení neporušnosti, ale protože v duši byla jakási síla na zachování těla od porušení. Avšak lidské tělo se může porušiti i zvnitřku i zvenku. A to zvnitřku se poruší skrze strávení vlhkosti a skrze stáří, jak bylo svrchu řečeno: a tomu porušení mohl první člověk zabrániti skrze požívání pokrmů. Z těch pak, která zvenku porušují, hlavní se zdá býti nemírné ovzduší, pročež se tomuto porušení nejvíce zabrání skrze mírné ovzduší. V Ráji pak se shledává obojí: protože, jak prací Damašský, jest místo ".prozářené nejmírnějším a nejjemnějším a nejčistším ovzduším, načeřené vždy kvetoucími rostlinami". Pročež jest jasné, že Ráj jest místo vhodné. lidskému přebývání, podle stavu první nesmrtelnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ohňové nebe jest nejvyšší tělesné místo a jest mimo veškeru proměnnost. A co do prvního z těchto jest místem vhodným přirozenosti andělské: protože, jak praví Augustin, v III. O Troj., "Bůh řídí tělesné stvoření skrze duchové". Pročež je vhodné, aby duchová přirozenost byla postavena nad veškeru tělesnou, jakožto vládnoucí jí. Co do druhého pak se hodí stavu blaženosti, jenž jest upevněn v nejvyšší stálosti. Tak tedy místa blaženosti náleží andělu podle jeho přirozenosti, pročež tam byl stvořen. Nehodí se však člověku podle jeho přirozenosti, ježto nevládne veškerému tělesnému stvoření na způsob řízení, nýbrž náleží mu pouze k vůli blaženosti. Proto nebyl od začátku postaven do ohňového nebe, nýbrž měl tam býti přenesen ve stavu konečné blaženosti.

K druhému se musí říci, že je směšné říci, že nějaké místo je přirozené duši nebo nějaké duchové podstatě: nýbrž z jakési náležitosti se netělesnému stvoření přiděluje nějaké zvláštní místo. Tedy pozemský Ráj byl místo příhodné člověku i ca do duše, i co do těla, pokud totiž v duši byla síla zachovávati tělo lidské od porušení. Což nepříslušelo jiným živočichům. A proto; jak praví Damašský, "v Ráji nebydlilo žádné nerozumové", ač z nějakého Božího nařízení tam byli přivedeni živočichové k Adamovi, a had tam přišel skrze činnost ďáblovu.

habitationis humanae. Ergo, si est locus habitationi humanae congruus, in vanum videtur a Deo institutus fuisse.

I q. 102 a. 2 arg. 4

Praeterea, homini, cum sit temperatae complexionis congruus est locus temperatus. Sed locus Paradisi non est locus temperatus, dicitur enim esse sub aequinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno sol pertranseat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo Paradisus non est locus congruus habitationi humanae.

I q. 102 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit de Paradiso, quod *est divina regio, et digna eius qui secundum imaginem Dei erat, conversatio*.

I q. 102 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus eius dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animae vis quaedam ad praeservandum corpus a corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum et ab interiori et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi, et per senectutem, ut supra dictum est, cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea vero quae exterius corrumpunt, praecipuum videtur esse distemperatus aer, unde huic corruptioni maxime occurritur per temperiem aeris. In Paradiso autem utrumque invenitur, quia, ut Damascenus dicit, *est locus temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus*. Unde manifestum est quod Paradisus est locus conveniens habitationi humanae, secundum primae immortalitatis statum.

I q. 102 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caelum Empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum, est locus congruus naturae angelicae, quia, sicut Augustinus dicit in III de Trin., *Deus regit creaturam corporalem per spiritualem*; unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei praesidens. Quantum autem ad secundum, convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit Angelo secundum naturam suam, unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam naturam, cum non praesideat toti corporali creaturae per modum gubernationis, sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus a principio in caelo Empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

I q. 102 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod ridiculum est dicere quod animae, aut alicui spirituali substantiae, sit aliquis locus naturalis, sed per congruentiam quandam aliquis specialis locus creaturae incorporali attribuitur. Paradisus ergo terrestris erat locus congruens homini et quantum ad animam et quantum ad corpus, inquantum scilicet in anima erat vis praeservandi corpus humanum a corruptione. Quod non competebat aliis animalibus. Et ideo, ut Damascenus dicit, *in Paradiso nullum irrationalium habitabat*, licet ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per

K třetímu se musí říci, že místo není nadarmo, že tam není příbytek lidí po hříchu, jako také nebyla nadarmo člověku udělena jakási nesmrtelnost, ač ji neměl podržeti. V tom se totiž ukazuje Boží dobrotivost k člověku, a co člověk hříchem ztratil. Ačkoli, jak se praví, nyní Enoch a Eliáš bydlí v onom Ráji.

Ke čtvrtému se musí říci, že ti, kteří praví, že Ráj je pod rovníkovým kruhem, domnívají se, že pod tím kruhem jest nejmírnější místo pro rovnost dní a nocí každého času; a že se slunce nikdy od nich mnoho nevzdálí, aby byl u nich nadbytek mrazu, ani zase, jak praví, není u nich nadbytek tepla, protože, ač slunce přechází nad jejich hlavami, přece tam dlouho nezůstává v tomto postavení. Aristoteles však, v knize Meteor., výslovně praví, že kraj onen jest neobytný pro žár. Což se zdá důvodnější: protože země, přes které slunce nikdy nepřechází přímo nad hlavami, jsou nemírné pro pouhou blízkost slunce. Ať je však tomu jakkoli, jest věřiti, že Ráj byl ustanoven v místě nejmírnějším, buď pod rovníkem nebo jinde.

CII.3. Zda byl člověk postaven do Ráje, aby jej obdělával a střežil.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že člověk nebyl postaven do Ráje, aby jej obdělával a střežil. Neboť, co bylo zavedeno za trest hříchu, nebývalo by v Ráji ve stavu nevinnosti. Ale zemědělství bylo zavedeno za trest hříchu, jak se praví Gen. 3. Tedy člověk nebyl postaven do Ráje, aby jej obdělával.

Mimo to stráž není nutná, kde není obáván násilný vpád. Ale v Ráji nebyl obáván žádný násilný vpád. Tedy nebylo nutné, aby Ráje střežil.

Mimo to, byl-li člověk postaven do Ráje, aby jej obdělával a střežil, zdá se následovati, že člověk byl učiněn k vůli Ráji, a ne obráceně, což se zdá nesprávné. Tedy člověk nebyl postaven do Ráje, aby jej obdělával a střežil.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 2: "Vzal Pán Bůh člověka a postavil jej do Ráje rozkošného, aby jej obdělával a střežil."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Augustin, VIII. Ke Gen. Slov., toto slovo Genese lze rozuměti dvojmo. Jedním způsobem tak, že Bůh postavil člověka do Ráje, aby sám Bůh obdělával a střežil člověka: pravím, "obdělával", ospravedlňuje jej, a kdyby to obdělávání u člověka ustalo, hned by se zatemnil, jako se vzduch zatemní, když ustane příliv světla; a aby ho střežil před vším porušením a zlem.

Jiným způsobem se může rozuměti, aby člověk Ráj obdělával a střežil. Ale ta práce by nebyla namáhavá, jako po hříchu: ale bývala by příjemná, jakožto cvičení sil

operationem Diaboli.

I q. 102 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum, sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quaedam, quam conservaturus non erat. Per huiusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit. Quamvis, ut dicitur, nunc Enoch et Elias in illo Paradiso habitent.

I q. 102 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod illi qui dicunt Paradisum esse sub circulo aequinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum, propter aequalitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris, quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen, in libro Meteor., expresse dicit quod regio illa est inhabitabilis propter aestum. Quod videtur probabilius, quia terrae per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatae in calore propter solam vicinitatem solis. Quidquid autem de hoc sit, credendum est Paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub aequinoctiali vel alibi.

3. Ad quid homo in paradiso positus fuerit.

I q. 102 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo non sit positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum. Quod enim introductum est in poenam peccati, non fuisset in Paradiso in statu innocentiae. Sed agricultura introducta est in poenam peccati, ut dicitur Gen. III. Ergo homo non fuit positus in Paradiso ut operaretur ipsum.

I q. 102 a. 3 arg. 2

Praeterea, custodia non est necessaria, ubi non timetur violentus invasor. Sed in Paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut Paradisum custodiret.

I q. 102 a. 3 arg. 3

Praeterea, si homo positus est in Paradiso ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quod homo factus sit propter Paradisum, et non e converso, quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in Paradiso ut operaretur et custodiret illum.

I q. 102 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. II, *tulit dominus Deus hominem, et posuit illum in Paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum*.

I q. 102 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit VIII super Gen. ad Litt., verbum istud Genesis dupliciter potest intelligi. Uno modo sic, quod Deus posuit hominem in Paradiso, ut ipse Deus operaretur et custodiret hominem, operaretur, inquam, iustificando ipsum, cuius operatio si ab homine cesset, continuo obtenebratur, sicut aer obtenebratur si cesset influentia luminis; ut custodiret vero ab omni corruptione et malo.

Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur et custodiret Paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut

přirozenosti. Také ono střežení by nebylo proti vpádům, nýbrž bylo by na to, aby člověk si střežil Ráje, aby ho hříchem neztratil. A to všechno by bylo vycházelo na dobro člověka: a tak byl Ráj zařízen pro dobro člověka a ne obráceně.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

CII.4. Zda byl člověk učiněn v Ráji.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že člověk byl učiněn v Ráji. Neboť anděl byl stvořen na místě svého přebývání, totiž v ohňovém nebi. Ale Ráj bylo místo příhodné lidskému přebývání před hříchem. Tedy se zdá, že měl povstati v Ráji.

Mimo to jiní živočichové se zachovávají na místě svého zrození: jako ryby ve vodách, a chodící živočichové na zemi, z níž povstali. Člověk však by býval zachováván v Ráji, jak bylo řečeno. Tedy měl v Ráji povstati.

Mimo to žena byla učiněna v Ráji. Ale muž je hodnotnější nežli žena. Tedy mnohem spíše měl muž povstati v Ráji.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 2: "Vzal Bůh člověka a postavil jej do Ráje."

Odpovídám: Musí se říci, že Ráj byl místo příhodné lidskému přebývání v prvním stavu neporušenosti. Avšak onu neporušenost neměl člověk podle přirozenosti, nýbrž z nadpřirozeného daru. Aby se to tedy přičítalo milosti Boží, nikoli lidské přirozenosti, Bůh učinil člověka mimo Ráj a potom jej postavil do Ráje, aby tam přebýval celou dobu živočišného života, a potom, až dosáhne duchovního života, přešel do nebe.

K prvnímu se tedy musí říci, že ohňové nebe jest místo náležité andělům také co do jejich přirozenosti: a proto tam byli stvořeni.

A podobně se musí říci k druhému. Neboť ona místa náleží živočichům podle jejich přirozenosti.

K třetímu se musí říci, že žena byla učiněna v Ráji ne pro svou hodnotu, nýbrž pro hodnotu původu, ze kterého bylo tvořeno její tělo. Protože by se podobně i dítky rodívaly v Ráji, v němž byli postaveni rodiče.

post peccatum, sed fuisset iucunda, propter experientiam virtutis naturae. Custodia etiam illa non esset contra invasores, sed esset ad hoc quod homo sibi Paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat, et sic Paradisus ordinatur ad bonum hominis, et non e converso.

I q. 102 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. Utrum homo factus fuerit in paradiso.

I q. 102 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo factus fuerit in Paradiso. Angelus enim in loco suae habitationis creatus fuit, scilicet in caelo Empyreo. Sed Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae ante peccatum. Ergo videtur quod in Paradiso homo debuit fieri.

I q. 102 a. 4 arg. 2

Praeterea, alia animalia conservantur in loco suae generationis; sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in Paradiso, ut dictum est. Ergo in Paradiso fieri debuit.

I q. 102 a. 4 arg. 3

Praeterea, mulier in Paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in Paradiso.

I q. 102 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. II, *tulit Deus hominem, et posuit eum in Paradiso*.

I q. 102 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod Paradisus fuit locus congruus habitationi humanae, quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiae Dei imputaretur, non humanae naturae, Deus hominem extra Paradisum fecit, et postea ipsum in Paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitae, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in caelum.

I q. 102 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod caelum Empyreum est locus congruus Angelis etiam quantum ad eorum naturam, et ideo ibi sunt creati.

I q. 102 a. 4 ad 2

Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

I q. 102 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod mulier facta fuit in Paradiso non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus eius formabatur. Quia similiter et filii in Paradiso fuissent nati, in quo parentes iam erant positi.

CIII. O řízení věcí povšechně.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Když bylo předesláno o stvoření věcí a jejich rozdělení, zbývá nyní třetí úvaha o řízení jich. A nejprve povšechně; za druhé zvláště o účincích řízení.

O prvním jest osm otázek:

103. De gubernatione rerum in communi.

Prooemium

I q. 103 pr.

Postquam praemissum est de creatione rerum et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione. Et primo, in communi; secundo, in speciali de effectibus gubernationis.

1. Zda je svět od někoho řízen.
2. Zda je řízen od jednoho.
3. Jaký je cíl řízení.
4. O účincích řízení.
5. Zda všechno podléhá božskému řízení.
6. Zda je všechno bezprostředně řízeno od Boha.
7. Zda božské řízení v něčem selže.
8. Zda něco odpírá božské prozřetelnosti.

CIII.1. Zda je svět od někoho řízen.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že svět není od někoho řízen. Neboť ta jsou řízena, která jsou pohybována, nebo jednají pro cíl. Ale přírodní věci, jež jsou velikou částí světa, nejsou pohybovány, ani nejednají pro cíl, protože cíle nepoznávají. Tedy svět není řízen.

Mimo to vlastně řízena jsou ta, která jsou k něčemu pohybována. Ale svět se nezdá k něčemu pohybován, nýbrž má v sobě stálost. Tedy není řízen.

Mimo to, co v sobě má nutnost, kterou jest určováno k jednomu, to nepotřebuje vnějšího řízení. Ale hlavnější části světa jsou nějakou nutností určeny k jednomu ve svých výkonech a pohybech. Tedy svět nepotřebuje řízení.

Avšak proti jest, co se praví Moudr. 14: "Ty pak, Otče, všechno prozřetelností řídíš." A Boetius praví, v knize O útěše: "Ó, jenž věčným rozumem svět řídíš!"

Odpovídám: Musí se říci, že někteří staří filosofové popírali řízení světa, řkouce, že se všechno děje nahodile. Ale toto tvrzení se ukáže nemožným z dvojího. A to nejprve z toho, co se jeví v samých věcech. Vidíme totiž v přírodních věcech buď vždycky nebo nejčastěji nastávati, co je lepší: což by nenastalo, kdyby přírodní věci nebyly skrze nějakou prozřetelnost vedeny k cíli dobra, což jest říditi. Pročež sám jistý řád věcí zjevně dokazuje řízení světa: jako kdyby někdo vstoupil do domu dobře spořádaného, ze samého uspořádání domu by dovozoval rozum řídícího, jak, jako slovo Aristotelovo, uvádí Tullius v knize O přirozenosti bohů.

Za druhé pak je totéž patrné z uvážení božské dobroty, skrze kterou byly věci postaveny do bytí, jak je patrné ze svrchu řečeného. Ježto totiž "nejlepšího jest tvořiti nejlepší", není vhodné nejvyšší dobrotě Boží, aby utvořené věci nevedla k dokonalosti. Poslední pak dokonalost každé věci jest v dosažení cíle. Proto patří božské dobrotě, aby, jako věci postavila do bytí, tak také je dovedla k cíli. Což jest říditi.

K prvnímu se tedy musí říci, že něco jest pohybováno nebo jedná pro cíl dvojmo. Jedním způsobem, jako samo sebe vedouc k cíli, jako člověk a jiná rozumová stvoření: a jako taková mají poznání pojmu cíle a těch, která jsou k cíli. Něco pak se nazývá pohybovaným nebo jednajícím k cíli, jako od jiného vedené nebo řízené k cíli: jako šíp se

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, utrum mundus ab aliquo gubernetur.

Secundo, quis sit finis gubernationis ipsius.

Tertio, utrum gubernetur ab uno.

Quarto, de effectibus gubernationis.

Quinto, utrum omnia divinae gubernationi subsint.

Sexto, utrum omnia immediate gubernentur a Deo.

Septimo, utrum divina gubernatio cassetur in aliquo.

Octavo, utrum aliquid divinae providentiae contranitatur.

1. Utrum mundus ab aliquo gubernatur.

I q. 103 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari, quae moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quae sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

I q. 103 a. 1 arg. 2

Praeterea, eorum est proprie gubernari, quae ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

I q. 103 a. 1 arg. 3

Praeterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

I q. 103 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Sap. XIV, *tu autem, pater, gubernas omnia providentia*. Et Boetius dicit, in libro de Consol., *o qui perpetua mundum ratione gubernas*.

I q. 103 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod quidam antiqui philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi. Sed haec positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. Primo quidem, ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper aut in pluribus, quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi, sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet; ut, ab Aristotele dictum, Tullius introducit in libro de natura deorum.

Secundo autem apparet idem ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae sunt, ut ex supra dictis patet. Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Quod est gubernare.

I q. 103 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliae creaturae rationales, et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quae sunt ad finem. Aliquid autem dicitur moveri vel operari propter

pohybuje k terči, řízen od lučištníka, jenž poznává cíl, ne však střela. Pročež, jako pohyb šípu k určitému cíli ukazuje otevřeně, že šíp je řízen od někoho poznávajícího, tak jistý běh přírodních věcí, postrádajících poznání, zjevně prohlašuje, že svět je řízen nějakým rozumem.

K druhému se musí říci, že ve všech věcech stvořených jest něco stálého, aspoň první hmota, a něco patřícího do pohybu, když do pohybu také zahrnujeme činnost. A pro obojí potřebuje věc řízení: protože právě to, co je ve věcech stálé, by zapadlo v nic (protože z ničeho jest), kdyby nebylo držena rukou řídícího, jak bude dole patrné.

K třetímu se musí říci, že přírodní nutnost, tkvící ve věcech, které jsou určeny k jednomu, jest něco vtisknutého od Boha, řídícího k cíli: jako nutnost, kterou je šíp hnán, aby zamířil k určitému terči, je vtisknuta od lučištníka, ne od šípu. Ale v tom je rozdíl, že to, co tvorové dostávají od Boha, jest jejich přirozenost, co však člověk vtiskuje přírodním věcem mimo jejich přirozenost, náleží do násilnosti. Pročež, jako násilná nutnost v pohybu šípu dokazuje řízení lučištníkem, tak přírodní nutnost tvorů dokazuje řízení božskou prozřetelností.

CIII.2. Zda cíl řízení světa jest něco mimo svět.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že cíl řízení světa není něco jsoucího mimo svět. To je totiž cílem řízení věci, k čemu jest řízená věc vedena. Ale to, k čemu jest nějaká věc vedena, jest nějaké dobro ve věci samé: jako nemocný jest veden ke zdraví, jež jest nějaké dobro v něm. Tedy cílem řízení věcí není nějaké dobro zevnější, nýbrž nějaké dobro, jsoucí ve věcech samých.

Mimo to praví Filosof, I. Ethic., že "některé cíle jsou činnosti, některé díla", to jest učiněná. Ale nic zevnějšího celému vesmíru nemůže býti dílo, činnost pak je v samých činících. Tedy nic zevnějšího nemůže býti cílem řízení věcí.

Mimo to dobrem množství se zdá býti řád a pokoj, což je "klid řádu", jak praví Augustin, XIX. O Městě Bož. Ale svět záleží v nějakém množství věcí. Tedy cílem řízení světa jest pokojný řád, jenž je v samých věcech. Není tedy cílem řízení věcí nějaké dobro zevnější.

Avšak proti jest, co se praví Přísl. 16: "Všechno k vůli sobě učinil Pán." On však jest mimo celý řád vesmíru. Tedy cílem věcí jest nějaké zevnější dobro.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto cíl odpovídá počátku, nemůže býti, aby, zná-li se počátek, nevědělo se, co jest cílem věcí. Ježto tedy počátek věcí jest něco zevnějšího celému vesmíru, totiž Bůh, jak je patrné z řečeného, je nutné, aby také cíl věcí bylo nějaké zevnější dobro.

finem, quasi ab alio actum vel directum in finem, sicut sagitta movetur ad signum directa a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittae ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium, manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.

I q. 103 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque, res indiget gubernatione, quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret (quia ex nihilo est), nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit.

I q. 103 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod necessitas naturalis inhaerens rebus quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem, sicut necessitas qua sagitta agitur ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittae. Sed in hoc differt, quia id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem.

2. Quis sit finis gubernationis ipsius.

I q. 103 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re, sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quae est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

I q. 103 a. 2 arg. 2

Praeterea, philosophus dicit, I Ethic., quod *finium quidam sunt operationes, quidam opera*, idest operata. Sed nihil extrinsecum a toto universo potest esse operatum, operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

I q. 103 a. 2 arg. 3

Praeterea, bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quae est tranquillitas ordinis. Ut Augustinus dicit XIX de Civ. Dei. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

I q. 103 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur Prov. XVI, *universa propter se operatus est dominus*. Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

I q. 103 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quid sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra

A to ukáže rozum. Je totiž jasné, že dobro má ráz cíle. Pročež jednotlivostní cíl nějaké věci jest nějaké jednotlivé dobro, kdežto všeobecný cíl všech věcí jest nějaké dobro všeobecné. Dobro pak všeobecné jest, co jest o sobě a ze své bytnosti dobrem, což je sama bytnost dobroty: dobro pak jednotlivostní jest, jež jest podílně dobrem. Jest pak jasné, že v celém veškerenstvu stvoření není žádného dobra, jež by nebylo dobrem podílně. Pročež ono dobro, které je cílem vesmíru celého; musí býti zevnější celému vesmíru.

K prvnímu se tedy musí říci, že nějakého dobra dosahujeme mnohonásobně: jedním způsobem, jako tvaru jsoucího v nás, jako zdraví nebo vědění; jiným způsobem, jako něčeho skrze nás učiněného, jako stavitel dosahuje cíle, vykonav dům; jiným způsobem jako nějakého dobra nabytého nebo drženého, jako ten, jenž kupuje, dosahuje cíle držením pole. Pročež nic nebrání, aby to, k čemu jest veden vesmír, bylo nějaké dobro zevnější.

K druhému se musí říci, že Filosof mluví o cílích umění, z nichž některá mají své činnosti za cíle, jako cílem citeristy jest hraní; některá pak mají něco učiněného za cíl, jako cílem stavitelovým není stavění, nýbrž dům. Stane se pak, že něco zevnějšího je cílem nejen jako učiněné, nýbrž také jako nabyté a držené, nebo také jako znázorněné: jako když řekneme, že Herkules je cílem obrazu, který se dělá na jeho znázornění. Tak se tudíž může říci, že dobro zevnější celému vesmíru je cílem řízení věcí, jakožto držené a znázorněné: protože k tomu každá věc tíhne, aby, jak může, měla jeho podíl a podobu.

K třetímu se musí říci, že cílem vesmíru je sice nějaké dobro v něm jsoucí, totiž řád celého vesmíru: toto však dobro není posledním cílem, nýbrž jest zařízeno k dobru zevnějšímu, jakožto k poslednímu cíli; jako také řád vojska jest zařízen k vůdci, jak se praví v XII. Metafys.

CIII.3. Zda je svět řízen od jednoho.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že svět není řízen od jednoho. Neboť o příčině soudíme z účinků. Ale v řízení věcí je patrné, že věci se nepohybují a nejednají jednotvárně: neboť některé jsou nahodilé, některé pak z nutnosti a podle jiných rozdílů. Tedy svět není řízen od jednoho.

Mimo to, která jsou řízena od jednoho, ta nemají vzájemného nesouhlasu, leč z nezkušenosti nebo nemohoucnosti řídícího, což je Boha vzdáleno. Ale věci stvořené mají vzájemný nesouhlas a bojují vzájemně proti sobě, jak je patrné u protivných. Není tedy svět řízen od jednoho.

Mimo to v přírodě se vždycky shledává, co jest lepší. Ale "lepší jsou dva zároveň jsoucí než jeden", jak se praví Eccles. 4. Tedy svět není řízen od jednoho, nýbrž od více.

dictis patet; necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum.

Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare, finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis, bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.

I q. 103 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum aliquod consequimur multipliciter, uno modo, sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem aut scientiam; alio modo, ut aliquid per nos operatum, sicut aedificator consequitur finem faciendo domum; alio modo, sicut aliquod bonum habitum vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

I q. 103 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod philosophus loquitur de finibus artium, quarum quaedam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistae finis est citharizare; quaedam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut aedificatoris finis non est aedificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum seu habitum, vel etiam sicut repraesentatum, sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quae fit ad eum repraesentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repraesentatum, quia ad hoc unaquaeque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei, quantum potest.

I q. 103 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII Metaphys.

3. Utrum mundus gubernetur ab uno.

I q. 103 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno. De causa enim per effectus iudicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter moventur et operantur, quaedam enim contingenter, quaedam vero ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

I q. 103 a. 3 arg. 2

Praeterea, ea quae gubernantur ab uno, a se invicem non dissentiunt nisi propter imperitiam aut impotentiam gubernantis, quae a Deo sunt procul. Sed res creatae a se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant; ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

I q. 103 a. 3 arg. 3

Praeterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed melius est simul esse duos quam unum, ut dicitur Eccle.

Avšak proti jest, že vyznáváme jednoho Boha a jednoho Pána, podle onoho Apoštolova. I. Kor. 8: "My máme jednoho Boha, Otce a Pána jednoho". To však obojí patří do řízení: neboť Pánu náleží říditi poddané, a jméno Boha se béře od prozřetelnosti, jak bylo svrchu řečeno. Tedy svět je řízen od jednoho.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nutné říci, že svět je řízen od jednoho. Ježto totiž cílem řízení světa jest, co jest bytnostně dobrem, co jest nejlepší, jest nutné, aby řízení světa bylo nejlepší. Nejlepší však řízení jest, které koná jeden. A důvodem toho jest, že řízení není nic jiného, než vedení řízených k cíli, jenž jest nějaké dobro. Jednota pak patří do pojmu dobroty, jak dokazuje Boetius, v III. O útěše, z toho, že; jako všechno touží po dobru, tak touží po jednotě, bez níž nemohou býti. Neboť každé potud jest, pokud jest jedno: pročež vidíme, že věci odporují svému dělení, jak mohou, a že rozklad každé věci pochází z nedostatku oné věci. A proto to, k čemu tíhne úmysl řídícího množství, jest jednota čili pokoj. Jednoty pak příčinou o sobě jest jedno. Je totiž jasné, že mnozí nemohou jednotiti a srovnati mnohá, leč se sami nějak sjednotí. To však, co jest o sobě jedno, může vhodněji a lépe býti příčinou jednoty, než mnozí sjednocení. Pročež množství se lépe řídí skrze jednoho nežli skrze více. Zbývá tedy, že řízení světa, jež jest nejlepší, jest od jednoho řídícího. A to jest, co praví Filosof, v XII. Metafys.: "Jsoucna nechtějí špatného uzpůsobení, ani dobro vládu množnosti: tedy jeden vládce."

K prvnímu se tedy musí říci, že pohyb jest "uskutečnění hybného od hýbajícího". Tedy různotvárnost pohybů jest z různosti hybných, jíž vyžaduje dokonalost vesmíru, jak bylo svrchu řečeno, nikoli z různosti řídících.

K druhému se musí říci, že protivná, ač nesouhlasí co do cílů nejbližších, přece se shodují co do cíle posledního, pokud jsou uzavřena pod jedním řádem vesmíru.

K třetímu se musí říci, že v částečných dobrech dvě jsou lepší než jedno: ale nemůže nastati nějaké přidání dobroty tomu, co jest bytnostně dobré.

CIII.4. Zda účinek řízení je toliko jeden a ne více.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že účinek řízení světa je toliko jeden a ne více. Neboť účinkem řízení se zdá býti to, co je způsobeno skrze řízení ve věcech řízených. Ta však jest jedno, totiž dobro řádu, jak je patrné u vojska. Tedy jest jeden účinek řízení světa.

Mimo to jednomu je vrozeno vycházeti toliko od jednoho. Ale svět je řízen od jednoho, jak se ukázalo. Tedy i výsledek řízení je toliko jeden.

IV. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed a pluribus.

I q. 103 a. 3 s. c.

Sed contra est quod unum Deum et unum dominum confitemur; secundum illud apostoli I ad Cor. VIII, *nobis est unus Deus, pater, et dominus unus*. Quorum utrumque ad gubernationem pertinet, nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentia sumitur, ut supra dictum est. Ergo mundus gubernatur ab uno.

I q. 103 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis; ut Boetius probat, in III de Consol., per hoc quod. Sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt. Nam unumquodque intantum est, inquantum unum est, unde videmus quod res repugnant suae divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest convenientius et melius esse causa unitatis, quam multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod philosophus dicit in XII Metaphys., *entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatuum, unus ergo princeps*.

I q. 103 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod motus est actus mobilis a movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra dictum est; non ex diversitate gubernantium.

I q. 103 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod contraria, etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

I q. 103 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum, sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

4. De effectibus gubernationis.

I q. 103 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod effectus gubernationis mundi sit unus tantum, et non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis; ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

I q. 103 a. 4 arg. 2

Praeterea, ab uno natum est unum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est. Ergo et

Mimo to, není-li toliko jedem účinek řízení k vůli jednotě řídícího,musí se množiti podle mnohosti řídících. Ale těch máme nesčetně. Tedy účinky řízení se nemohou obsáhnouti pod nějakým určitým počtem.

Avšak proti jest, co praví Diviš, že "Božství drží všechno dokonalou prozřetelností a dobrotou a sebou naplňuje". Řízení však patří do prozřetelnosti. Tedy jsou nějaké určité účinky božského řízení.

Odpovídám: Musí se říci, že účinky každého jednání se mají odvažovati z jeho cíle: neboť činnost působí, že se dochází k cíli. Avšak cílem řízení světa je dobro bytnostné, k jehož podílu a připodobnění všechno tíhne. Tudíž účinek řízení lze bráti trojmo. Jedním způsobem se strany samého cíle: a tak jest jeden cíl řízení, totiž připodobnění nejvyššímu dobru. Jiným způsobem lze pozorovati účinek řízení podle těch, jimiž je stvoření vedeno ku připodobnění Bohu. A tak povšechně jsou dva účinky řízení. Stvoření se totiž připodobňuje Bohu ve dvojím: totiž v tom, když Bůh jest dobrý, že tvor jest dobrý; a v tom, když Bůh jest jiným příčinou dobroty, jeden tvoř pohybuje k dobrotě jiného. Pročež jsou dva účinky řízení: totiž zachovávání věcí v dobru a pohybování jich k dobru. Třetím způsobem lze pozorovati účinek řízení v jednotlivostech: a tak jich nemůžeme spočítati.

K prvnímu se tedy musí říci, že řád vesmíru v sobě uzavírá i zachovávání rozličných věcí, ustanovených od Boha; i jich pohybování: protože podle toho dvojího se ve věcech shledává řád, pokud totiž jedna jest lepší druhé a pokud jedna jest od druhé pohybována.

K jiným dvěma je odpověď patrná z toho, co bylo řečeno.

CIII.5. Zda je všechno poddáno božskému řízení.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že není všechno poddáno božskému řízení. Praví se totiž Eccles. 9: "Viděl jsem, že pod sluncem ani rychlých není běh, ani statečných válka, ani moudrých chléb, ani učených bohatství, ani umělců vděk, ale čas a náhoda ve všem." Co však jest poddáno řízení někoho, není náhodné. Tedy ta, která jsou pod sluncem, nejsou poddána božskému řízení.

Mimo to Apoštol, I. Kor. 9, praví, že "nemá Bůh péče o voly". Ale každý má péči o to, co jest od něho řízeno. Nejsou tedy všechna poddána božskému řízení.

Mimo to, co může samo sebe říditi, to se nezdá potřebovati řízení druhým. Ale rozumový tvor může sám sebe říditi, ježto má vládu nad svým skutkem a jedná ze sebe, a není jen puzen od jiného, což se vidí u těch, která

gubernationis effectus est unus tantum.

I q. 103 a. 4 arg. 3

Praeterea, si effectus gubernationis non est unus tantum propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Haec autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

I q. 103 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, quod *deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et seipsa implet*. Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinae sunt aliqui determinati effectus.

I q. 103 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest, nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo, ex parte ipsius finis, et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur. Et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, inquantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari, et sic sunt nobis innumerabiles.

I q. 103 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum a Deo institutarum, et motionem earum, quia secundum haec duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior alia, et secundum quod una ab alia movetur.

I q. 103 a. 4 ad 2

Ad alia duo patet responsio per ea quae dicta sunt.

5. Utrum omnia subsint divinae gubernationi.

I q. 103 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non omnia divinae gubernationi subdantur. Dicitur enim Eccle. IX, *vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus*. Quae autem gubernationi alicuius subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quae sunt sub sole, non subduntur divinae gubernationi.

I q. 103 a. 5 arg. 2

Praeterea, apostolus, I ad Cor. IX, dicit quod *non est Deo cura de bobus*. Sed unicuique est cura eorum quae gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinae gubernationi.

I q. 103 a. 5 arg. 3

Praeterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest, cum habeat dominium sui actus,

jsou řízena. Tedy nejsou všechna poddána božskému řízení.

Avšak proti jest, co praví Augustin, V. O Městě Bož., že "Bůh ani pouze nebe a zemi, ani pouze člověka a anděla, ale ani nitro malého a pohrdaného živočicha, ani peříčko ptáka, ani kvítek byliny, ani list stromu nenechal bez příhodnosti jejich častí". Všechno tedy je poddáno jeho řízení.

Odpovídám: Musí se říci, že podle téhož způsobu přísluší Bohu říditi věci a býti jich příčinou: protože téhož jest utvoření věci a dáti jí dokonalost, což patří řídícímu. Bůh pak není částečná příčina jednoho rodu věcí, nýbrž všeobecná celého jsoucna, jak bylo shora ukázáno. Pročež, jako nemůže býti nic, co by nebylo od Boha stvořeno, tak nemůže býti nic, co by nebylo poddáno jeho řízení.

Totéž je také patrné z pojmu cíle. Tolik totiž je něčí řízení rozsáhlé, jak může býti rozsáhlý cíl řízení. Cílem však božského řízení jest sama božská dobrota, jak bylo svrchu ukázáno. Proto, ježto nic nemůže býti, co by nebylo zařízeno k božské dobrotě jako k cíli, jak je patrné z řečeného, jest nemožné, aby některé jsoucno se vymykalo božskému řízení.

Bylo tudíž hloupé mínění řkoucích, že tato nižší porušná, nebo také jednotlivá, nebo také lidské záležitosti nejsou řízeny od Boha. V jejich osobě se praví Ezech. 9: "Opustil Pán zemi."

K prvnímu se tedy musí říci, že pod sluncem jsoucími se nazývají ta, která se rodí a ruší podle pohybu slunce. V těch pak všech se shledává náhoda; ne tak, že by bylo náhodné všechno, co se na nich děje, ale že se na každém z nich může nalézti něco náhodného. A právě to, že se na takových věcech shledává něco náhodného, dokazuje, že jsou podrobeny řízení někým. Kdyby totiž taková porušná nebyla řízena od nějakého vyššího, nikam by nesměřovala, zvláště která nepoznávají: a tak by se v nich nepřihodilo nic mimo směr, což tvoří ráz náhody. Pročež, na důkaz, že náhody nastávají podle řádu nějaké vyšší příčiny, nepraví jednoduše, že viděl, že náhoda jest ve všem, ale praví "čas a náhoda"; protože totiž podle nějakého časového řádu nastávají náhodné nedostatky v těchto věcech.

K druhému se musí říci, že řízení jest nějaké měnění řízených od řídícího. Každý pak pohyb jest "uskutečnění hybného od pohybujícího", jak se praví v III. Fysic. Avšak každé uskutečnění je přiměřené tomu, jehož jest uskutečněním. A tak je třeba, aby rozličná hybná byla rozličně hýbána, i při pohybování jedním pohybujícím. Tak tudíž podle jednoho umění Boha řídícího jsou věci rozličně řízeny podle své rozmanitosti. Některá totiž podle své přirozenosti jsou jednající o sobě, jakožto majícího vládu nad svým úkonem: a tato jsou od Boha řízena nejen tím, že jsou pohybována od samého Boha, v nich uvnitř pracujícího, ale také tím, že jsou od něho uváděna k dobru a odváděna od zla skrze příkazy a zákazy, odměny a tresty. Avšak tímto způsobem nejsou od Boha řízena

et per se agat; et non solum agatur ab alio, quod videtur esse eorum quae gubernantur. Ergo non omnia subsunt divinae gubernationi.

I q. 103 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, V de Civ. Dei, quod *Deus non solum caelum et terram, nec solum hominem et Angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium, sine suarum partium convenientia dereliquit*. Omnia ergo eius gubernationi subduntur.

I q. 103 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, et causam earum, quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicuius gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est. Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra dictis patet; impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae.

Stulta igitur fuit opinio dicentium quod haec inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanae non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur Ezech. IX, *dereliquit dominus terram*.

I q. 103 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sub sole dicuntur esse ea quae secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quod omnia quae in eis fiunt, sint casualia; sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest. Et hoc ipsum quod aliquid casuale invenitur in huiusmodi rebus, demonstrat ea alicuius gubernationi esse subiecta. Nisi enim huiusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maxime quae non cognoscunt, et sic non eveniret in eis aliquid praeter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quod casualia secundum ordinem alicuius superioris causae proveniunt, non dicit simpliciter quod vidit casum esse in omnibus, sed dicit tempus et casum; quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis, casuales defectus inveniuntur in his rebus.

I q. 103 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod gubernatio est quaedam mutatio gubernatorum a gubernante. Omnis autem motus est actus mobilis a movente, ut dicitur in III Physic. Omnis autem actus proportionatur ei cuius est actus. Et sic oportet quod diversa mobilia diversimode moveantur, etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis, res diversimode gubernantur, secundum earum diversitatem. Quaedam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus, et ista gubernantur a Deo non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitiones,

stvoření nerozumová, která jsou jen vedena, a nevedou. Když tedy Apoštol praví, že Bůh nemá péče o voly, nevyjímá zcela voly z péče božského řízení, ale jen co do způsobu, který přísluší rozumovému tvoru vlastně.

K třetímu se musí říci, že rozumový tvor řídí sám sebe skrze rozum a vůli, což obojí potřebuje řízení a zdokonalování od rozumu a vůle Boha. A proto nad řízením, kterým rozumový tvor sám sebe řídí, jakožto pán svého úkonu, potřebuje řízení od Boha.

CIII.6. Zda všechno je řízeno bezprostředně od Boha.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že všechno je řízeno bezprostředně od Boha. Řehoř Nysský totiž kárá mínění Platona, jenž rozdělil prozřetelnost na trojí: a to první prvního boha, jenž opatřuje všechny věci nebeské a všeobecné; druhou pak prozřetelnost řekl, že mají podružní bohové, kteří jsou okolo nebe, totiž vzhledem k těm, která jsou v rození a rušení; třetí pak prozřetelnost řekl, že jest některých démonů, kteří na zemi jsou strážci lidských činů. Tedy se zdá, že je všechno bezprostředně řízeno od Boha.

Mimo to jest lepší konati něco skrze jedno nežli skrze mnohá, je-li možné, jak se praví v VIII. Fysic. Ale Bůh může sám sebou všechno říditi bez prostředních příčin. Tedy se zdá, že všechno bezprostředně řídí.

Mimo to v Bohu není nic nedostatečného a nedokonalého. Ale zdá se patřiti k nedostatečnosti řídícího, že řídí prostřednictvím jiných: jako král pozemský, protože nestačí sám všechno vykonati, ani není všude přítomný ve svém království, proto je třeba, aby měl vykonavatele svého řízení. Tedy Bůh bezprostředně všechno řídí.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v III. O Troj.: "Jako tělesa hrubší a nižší nějakým řádem jsou řízena od jemnějších a mocnějších, tak všechna tělesa od rozumového ducha života, a rozumový duch života odpadlý a hříšný od rozumového ducha života věrného a spravedlivého, a ten od Boha samého."

Odpovídám: Musí se říci, že při řízení jest uvážiti dvojí: totiž pojem řízení, což jest sama prozřetelnost; a provádění. Tudíž, co se týká samého pojmu řízení, Bůh bezprostředně všechno řídí: avšak co se týká provádění řízení, Bůh jedna řídí prostřednictvím druhých.

A důvodem toho jest, že, ježto Bůh jest sama bytnost dobroty, každé se musí přidělovati Bohu podle svého nejlepšího. Nejlepší pak v každém rodě nebo v rozumu nebo v činorodém poznávání, jakým jest pojem řízení, záleží v tom, že se poznávají jednotlivá, v nichž je skutek: jako nejlepším lékařem jest, kdo pozoruje nikoli pouze všeobecná, nýbrž kdo umí také pozorovati nejmenší částečná; a totéž je patrné u ostatních. Pročež se musí říci, že Bůh obsahuje také řízení nejmenších částečných.

praemia et poenas. Hoc autem modo non gubernantur a Deo creaturae irrationales, quae tantum aguntur, et non agunt. Cum ergo apostolus dicit quod Deo non est cura de bobus, non totaliter subtrahit boves a cura gubernationis divinae; sed solum quantum ad modum qui proprie competit rationali creaturae.

I q. 103 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo supra gubernationem qua creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari a Deo.

6. Utrum omnia gubernentur a Deo immediate.

I q. 103 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod omnia immediate gubernentur a Deo. Gregorius enim Nyssenus reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria, primam quidem primi Dei, qui providet rebus caelestibus, et universalibus omnibus; secundam vero providentiam esse dixit secundorum deorum, qui caelum circumeunt, scilicet respectu eorum quae sunt in generatione et corruptione; tertiam vero providentiam dixit quorundam Daemonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate a Deo gubernentur.

I q. 103 a. 6 arg. 2

Praeterea, melius est aliquid fieri per unum quam per multa, si sit possibile, ut dicitur in VIII Physic. Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.

I q. 103 a. 6 arg. 3

Praeterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quod mediantibus aliquibus gubernet, sicut rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est praesens in suo regno, propter hoc oportet quod habeat suae gubernationis ministros. Ergo Deus immediate omnia gubernat.

I q. 103 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III de Trin., *quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et iustum, et ille per ipsum Deum*.

I q. 103 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod in gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quae est ipsa providentia; et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediate omnia gubernat, quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quaedam mediantibus aliis.

Cuius ratio est quia, cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione vel cognitione practica, qualis est ratio gubernationis, in hoc consistit, quod particularia cognoscantur, in quibus est actus, sicut optimus medicus est, non qui considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima

Ale, ježto skrze řízení se mají přivésti k dokonalosti věci, které jsou řízeny, tím lepší bude řízení, čím větší dokonalost se od řídícího sděluje řízeným věcem. Větší však dokonalost jest, že něco jest v sobě dobré a také jest jiným příčinou dobroty, než kdyby bylo jen v sobě dobré. A proto Bůh tak řídí věci, že v řízení některá ustanovuje příčinami jiných: jako kdyby nějaký učitel své žáky nejen činil vědoucími, nýbrž i učiteli jiných.

K prvnímu se tedy musí říci, že domněnka Platonova se kárá, protože i co do obsahu řízení tvrdí, že Bůh neřídí všechno bezprostředně. Což je patrné z toho; že na trojí rozdělil prozřetelnost, která jest pojem řízení.

K druhému se musí říci, že kdyby pouze Bůh řídil, odnímala by se věcem dokonalost příčinnosti. Pročež by se skrze jedno nedálo celé, které se děje skrze mnohá.

K třetímu se musí říci, že patří nejen k nedokonalosti pozemského krále, že má vykonavatele svého řízení, ale také k hodnosti králově: protože řádem vykonavatelů se královská moc stává slavnější.

CIII.7. Zda se může něco státi mimo řád božského řízení.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že se může něco státi mima řád božského řízení. Praví totiž Boetius, v III. O útěše, že "Bůh všechno upravuje na dobro". Nenastane-li tedy ve věcech nic, mimo řád božského řízení, následovalo by, že není žádného zla ve věcech.

Mimo to nic není náhodné, co se stává podle předurčení nějakého řídícího. Nepřihází-li se tudíž ve věcech nic mimo řád božského řízení, následuje, že ve věcech není nic nenadálého a nahodilého.

Mimo to řád božského řízení jest jistý a neměnný, protože je podle věčného pojetí. Kdyby se tudíž nemohlo nic přihoditi ve věcech mimo řád božského řízení, následuje, že všechno nadchází z nutnosti a není ve věcech nic nahodilého; což je nevhodné. Může se tudíž ve věcech něco přihoditi mimo řád božského řízení.

Avšak proti jest; co praví Esther 13: "Pane Bože, králi věčný, v poddanství tvém všechno jest postaveno, a není, kdo by mohl odpírati tvé vůli."

Odpovídám: Musí se říci, že nějaký účinek se může přihoditi mimo řád nějaké částečné :příčiny, ne však mimo řád příčiny všeobecné. A důvodem toho jest, že mimo řád částečné příčiny nic nevzejde, leč z nějaké jiné příčiny překážející, a tu příčinu pak jest nutně uvésti na první příčinu všeobecnou: jako netrávení se přihází mimo řád síly živící, z nějaké překážky, třebas z hrubosti pokrmu; a

particularium; et idem patet in ceteris. Unde oportet dicere quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat.

Sed cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae; tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat, sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

I q. 103 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis, posuit Deum non immediate omnia gubernare. Quod patet per hoc, quod divisit in tria providentiam, quae est ratio gubernationis.

I q. 103 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis a rebus. Unde non totum fieret per unum, quod fit per multa.

I q. 103 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod non solum pertinet ad imperfectionem regis terreni quod executores habeat suae gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem, quia ex ordine ministrorum potestas regia praeclarior redditur.

7. Utrum divina gubernatio cassetur in aliquo.

I q. 103 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius, in III de Consol., quod *Deus per bonum cuncta disponit*. Si ergo nihil in rebus contingit praeter ordinem divinae gubernationis, sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

I q. 103 a. 7 arg. 2

Praeterea, nihil est casuale quod evenit secundum praeordinationem alicuius gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus praeter ordinem gubernationis divinae, sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

I q. 103 a. 7 arg. 3

Praeterea, ordo divinae gubernationis est certus et immutabilis, quia est secundum rationem aeternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus praeter ordinem divinae gubernationis, sequitur quod omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens, quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere praeter ordinem gubernationis divinae.

I q. 103 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Esther XIII, *domine Deus, rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tuae voluntati*.

I q. 103 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod praeter ordinem alicuius particularis causae, aliquis effectus evenire potest; non autem praeter ordinem causae universalis. Cuius ratio est, quia praeter ordinem particularis causae nihil provenit nisi ex aliqua alia causa impediente, quam quidem causam

tu jest nutně uvésti na nějakou jinou příčinu, a tak až k první všeobecné příčině. Tudíž, ježto Bůh jest první všeobecnou příčinou netoliko jednoho rodu, nýbrž všeobecně celého jsoucna, jest nemožné, aby se něco stalo mimo řád božského řízení: ale právě z toho, že něco se s jedné strany zdá unikati řádu božské prozřetelnosti, který se pozoruje podle nějaké částečné příčiny, jest nutnost, aby do téhož řádu zapadlo podle jiné příčiny.

K prvnímu se tedy musí říci, že se nic ve světě neshledává, co by bylo zcela zlem: protože zlo vždycky má základ v dobru, jak bylo shora ukázáno. A proto nějaká věc se nazývá zlou proto, že uniká z řádu nějakého částečného dobra. Kdyby však zcela unikala z řádu božského řízení, byla by holé nic.

K druhému se musí říci, že se některá ve věcech nazývají náhodnými v poměru k částečným příčinám, mimo jejichž řád nastávají. Ale, co se týká božské prozřetelnosti, "nic ve světě nenastává náhodou", jak praví Augustin v knize Osmdesáti tří otáz.

K třetímu se musí říci, že některé účinky se nazývají nahodilými ve srovnání s příčinami nejbližšími, které mohou ve svých účincích chybiti; nikoli proto, že by mohlo něco nastati mimo celý řád božského řízení. Poněvadž právě to, že něco se přihodí mimo řád nejbližší příčiny, jest z nějaké příčiny podrobené božskému řízení.

CIII.8. Zda se něco může opříti řádu božského řízení.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že se něco může opírati řádu božského řízení. Praví se totiž Isai. 3: "Jazyk jejich a nálezy jejich proti Pánu."

Mimo to žádný král netrestá spravedlivě ty, kteří jeho nařízení neodporují. Kdyby se tedy nic nevzpíralo božskému řízení, nikdo by nebyl spravedlivě od Boha trestán.

Mimo to, každá věc jest podrobena božskému řízení. Ale jedna věc jest potírána od druhé. Tedy jsou některá, jež se vzpírají božskému řízení.

Avšak proti jest, co praví Boetius, v III. O útěše: "Nic není, co by mohlo nebo chtělo odpírati tomuto nejvyššímu dobru. Je tedy nejvyšší dobro, jež řídí všechno silně, a příjemně všechno pořádá", jak se praví Moudr. 8 o božské Moudrosti.

Odpovídám: Musí se říci, že lze řád božské prozřetelnosti pozorovati dvojmo: jedním způsobem povšechně, pokud totiž vychází od příčiny vše řídící; jiným způsobem zvláště, pokud totiž vychází z nějaké příčiny částečné, která provádí božské řízení. Tudíž prvním způsobem nic se nevzpírá řádu božského řízení. Což je patrné z dvojího.

necesse est reducere in primam causam universalem, sicut indigestio contingit praeter ordinem virtutis nutritivae, ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliquam aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis; impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis, sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinae providentiae qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam.

I q. 103 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum, quia malum semper fundatur in bono, ut supra ostensum est. Et ideo res aliqua dicitur mala, per hoc quod exit ab ordine alicuius particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinae, totaliter nihil esset.

I q. 103 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliqua dicuntur esse casualia in rebus, per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest.

I q. 103 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparationem ad proximas causas, quae in suis effectibus deficere possunt, non propter hoc quod aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinae. Quia hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae, est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinae.

8. Utrum aliquid conrarietur divinae providentiae.

I q. 103 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae. Dicitur enim Isaiae III, *lingua eorum et adinventiones eorum contra dominum*.

I q. 103 a. 8 arg. 2

Praeterea, nullus rex iuste punit eos qui eius ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinae ordinationi, nullus iuste puniretur a Deo.

I q. 103 a. 8 arg. 3

Praeterea, quaelibet res est subiecta ordini divinae gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quae contranituntur divinae gubernationi.

I q. 103 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicit Boetius, in III de Consol., *non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit*; ut dicitur Sap. VIII, de divina sapientia.

I q. 103 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod ordo divinae providentiae dupliciter potest considerari, uno modo in generali, secundum scilicet quod progreditur a causa gubernativa totius; alio modo in speciali, secundum scilicet quod progreditur ex aliqua causa particulari, quae est executiva

A to nejprve z toho, že řád božského řízení zcela směřuje k dobru a každá věc ve své činnosti a snaze netíhne, leč jen k dobru: "nikdo totiž nejedná, přihlížeje ke zlu", jak praví Diviš. Jiným způsobem je totéž patrné z toho; že, jak bylo svrchu řečeno, každá náklonnost nějaké věci, ať přírodní nebo volní, není nic jiného než něco vtisknutého od prvního pohybujícího: jako náklonnost šípu k určitému terči není nic jiného než něco vtisknutého od lučištníka. Pročež všechna, která jednají ať přírodně nebo dobrovolně, jako samovolně přicházejí k tomu, k čemu jsou od Boha zařízena. A proto se praví, že Bůh "všechno pořádá příjemně".

K prvnímu se tedy musí říci, že se praví, že někteří buď myslí nebo mluví nebo jednají proti Bohu, ne že zcela odpírají řádu božského řízení, protože i hřešící zamýšlejí nějaké dobro; ale protože se vzpírají nějakému určitému dobru, které jest jim vhodné podle jejich přirozenosti nebo stavu. A proto jsou od Boha trestáni spravedlivě.

A z toho je patrná odpověď na druhé.

K třetímu se musí říci, že z toho, že jedna věc útočí na druhou, se ukazuje, že něco může odpírati řádu, který jest z nějaké částečné příčiny, ne však řádu, který závisí na všeobecné příčině celku.

CIV. O účincích božského řízení zvláště.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o účincích božského řízení zvláště. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda tvorové potřebují býti zachováváni v bytí od Boha.
2. Zda jsou zachováváni bezprostředně od Boha.
3. Zda Bůh může něco uvésti v nic.
4. Zda se něco uvádí v nic.

CIV.1. Zda tvorové potřebují býti od Boha zachováváni.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že tvorové nepotřebují býti od Boha zachováváni v bytí. Co totiž nemůže nebýti, nepotřebuje býti zachováváno v bytí: jako co nemůže odstoupiti, nepotřebuje býti drženo, aby neodstoupilo. Ale jsou některá stvoření, která podle své: přirozenosti nemohou nebýti. Tedy nepotřebují všichni tvorové býti od Boha zachováváni v bytí. Důkaz prostřední: Co jest v něčem o sobě, nutně jest v něm a jeho protilehlé nemůže býti v něm: jako jest nutné, aby dvojka byla sudá a jest nemožné, aby byla lichá. Bytí pak sleduje o sobě tvar: protože každé jest v uskutečnění jsoucnem podle toho, že má tvar. Jsou však některá stvoření, která jsou nějaké tvary svébytné, jako bylo řečeno o andělech; a tak jest v nich o sobě bytí. A týž důvod jest o těch, jejichž hmota je v možnosti jen k jednomu tvaru, jak bylo svrchu řečeno o nebeských

divinae gubernationis. Primo igitur modo, nihil contranititur ordini divinae gubernationis. Quod ex duobus patet. Primo quidem, ex hoc quod ordo divinae gubernationis totaliter in bonum tendit, et unaquaeque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum, nullus enim respiciens ad malum operatur, ut Dionysius dicit. Alio modo apparet idem ex hoc quod, sicut supra dictum est, omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente, sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum, nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae agunt vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus omnia disponere suaviter.

I q. 103 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur aliqui vel cogitare vel loqui vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinae gubernationis, quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum, sed quia contranituntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur iuste a Deo.

I q. 103 a. 8 ad 2

Et per hoc patet solutio ad secundum.

I q. 103 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari, non autem ordini qui dependet a causa universali totius.

104. De effectibus divinae gubernationi in specialis.

Prooemium

I q. 104 pr.

Deinde considerandum est de effectibus divinae gubernationis in speciali.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum creaturae indigeant ut conserventur in esse a Deo.

Secundo, utrum conserventur a Deo immediate.

Tertio, utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum.

Quarto, utrum aliquid in nihilum redigatur.

1. Utrum creaturae indigeant ut conserventur a Deo in esse.

I q. 104 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creaturae non indigeant ut a Deo conserventur in esse. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse, sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur ne abscedat. Sed quaedam creaturae sunt quae secundum sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturae indigent ut a Deo conserventur in esse. Probatio mediae. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum eius impossibile est ei inesse, sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam, quia unumquodque secundum hoc est ens actu, quod habet formam. Quaedam autem creaturae sunt, quae sunt formae quaedam subsistentes, sicut de Angelis dictum est; et sic

tělesech. Taková tedy stvoření podle své přirozenosti jsou z nutnosti a nemohou nebýti: neboť možnost k nebytí nemůže míti základ ani ve tvaru, jejž o sobě sleduje bytí, ani ve hmotě, jsoucí pod nějakým tvarem, jejž o sobě sleduje bytí, ani ve hmotě, jsoucí pod tvarem, kterého nemůže ztratiti, ježto není v možnosti k jinému tvaru.

Mimo to Bůh je mocnější než každý stvořený činitel. Ale některý stvořený činitel může sděliti svému účinku, aby byl zachován v bytí, i když ustala jeho činnost: jako když ustala činnost stavitelova, zůstává dům, a když ustala činnost ohně, zůstává po nějaký čas oteplená voda. Tedy mnohem více může Bůh svému tvoru uděliti, aby byl zachován v bytí, když jeho činnost ustala.

Mimo to, nemůže nastati nic násilného bez nějaké jednající příčiny. Ale tíhnouti k nebytí jest nepřirozené a násilné každému stvoření: protože každé stvoření přirozeně žádá bytí. Tedy žádné stvoření nemůže tíhnouti k nebytí, leč něčí činností ku porušení. Ale jsou některá, k jichž porušení nic nemůže pracovati; jako podstaty duchové a nebeská tělesa. Tedy taková stvoření nemohou tíhnouti k nebytí, i když ustala Boží činnost.

Mimo to, jestliže Bůh zachovává věci v bytí, bude to skrze nějakou činnost. Avšak skrze každou činnost jednajícího, le-li účinná, nastává něco v účinku. Je tudíž třeba, aby skrze činnost Boha zachovávajícího nastávalo něco ve tvoru. Ale to se nezdá. Neboť takovou činností nenastává samo byti tvorovo, protože co již jest, nenastává. Ani zase něco jiného přidaného: protože buď by Bůh neustále nezachovával stvoření v bytí, nebo by se neustále stvoření něco přidávalo, což je nevhodné. Nejsou tudíž tvorové od Boha zachováváni v bytí.

Avšak proti jest, co se praví Žid. 1: "Nesa všechno slovem síly své."

Odpovídám: Musí se říci, že jest nutné říci, i podle víry, i podle rozumu, že tvorové jsou od Boha zachováváni v bytí. Na zřejmost toho jest uvážiti, že něco jest od druhého zachováváno dvojmo. Jedním způsobem nepřímo a případkově, jako se říká, že ten zachovává věc, kdo odklizuje porušující; třebas když někdo střeží hocha, aby nespadl do ohně, řekne se, že jej zachovává. A tak se také říká, že Bůh některá zachovává, ale ne všechna: protože některá jsou, která nemají porušujících, jež by bylo nutné odkliditi na zachování věci. Jiným způsobem se říká, že něco zachovává nějakou věc o sobě a přímo, pokud totiž to, co se zachovává, závisí na zachovávajícím, že bez něho nemůže býti. A tím způsobem všichni tvorové potřebují božského zachovávání. Neboť bytí každého tvora závisí na Bohu tak, že by ani na mžik nemohli obstáti, ale byli by uvedeni v nic, kdyby činnosti božské síly nebyli zachováváni v bytí, jak praví Řehoř.

A to lze nahlédnouti tak. Každý totiž účinek závisí na své příčině, pokud jest jeho příčinou. Ale jest uvážiti, že nějaký činitel jest příčinou svého účinku toliko v povstávání a ne přímo podle jeho bytí. Což se stejně děje i v umělých i ve věcech přírodních. Stavitel totiž jest

per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus caelestibus. Huiusmodi ergo creaturae secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse, potentia enim ad non esse non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur esse; neque in materia existente sub forma quam non potest amittere, cum non sit in potentia ad aliam formam.

I q. 104 a. 1 arg. 2

Praeterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam eius operatione cessante, sicut cessante actione aedificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suae creaturae conferre quod conservetur in esse, sua operatione cessante.

I q. 104 a. 1 arg. 3

Praeterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturae, quia quaelibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quaedam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest; sicut spirituales substantiae, et corpora caelestia. Ergo huiusmodi creaturae non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

I q. 104 a. 1 arg. 4

Praeterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur. Non enim per huiusmodi actionem fit ipsum esse creaturae, quia quod iam est, non fit. Neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continue Deus conservaret creaturam in esse, vel continue aliquid adderetur creaturae, quod est inconveniens. Non igitur creaturae conservantur in esse a Deo.

I q. 104 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Heb. I, *portans omnia verbo virtutis suae*.

I q. 104 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere, et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturae conservantur in esse a Deo. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo, indirecte et per accidens, sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens; puta si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia, quia quaedam sunt quae non habent corrumpentia, quae necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, inquantum scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit.

Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa eius. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui

příčinou domu co do jeho povstávání, ne však přímo co do jeho bytí. Je totiž jasné, že bytí domu následuje z jeho tvaru, tvarem však domu jest složení a řád, kterýžto tvar následuje z přirozené síly některých věcí. Jako totiž kuchař vaří pokrm, užívaje nějaké činné síly, totiž ohně, tak stavitel dělá dům, užívaje malty, kamenů a dřev; která mohou přijmouti a zachovati takové složení a řád. Pročež byti věcí závisí na přirozenostech těchto věcí, jako povstávání domu závisí na činnosti stavitelově. A podobným způsobem jest uvažovati o přírodních věcech. Protože, jestliže nějaký činitel není příčinou tvaru jako takového, nebude o sobě příčinou bytí, které následuje z takového tvaru, ale bude příčinou účinku toliko podle povstávání.

Jest pak jasné, že, jestliže některá dvě jsou téhož druhu, jedno nemůže býti o sobě příčinou tvaru druhého, pokud jest takový tvar: protože tak by bylo příčinou vlastního tvaru, ježto jest stejný obsah obou. Ale může býti příčinou takového tvaru pokud jest ve hmotě, to jest, že tato hmota nabývá tohoto tvaru. A to jest býti příčinou podle povstávání; jako když člověk rodí člověka a oheň oheň. A proto, kdykoli je přirozenému účinku vrozeno přijímati vliv jednajícího podle téhož rázu, podle kterého jest v jednajícím, tehdy vznik účinku závisí na jednajícím, ne však jeho bytí. Ale někdy není účinku vrozeno přijímati vliv jednajícího podle téhož rázu, podle kterého jest v jednajícím: jak je patrné u všech jednajících, která nečiní podobné sobě podle druhu; jako nebeská tělesa jsou příčinou rozených nižších těles, nepodobných podle druhu. A takové jednající může býti příčinou tvaru podle obsahu takového tvaru a ne jen pokud je přijímán v této hmotě: a proto jest příčinou nejen povstávání, nýbrž bytí.

Tudíž, jako povstávání věci nemůže zůstati, když ustala činnost jednajícího, jež jest příčinou účinku podle povstávání; tak ani bytí. věci nemůže zůstati, když ustala činnost jednajícího, jež jest příčinou účinku nejen podle povstávání, nýbrž také podle bytí. A to jest důvod, proč oteplená voda podržuje teplo, když ustala činnost ohně; nezůstává však vzduch osvětlen ani na mžik, když ustala činnost slunce. Protože totiž hmota vody jest vnímavá tepla ohně podle téhož rázu, kterým jest v ohni: pročež, když jest dokonale přivedena do tvaru ohně, podrží teplo vždy; jestli však nedokonale nabude podílu tvaru ohně; jako nějaký začátek, nezůstane teplo vždycky, nýbrž dočasně, pro slabý podíl původu tepla. Vzduchu však žádným způsobem není vrozeno přijímati světlo podle téhož rázu, podle něhož jest ve slunci, aby totiž přijímal tvar slunce, který jest původem světla: a proto, že nemá kořene ve vzduchu, hned přestává světlo, když ustala činnost slunce.

Avšak veškeré stvoření tak se má k Bohu, jako vzduch k osvětlujícímu slunci. Jako totiž slunce jest svítivé. svou přirozeností, vzduch pak se stává světlým, bera podíl světla od slunce, ne podíl přirozenosti slunce, tak jedině Bůh jest jsoucno skrze svou bytnost, protože jeho bytnost jest jeho bytí, kdežto každé stvoření jest jsoucno podílně, ne že jeho bytnost jest jeho bytí. A proto, jak praví Augustin, IV. Ke Gen. Slov., "kdyby někdy síla Boží přestala říditi ta, jež. byla stvořena, zároveň by přestal i jejich druh a všechno stvoření by zapadlo." A v VIII. téže knihy praví, že, "jako vzduch přítomností světla se stává světlým, tak člověk, maje Boha přítomného, jest osvětlován, odejde-li však, hned se zatemní."

effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse eius. Quod quidem contingit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa domus quantum ad eius fieri, non autem directe quantum ad esse eius. Manifestum est enim quod esse domus consequitur formam eius, forma autem domus est compositio et ordo, quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo caementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus. Quia si aliquod agens non est causa formae inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum.

Manifestum est autem quod, si aliqua duo sunt eiusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, inquantum est talis forma, quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque. Sed potest esse causa huiusmodi formae secundum quod est in materia, idest quod haec materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causa secundum fieri; sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut caelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia, et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi.

Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et haec est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis. Quia scilicet materia aquae susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem qua est in igne, unde si perfecte perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfecte participet aliquid de forma ignis secundum quandam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quae est principium luminis, et ideo, quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut Augustinus dicit IV super Gen. ad Litt., *virtus Dei ab eis quae creata sunt*

K prvnímu se tedy musí říci, že bytí následuje o sobě z tvaru stvoření, ovšem za vlivu Božího: jako slunce následuje průhlednost vzduchu, za vlivu slunce. Pročež možnost nebýti v duchových tvorech a nebeských tělesech více jest u Boha, jenž může odejmouti svůj vliv, nežli ve tvaru nebo ve hmotě takových stvoření.

K druhému se musí říci, že Bůh nemůže uděliti některému tvoru, aby byl zachován v bytí, když ustala jeho činnost; jako mu nemůže sděliti, aby byl příčinou toho bytí. Tolik totiž stvoření potřebuje zachovávání od Boha, kolik bytí účinku závisí na příčině bytí, Proto není podobnosti s činitelem, který není příčinou bytí, nýbrž jen povstávání.

K třetímu se musí říci, že onen důvod platí o zachovávání, které je skrze odklízení porušujícího, jehož nepotřebují všechna stvoření, jak bylo řečeno.

Ke čtvrtému se musí říci, že zachovávání věcí od Boha není skrze nějaký nový čin, ale skrze pokračování činu, kterým dává bytí, kterýžto čin jest ovšem bez pohybu a času. Jako také zachovávání světla ve vzduchu je skrze prodloužený vliv od slunce.

CIV.2. Zda Bůh bezprostředně zachovává každé stvoření.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh bezprostředně zachovává každé stvoření. Neboť touž činností jest Bůh zachovavatelem věcí, kterou je stvořitelem, jak bylo řečeno. Ale Bůh je bezprostředně stvořitelem všech. Tedy je také bezprostředně zachovavatelem.

Mimo to každá věc je více blízká sobě nežli druhé věci. Ale nemůže býti nějakému tvoru sděleno, aby zachovával sebe. Tedy mnohem méně mu může býti sděleno, aby zachovával jiného. Tedy Bůh zachovává všechno bez nějaké prostřední příčiny zachovávající.

Mimo to účinek jest zachováván v bytí od toho, co jest jeho příčinou nejen podle povstávání, nýbrž také podle bytí. Ale, jak se zdá, všechny stvořené příčiny nejsou příčinami svých účinků než podle povstávání: nejsou totiž příčinami než pohybujíce, jak jsme měli svrchu. Tedy nejsou příčina mi zachovávajícími své účinky v bytí.

Avšak proti jest, že skrze totéž jsou věci zachovávány, skrze co mají bytí. Ale Bůh dává bytí věcem prostřednictvím nějakých prostředních příčin. Tedy také zachovává věci v bytí prostřednictvím nějakých příčin.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, něco zachovává nějakou věc dvojmo v bytí: jedním způsobem

regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. Et in VIII eiusdem libri dicit quod, *sicut aer praesente lumine fit lucidus, sic homo, Deo sibi praesente, illuminatur, absente autem, continuo tenebratur*.

I q. 104 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum.

I q. 104 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse, sua operatione cessante; sicut non potest ei communicare quod non sit causa esse illius. Intantum enim indiget creatura conservari a Deo, inquantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fieri tantum.

I q. 104 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de conservatione quae est per remotionem corrumpentis; qua non indigent omnes creaturae, ut dictum est.

I q. 104 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem; sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore. Sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum a sole.

2. Utrum conserventur in esse a Deo immediate.

I q. 104 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua et creator, ut dictum est. Sed Deus immediate est creator omnium. Ergo immediate est etiam conservator.

I q. 104 a. 2 arg. 2

Praeterea, unaquaeque res magis est proxima sibi, quam rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturae quod conservet seipsam. Ergo multo minus potest ei communicari quod conservet aliam. Ergo Deus omnia conservat absque aliqua media causa conservante.

I q. 104 a. 2 arg. 3

Praeterea, effectus conservatur in esse ab eo quod est causa eius non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causae creatae, ut videtur, non sunt causae suorum effectuum nisi secundum fieri, non sunt enim causae nisi movendo, ut supra habitum est. Ergo non sunt causae conservantes suos effectus in esse.

I q. 104 a. 2 s. c.

Sed contra est quod per idem conservatur res, per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

I q. 104 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dupliciter

nepřímo a případkově, tím, že odklízí nebo zabraňuje činnosti porušujícího; jiným způsobem přímo a o sobě, protože na něm závisí bytí druhého, jako na příčině závisí bytí účinku. Obojím pak způsobem se shledává nějaká stvořená věc zachovávající bytí druhé. Je totiž jasné, že také u tělesných věcí jsou mnohá, která překážejí činnostem porušujících a z toho se nazývají zachovávajícími věci; jako sůl překáží hnilobě masa, a podobně jest u mnohých jiných. Shledává se také, že na nějakém stvoření závisí nějaký účinek podle svého bytí. Ježto totiž jsou mnohé souřadné příčiny, jest nutné, aby účinek prvotně sice a hlavně závisel na příčině první, podružně pak na všech příčinách prostředních. A proto zachovávající účinky jest ovšem příčina první, podružně však všechny prostřední příčiny, a tím více, čím jest příčina vyšší a bližší první příčině. Pročež, také u tělesných věcí, se vyšším příčinám přiděluje zachovávání a trvání věcí: jak praví Filosof, v XII. Metafys., že první pohyb, totiž denní, jest příčinou neustálosti rození; druhý pak pohyb, který je zvířetníkový, jest příčinou rozdílu, který je podle rození a porušování. A podobně astrologové přidělují Saturnovi, jenž je nejvyšší oběžnice, věci stálé a trvalé. Tak se tudíž musí říci, že Bůh některé věci zachovává v bytí prostřednictvím nějakých příčin.

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh bezprostředně všechno stvořil: ale při samém stvoření ustanovil ve věcech řád, aby některé závisely na jiných, a skrze ně byly zachovávány podružně v bytí, ovšem za předpokladu hlavního zachovávání, které jest od něho.

K druhému se musí říci, že, ježto vlastní příčina jest zachovávající účinku na ní závislého, jako se žádnému účinku nemůže uděliti, aby byl příčinou sám sebe, avšak může se mu poskytnouti, aby byl příčinou jiného, tak se také žádnému účinku nemůže poskytnouti, aby byl zachovávajícím sám sebe, může se mu však poskytnouti, aby byl zachovávajícím druhého.

K třetímu se musí říci, že žádný tvor nemůže býti příčinou druhého v tom, aby nabyl nového tvaru nebo uzpůsobení, leč na způsob nějaké změny: protože vždy jedná, předpokládaje nějaký podmět. Ale když do účinku uvedl tvar nebo uzpůsobení, bez jiné změny účinku, zachovává takový tvar nebo uzpůsobení. Jako se ve vzduchu, pokud jest nově osvětlován, rozumí nějaká změna; ale zachovávání světla jest bez změny vzduchu z pouhé přítomnosti osvětlujícího.

CIV.3. Zda Bůh může něco uvésti v nic.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemůže něco uvésti v nic. Praví totiž Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz., že "Bůh není příčinou tíhnutí do nebytí". To by se však stalo, kdyby nějaké stvoření uvedl v nic. Tedy Bůh nemůže něco uvésti v nic.

Mimo to Bůh je skrze svou dobrotu příčinou věcí, aby

aliquid rem aliquam in esse conservat, uno modo, indirecte et per accidens, per hoc quod removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo, directe et per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut a causa dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quae impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes a putrefactione, et simile est in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima; secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causae, et tanto magis quanto causa fuerit altior et primae causae proximior. Unde superioribus causis, etiam in corporalibus rebus, attribuitur conservatio et permanentia rerum, sicut philosophus dicit, in XII Metaphys., quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quae est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi, attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum; res fixas et permanentes. Sic igitur dicendum est quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

I q. 104 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus immediate omnia creavit, sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundario conservarentur in esse; praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso.

I q. 104 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, cum propria causa sit conservativa effectus ab ea dependentis; sicut nulli effectui praestari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei praestari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui praestari potest quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei praestari quod sit conservativus alterius.

I q. 104 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod nulla creatura potest esse causa alterius, quantum ad hoc quod acquirat novam formam vel dispositionem, nisi per modum alicuius mutationis, quia semper agit praesupposito aliquo subiecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectu, absque alia immutatione effectus, huiusmodi formam vel dispositionem conservat. Sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quaedam mutatio; sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola praesentia illuminantis.

3. Utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum.

I q. 104 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *Deus non est causa tendendi in non esse*. Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

I q. 104 a. 3 arg. 2

byly, protože, jak praví Augustin, v knize O nauce křest., "pokud Bůh jest dobrý, jsme". Ale Bůh nemůže nebýti dobrý. Tedy nemůže učinit, aby věci nebyly. Což by činil, kdyby je mohl uvésti v nic.

Mimo to, kdyby Bůh některá uvedl v nic, musilo by se to státi skrze nějakou činnost. Ale to nemůže býti, protože každá činnost se končí v nějakém jsoucnu; protože také činnost porušujícího se končí v nějakém zrozeném, protože zrození jednoho jest porušení druhého. Tedy Bůh nemůže něco uvésti v nic.

Avšak proti jest, co se praví Jerem. 10: "Kárej mne, Pane, avšak ve své soudnosti, a ne ve svém rozlícení, abys mne snad neuvedl v nic."

Odpovídám: Musí se říci, že někteří tvrdili, že Bůh postavil věci do bytí, jednaje z nutnosti přirozenosti. Což kdyby bylo pravdivé, nemohl by Bůh nějakou věc uvésti v nic, jako se nemůže změniti ve své přirozenosti. Ale, jak jsme měli shora, toto tvrzení jest nesprávné a naprosto cizí katolické víře, jež vyznává, že Bůh uvedl věci do bytí svobodnou vůlí, podle onoho Žalmu: "Pán učinil všechno, co chtěl." To tudíž, že Bůh stvoření sděluje bytí, závisí na vůli Boží. A také nezachovává věci jinak v bytí, leč pokud jim neustále vlévá bytí, jak bylo řečeno. Jako tedy, než věci byly, mohl jim nesděliti bytí a tak jich neučiniti tak, když již jsou učiněny, může jim nevlévati bytí, a tak by přestaly býti. Což jest uvésti je v nic.

K prvnímu se tedy musí říci, že nebytí nemá příčiny o sobě: protože nic nemůže býti příčinou sebe, leč pokud jest jsoucnem; jsoucno však, o sobě řečeno, jest příčinou bytí. Tak tudíž Bůh nemůže býti příčinou tíhnutí do nebytí, ale to má tvor ze sebe, pokud jest z ničeho. Ale případkově může Bůh býti příčinou, že se věci uvedou v nic, odnímaje totiž věcem svou činnost.

K druhému se musí říci, že dobrota Boží jest příčinou věcí, ne jako z nutnosti přirozenosti, protože božská dobrota nezávisí na stvořených věcech, nýbrž ze svobodné vůle. Pročež, jako bez úhony své dobroty mohl věci neuváděti do bytí, tak beze škody své dobroty může věci nezachovávati v bytí.

K třetímu se musí říci, že kdyby Bůh nějakou věc uvedl v nic, nebylo by to skrze nějakou činnost, nýbrž z toho, že by ustal v činnosti.

CIV.4. Zda jest něco uváděno v nic.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že něco jest uváděno v nic. Neboť konec odpovídá začátku. Ale na začátku nebylo nic než Bůh. Tedy budou věci přivedeny k tomuto konci, aby nebylo nic než Bůh. A tak budou tvorové uvedeni v nic.

Mimo to každý tvor má konečnou možnost. Ale žádná konečná možnost nesahá do nekonečna: pročež v VIII. Fysic. se dokazuje, že konečná možnost nemůže hýbati nekonečnou dobu. Tedy žádný tvor nemůže trvati do

Praeterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem, quia, ut Augustinus dicit in libro de Doct. Christ., *inquantum Deus bonus est, sumus*. Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint. Quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

I q. 104 a. 3 arg. 3

Praeterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse, quia omnis actio terminatur ad aliquod ens; unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

I q. 104 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Ierem. X, *corripe me, domine, verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me*.

I q. 104 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturae. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere; sicut non potest a sua natura mutari. Sed, sicut supra est habitum, haec positio est falsa, et a fide Catholica penitus aliena, quae confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse, secundum illud Psalmi, *omnia quaecumque voluit dominus, fecit*. Hoc igitur quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet. Nec aliter res in esse conservat, nisi inquantum eis continue influit esse. Ut dictum est. Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desisterent. Quod est eas in nihilum redigere.

I q. 104 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non esse non habet causam per se, quia nihil potest esse causa nisi inquantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, inquantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus.

I q. 104 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturae, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis; sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine praeiudicio bonitatis suae, res non producere in esse; ita absque detrimento suae bonitatis, potest res in esse non conservare.

I q. 104 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem; sed per hoc quod ab agendo cessaret.

4. Utrum aliquid in nihilum redigatur.

I q. 104 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed a principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur, ut nihil sit nisi Deus. Et ita creaturae in nihilum redigentur.

I q. 104 a. 4 arg. 2

Praeterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum, unde in VIII Physic. probatur quod potentia finita non potest movere

nekonečna. A tak bude jednou uveden v nic.

Mimo to tvar a případky nemají hmotu svou součástkou. Ale někdy přestávají býti. Tedy jsou uváděny v nic.

Avšak proti jest, co se praví Eccles. 3: "Poznal jsem, že všechna díla, která učinil Bůh, trvají na věky."

Odpovídám: Musí se říci, že z těch, která od Boha povstávají ve stvoření, některá vycházejí z přírodního běhu věcí, některá pak zázračně koná mimo přírodní řád, daný tvorům, jak se dole řekne. Co pak Bůh učiní podle přírodního řádu, daného věcem, může se pozorovati ze samých přirozeností věcí: která však nastávají zázračně, jsou zařízena na zjevení milosti, podle onoho Apoštolova, I. Kor. 12: "Každému se dává zjevení Ducha k užitku:" a potom, mezi jiným, dodává o konání zázraků.

Přirozenosti pak tvorů to dokazují, že žádná z nich nebude uvedena v nic: protože buď jsou nehmotné a tak v nich není možnost k nebytí; nebo jsou hmotné, a tak vždycky zůstávají aspoň podle hmoty, která jest neporušná, jakožto jsouc podmětem rození a porušení. Uvésti v nic také nepatří do zjevení milosti: ježto se spíše ukazuje Boží moc a dobrota tím, že věci zachovává v bytí. Proto se musí jednoduše říci, že vůbec nic nebude uvedeno v nic.

K prvnímu se tedy musí říci, že to ukazuje moc tvořícího, že věci byly uvedeny do bytí, když nebyly. Ale překazilo by se takové zjevení, kdyby byly uvedeny v nic: ježto se Boží moc nejvíce ukazuje v tom, že věci zachovává v bytí, podle onoho Apoštolova, Žid. 1: "Nesa všechno slovem síly své."

K druhému se musí říci, že možnost tvorova k bytí jest pouze přijímací; ale činná možnost jest samého Boha, od něhož jest plynutí bytí. Pročež, že věci trvají do nekonečna, sleduje nekonečnost božské síly. Avšak některým věcem se určuje síla zůstati určitý čas, pokud se může zabrániti, aby nepřijaly vlévání bytí, jež jest od něho, z nějakého protivného činitele, jemuž konečná síla nemůže odporovati nekonečnou dobu, nýbrž jen určitý čas. A proto ta, která nemají protivného, ač mají sílu konečnou, trvají na věky.

K třetímu se musí říci, že tvary a případky nejsou jsoucna úplná, ježto nejsou svébytná, ale každé z nich jest něco jsoucna: tak se totiž říká jsoucno, že jím něco jest. A přece nebudou vůbec uvedena v nic v tom způsobu bytí, jímž jsou: ne že zůstává nějaká jejich část, ale zůstávají v možnosti hmoty nebo podmětu.

CV. O měnění věcí od Boha.

Předmluva

tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum. Et ita quandoque in nihilum redigetur.

I q. 104 a. 4 arg. 3

Praeterea, forma et accidentia non habent materiam partem sui. Sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

I q. 104 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur Eccle. III. *Didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum*.

I q. 104 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod eorum quae a Deo fiunt circa creaturam, quaedam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quaedam vero miraculose operatur praeter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur. Quae autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis, quae vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiae manifestationem, secundum illud apostoli I ad Cor. XII, *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; et postmodum, inter cetera, subdit de miraculorum operatione.

Creaturarum autem naturae hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur, quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quae incorruptibilis est, utpote subiectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum, non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.

I q. 104 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod res in esse productae sunt, postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis. Sed quod in nihilum redigerentur, huiusmodi manifestationem impediret, cum Dei potentia in hoc maxime ostendatur, quod res in esse conservat, secundum illud apostoli Heb. I, *portans omnia verbo virtutis suae*.

I q. 104 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri possunt ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quae non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in aeternum.

I q. 104 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod formae et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant, sed quodlibet eorum est aliquid entis, sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur; non quia aliqua pars eorum remaneat, sed remanent in potentia materiae vel subiecti.

105. De mutatione creaturam a Deo.

Prooemium

Dělí se na osm článků.

Potom jest úvaha o druhém účinku božského řízení, jímž je měnění tvorů. A nejprve o měnění tvorů od Boha; za druhé o měnění jednoho tvora od jiného.

O prvním jest osm otázek.

1. Zda Bůh může bezprostředně pohybovati hmotu do tvaru.

2. Zda bezprostředně může hýbati nějakým tělesem.

3. Zda může hýbati rozumem.

4. Zda může hýbati vůlí.

5. Zda Bůh jedná v každém jednajícím.

6. Zda může něco činiti mimo řád daný věcem.

7. Zda všechno, co Bůh tak koná, jsou zázraky. 8. O rozdílnosti zázraků.

CV.1. Zda Bůh může bezprostředně hmotu pohybovati do tvaru.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemůže hmotu bezprostředně pohybovati do tvaru. Jak totiž dokazuje Filosof, v VII. Metafys., v této hmotě nic nemůže učiniti tvar, leč tvar, který jest ve hmotě, protože podobné činí podobné sobě. Ale Bůh není tvar ve hmotě. Tedy nemůže učiniti tvar ve hmotě.

Mimo to, má-li se nějaký činitel ke mnohým, žádné z nich neučiní, nebude-li k němu určen skrze nějakého jiného: jak se totiž praví v III. O duši, všeobecná domněnka nepohne, leč prostřednictvím nějakého jednotlivostního vjemu. Ale božská síla jest všeobecná příčina všech. Tedy nemůže utvořiti nějaký jednotlivostní tvar, leč prostřednictvím nějakého jednotlivostního činitele.

Mimo to, jako obecné bytí závisí na všeobecné příčině první, tak určité bytí závisí na určitých příčinách jednotlivostních, jak jsme měli shora. Ale určité bytí nějaké věci jest skrze její tvar. Tedy se vlastní tvary věcí netvoří od Boha, leč prostřednictvím jednotlivostních příčin.

Avšak proti jest, co se praví Gen. 2: "Utvořil Bůh člověka z hlíny země."

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh může bezprostředně pohybovati hmotu do tvaru. Protože jsoucí v trpné možnosti může býti uvedeno do uskutečnění od činné možnosti, která ji obsahuje ve své mohoucnosti. Ježto tedy hmota jest obsažena pod. mocí božskou, jakožto utvořená od Boha, může býti uvedena do uskutečnění skrze božskou moc. A to jest pohybovati hmotu do tvaru, protože tvar není nic jiného než uskutečnění hmoty.

K prvnímu se tedy musí říci, že se shledává dvojí připodobnění nějakého účinku jednající příčině. Jedním způsobem podle téhož druhu; jako se člověk rodí z člověka a oheň z ohně. Jiným způsobem podle obsažení v síle, jako totiž tvar účinku jest obsažen v síle příčiny: a tak živočichové zrození z hniloby a nerostná tělesa se připodobňují slunci a hvězdám, jejichž silou vznikají. Tak

I q. 105 pr.

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinae qui est mutatio creaturarum. Et primo, de mutatione creaturarum a Deo; secundo, de mutatione unius creaturae ab alia.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo, utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam.

Secundo, utrum immediate possit movere aliquod corpus.

Tertio, utrum possit movere intellectum.

Quarto, utrum possit movere voluntatem.

Quinto, utrum Deus operetur in omni operante.

Sexto, utrum possit aliquid facere praeter ordinem rebus inditum.

Septimo, utrum omnia quae sic Deus facit, sint miracula.

Octavo, de diversitate miraculorum.

1. Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam.

I q. 105 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere materiam ad formam. Sicut enim probat philosophus in VII Metaphys., formam in hac materia nihil facere potest nisi forma quae est in materia, quia simile facit sibi simile. Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

I q. 105 a. 1 arg. 2

Praeterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad ipsum per aliquid aliud, ut enim in III de anima dicitur, universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari apprehensione. Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam, nisi mediante aliquo particulari agente.

I q. 105 a. 1 arg. 3

Praeterea, sicut esse commune dependet a prima causa universali, ita esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus, ut supra habitum est. Sed determinatum esse alicuius rei est per propriam eius formam. Ergo propriae rerum formae non producuntur a Deo, nisi mediantibus causis particularibus.

I q. 105 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Gen. II, *formavit Deus hominem de limo terrae*.

I q. 105 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod Deus immediate potest movere materiam ad formam. Quia ens in potentia passiva reduci potest in actum, a potentia activa quae eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam. Et hoc est moveri materiam ad formam, quia forma nihil aliud est quam actus materiae.

I q. 105 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod effectus aliquis invenitur assimilari causae agenti dupliciter. Uno modo, secundum eandem speciem; ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne. Alio modo, secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa, et sic animalia ex putrefactione generata, et plantae et corpora

se tedy účinek připodobňuje jednající příčině podle celého toho, nač dosahuje síla jednajícího. Avšak síla Boží dosahuje na tvar a hmotu, jak jsme měli shora. Pročež složené, které se rodí, připodobňuje se Bohu podle obsažnosti síly, jako se připodobňuje složenému rodícímu skrze podobnost druhu. Pročež jako složené rodící může pohybovati hmotu do tvaru, rodíc složené podobné sobě, tak i Bůh. Ne však jiný tvar, nejsoucí ve hmotě: protože hmota není obsažena v síle jiné oddělené podstaty. A proto démoni a andělé pracují na těchto viditelných, ne sice vtiskujíce tvary, ale užívajíce tělesných semen.

K druhému se musí říci, že by onen důvod platil, kdyby Bůh jednal z nutnosti přirozenosti. Ale protože jedná skrze vůli a rozum, jenž poznává vlastní pojmy všech tvarů a nejen všeobecně, je z toho, že může ten nebo onen určitý tvar vtisknouti hmotě.

K třetímu se musí říci, že právě to, že druhé příčiny jsou zařízeny na určité účinky, mají od Boha. Pročež Bůh, jenž jiné příčiny zařizuje na určité účinky, může také sám utvořiti určité účinky.

CV.2. Zda může Bůh bezprostředně pohybovati nějaké těleso.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemůže bezprostředně pohybovati nějaké těleso. Ježto totiž pohybující a pohybované musí býti zároveň, jak se dokazuje v VII. Fysic., musí býti nějaký styk pohybujícího a pohybovaného. Ale nemůže býti styk Boha a nějakého tělesa: praví totiž Diviš, v I. hl. O Bož. Jmén., že "není doteku Boha". Tedy Bůh nemůže bezprostředně pohybovati nějaké těleso.

Mimo to Bůh je pohybující nepohybované. Takové však jest žádoucí postřehnuté. Pohybuje tudíž Bůh jako chtěné a postřehnuté. Ale není postřehnut než rozumem, který není tělo, ani síla těla. Tedy Bůh nemůže pohybovati nějaké těleso bezprostředně.

Mimo to dokazuje Filosof v VIII. Fysic., že nekonečná moc pohybuje ve mžiku. Ale není možný pohyb nějakého tělesa ve mžiku: protože, ježto každý pohyb jest mezi protilehlými, následovalo by, že dvě protilehlá by byla zároveň v témž, což jest nemožné. Tedy těleso nemůže býti bezprostředně pohybováno od nekonečné moci. Avšak Boží moc jest nekonečná, jak jsme měli svrchu. Tedy Bůh nemůže bezprostředně pohybovati nějaké těleso.

Avšak proti, díla šesti dnů učinil Bůh bezprostředně, a v nich jest obsažen pohyb těles, jak je patrné z toho, co se praví Gen. 1: "Shromážděte se vody na jedno místo." Tedy Bůh může bezprostředně pohybovati těleso.

Odpovídám: Musí se říci, že je bludné říci, že Bůh nemůže sám učiniti všechny určité účinky, které povstávají skrze kteroukoli stvořenou příčinu. Pročež, mineralia assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causae agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra habitum est. Unde compositum quod generatur, similatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus. Non autem aliqua alia forma non in materia existens, quia materia non continetur in virtute alterius substantiae separatae. Et ideo Daemones et Angeli operantur circa haec visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

I q. 105 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si Deus ageret, ex necessitate naturae. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales; inde est quod potest determinate hanc vel illam formam materiae imprimere.

I q. 105 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod causae secundae ordinantur ad determinatos effectus est illis a Deo. Unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum.

2. Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus.

I q. 105 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus. Cum enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII Physic., oportet esse contactum quendam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei, et corporis alicuius, dicit enim Dionysius, in I cap. de Div. Nom., quod *Dei non est aliquis tactus*. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

I q. 105 a. 2 arg. 2

Praeterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediate.

I q. 105 a. 2 arg. 3

Praeterea, philosophus probat in VIII Physic., quod potentia infinita movet in instanti. Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri, quia, cum omnis motus sit inter opposita, sequeretur quod duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediate moveri a potentia infinita. Potentia autem Dei est infinita, ut supra habitum est. Ergo Deus non potest immediate movere aliquod corpus.

I q. 105 a. 2 s. c.

Sed contra, opera sex dierum Deus fecit immediate; in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. I, *congregentur aquae in locum unum*. Ergo Deus immediate potest movere corpus.

I q. 105 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod erroneum est dicere Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui

ježto tělesa jsou bezprostředně pohybována od stvořených příčin, nemá nikomu přijíti pochybnost, zda Bůh může bezprostředně pohybovati kterékoli těleso.

A to jest jen důsledek toho, co bylo svrchu řečeno. Neboť každý pohyb kteréhokoli tělesa buď je důsledkem nějakého tvaru, jako místní pohyb těžkých a lehkých sleduje tvar, který je dán od rodícího, pročež rodící sluje pohybujícím; nebo je cesta k nějakému tvaru, jako oteplování je cestou ke tvaru ohně. Téhož pak jest vtiskovati tvar a upravovati na tvar a dávati pohyb, sledující tvar: neboť oheň nejen rodí jiný oheň, nýbrž také otepluje a pohybuje vzhůru. Ježto tedy Bůh může bezprostředně vtisknouti hmotě tvar, důsledkem jest, že podle jakéhokoli pohybu kterékoli těleso může pohybovati.

K prvnímu se tedy musí říci, že je dvojí dotek, totiž tělesný, jako se dotýkají dvě tělesa, a silou, jako se říká, že zarmucující se dotýká zarmouceného. Tudíž podle prvního doteku Bůh ani se nedotýká, ani není dotýkán, ježto jest netělesný. Avšak podle doteku silou se sice dotýká tvorů, pohybuje, ale není dotýkán: protože žádné stvoření silou dosáhnouti k němu nemůže. A tak rozuměl Diviš, že "není doteku Boha", aby totiž byl dotýkán.

K druhému se musí říci, že Bůh pohybuje jako chtěné a rozuměné. Ale není třeba, aby vždycky pohyboval jako chtěné a rozuměné od toho, co jest pohybováno, nýbrž jako chtěné a rozuměné od sebe, protože všechno koná pro svou dobrotu.

K třetímu se musí říci, že Filosof v VIII. Fysic. zamýšlí dokázati, že síla prvního pohybujícího není síla velikostní, takovým důvodem: Síla prvního pohybujícího jest nekonečná (což dokazuje z toho, že může pohybovati nekonečnou dobu); kdyby však nekonečná síla byla nějak velikostní, pohybovala by v nedobě, což jest nemožné; tedy je třeba, aby nekonečná síla prvního pohybujícího nebyla velikostní. Z čehož je patrné, že pohybování tělesa v nedobě nesleduje než sílu nekonečnou ve velikosti. A důvodem toho jest, že každá síla, která je velikostní, pohybuje ve své celistvosti, ježto pohybuje z nutnosti přirozenosti. Avšak moc nekonečná nepoměrně přesahuje každou moc konečnou. Avšak, čím větší je moc pohybujícího, tím je větší rychlost pohybu. Ježto tudíž konečná moc pohybuje určitou dobu, následuje, že nekonečná moc nepohybuje v nějakém čase, protože jest nějaký poměr každého času k jinému času. Ale síla, která není velikostní, je síla nějakého rozumějícího; jenž působí v účincích, jak je jim vhodné. A proto, ježto tělesu nemůže býti vhodné pohybování v nedobě, nenásleduje, že pohybuje v nedobě.

CV.3. Zda Bůh bezprostředně pohybuje stvořený rozum.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nepohybuje bezprostředně stvořený rozum. Neboť činnost rozumu jest od toho, v němž jest: nepřechází totiž do zevnější hmoty, jak se praví v IX. Metafys. Avšak činnost toho, co jest pohybováno od jiného, není od toho, v čem jest, nýbrž od fiunt per quamcumque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediate quodcumque corpus.

Et hoc quidem consequens est ad ea quae supra dicta sunt. Nam omnis motus corporis cuiuscumque vel consequitur ad aliquam formam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quae datur a generante, ratione cuius generans dicitur movens, vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Eiusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem formam, ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursum movet. Cum igitur Deus possit immediate formam materiae imprimere, consequens est ut possit, secundum quemcumque motum, corpus quodcumque movere.

I q. 105 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod duplex est tactus, scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur quod contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum, Deus, cum sit incorporeus, nec tangit nec tangitur. Secundum autem virtualem contactum, tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur, quia nullius creaturae virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quod non est tactus Dei, ut scilicet tangatur.

I q. 105 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quod semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum et notum a seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

I q. 105 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod philosophus in VIII Physic. intendit probare quod virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione, virtus primi motoris est infinita (quod probat per hoc quod potest movere tempore infinito); virtus autem infinita, si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore, quod est impossibile; ergo oportet quod infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quod corpus moveri in non tempore, non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cuius ratio est, quia omnis virtus quae est in magnitudine, movet secundum se totam, cum moveat per necessitatem naturae. Potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quanto autem maior est potentia moventis, tanto est maior velocitas motus. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore, quia cuiuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quae non est in magnitudine, est virtus alicuius intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideo, cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quod moveat in non tempore.

3. Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum.

I q. 105 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum. Actio enim intellectus est ab eo in quo est, non enim transit in exteriorem materiam,

pohybujícího. Není tedy náš rozum pohybován od jiného. A tak se zdá, že Bůh nemůže pohybovati rozum.

Mimo to, co má v sobě dostatečný původ svého pohybu, to není pohybováno od jiného. Ale pohyb rozumu je samo jeho rozumění, jak se podle Filosofa, v III. O duši, praví, že rozuměti nebo cítiti jest nějaký pohyb. Avšak dostatečným původem rozumění jest rozumové světlo, dané rozumu. Tedy není pohybován od jiného.

Mimo to, jako smysl jest pohybován od smyslového, tak rozum od rozumového. Ale Bůh není nám rozumový, nýbrž přesahuje náš rozum. Tedy Bůh nemůže pohybovati náš rozum.

Avšak proti učící pohybuje rozum poučovaného. Ale Bůh "učí člověka vědění"; jak se praví v Žalmu. Tedy Bůh pohybuje rozum člověka.

Odpovídám: Musí se říci, že, jako při tělesných pohybech pohybujícím se jmenuje, co dává tvar, jenž jest původem pohybu, tak se nazývá pohybujícím rozum, co působí tvar, který jest původem rozumové činnosti, která sluje pohyb rozumu. V rozumějícím pak jest dvojí původ činnosti rozumu: jeden totiž, kterým je sama rozumová síla, kterýžto původ také je v rozumějícím v možnosti; jiný pak jest původ rozumění v uskutečnění, totiž podoba rozuměné věci v rozumějícím. Nazývá se tedy něco pohybujícím rozum, ať dává rozumějícímu sílu na rozumění, nebo mu vtiskuje podobu rozuměné věci.

Obojím pak způsobem Bůh pohybuje stvořený rozum. On totiž jest první jsoucno nehmotné. A protože rozum sleduje nehmotnost, následuje, že on jest první rozumějící. Proto; ježto první v každém řádu jest příčinou těch, která následují, následuje, že od něho jest všechna síla rozuměti. Podobně, ježto on jest první jsoucno, a všechna jsoucna jsou napřed v něm jakožto v první příčině, je třeba, aby v něm byla rozumově podle jeho způsobu. Jako totiž rozumové pojmy věcí jsou nejprve v Bohu a od něho plynou do jiných rozumů, aby rozuměly v uskutečnění, tak také plynou do tvorů, aby byli. Tak tedy Bůh pohybuje stvořený rozum, pokud mu dává sílu rozuměti, buď vrozenou nebo přidanou; a pokud vtiskuje mu rozumové podoby, a obojí drží a zachovává v bytí.

K prvnímu se tedy musí říci, že rozumová činnost je sice od rozumu, ve kterém jest, jakožto od druhé příčiny; ale od Boha, jakožto od příčiny první. Od něho totiž je dáno rozumějícímu, že může rozuměti.

K druhému se musí říci, že rozumové světlo zároveň s podobou rozuměné věci je dostatečným původem rozumění; ale podružným a závislým na prvním původu.

K třetímu se musí říci, že rozumové pohybuje náš rozum, pokud jaksi mu vtiskuje svou podobu, skrze kterou může

ut dicitur in IX Metaphys. Actio autem eius quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed a movente. Non ergo intellectus movetur ab alio. Et ita videtur quod Deus non possit movere intellectum.

I q. 105 a. 3 arg. 2

Praeterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectus est ipsum intelligere eius, sicut dicitur quod intelligere vel sentire est motus quidam, secundum philosophum, in III de anima. Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

I q. 105 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

I q. 105 a. 3 s. c.

Sed contra, docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus docet hominem scientiam, sicut dicitur in Psalmo. Ergo Deus movet intellectum hominis.

I q. 105 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam quae est principium motus; ita dicitur movere intellectum, quod causat formam quae est principium intellectualis operationis, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente, unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae.

Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum. Ipse enim est primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quod ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quae consequuntur, sequitur quod ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cum ipse sit primum ens, et omnia entia praeexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quod sint in eo intelligibiliter secundum modum eius. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel superadditam; et inquantum imprimit ei species intelligibiles; et utrumque tenet et conservat in esse.

I q. 105 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut a causa secunda, sed a Deo sicut a causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit.

I q. 105 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod lumen intellectuale, simul cum similitudine rei intellectae, est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et a primo principio dependens.

I q. 105 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod intelligibile movet intellectum

býti rozuměno. Ale podoby, které Bůh vtiskuje stvořenému rozumu, nedostačí na rozumění Boha samého v bytnosti, jak jsme svrchu měli. Pročež pohybuje stvořený rozum, ač sám mu není pochopitelný, jak bylo řečeno.

CV.4. Zda Bůh může pohybovati stvořenou vůli.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemůže pohybovati stvořenou vůli. Každé totiž pohybované z vnějšku jest nuceno. Ale vůle nemůže býti nucena. Tedy není pohybována od něčeho vnějšího. A tak nemůže býti pohybována od Boha.

Mimo to Bůh nemůže učiniti, aby protiklady byly zároveň pravdivé. To by však následovalo, kdyby pohyboval vůli, neboť dobrovolně se pohybovati jest pohybovati se ze sebe a ne od jiného. Tedy Bůh nemůže pohybovati vůli.

Mimo to pohyb se více přiděluje pohybujícímu než hybnému; pročež vražda se nepřiděluje kameni, nýbrž hodivšímu. Jestli tudíž Bůh pohyboval vůli, následuje, že dobrovolné skutky se nepřičítají člověku k zásluze nebo provině. To však je nesprávné. Nepohybuje tudíž Bůh vůli.

Avšak proti jest, co se praví Filip. 2: "Bůh jest, jenž činí v nás chtění a dokonání."

Odpovídám: Musí se říci, že, jako rozum jest pohybován od předmětu, jak bylo řečeno, a od toho, jenž mu dal sílu rozuměti, tak vůle jest pohybována od předmětu, a od toho, který stvořil sílu chtění. Vůle pak může býti pohybována od kteréhokoli dobra jako od předmětu, ne však dostatečně a účinně, leč od Boha. Nemůže totiž něco pohybovati nějaké hybné, leč přesahu síla činná pohybujícího, trpnou sílu hybného, nebo aspoň se jí rovná. Avšak trpná síla vůle dosahuje k dobru všeobecnému: jejím totiž předmětem jest dobro všeobecné, jakož i předmětem rozumu jest všeobecné jsoucno. Avšak každé stvořené dobro jest nějaké dobro jednotlivostní, kdežto jedině Bůh jest dobro všeobecné. Proto on jediný vyplňuje vůli a dostatečně ji pohybuje ku předmětu.

Podobně pak i příčinou síly chtíti jest pouze Bůh. Chtíti totiž není nic jiného než nějaká náklonnost ku předmětu vůle, jímž je dobro všeobecné. Avšak kloniti ke všeobecnému dobru jest prvního pohybujícího, jemuž je přiměřený poslední cíl: jako v lidských záležitostech říditi k obecnému dobru je toho, jenž vládne množství. Pročež jest obojím způsobem Bohu vlastní pohybovati vůli; ale nejvíce druhým způsobem, vnitřně ji kloniti.

K prvnímu se tedy musí říci, že, co jest pohybováno od druhého, to se nazývá donuceným, jestliže jest pohybováno proti vlastní náklonnosti; ale je-li pohybováno od jiného, jenž mu dal jeho náklonnost, nenazývá se donuceným; jako těžké, když je pohybováno dolů od původce, není nuceno. Tak tedy Bůh, pohybuje vůli, nenutí jí, protože jí dává její vlastní náklonnost.

nostrum, inquantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra habitum est. Unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est.

4. Utrum possit movere voluntatem creatam.

I q. 105 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco. Et ita non potest moveri a Deo.

I q. 105 a. 4 arg. 2

Praeterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret, nam voluntarie moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

I q. 105 a. 4 arg. 3

Praeterea, motus magis attribuitur moventi quam mobili, unde homicidium non attribuitur lapidi, sed proiicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

I q. 105 a. 4 s. c.

Sed contra est quod dicitur ad Philipp. II, *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*.

I q. 105 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut intellectus, ut dictum est, movetur ab obiecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab obiecto, quod est bonum, et ab eo qui creat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab obiecto, a quocumque bono; non tamen sufficienter et efficaciter nisi a Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adaequet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali, est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut obiectum.

Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo, interius eam inclinando.

I q. 105 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam, sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi; sicut grave, cum movetur deorsum a generante, non cogitur. Sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam, quia dat ei eius

K druhému se musí říci, že pohybovati se dobrovolně jest pohybovati se ze sebe, to jest od vnitřního původu; ale onen vnitřní původ může býti od jiného zevnějšího původu. A tak pohybovati se ze sebe neodporuje tomu, jež jest pohybováno od jiného.

K třetímu se musí říci, že, kdyby vůle byla od jiného pohybována tak, že by se nikterak nepohybovala ze sebe, skutky vůle by se nepřičítaly k zásluze nebo provině. Ale protože tím, že jest pohybována od jiného, se nevylučuje, že se pohybuje ze sebe, jak bylo řečeno, proto v důsledku se neodstraňuje ráz zásluhy nebo proviny.

CV.5. Zda Bůh jedná v každém jednajícím.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nejedná v každém jednajícím. Neboť se nemá Bohu přidělovati žádná nedostatečnost. Jestli tudíž Bůh jedná v každém jednajícím, dostatečně v každém jedná. Bylo by tedy zbytečné, aby stvořený činitel něco dělal.

Mimo to jedna činnost není zároveň od dvou jednajících, jako ani pohyb číselně jeden není dvou hybných. je-li tedy činnost stvoření od Boha, jednajícího ve stvoření, nemůže býti zároveň od stvoření. A tak žádné stvoření nic nedělá.

Mimo to činnou se nazývá příčina vykonání činu, pokud mu dává tvar, kterým jedná. je-li tudíž Bůh příčinou vykonání věcí od něho učiněných, bude to, pokud jim dává silu jednati. Ale to jest na počátku, když věc činí. Tedy se zdá, že dále nejedná v jednající příčině.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 26: "Všechna naše díla jsi v nás vykonal, Pane."

Odpovídám: Musí se říci, že někteří tak rozuměli Boží jednání v každém jednajícím, že ve věcech nekoná nic žádná stvořená síla, ale Bůh sám bezprostředně všechno koná; třebas, že oheň neotepluje, nýbrž Bůh v ohni, a podobně u všech jiných. To však jest nemožné. A to nejprve proto, že se tak stvořeným věcem odnímá řád příčiny a účinku. Což patří do nemohoucnosti stvořitelovy: silou totiž jednajícího jest, že svému účinku dává sílu jednati. Za druhé, protože by se věcem přidělovaly nadarmo síly činné, které se ve věcech shledávají, kdyby jimi nic nekonaly. Ba, všechny stvořené věci by se zdály nadarmo, kdyby byly zbaveny vlastní činnosti, ježto každá věc je k vůli své činnosti. Neboť vždycky nedokonalé je k vůli dokonalejšímu: tudíž, jako hmota je pro tvar, tak tvar, který jest uskutečnění první, je pro svou činnost, která jest uskutečnění druhé; a tak činnost je cílem stvoření. Tak se tudíž má rozuměti Boží jednání ve věcech, aby přece věci samy měly vlastní jednání.

Na zřejmost toho jest uvážiti, že, ačkoli jsou čtyři rody příčin, přece hmota není příčinou činnosti, ale má se jako podmět, přijímající účinek činnosti. Cíl však a činitel a tvar se mají jako původ činnosti, ale v nějakém pořádku. Neboť nejprve původem činnosti je cíl, který pohybuje

propriam inclinationem.

I q. 105 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco, sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

I q. 105 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, si voluntas ita moveretur ab alio quod ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. Sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est; ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

5. Utrum Deus operetur in omni operante.

I q. 105 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum aliquid operaretur.

I q. 105 a. 5 arg. 2

Praeterea, una operatio non est simul a duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturae est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura. Et ita nulla creatura aliquid operatur.

I q. 105 a. 5 arg. 3

Praeterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, inquantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est a principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

I q. 105 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Isaiae XXVI, *omnia opera nostra operatus es in nobis, domine*.

I q. 105 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne, et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. Primo quidem, quia sic subtraheretur ordo causae et causati a rebus creatis. Quod pertinet ad impotentiam creantis, ex virtute enim agentis est, quod suo effectui det virtutem agendi. Secundo, quia virtutes operativae quae in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributae, si per eas nihil operarentur. Quinimmo omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius, sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum sint causarum quatuor genera, materia quidem non est principium actionis, sed se habet ut subiectum recipiens

jednajícího; za druhé pak činitel; za třetí pak tvar toho, čeho jest od činitele užíváno při jednání (ač i sám činitel jedná skrze svůj tvar), jak je patrné u umělých. Neboť umělec jest k jednání pohybován od cíle, jímž jest sám výtvor, třebas skříň nebo lůžko; a užívá k jednání sekery, která seká svým ostřím.

Tak tedy podle tohoto trojího Bůh jedná v každém jednajícím. A to nejprve podle rázu cíle. Ježto totiž každé jednání jest k vůli dobru pravému nebo zdánlivému, nic pak není nebo se nezdá dobrem, leč pokud má podíl nějaké podobnosti s nejvyšším dobrem, jímž jest Bůh, následuje, že sám Bůh jest jakožto cíl příčinou každého jednání. Podobně také jest uvážiti, že, je-li mnoho uspořádaných činitelů, vždycky druhý činitel jedná v síle prvního, neboť první pohybující pohybuje druhého k jednání. A podle toho všechno jedná v síle samého Boha, a tak on jest příčinou jednání všech jednajících. Za třetí jest uvážiti, že Bůh nepohybuje věci k jednání jen jako užívaje tvarů a sil věcí k jednání, jako také umělec užívá sekery k sekání, ač sám mnohdy nedává sekeře tvaru, nýbrž také dává tvar jednajícím stvořením a drží je v bytí. Pročež nejen je příčinou jednání, pokud dává tvar, který jest původem jednání, jako tvořící se nazývá příčinou pohybu těžkých a lehkých, nýbrž také jako zachovávající tvary a síly věcí; jako se slunce nazývá příčinou objevení barev, pokud dává a zachovává světlo, v němž se objevují barvy. A protože tvar věci jest ve věci a tím více, čím více se jeví. jako prvnější a všeobecnější, a sám Bůh jest vlastně příčinou samého všeobecného bytí ve všech věcech, jež ze všeho nejvíce jest nejvíce vnitřní věcem, následuje, že Bůh ve všech jedná nejvnitřněji. A proto se ve svatém Písmě jednání přírody přiděluje Bohu, jakožto jednajícímu v přírodě, podle onoho Job. 10: "Kůží a masem jsi mne oděl, kostmi a čivy jsi mne scelil."

K prvnímu se tedy musí říci, že Bůh dostatečně jedná ve věcech nazpůsob prvního činitele; ale proto není zbytečné jednání druhých činitelů.

K druhému se musí říci, že jedno jednání nepochází od dvou činitelů jednoho řádu; ale nic nebrání, aby jedno a totéž jednání pocházelo od prvního a druhého jednajícího.

K třetímu se musí říci, že Bůh nejen dává věcem tvary, ale také je zachovává v bytí a užívá jich k jednání a je cílem všeho jednání, jak bylo řečeno.

CV.6. Zda může Bůh něco činiti mimo řád, daný do věcí.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že Bůh nemůže činiti něco mimo řád, daný do věcí. Praví totiž Augustin, XXVI. Proti Faustovi: "Bůh, zakladatel a stvořitel všech přirozeností, nic nečiní proti přirozenosti." Ale to se zdá proti přirozenosti, co je mimo řád přírodně daný do věcí. Tedy Bůh nemůže činiti něco mimo řád, daný do věcí.

actionis effectum. Finis vero et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primo quidem, principium actionis est finis, qui movet agentem; secundo vero, agens; tertio autem, forma eius quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat); ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum a fine, qui est ipsum operatum, puta arca vel lectus; et applicat ad actionem securim quae incidit per suum acumen.

Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem, secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa ut finis. Similiter etiam considerandum est quod, si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi, nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc, omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa actionum omnium agentium. Tertio, considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solum est causa actionum inquantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, inquantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturae Deo attribuuntur quasi operanti in natura; secundum illud Iob X, *pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me*.

I q. 105 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

I q. 105 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

I q. 105 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est.

6. Utrum Deus possit aliquid facere praeter ordinem rebus inditum.

I q. 105 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum. Dicit enim Augustinus, XXVI contra Faustum, *Deus, conditor et creator omnium naturarum, nihil contra naturam facit*. Sed hoc videtur esse contra naturam, quod est praeter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid praeter ordinem rebus inditum.

Mimo to, jako řád spravedlnosti jest od Boha, tak i řád přírodní. Ale Bůh nemůže učiniti něco mimo řád spravedlnosti, neboť by tenkrát učinil něco nespravedlivého. Tedy nemůže něco učiniti mimo řád přírody.

Mimo to řád přírody ustanovil Bůh. Jestli tedy Bůh něco činí mimo řád přírody, zdá se, že sám je proměnný. Což je nevhodné.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XXVI. Proti Faustovi, že "Bůh někdy něco činí proti obvyklému běhu přírody".

Odpovídám: Musí se říci, že z každé příčiny plyne nějaký řád do jejích účinků, ježto každá příčina má ráz počátku. A proto podle množení příčin se množí i řády; a z těch jeden jest pod druhým, jako i příčina jest pod příčinou. Pročež vyšší příčina není pod řádem příčiny nižší, nýbrž obráceně. A příklad toho je patrný v lidských záležitostech: neboť na hospodáři závisí řád domu, jenž jest pod řádem obce, jenž pochází od ředitele obce, kdežto i ten jest pod řádem krále, od něhož celé království jest pořádáno.

Když se tedy řád věcí vezme jako závislý na první příčině, tak Bůh nemůže jednati proti řádu věcí, neboť, kdyby tak činil, jednal by proti svému předvědění nebo vůli nebo dobrotě. Pozoruje-li se však řád věcí, jako závislý na kterékoli druhé příčině, tak může Bůh jednati mimo řád věcí. Protože on není podroben řádu druhých příčin, nýbrž takový řád je podroben jemu, jakožto vycházející od něho, nikoli skrze nutnost přirozenosti, nýbrž skrze rozhodnutí vůle: mohl totiž ustanoviti i jiný řád věcí. Pročež může i jednati mimo tento ustanovený řád, když chce; třebas konaje účinky druhých příčin bez nich, nebo tvoře nějaké účinky, ke kterým druhé příčiny nedosahují. Pročež též Augustin praví, XXVI. Proti Faustovi, že "Bůh jedná proti obvyklému běhu přírody; ale proti nejvyššímu zákonu žádným způsobem nejedná, jako nejedná proti sobě".

K prvnímu se tedy musí říci, že když se v přírodních věcech něco stane mimo přirozenost danou, může to nastati dvojmo. Jedním způsobem skrze jednání činitele, který přírodní náklonnost nedal, jako když člověk pohybuje vzhůru těžké těleso, jež nemá od něho, aby se pohybovalo dolů: a to jest proti přirozenosti. Jiným způsobem skrze jednání onoho činitele, na němž závisí přirozená činnost. A to není proti přirozenosti; jak je patrné u odlivu a přílivu moře, který není proti přirozenosti, ačkoli jest mimo přirozený pohyb vody, která se pohybuje dolů; je totiž z vlivu nebeského tělesa, na němž závisí přirozená náklonnost nižších těles. Ježto tedy přírodní řád jest od Boha dán do věcí, činí-li něco mimo tento řád, není proti přirozenosti. Pročež praví Augustin, XXVI. Proti Faustovi, že "to jest každé věci přirozené, co činí ten, od něhož jest každý způsob, počet a řád přírody".

K druhému se musí říci, že řád spravedlnosti je podle vztahu ku příčině první, která jest pravidlem veškeré spravedlnosti. A proto mimo tento řád Bůh nemůže činiti

I q. 105 a. 6 arg. 2

Praeterea, sicut ordo iustitiae est a Deo, ita et ordo naturae. Sed Deus non potest facere aliquid praeter ordinem iustitiae, faceret enim tunc aliquid iniustum. Ergo non potest facere aliquid praeter ordinem naturae.

I q. 105 a. 6 arg. 3

Praeterea, ordinem naturae Deus instituit. Si igitur praeter ordinem naturae Deus aliquid faciat, videtur quod ipse sit mutabilis. Quod est inconveniens.

I q. 105 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod *Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturae*.

I q. 105 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quaelibet causa habeat rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum, multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis, nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur.

Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest, sic enim si faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum. Quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis, potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus ad quos causae secundae non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod *Deus contra solitum cursum naturae facit; sed contra summam legem tam nullo modo facit, quam contra seipsum non facit*.

I q. 105 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquid contingit in rebus naturalibus praeter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Uno modo, per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum, et hoc est contra naturam. Alio modo, per actionem illius agentis a quo dependet actio naturalis. Et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit praeter motum naturalem aquae, quae movetur deorsum; est enim ex impressione caelestis corporis, a quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturae ordo sit a Deo rebus inditus, si quid praeter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod *id est cuique rei naturale, quod ille fecerit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae*.

I q. 105 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod ordo iustitiae est secundum

nic.

K třetímu se musí říci, že Bůh tak dal jistý řád do věcí, že přece sobě vyhradil, co sám někdy z důvodu učiní. Pročež, když jedná mimo tento řád, nemění se.

CV.7. Zda všechno, co Bůh činí mimo přírodní řád věci, jsou zázraky.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že nejsou všechno zázraky, co Bůh činí mimo přírodní řád věcí. Neboť stvoření světa a také duší a ospravedlnění bezbožného nastávají od Boha mimo přírodní řád: nenastávají totiž skrze činnost nějaké přírodní příčiny. A přece se tato nenazývají zázraky. Tedy nejsou všechno zázraky, co Bůh činí mimo přírodní řád věcí.

Mimo to zázrakem sluje "něco těžkého a neobyčejného, nad schopnost přírody a očekávání žasnoucího nastávající". Ale některá nastávají mimo řád přírody, která přece nejsou těžká: jsou totiž při nejmenších věcech, jako při upravování drahokamů nebo uzdravování nemocných. Ani také nejsou neobvyklá, ježto často nastávají, jako když byli nemocní kladeni na ulice, aby ve stínu Petrově byli uzdraveni. Ani také nad očekávání: jako všichni očekáváme vzkříšení mrtvých, které však nastane mimo řád přírody. Tedy nejsou všechno zázraky, co se děje mimo řád přírody.

Mimo to jméno div jest vzato od divení. Ale divíme se věcem zjevným smyslu. Ale někdy se něco přihází mimo řád přírody ve věcech smyslu nezjevných: jako když Apoštolové se stali vědoucími, aniž hledali nebo se učili. Tedy nejsou všechno zázraky, co se děje mima řád přírody.

Avšak proti jest, co praví Augustin, XXVI. Proti Faustovi, že "když Bůh jedná mimo nám obvyklý a známý běh přírody, jmenuje se to veledíla nebo zázraky".

Odpovídám: 'Musí se říci, že jméno divu je vzato od divení. Divení však povstává, když jsou zjevné účinky a příčina skrytá; jako se někdo diví, když vidí zatmění slunce a nezná příčiny, jak se praví v I. Metafys. Avšak příčina nějakého patrného účinku může býti někomu známá, která však jest jinému neznámá. Proto něco je divné jednomu, co není divné jiným; jako se zatmění slunce diví venkovan, ne však hvězdář. Div pak se říká, jakožto plný divení, že totiž má příčinu jednoduše a všem skrytou. To však jest Bůh. Pročež ta, která nastávají od Boha mimo příčiny nám známé, slují zázraky.

K prvnímu se tedy musí říci, že stvoření a ospravedlnění bezbožného, ač nastávají pouze od Boha, přece se nenazývají zázraky, vlastně řečeno. Protože nemají vrozeno povstávati z jiných příčin, a tak nenastávají mimo

relationem ad causam primam, quae est regula omnis iustitiae. Et ideo praeter hunc ordinem, Deus nihil facere potest.

I q. 105 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quid ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum praeter hunc ordinem agit, non mutatur.

7. Utrum omnia, quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula.

I q. 105 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non omnia quae Deus facit praeter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et iustificatio impii fiunt a Deo praeter ordinem naturalem, non enim fiunt per actionem alicuius causae naturalis. Et tamen haec miracula non dicuntur. Ergo non omnia quae facit Deus praeter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

I q. 105 a. 7 arg. 2

Praeterea, miraculum dicitur aliquid arduum et insolitum supra facultatem naturae et spem admirantis proveniens. Sed quaedam fiunt praeter naturae ordinem, quae tamen non sunt ardua, sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione gemmarum, vel sanatione aegrorum. Nec etiam sunt insolita, cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur ut ad umbram Petri sanarentur. Nec etiam sunt supra facultatem naturae, ut cum aliqui sanantur a febribus. Nec etiam supra spem, sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quae tamen fiet praeter ordinem naturae. Ergo non omnia quae fiunt praeter naturae ordinem, sunt miracula.

I q. 105 a. 7 arg. 3

Praeterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis. Sed quandoque aliqua accidunt praeter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis, sicut cum apostoli facti sunt scientes, neque invenientes neque discentes. Ergo non omnia quae fiunt praeter ordinem naturae, sunt miracula.

I q. 105 a. 7 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XXVI contra Faustum, quod *cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum solitumque naturae, magnalia, vel mirabilia nominantur*.

I q. 105 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta; sicut aliquis admiratur cum videt eclipsim solis et ignorat causam, ut dicitur in principio Metaphys. Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quae tamen est aliis incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum aliis; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur.

I q. 105 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod creatio, et iustificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur. Quia non sunt nata fieri per alias causas,

řád přírody, ježto tato nepatří do řádu přírody.

K druhému se musí říci, že zázrak se nazývá těžkým nikoli pro hodnotu věci, ve které nastává, nýbrž protože přesahuje schopnost přírody. Podobně se také nazývá neobvyklým, nikoli že nenastává často, nýbrž protože jest mimo zvyklost přírodní. Něco pak se nazývá nad schopnost přírody nejen pro podstatu skutku, nýbrž také pro způsob a pořad konání. Také se zázrak nazývá nad očekávání přírody, nikoli nad očekávání milosti, která je z víry, skrze niž věříme budoucí vzkříšení.

K třetímu se musí říci, že vědění Apoštolů, ač o sobě nebylo zjevné, přece se jevilo v účincích, z nichž byla patrná zázračnost.

CV.8. Zda jeden zázrak je větší než jiný.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že jeden zázrak není větší než jiný. Praví totiž Augustin, v Listě Volusiánovi: "Ve věcech zázračně učiněných celý důvod činu je moc činícího." Ale všechny zázraky povstávají touž mocí, totiž Boží. Tedy jeden není větší než jiný.

Mimo to Boží moc jest nekonečná. Ale nekonečné nepoměrně přesahuje všechno konečné. Tedy není se více diviti, že činí tento účinek než onen. Tedy jeden zázrak není větší než druhý.

Avšak proti jest, co praví Pán, Jan. 14, mluvě o zázračných dílech: "Díla, která já konám, i on bude konati, i větší jich učiní".

Odpovídám: Musí se říci, že ve srovnání s božskou mocí nic nemůže býti nazváno zázrakem: protože jakýkoli skutek, srovnán s božskou mocí, jest nejmenší, podle onoho Isai. 40: "Hle, národy jako kapka nádoby a jako maličká váha jsou oceněny." Ale něco se nazývá zázračným ve srovnání s mohoucností přírody, kterou přesahuje. A proto pokud více přesahuje mohoucnost přírody, podle toho sluje větším zázrakem.

Něco pak přesahuje schopnost přírody trojmo. Jedním způsobem co do podstaty skutku: jako že dvě tělesa jsou zároveň, nebo že slunce couvá, nebo lidské tělo je oslavené; což žádným způsobem nemůže příroda učiniti. A tato mají nejvyšší stupeň v zázracích. Za druhé něco přesahuje schopnost přírody, ne v tom, co povstává, ale co do toho, v čem povstává: jako vzkříšení mrtvých a osvícení slepých a podobná. Může totiž příroda způsobiti život, ale ne v mrtvém, a může poskytnouti zraku, ale ne slepému. A tato mají druhý stupeň v zázracích. Třetím způsobem přesahuje něco schopnost přírody co do způsobu a pořadu vykonání: jako když někdo je božskou silou náhle vyléčen z horečky bez léčení a obvyklého postupu přírody u takových, a když se ovzduší hned zhustí na déšť božskou silou bez přírodních příčin, jako se stalo na prosby Samuelovy a Eliášovy. A tato mají nejnižší místo v zázracích. Každé však z nich má různé stupně, pokud rozličně přesahují schopnost přírody.

et ita non contingunt praeter ordinem naturae, cum haec ad ordinem naturae non pertineant.

I q. 105 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod arduum dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit; sed quia excedit facultatem naturae. Similiter etiam insolitum dicitur, non quia frequenter non eveniat sed quia est praeter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturae dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti sed etiam propter modum et ordinem faciendi. Supra spem etiam naturae miraculum esse dicitur; non supra spem gratiae, quae est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

I q. 105 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod scientia apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

8. De diversitate miraculorum.

I q. 105 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod unum miraculum non sit maius alio. Dicit enim Augustinus, in epistola ad Volusianum, *in rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis*. Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo unum non est maius alio.

I q. 105 a. 8 arg. 2

Praeterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum, quam illum. Ergo unum miraculum non est maius altero.

I q. 105 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Ioan. XIV, de operibus miraculosis loquens, *opera quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet*.

I q. 105 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae, quia quodcumque factum, divinae potentiae comparatum, est minimum; secundum illud Isaiae XL, *ecce gentes quasi stilla situlae, et quasi momentum staterae reputatae sunt*. Sed dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc maius miraculum dicitur.

Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. Uno modo, quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest. Et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturae, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio caecorum, et similia. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo, et potest praestare visum, sed non caeco. Et haec tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi, sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur absque curatione et consueto processu naturae in talibus, et cum statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliae. Et huiusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quaelibet tamen horum habent

A z toho je patrné řešení námitek, které platí se strany božské moci.

CVI. Zda jeden tvar pohybuje jiného.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha, jak jeden tvor pohybuje jiného. Bude pak tato úvaha trojdílná: takže nejprve uvážíme, jak pohybují andělé, kteří jsou tvorové ryze duchoví; za druhé, jak pohybují tělesa; za třetí, jak lidé, kteří jsou složeni z přirozenosti duchové a tělesné:

O prvním se naskytuje uvažovati trojí: nejprve, jak anděl působí na anděla; za druhé, jak na tělesné stvoření; za třetí, jak na lidi.

O prvním třeba uvažovati o osvěcování a mluvení andělů a jejich zařízení k sobě navzájem jak dobrých, tak zlých.

O osvěcování jsou čtyři otázky.

1. Zda jeden anděl pohybuje rozum druhého osvěcováním.
2. Zda jeden pohybuje vůli druhého.
3. Zda nižší anděl může osvítiti vyššího.
4. Zda vyšší anděl osvěcuje nižšího o všem, co zná.

CVI.1. Zda jeden anděl osvěcuje jiného.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že jeden anděl neosvěcuje jiného. Andělé totiž nyní mají tutéž blaženost, kterou my očekáváme v budoucnosti. Ale tehdy jeden člověk nebude osvěcovati jiného, podle onoho Jerem. 31: "Nebude více učiti muž svého bližního a muž bratra svého." Tedy také ani nyní jeden anděl neosvěcuje jiného.

Mimo to je trojí světlo v andělech: přirozené, milosti a slávy. Ale anděl je osvěcován světlem přirozenosti od stvořitele, světlem milosti od ospravedlňujícího, světlem slávy od oblažujícího, což celé jest Boha. Tedy jeden anděl neosvěcuje jiného.

Mimo to světlo jest nějaký tvar mysli. Ale rozumová mysl "od samého Boha jest utvářena, bez vložení stvoření", jak praví Augustin v knize Osmdesáti tří otáz. Tedy jeden anděl neosvěcuje mysl druhého.

Avšak proti jest, co praví Diviš, VIII. hl. Nebes. Hier., že "andělé druhého řádu jsou očišťováni a osvěcováni a zdokonalováni skrze anděly prvního řádu".

Odpovídám: Musí se říci, že jeden anděl osvěcuje jiného.

Na zřejmost toho jest uvážiti, že světlo, pokud patří do

diversos gradus, secundum quod diversimode excedunt facultatem naturae.

I q. 105 a. 8 ad arg.

Et per hoc patet solutio ad obiecta, quae procedunt ex parte divinae potentiae.

106. De actu angelorum, qui est ivicem illuminare.

Prooemium.

I q. 106 pr.

Deinde considerandum est quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem haec consideratio tripartita, ut primo consideremus quomodo Angeli moveant, qui sunt creaturae pure spirituales; secundo, quomodo corpora moveant; tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali natura compositi.

Circa primum tria consideranda occurrunt, primo, quomodo Angelus agat in Angelum; secundo, quomodo in creaturam corporalem; tertio, quomodo in homines.

Circa primum, considerare oportet de illuminatione, et locutione Angelorum, et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum, quam malorum.

Circa illuminationem quaeruntur quatuor.

Primo, utrum unus Angelus moveat intellectum alterius illuminando.

Secundo, utrum unus moveat voluntatem alterius.

Tertio, utrum inferior Angelus possit illuminare superiorem.

Quarto, utrum superior Angelus illuminet inferiorem de omnibus quae cognoscit.

1. Utrum unus angelus moveat intellectum alterius illuminando.

I q. 106 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus non illuminet alium. Angeli enim eandem beatitudinem possident nunc, quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium; secundum illud Ierem. XXXI, *non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum*. Ergo etiam neque nunc unus Angelus illuminat alium.

I q. 106 a. 1 arg. 2

Praeterea, triplex est lumen in Angelis, naturae, gratiae et gloriae. Sed Angelus illuminatur lumine naturae, a creante; lumine gratiae, a iustificante; lumine gloriae, a beatificante; quod totum Dei est. Ergo unus Angelus non illuminat alium.

I q. 106 a. 1 arg. 3

Praeterea, lumen est forma quaedam mentis. Sed mens rationalis a solo Deo formatur, nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest. Ergo unus Angelus non illuminat mentem alterius.

I q. 106 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Dionysius, VIII cap. Cael. Hier., quod *Angeli secundae hierarchiae purgantur et illuminantur et perficiuntur per Angelos primae hierarchiae*.

I q. 106 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod unus Angelus illuminat alium.

rozumu, není nic jiného než nějaké zjevení pravdy, podle onoho Efes. 5: "Vše, co se zjevuje, světlo jest." Pročež osvěcovati není nic jiného než dáti jinému zjevení poznané pravdy, podle kteréhož způsobu praví Apoštol, Efes. 3: "Mně, nejmenšímu ze svatých, dána je tato milost, osvěcovati všechny, co jest rozdávání tajemství skrytého v Bohu od věků." Tak se tedy říká, že jeden anděl osvěcuje jiného, pokud mu zjevuje pravdu, kterou sám poznává. Pročež praví Diviš, VII. hl. Nebes. Hier., že "theologové výslovně ukazují, že krásné podstaty nebeské jsou vyučovány božským vědám od nejvyšších myslí".

Ježto však při rozumění se sbíhá dvojí, jak jsme shora řekli, totiž rozumová síla a podoba rozuměné věci, podle toho dvojího jeden anděl může druhému oznámiti známou pravdu. A to nejprve posilováním jeho rozumové síly. Jako totiž síla nedokonalejšího tělesa sílí z polohové blízkosti tělesa dokonalejšího, jako méně teplé roste v teple z přítomnosti více teplého, tak rozumová síla nižšího anděla sílí z obrácení vyššího anděla k němu. Neboť u duchových to činí řád obrácení, co u tělesných činí řád místní blízkosti. Za druhé pak jeden anděl zjevuje druhému pravdu se strany rozuměné podoby. Neboť vyšší anděl dostává znalost pravdy v nějakém všeobecném pojetí, k jehož pochopení by rozum nižšího anděla nebyl dostatečný, neboť jemu je vrozeno, aby pravdu pojímal více jednotlivě. Tudíž vyšší anděl pravdu, kterou poznává všeobecně, jaksi rozděluje, aby mohla býti pojata. od nižšího, a tak mu ji předkládá k poznání. Jako také u nás učenci, co pojímají v celku, mnohonásobně rozdělují, dbajíce chápavosti jiných. A to je, co praví Diviš, 15. hl. Nebes. Hier.: "Každá rozumová podstata od božštější sobě dané rozumění jednotvaré, prozřetelnou silou dělí a množí na analogii, vedoucí nižšího vzhůru."

K prvnímu se tedy musí říci, že všichni andělé, jak vyšší, tak nižší, vidí bezprostředně božskou bytnost, a v tom jeden neučí jiného. Neboť o tomto učení mluví Prorok, pročež praví: "Nebude učiti muž bratra svého, řka: Poznej Pána. Neboť všichni mně poznají, od nejmenšího z nich až do největšího." Ale pojmy božských děl, která se poznávají v Bohu jako v příčině, Bůh sice všechny poznává v sobě, protože sebe vystihuje: z jiných však Boha vidoucích tím více pojmů. každý v Bohu poznává, čím jej dokonaleji vidí. Pročež vyšší anděl více v Bohu poznává z pojmů božských děl než nižší, a o těch jej osvěcuje. A to jest, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že andělé "jsou osvěcováni pojmy jsoucích".

K druhému se musí říci, že jeden anděl neosvěcuje jiného, dávaje mu světlo přirozenosti nebo milosti nebo slávy, ale posiluje jeho přirozené světlo a zjevuje mu pravdu o těch, která patří do stavu přirozenosti, milosti a slávy, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že rozumová mysl jest bezprostředně utvářena od Boha, buď jako obraz od vzoru,

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis; secundum illud ad Ephes. V, *omne quod manifestatur, lumen est*. Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem cognitae veritatis alteri tradere; secundum quem modum apostolus dicit, ad Ephes. III, *mihi, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo*. Sic igitur unus Angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit, VII cap. Cael. Hier., quod *theologi plane monstrant caelestium substantiarum ornatus a supremis mentibus doceri deificas scientias*.

Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra diximus, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectae; secundum haec duo unus Angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem, fortificando virtutem intellectivam eius. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi; ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus Angelus alteri manifestat veritatem, ex parte similitudinis intellectae. Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens, sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo Angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit; et sic eam cognoscendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, XV cap. Cael. Hier., *unaquaeque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat, ad inferioris sursum ductricem analogiam*.

I q. 106 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnes Angeli, tam superiores quam inferiores, immediate vident Dei essentiam; et quantum ad hoc, unus non docet alium. De hac enim doctrina propheta loquitur, unde dicit *non docebit vir fratrem suum, dicens, cognosce dominum. Omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum*. Sed rationes divinorum operum, quae in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit, aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius videt. Unde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; et de his eum illuminat. Et hoc est quod dicit Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *Angeli existentium illuminantur rationibus*.

I q. 106 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod unus Angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturae vel gratiae vel gloriae; sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quae pertinent ad statum naturae, gratiae et gloriae, ut dictum est.

I q. 106 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod rationalis mens formatur

protože nebyla učiněna k jinému obrazu než Božímu, nebo jako podmět od posledního doplňujícího tvaru, protože stvořená mysl se vždycky považuje za beztvarou, netkví-li v samé první pravdě. Jiná však osvěcování, která jsou od člověka nebo anděla, jsou jaksi uzpůsobování pro poslední tvar.

CVI.2. Zda jeden anděl může pohybovati vůli druhého.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že jeden anděl může pohybovati vůli druhého. Protože podle Diviše, jako jeden anděl druhého osvěcuje, tak očišťuje a zdokonaluje, jak je patrné z autority svrchu uvedené. Ale očišťování a zdokonalování se zdají patřiti do vůle: neboť očišťování se zdá od špíny viny, která patří do vůle; dokonalost pak se zdá býti skrze dosažení cíle, jenž jest předmětem vůle. Tedy jeden anděl může pohybovati vůli druhého.

Mimo to, jak praví Diviš, VII. hl. Nebes. Hier., "jména andělů značí jejich vlastnosti". Serafini pak slují "zapalující" nebo "oteplující", což je skrze lásku, která patří do vůle. Tedy jeden anděl pohybuje vůlí druhého.

Mimo to praví Filosof, v III. O duši, že vyšší žádost pohybuje žádost nižší. Ale jako rozum vyššího anděla jest vyšší, tak také žádost. Tedy se zdá, že vyšší anděl může měniti vůli druhého.

Avšak proti, ten může měniti vůli, jenž může ospravedlniti, ježto spravedlnost je správnost vůle. Ale pouze Bůh jest, jenž ospravedlňuje. Tedy jeden anděl nemůže měniti vůli druhého.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, vůl: jest měněna dvojmo. Jedním způsobem se strany předmětu, jiným způsobem se strany mohutnosti. A to se strany předmětu pohybuje vůli i samo dobro, jež jest předmětem vůle, jako žádoucí pohybuje žádost; a ten, jenž ukazuje předmět, třebas kdo dokazuje, že něco je dobré. Ale, jak bylo svrchu řečeno, některá dobra sice nějak nakloňují vůli, ale nic nepohne dostatečně vůli, leč dobro všeobecné, což je Bůh. A to dobro pouze on ukazuje, aby byl v bytnosti viděn od blažených, jenž Mojžíšovi, řkoucímu: "Ukaž mi svou slávu," odpověděl: "Já ti ukáži celé dobro," jak máme Exod. 33. Tedy anděl nepohybuje dostatečně vůli, ani jako předmět, ani jako ukazující předmět. Ale nakloňuje ji jako nějaké milé a jako zjevující některá stvořená dobra, zařízená k dobrotě Boží. A tím může nakláněti k milování tvora nebo Boha, na způsob přimlouvajícího.

Avšak se strany samé mohutnosti nemůže vůle býti žádným způsobem pohybována než od Boha. Neboť činnost vůle jest nějaká náklonnost chtějícího ke chtěnému. Ale tuto náklonnost může změniti pouze ten, který poskytl stvoření sílu chtíti, jako též přírodní náklonnost může změniti pouze onen činitel, který může dáti sílu, kterou sleduje přírodní náklonnost. Avšak pouze Bůh jest, jenž uděluje stvoření sílu chtíti: protože on sám jest původcem rozumové přirozenosti. Proto jeden anděl

immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei, vel sicut subiectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat. Aliae vero illuminationes, quae sunt ab homine vel Angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

2. Utrum unus angelus moveat voluntatem alterius.

I q. 106 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus possit movere voluntatem alterius. Quia secundum Dionysium, sicut unus Angelus illuminat alium, ita purgat et perficit; ut patet ex auctoritate supra inducta. Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem, nam purgatio videtur esse a sordibus culpae, quae pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est obiectum voluntatis. Ergo unus Angelus potest movere voluntatem alterius.

I q. 106 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut Dionysius dicit VII cap. Cael. Hier., *nomina Angelorum designant eorum proprietates*. Seraphim autem incendentes dicuntur, aut calefacientes, quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo Angelus movet voluntatem alterius.

I q. 106 a. 2 arg. 3

Praeterea, philosophus dicit, in III de anima, quod appetitus superior movet appetitum inferiorem. Sed sicut intellectus Angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quod superior Angelus possit immutare voluntatem alterius.

I q. 106 a. 2 s. c.

Sed contra, eius est immutare voluntatem, cuius est iustificare, cum iustitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui iustificat. Ergo unus Angelus non potest mutare voluntatem alterius.

I q. 106 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas immutatur dupliciter, uno modo, ex parte obiecti; alio modo ex parte ipsius potentiae. Ex parte quidem obiecti, movet voluntatem et ipsum bonum quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra dictum est, alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem, nisi bonum universale, quod est Deus. Et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videatur a beatis, qui dicenti Moysi, *ostende mihi gloriam tuam*, respondit, *ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur Exod. XXXIII. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem, neque ut obiectum, neque ut ostendens obiectum. Sed inclinat eam, ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem. Et per hoc inclinare potest ad amorem creaturae vel Dei, per modum suadentis.

Ex parte vero ipsius potentiae, voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam

nemůže pohybovati vůli druhého.

K prvnímu se tedy musí říci, že i očišťování i zdokonalování jest bráti podle způsobu osvěcování. A protože Bůh osvěcuje změnou rozumu a vůle, očišťuje od nedostatků rozumu a vůle, a zdokonaluje pro cíl rozumu a vůle. Avšak osvěcování andělovo se vztahuje k rozumu, jak bylo řečeno. A proto se také andělovo očišťování rozumí od nedostatku rozumu, jímž jest nevědění; dokonalost pak jest uvedení do cíle rozumu, jímž jest poznaná pravda. A to je, co praví Diviš, VI. hl. Círk. Hier., že "v nebeské hierarchii očišťování jest v podřízených bytnostech jakožto osvícení neznámými, vedoucí je do dokonalejšího vědění". Jako když řekneme, že tělesný zrak se čistí, pokud se odstraňuje tma; osvěcování pak, pokud se zalévá světlem; dokonání pak, pokud se přivádí k poznáni barevného.

K druhému se musí říci, že jeden anděl může druhého naváděti k milování Boha na způsob přimlouvání, jak bylo svrchu řečeno.

K třetímu se musí říci, že Filosof mluví o nižší žádosti smyslové, jež může býti pohybována od vyšší rozumové, protože patří do téže přirozenosti duše a protože nižší žádost je síla v tělesném ústrojí. Což u andělů nemá místa.

CVI.3. Zda nižší anděl může osvěcovati vyššího.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nižší anděl může osvěcovati vyššího. Neboť církevní hierarchie plyne z nebeské a znázorňuje ji, pročež i výsostní Jerusalem se nazývá "matka naše", Gal. 4. Ale v Církvi jsou také vyšší osvěcování a poučováni od nižších, podle onoho Apoštolova, I. Kor. 14: "Můžete všichni po sobě prorokovati, aby se všichni učili, a všichni se povzbudili." Tedy i v nebeské hierarchii mohou býti vyšší osvíceni od nižších.

Mimo to, jako řád tělesných podstat závisí na Boží vůli, tak i řád podstat duchových. Ale, jak bylo řečeno, Bůh někdy jedná mimo řád tělesných podstat. Tedy také někdy jedná mimo řád podstat duchových, osvěcuje nižší nikoli skrze prostřednictví vyšších. Tak tedy nižší, osvíceni od Boha, mohou osvěcovati vyšší.

Mimo to jeden anděl osvěcuje jiného, k němuž se obrací, jak bylo svrchu řečeno. Ale, ježto toto obracení je dobrovolné, může se nejvyšší anděl obrátiti k nejnižšímu, pomíjeje prostřední. Tedy jej může bezprostředně osvítiti: a tak může osvěcovati vyšší.

Avšak proti jest, co praví Diviš, že "tento zákon božství jest nehybně pevný, aby nižší byla uváděna k Bohu skrze vyšší".

volendi tribuit creaturae, quia ipse solus est auctor intellectualis naturae. Unde unus Angelus voluntatem alterius movere non potest.

I q. 106 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod secundum modum illuminationis, est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat immutando intellectum et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est. Et ideo etiam purgatio Angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, VI cap. Eccl. Hier., quod *in caelesti hierarchia purgatio est in subiectis essentiis tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem eas scientiam ducens*. Sicut si dicamus visum corporalem purgari, inquantum removentur tenebrae; illuminari vero, inquantum perfunditur lumine; perfici vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

I q. 106 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod unus Angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra dictum est.

I q. 106 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri a superiori intellectivo, quia pertinet ad eandem naturam animae, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali. Quod in Angelis locum non habet.

3. Utrum inferior angelus possit illuminare superiorem.

I q. 106 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est a caelesti, et eam repraesentat, unde et superna Ierusalem dicitur mater nostra, Gal. IV. Sed in Ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus et docentur; secundum illud apostoli, I ad Cor. XIV, *potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur*. Ergo et in caelesti hierarchia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

I q. 106 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed sicut dictum est, Deus quandoque praeter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo quandoque etiam operatur praeter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati a Deo, possunt superiores illuminare.

I q. 106 a. 3 arg. 3

Praeterea, unus Angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra dictum est. Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus Angelus ad infimum se convertere, mediis praetermissis. Ergo potest eum immediate illuminare, et ita potest illuminare superiores.

I q. 106 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit *hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora*.

Odpovídám: Musí se říci, že nižší andělé nikdy neosvěcují vyšších, ale vždy jsou od nich osvěcováni. A důvodem toho jest, jak bylo svrchu řečeno, že řád je pod řádem, jako příčina je pod příčinou. Pročež, jako je příčina zařízena ku příčině, tak řád k řádu. A proto není nevhodné, když se někdy něco stane mimo řád nižší příčiny na zařízení k vyšší příčině: jako v lidských záležitostech se pomíjí rozkaz představeného, aby se poslechlo vladaře. A tak se stává, že Bůh mimo řád tělesné přirozenosti něco koná zázračně, aby lidi zařídil ku poznání sebe. Ale pominutí řádu, který náleží duchovým podstatám, v ničem nepatří do zařizování lidí k Bohu, ježto skutky andělů nejsou nám zjevné jako skutky těles viditelných. A proto řád, který sluší duchovým podstatám, nikdy není od Boha pomíjen, takže vždycky nižší jsou pohybována od vyšších, a ne obráceně.

K prvnímu se tedy musí říci, že církevní hierarchie napodobuje nebeskou nějak, ale nedosahuje její dokonalé podoby. Neboť v nebeské hierarchii celý obsah řádu je z blízkosti Bohu. A proto ti, kteří jsou Bohu bližší, jsou i vyššího stupně a jasnějšího vědění: a proto vyšší nikdy nejsou osvěcováni od nižších. Ale v církevní hierarchii někdy, kdo jsou svatostí Bohu blíže, jsou nejnižšího stupně a nevynikají věděním: a někteří také v jednom vynikají věděním a v jiném nedostačují. A proto vyšší mohou býti poučováni od nižších.

K druhému se musí říci, že není podobného důvodu o tom, že Bůh jedná mimo řád tělesné přirozenosti a duchové přirozenosti, jak bylo řečeno. Proto důvod nedokazuje.

K třetímu se musí říci, že anděl se vůlí obrací k osvěcování jiného anděla; ale andělova vůle vždy se řídí božským zákonem, který ustanovil u andělů řád.

CVI.4. Zda vyšší anděl osvěcuje nižšího o všem sobě známém.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že vyšší anděl neosvěcuje nižšího o všem, co sám zná. Praví totiž Diviš, XII. hl. Nebes. Hier., že vyšší andělé mají více všeobecné vědění, nižší však více jednotlivostní a podřízené. Ale více jest obsaženo ve vědění všeobecném než v jednotlivostním. Tedy andělé nižší nepoznávají skrze osvěcování vyššími všechno, co vědí vyšší andělé.

Mimo to praví Magister, v XI. odd. II. Sent., že vyšší andělé od věků poznali tajemství Vtělení, nižším však bylo neznámé, až se naplnilo. Což se vidí z toho, že některým andělům, tážícím se, "Kdo je ten král slávy?", jakožto nevědoucím, jiní odpovídají, jakožto vědoucí, "Pán mocností sám je král slávy", jak vykládá Diviš, VII. hl. Nebes. Hier. To by však nebylo, kdyby vyšší andělé osvěcovali nižší o všem, co sami znají. Neosvěcují jich tedy o všem sobě známém.

I q. 106 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod inferiores Angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat praeter ordinem inferioris causae, ad ordinandum in superiorem causam, sicut in rebus humanis praetermittitur mandatum praesidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut praeter ordinem naturae corporalis, aliquid Deus miraculose operetur, ad ordinandum homines in eius cognitionem. Sed praetermissio ordinis qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum, cum operationes Angelorum non sint nobis manifestae, sicut operationes visibilium corporum. Et ideo ordo qui convenit spiritualibus substantiis, nunquam a Deo praetermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, et non e converso.

I q. 106 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur eius similitudinem. In caelesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum. Et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores, et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia, interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi, et scientia non eminentes, et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

I q. 106 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non est similis ratio de hoc quod Deus agat praeter ordinem naturae corporalis, et naturae spiritualis, ut dictum est. Unde ratio non sequitur.

I q. 106 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angelus voluntate convertitur ad alium Angelum illuminandum; sed voluntas Angeli semper regulatur lege divina, quae ordinem in Angelis instituit.

4. Utrum superior angelus illuminat inferiorem de omnibus quae cognoscit.

I q. 106 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quae ipse novit. Dicit enim Dionysius, XII cap. Cael. Hier., quod Angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores vero magis particularem et subiectam. Sed plura continentur sub scientia universali quam sub particulari. Ergo non omnia quae sciunt superiores Angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

I q. 106 a. 4 arg. 2

Praeterea, Magister dicit, in XI distinctione II Sent., quod superiores Angeli cognoverunt a saeculis mysterium incarnationis, inferioribus vero ignotum fuit usquequo completum est. Quod videtur per hoc quod, quibusdam Angelis quaerentibus, quis est iste rex gloriae? Quasi ignorantibus, alii respondent, quasi scientes, dominus virtutum ipse est rex gloriae, ut Dionysius exponit VII cap. Cael. Hier. Hoc autem non esset, si superiores Angeli illuminarent inferiores de omnibus quae ipsi cognoscunt.

Mimo to, jestli vyšší andělé zvěstují nižším všechno, co znají, nic nezůstává neznámé nižším, co znají vyšší. Nebudou tedy vyšší dále moci osvěcovati nižší. Což se zdá nevhodné. Neosvěcují tedy vyšší nižších o všem.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, že "ač v oné nebeské vlasti jsou některé vynikající dary, přece se nic nevlastní výlučně". A Diviš praví, XV. hl. Nebes. Hier., že "každá nebeská bytnost sděluje nižší rozumění, dané sobě od vyšší", jak je patrné ze svrchu uvedené autority.

Odpovídám: Musí se říci, že každý tvor má z božské dobroty, aby dobro, které má, rozléval na jiné: neboť je v pojmu dobra, aby se jiným sdělovalo. A odtud jest, že také tělesní činitelé předávají jiným svou podobu, kolik je možné. Čím tedy jsou někteří činitelé více postaveni do podílu božské dobroty, tím více usilují své dokonalosti přelévati do jiných, kolik je možné. Pročež blažený Petr napomíná ty, kteří skrze milost mají podíl božské dobroty, řka, I. Petr. 4: "Každý, jak dostal milost, navzájem si jí posluhujíce, jako dobří rozdavači mnohotvárné milosti Boží." Tudíž mnohem vice svatí andělé, kteří mají nejplnější podíl božské dobroty, cokoli od Boha dostávají, udělují podřízeným. Nepřijímá se však od nižších tak vysoké, jaké jest ve vyšších. A proto vyšší zůstávají vždycky ve vyšším řádu a mají dokonalejší vědění. Jako jednu a touž věc učitel rozumí dokonaleji nežli žák, který se u něho učí.

K prvnímu se tedy musí říci, že vědění vyšších andělů se nazývá všeobecnějším co do vynikajícího způsobu rozumění.

K druhému se musí říci, že Magistrovo slovo nelze rozuměti tak, že nižší andělé vůbec neznali tajemství Vtělení, ale že nepoznali tak plně, jako vyšší, v jeho znalosti později pokročili, když se to tajemství vyplnilo.

K třetímu se musí říci, že až do dne soudu vždy se nejvyšším andělům něco nového zjevuje o tom, co patří do poměrů světa a zvláště o spáse vyvolených. Pročež vždycky zůstává, z čeho by vyšší andělé osvěcovali nižší.

CVII. O rozmluvách andělů.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom jest úvaha o rozmluvách andělů. A o tom jest pět otázek.

1. Zda jeden anděl mluví s jiným.

2. Zda nižší s vyšším.

3. Zda anděl s Bohem.

Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

I q. 106 a. 4 arg. 3

Praeterea, si omnia superiores Angeli inferioribus annuntiant quae cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet, quod superiores cognoscant. Non ergo de cetero superiores poterunt illuminare inferiores. Quod videtur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

I q. 106 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, quod *in illa caelesti patria, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter*. Et Dionysius dicit, XV cap. Cael. Hier., quod *unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi a superiori datam, inferiori communicat*; ut patet ex auctoritate supra inducta.

I q. 106 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant, nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde beatus Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens, I Petr. IV, *unusquisque, sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei*. Multo igitur magis sancti Angeli, qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subiectis impartiuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus. Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, et perfectiorem scientiam habentes. Sicut unam et eandem rem plenius intelligit magister, quam discipulus qui ab eo addiscit.

I q. 106 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod superiorum Angelorum scientia dicitur esse universalior, quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

I q. 106 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod verbum Magistri non sic est intelligendum, quod inferiores Angeli penitus ignoraverint mysterium incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores, et in eius cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur.

I q. 106 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, usque ad diem iudicii, semper nova aliqua supremis Angelis revelantur divinitus de his quae pertinent ad dispositionem mundi, et praecipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores Angeli inferiores illuminent.

107. De locutione angelorum.

Prooemium

I q. 107 pr.

Deinde considerandum est de locutionibus Angelorum.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, utrum unus Angelus loquatur alii.

Secundo, utrum inferior superiori.

4. Zda při mluvení andělů něco dělá místní vzdálenost.

5. Zda mluvení jednoho anděla s druhým všichni poznávají.

CVII.1. Zda jeden anděl mluví s druhým.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že jeden anděl nemluví s druhým. Praví totiž Řehoř, XVII. Moral., že ve stavu vzkříšení "tělesnost údů neskrývá ničí mysl před očima druhého". Tudíž mnohem méně mysl jednoho anděla je skryta druhému. Ale mluvení jest na zjevení druhému, co ukrývá mysl. Není tudíž třeba, aby jeden, anděl mluvil s druhým.

Mimo to je dvojí mluvení: vnitřní, jímž někdo mluví se sebou; a zevnější, kterým někdo mluví s druhým. Ale zevnější mluvení se děje nějakým zevnějším znamením, třebas hlasem nebo pokynem nebo některým údem těla, třebas jazykem nebo prstem: což nemůže příslušeti andělům. Tedy jeden anděl nemluví s druhým.

Mimo to mluvící vybídne naslouchajícího, aby pozoroval jeho mluvení. Ale nevidí se, čím by jeden anděl vybídnul jiného k pozornosti: neboť to se u nás děje nějakým smyslovým znamením. Tedy jedem. anděl nemluví s druhým.

Avšak proti jest, co se praví I. Kor. 13: "Kdybych mluvil řečmi lidí a andělů."

Odpovídám: Musí se říci, že jest u andělů nějaké mluvení: ale, jak praví Řehoř, II. Moral., "sluší se, aby naše mysl, překročivši jakost tělesného mluvení, upřela se na neznámé a vznešené způsoby niterného mluvení". Tudíž na porozumění, jak jeden anděl mluví s jiným, jest uvážiti, že, jak jsme shora řekli, když se jednalo o úkonech a mohutnostech duše, vůle pohybuje rozum k jeho úkonu. Rozumové pak jest v rozumu trojmo: a to nejprve zběhlostně nebo podle paměti, jak praví Augustin; za druhé pak, jako skutkově pozorované nebo pojaté; za třetí jako vztahované k jinému. Jest pak jasné, že rozumové je od prvního stupně přenášeno na druhý skrze rozkaz vůle: pročež ve výměru zběhlosti se praví, "jíž kdo užívá kdy chce". Podobně také i od druhého stupně se přenáší na třetí skrze vůli: neboť skrze vůli jest pojem mysli zařizován k druhému, třebas buď na vykonání něčeho nebo na zjevení druhému. Když však se mysl obrátí ku pozorování skutkem toho, co má ve zběhlosti, mluví někdo se sebou: neboť sám pojem mysli se jmenuje "vnitřní slovo". Z toho však, že se pojem andělské mysli zařizuje ke zjevení druhému skrze vůli samého anděla, pojem mysli jednoho anděla poznává druhý, a tak mluví jeden anděl s druhým. Neboť mluviti s druhým není nic jiného, než zjevovati druhému pojem mysli.

K prvnímu se tedy musí říci, že pojem mysli je v nás uzavřen jako dvojí překážkou. A to nejprve samou vůlí, která pojem mysli může držeti uvnitř nebo zaříditi na venek. A v tom nemůže mysl druhého nikdo jiný viděti

Tertio, utrum Angelus Deo.

Quarto, utrum in locutione Angeli aliquid distantia localis operetur.

Quinto, utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.

1. Utrum unus angelus loquatur alteri.

I q. 107 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus Angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius, XVIII Moral., quod *in statu resurrectionis uniuscuiusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit*. Multo igitur minus mens unius Angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus Angelus alteri loquatur.

I q. 107 a. 1 arg. 2

Praeterea, duplex est locutio, interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce vel nutu vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito, quae Angelis competere non possunt. Ergo unus Angelus alteri non loquitur.

I q. 107 a. 1 arg. 3

Praeterea, loquens excitat audientem ut attendat suae locutioni. Sed non videtur per quid unus Angelus excitet alium ad attendendum, hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus Angelus non loquitur alteri.

I q. 107 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur I Cor. XIII, *si linguis hominum loquar et Angelorum*.

I q. 107 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in Angelis est aliqua locutio, sed, sicut dicit Gregorius II Moral., *dignum est ut mens nostra, qualitatem corporeae locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimae suspendatur*. Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alii loquatur, considerandum est quod, sicut supra diximus cum de actibus et potentiis animae ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter, primo quidem, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit; secundo autem, ut in actu consideratum vel conceptum; tertio, ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis, unde in definitione habitus dicitur, quo quis utitur cum voluerit. Similiter autem et de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem, nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi, nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri, et sic loquitur unus Angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.

I q. 107 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem,

než sám Bůh, podle onoho I. Kor. 2: "Co je člověka, nikdo neví než duch člověka, který je v něm." Za druhé pak mysl člověka zavírá jiný člověk skrze hrubost těla. Pročež, i když vůle zařídí pojem mysli ke zjevení druhému, není hned poznáván od jiného, ale je třeba užíti nějakého smyslového znamení. A to je, co praví Řehoř, II. Moral.: "Cizím očím v tajnosti mysli stojíme jako za stěnou těla; ale když se chceme vyjeviti, jako branou jazyka vycházíme, abychom ukázali, jací jsme uvnitř." Ale této překážky nemá anděl. A proto jakmile chce zjeviti svůj pojem, druhý hned poznává.

K druhému se musí říci, že zevnější mluvení, které se děje hlasem, je nám nutné pro překážku těla. Pročež nepřísluší andělu, ale pouze mluvení vnitřní; do něhož patří nejen aby vnitřními pojmy se sebou mluvil, nýbrž také, aby skrze vůli zařizoval ke zjevení druhému. A tak jazykem andělů se metaforicky nazývá sama síla andělova, kterou zjevuje svůj pojem.

K třetímu se musí říci, že u dobrých andělů, kteří vždycky se vzájemně vidí ve Slově, nebylo by nutné stanoviti nějaké vybízení: protože jako jeden vždycky vidí jiného, tak vždycky vidí, cokoli je v něm zařízeného k sobě. Ale proto, že také ve stavu stvoření přirozenosti mohli vzájemně se sebou mluviti, a také zlí andělé nyní se sebou navzájem mluví, musí se říci, že jako smysl jest pohybován. od smyslového, tak rozum jest pohybován od rozumového. Jako tedy smyslovým znamením jest vybídnut smysl, tak skrze nějakou rozumovou sílu může býti vybídnuta andělova mysl k pozornosti.

CVII.2. Zda nižší anděl mluví s vyšším.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nižší anděl nemluví s vyšším. Protože k onomu I. Kor. 13, "Kdybych mluvil řečmi lidí a andělů", praví Glossa, že mluvení andělů jsou osvěcování, jimiž vyšší osvěcují nižší. Ale nižší nikdy neosvěcují vyšších. Tedy ani nemluví nižší s vyššími.

Mimo to bylo svrchu řečeno, že osvěcovati není nic jiného než zjevovati druhému to, co jest někomu zjevné. Ale mluviti je totéž. Tedy je totéž mluviti a osvěcovati: a tak totéž co dříve.

Mimo to praví Řehoř, II. Moral., že "Bůh mluví s anděly tím, že jejich srdcím ukazuje svá neviditelná". Ale to právě jest osvěcovati. Tedy každé mluvení Boží jest osvěcování. Tedy stejným důvodem každé mluvení andělovo jest osvěcování. Žádným způsobem tedy nemůže nižší anděl mluviti s vyšším.

Avšak proti jest, že, jak vykládá Diviš, VII. Nebes. Hier., nižší andělé řekli vyšším: "Kdo je ten král slávy?"

ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus; secundum illud I Cor. II, *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est*. Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis. Unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit, II Moral., *alienis oculis intra secretum mentis, quasi post parietem corporis stamus, sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguae ianuam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus*. Hoc autem obstaculum non habet Angelus. Et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

I q. 107 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod locutio exterior quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Unde non convenit Angelo, sed sola locutio interior; ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus Angeli, qua conceptum suum manifestat.

I q. 107 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quantum ad Angelos bonos, qui semper se invicem vident in verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum, quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt quidquid in eo est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturae conditae sibi invicem loqui poterant, et mali Angeli etiam nunc sibi invicem loquuntur; dicendum est quod, sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.

2. Utrum inferior loquatur superiori.

I q. 107 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inferior Angelus superiori non loquatur. Quia super illud I Cor. XIII, *si linguis hominum loquar et Angelorum*, dicit Glossa quod locutiones Angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores. Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra dictum est. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.

I q. 107 a. 2 arg. 2

Praeterea, supra dictum est quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare. Sed hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui, et illuminare, et sic idem quod prius.

I q. 107 a. 2 arg. 3

Praeterea, Gregorius dicit, II Moral., quod *Deus ad Angelos loquitur, eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit*. Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione, omnis Angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo Angelus inferior superiori loqui potest.

I q. 107 a. 2 s. c.

Sed contra est quod, sicut Dionysius exponit VII Cael. Hier., inferiores Angeli superioribus dixerunt, quis est iste

Odpovídám: Musí se říci, že nižší andělé s vyššími mluviti mohou. Na zřejmost toho jest uvážiti, že u andělů každé osvícení jest mluvení, ale ne každé mluvení jest osvěcování. Protože, jak bylo řečeno, mluvení anděla s andělem není nic jiného, než zařízení jeho pojmu skrze vlastní vůli, aby jej někdo poznal. Ta však, která se myslí pojmou, mohou se odnášeti ke dvojímu původu: totiž k samému Bohu, který jest první pravda; a k vůli samého rozumějícího, skrze niž něco pozorujeme skutkově. Protože tedy pravda je světlo rozumu a pravidlem veškeré pravdy je sám Bůh, zjevování toho, co mysl pojímá, pokud závisí na první pravdě, jest mluvení a osvěcování; třebas kdyby jeden člověk řekl jinému, "Nebesa jsou stvořena od Boha", nebo "Člověk jest živočich". Ale zjevení těch, která závisejí na vůli rozumějícího nelze nazvati osvěcování, nýbrž toliko mluvení; třebas kdyby někdo řekl druhému, "Chci se tomu naučiti", nebo "Chci to neb ono učiniti". A důvodem toho jest, že stvořená vůle není světlo, ani pravidlo pravdy, ale podíl světla: pročež sdělování všeho, co jest od stvořené vůle jako takové, není osvěcování. Neboť nepatří k dokonalosti mého rozumu poznati, co ty chceš nebo co ty rozumíš, nýbrž jen, jaká je pravda věci.

Jest pak zjevné, že andělé slují vyššími nebo nižšími ze srovnání s tím původem, který jest Bůh. A proto osvěcováni, které závisí na původu, kterým jest Bůh, přivádí se k nižším andělům pouze skrze vyšší. Ale v zařízení k původu, kterým jest vůle, sám chtějící jest první a nejvyšší. A proto zjeveni těch, která patří do vůle, skrze samého chtějícího se přivádí ke komukoli jinému. A v tom mluví i vyšší s nižšími, i nižší s vyššími.

A z toho je patrné řešení k prvnímu a k druhému.

K třetímu se musí říci, že každé mluvení Boží s anděly jest osvěcování, protože, ježto Boží vůle jest pravidlem pravdy, také věděti, co Bůh chce, patří k dokonalosti a osvícení stvořené mysli. Ale není týž důvod o vůli andělově, jak bylo řečeno.

CVII.3. Zda anděl mluví s Bohem.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že anděl nemluví s Bohem. Neboť mluvení jest na zjevování něčeho druhému. Ale anděl nemůže nic zjevovati Bohu, jenž všechno ví. Tedy anděl nemluví s Bohem.

Mimo to mluviti jest zařizovati pojem mysli k druhému, jak bylo řečeno. Ale anděl pojem své mysli zařizuje k Bohu vždycky. Jestliže tedy mluví s Bohem někdy, mluví s Bohem vždycky: což se může někomu zdáti nevhodné, ježto někdy mluví anděl s andělem. Zdá se tedy, že anděl nikdy nemluví s Bohem.

Avšak proti jest; co se praví Zachar. 1: "Anděl Páně odpověděl a řekl: Pane zástupů, dokud se nesmiluješ nad Jerusalemem?"

rex gloriae?

I q. 107 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod omnis illuminatio est locutio in Angelis, sed non omnis locutio est illuminatio. Quia sicut dictum est, Angelum loqui Angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem. Ea vero quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt, scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas; et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est et illuminatio; puta si unus homo dicat alii, caelum est a Deo creatum, vel, homo est animal. Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta si aliquis alteri dicat, volo hoc addiscere, volo hoc vel illud facere. Cuius ratio est, quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem, unde communicare ea quae sunt a voluntate creata, inquantum huiusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat.

Manifestum est autem quod Angeli dicuntur superiores vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus. Et ideo illuminatio, quae dependet a principio quod est Deus, solum per superiores Angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus. Et ideo manifestatio eorum quae ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et quantum ad hoc, et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

I q. 107 a. 2 ad 1

Et per hoc patet solutio ad primum, et ad secundum.

I q. 107 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnis Dei locutio ad Angelos est illuminatio, quia cum voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem et illuminationem mentis creatae. Sed non est eadem ratio de voluntate Angeli, ut dictum est.

3. Utrum angelus loquatur Deo.

I q. 107 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed Angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo Angelus non loquitur Deo.

I q. 107 a. 3 arg. 2

Praeterea, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est. Sed Angelus semper conceptum suae mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur, quod potest videri alicui inconveniens, cum aliquando Angelus Angelo loquatur. Videtur ergo quod Angelus nunquam loquatur Deo.

I q. 107 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur Zachar. I, *respondit Angelus domini, et dixit, domine exercituum, usquequo non*

Mluví tedy anděl s Bohem.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, mluvení andělovo je tím, že se pojem mysli zařizuje k druhému. Ale něco se zařizuje k druhému dvojmo. Jedním způsobem na to, aby sděloval druhému; jako v přírodních věcech činné je zařízeno k trpnému, a v lidském mluvení učitel je zařízen k žákovi. A v tom anděl žádným způsobem nemluví s Bohem, ani o těch, která patří do pravdy věcí, ani o těch, která závisí na stvořené vůli: protože Bůh je původ a zakladatel veškeré pravdy a veškeré vůle. Jiným způsobem je něco zařízeno k druhému, aby od něho něco dostalo; jako v přírodních věcech trpné k činnému, a v lidském mluvení žák k učiteli. A tím způsobem anděl mluví s Bohem, buď se radě o vůli Boží pro skutky, nebo obdivuje jeho vznešenost, které nikdy nevystihne, jak praví Řehoř, II. Moral., že "andělé mluví s Bohem, když vcházejí do pohybu divení nad tím, co vidí nad sebou".

K prvnímu se tedy musí říci, že mluvení není vždycky na zjevení druhému, ale někdy je zařízeno k tomu účelu, aby mluvícímu bylo něco zjeveno; jako když se žák na něco táže učitele.

K druhému se musí říci, že andělé. vždycky mluví s 'Bohem mluvením, kterým mluví s Bohem, chválíce a obdivujíce jej. Ale mluvením, kterým se radí jeho moudrosti pro skutky, mluví s ním tehdy, když jim nastává vykonati něco nového, o čem touží býti osvíceni.

CVII.4. Zda místní vzdálenost něco dělá v andělském mluvení.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že místní vzdálenost něco dělá v andělském mluvení. Jak totiž praví Damašský, "Anděl kde je, tam jedná". Avšak mluvení jest nějaká činnost andělova. Když tedy jest anděl na určitém místě, zdá se může anděl mluviti jen do určité vzdálenosti místa.

Mimo to křičení mluvícího je pro vzdálenost poslouchajícího. Ale Isai. 6 se praví o Serafech, že "křičeli jeden na druhého". Tedy se zdá, že v mluvení andělů místní vzdálenost něco dělá.

Avšak proti jest, že, jak se praví Luk. 16, boháč postavený do pekla mluvil k Abrahamovi přes překážku vzdálenosti místa. Tedy mnohem méně místní vzdálenost může překážeti mluvení jednoho anděla s druhým.

Odpovídám: Musí se říci, že mluvení andělovo záleží v rozumové činnosti, jak je patrné z řečeného. Avšak rozumová činnost andělova jest vůbec odloučena od místa a času: neboť také naše rozumová činnost je z odlučování od zde a nyní, leda případkově, se strany představ, kterých u andělů není. V tom však, co jest vůbec odloučeno od místa a času, nic nedělá ani rozdíl času, ani vzdálenost místa. Pročež v mluvení andělů nedělá žádné překážky vzdálenost místa.

misereberis Ierusalem? Loquitur ergo Angelus Deo.

I q. 107 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, locutio Angeli est per hoc, quod conceptus mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo, ad hoc quod communicet alteri; sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum. Et quantum ad hoc, nullo modo Angelus loquitur Deo, neque de his quae ad rerum veritatem pertinent, neque de his quae dependent a voluntate creata, quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat; sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humana discipulus ad magistrum. Et hoc modo Angelus loquitur Deo, vel consultando divinam voluntatem de agendis; vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando; sicut Gregorius dicit, II Moral., quod *Angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt*.

I q. 107 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur; sicut cum discipulus quaerit aliquid a magistro.

I q. 107 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod locutione qua Angeli loquuntur Deo laudantes ipsum et admirantes, semper Angeli Deo loquuntur. Sed locutione qua eius sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

4. Utrum in locutione angeli aliquid operetur distantia localis.

I q. 107 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damascenus, *Angelus ubi est, ibi operatur*. Locutio autem est quaedam operatio Angeli. Cum ergo Angelus sit in determinato loco, videtur quod usque ad determinatam loci distantiam Angelus loqui possit.

I q. 107 a. 4 arg. 2

Praeterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isaiae VI dicitur de Seraphim, quod clamabat alter ad alterum. Ergo videtur quod in locutione Angelorum aliquid operetur localis distantia.

I q. 107 a. 4 s. c.

Sed contra est quod, sicut dicitur Luc. XVI, dives in Inferno positus loquebatur Abrahae, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius Angeli ad alterum.

I q. 107 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod locutio Angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet. Intellectualis autem operatio Angeli omnino abstracta est a loco et tempore, nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quae in Angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia.

K prvnímu se tedy musí říci, že mluvení andělovo, jak bylo řečeno, je mluvení vnitřní, které však vnímá jiný: a proto jest v mluvícím andělu, a v důsledku tam, kde je mluvící anděl. Ale jako místní vzdálenost nebrání, aby jeden anděl jiného mohl viděti, tak také nebrání, aby vnímal, co je v něm zařízeno k sobě, což je vnímati mluvení.

K druhému se musí říci, že onen křik není tělesným hlasem, který se dělá pro vzdálenost místa; ale znamená velikost věci, která se říkala, nebo velikost citu, podle čehož praví Řehoř, II. Moral.: "Tím méně každý křičí, čím méně touží."

CVII.5. Zda mluvení jednoho anděla s druhým poznávají všichni.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že mluvení jednoho anděla s druhým poznávají všichni. Neboť, že mluvení jednoho člověka neslyší všichni, dělá nestejná vzdálenost místa. Ale v mluvení andělů nic nedělá vzdálenost místní, jak bylo řečeno. Tedy řeč jednoho anděla s druhým vnímají všichni.

Mimo to všem andělům je společná síla rozuměti. Jestliže tedy pojem mysli jednoho, zařízený k druhému, poznává se od jednoho, stejným důvodem se poznává od jiných.

Mimo to osvěcování jest nějaký druh mluvení. Ale osvěcování jednoho anděla od druhého dojde ke všem andělům: protože, jak praví Diviš, XV. hl. Nebes. Hier., "každá nebeská bytnost sděluje jiným vědění sobě dané". Tedy též dojde ke všem mluvení jednoho anděla s druhým.

Avšak proti jest, že jeden člověk může mluviti pouze s druhým. Tudíž mnohem spíše to může býti u andělů.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, pojem mysli jednoho anděla může býti vnímán od druhého tím, že ten, jehož jest pojem, jej svou vůlí zařizuje k druhému. Avšak z nějaké příčiny může býti něco zařízeno k jednomu a ne k druhému. A proto pojem jednoho může býti poznán od některého jednoho a ne od jiných. A tak mluvení jedno ho anděla s druhým může vnímati jeden bez jiných, ne sice bráněním místní vzdálenosti, ale působí to dobrovolné zařízení, jak bylo řečeno.

Z čehož je patrná odpověď na první a druhé.

K třetímu se musí říci, že osvěcování jest o těch, která vyplývají od prvního pravidla pravdy, jež je společným původem všech andělů: a proto osvěcování jsou společná všem. Ale mluvení může býti o těch, která jsou zařízena k původu stvořené vůle, jež je vlastní každému andělu: a proto není třeba, aby taková mluvení byla všem společná.

Unde in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

I q. 107 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod locutio Angeli, sicut dictum est, est locutio interior, quae tamen ab alio percipitur, et ideo est in Angelo loquente, et per consequens ubi est Angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus Angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur, quod est eius locutionem percipere.

I q. 107 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod clamor ille non est vocis corporeae, qui fit propter distantiam loci; sed significat magnitudinem rei quae dicebatur, vel magnitudinem affectus, secundum quod dicit Gregorius, II Moral., *tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat*.

5. Utrum omnes cognoscat locutionem unius angeli ad alterum.

I q. 107 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inaequalis loci distantia. Sed in locutione Angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est. Ergo uno Angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

I q. 107 a. 5 arg. 2

Praeterea, omnes Angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

I q. 107 a. 5 arg. 3

Praeterea, illuminatio est quaedam species locutionis. Sed illuminatio unius Angeli ab altero, pervenit ad omnes Angelos, quia, ut Dionysius dicit XV cap. Cael. Hier., *unaquaeque caelestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat*. Ergo et locutio unius Angeli ad alterum, ad omnes perducitur.

I q. 107 a. 5 s. c.

Sed contra est quod unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in Angelis esse potest.

I q. 107 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, conceptus mentis unius Angeli percipi potest ab altero, per hoc quod ille cuius est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum. Et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis. Et sic locutionem unius Angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est.

I q. 107 a. 5 ad 1

Unde patet responsio ad primum et secundum.

I q. 107 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod illuminatio est de his quae emanant a prima regula veritatis, quae est principium commune omnium Angelorum, et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quae ordinantur ad principium voluntatis creatae, quod est proprium unicuique Angelo, et ideo non oportet quod

CVIII. O zařízení andělů podle hierarchie a řádů.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest úvaha o uspořádání andělů podle hierarchií a řádů: bylo totiž řečeno, že vyšší osvěcují nižší a ne obráceně. A o tom jest osm otázek.

1. Zda všichni andělé jsou jedna hierarchie.
2. Zda v jedné hierarchii je toliko jeden řád.
3. Zda v jednom řádu jest více andělů.
4. Zda rozdílnost hierarchií a řádů jest od přirozenosti.
5. O jménech a vlastnostech jednotlivých řádů.
6. O srovnání řádů navzájem.
7. Zda řády trvají po dni soudu.
8. Zda jsou lidé bráni do řádů andělů.

huiusmodi locutiones sint omnibus communes.

108. De ordinatione angelorum secundum hierarchiae, et ordines.

Prooemium

I q. 108 pr.

Deinde considerandum est de ordinatione Angelorum secundum hierarchias et ordines, dictum est enim quod superiores inferiores illuminant, et non e converso.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo, utrum omnes Angeli sint unius hierarchiae.

Secundo, utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo.

Tertio, utrum in uno ordine sint plures Angeli.

Quarto, utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura.

Quinto, de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum.

Sexto, de comparatione ordinum ad invicem. Septimo, utrum ordines durent post diem iudicii.

Octavo, utrum homines assumantur ad ordines Angelorum.

CVIII.1. Zda všichni andělé jsou jedné hierarchie.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že všichni andělé jsou jedna hierarchie. Ježto totiž andělé jsou nejvyšší v tvorstvu, musí se říci, že jsou nejlépe upraveni. Ale nejlepší úpravou množství jest, když je drženo pod jednou vládou, jak je patrné z Filosofa, XII. Metafys., a III. Politic. Ježto tedy hierarchie není nic jiného nežli posvátná vláda, zdá se, že všichni andělé jsou jedna hierarchie.

Mimo to praví Diviš, v III. hl. Nebes. Hier., že "hierarchie je řád, vědění a čin". Ale všichni andělé se scházejí v jednom řádu k Bohu, jejž poznávají a od něhož jsou řízeni ve svých činech. Tedy všichni andělé jsou jedna hierarchie.

Mimo to posvátná vláda, jež sluje hierarchie, shledává se u lidí a andělů. Ale všichni lidé jsou jedna hierarchie. Tedy také všichni andělé jsou jedna hierarchie.

Avšak proti jest, že Diviš, VI. hl. Nebes. Hier. rozlišuje tři hierarchie andělů.

Odpovídám: Musí se říci, že hierarchie je posvátná vláda, jak bylo řečeno. Ve jménu pak vlády se rozumí dvojí: totiž sám vládce a množství, podřízené vládci. Protože tedy jeden jest Bůh vládce nejen andělů, nýbrž také lidí a celého stvoření, proto nejen všech andělů, nýbrž také celého rozumového tvorstva, které může míti podíl posvátna, jest jedna hierarchie; podle čehož praví Augustin, v XII. O Městě Bož., že "dvě jsou obce, to jest společnosti, jedna v dobrých andělech a lidech, druhá ve zlých". Ale pozoruje-li se vláda se strany množství, podřízeného vládci, tak se říká jedna vláda, pokud množství může jedním a týmž způsobem přijímati řízení vládcovo. Která však nemohou býti podle téhož způsobu řízena od vládce, patří do

1. Utrum omnes angeli sint unius hierarchiae.

I q. 108 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli sint unius hierarchiae. Cum enim Angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere quod sint optime dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis secundum quod continetur sub uno principatu; ut patet per philosophum, XII Metaphys., et in III Politic. Cum ergo hierarchia nihil sit aliud quam sacer principatus, videtur quod omnes Angeli sint unius hierarchiae.

I q. 108 a. 1 arg. 2

Praeterea, Dionysius dicit, in III cap. Cael. Hier., quod *hierarchia est ordo, scientia et actio*. Sed omnes Angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et a quo in suis actionibus regulantur. Ergo omnes Angeli sunt unius hierarchiae.

I q. 108 a. 1 arg. 3

Praeterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et Angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiae. Ergo etiam omnes Angeli sunt unius hierarchiae.

I q. 108 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Dionysius, VI cap. Cael. Hier., distinguit tres hierarchias Angelorum.

I q. 108 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod hierarchia est sacer principatus, ut dictum est. In nomine autem principatus duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium Angelorum, sed etiam hominum, et totius creaturae; ideo non solum omnium Angelorum, sed etiam totius rationalis creaturae, quae sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia, secundum quod Augustinus dicit, in XII de Civ. Dei *duas esse civitates, hoc est societates, unam in bonis Angelis et hominibus, alteram in malis*. Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatae sub principe, sic unus principatus dicitur

různých vlád: jako pod jedním králem jsou různé obce, které jsou řízeny různými zákony a zástupci.

Jest pak jasné, že lidé jiným způsobem přijímají božská osvícení než andělé. Neboť andělé je dostávají v rozumové ryzosti, kdežto lidé je dostávají pod podobami smyslovými, jak praví Diviš, I. hl. Nebes. Hier. A proto bylo třeba lidskou vládu odděliti od andělské.

A týmž způsobem se v andělech rozlišují tři hierarchie. Bylo totiž řečeno shora, když se jednalo o poznávání andělů, že vyšší andělé mají vyšší poznání pravdy nežli nižší. Toto pak všeobecné přijímání poznání se může u andělů rozlišovati podle tří stupňů. Lze totiž trojmo bráti pojmy věcí, o nichž jsou andělé osvěcováni. A to nejprve, pokud pocházejí od prvního všeobecného původu, jímž jest Bůh: a tento způsob přísluší první hierarchii, která bezprostředně dosahuje Boha, a "jako v předsíních Božích jest umístěna", jak praví Diviš, VII. hl. Nebes. Hier. Za druhé pak, pokud tyto pojmy závisejí na všeobecných příčinách stvořených, kterých je již nějak mnoho: a tento způsob přísluší druhé hierarchii. Třetím pak způsobem, pokud takové pojmy přiléhají k jednotlivým věcem a pokud závisejí na vlastních příčinách: a tento způsob přísluší nejnižší hierarchii. Což bude plněji patrné, až se bude jednati o jednotlivých řádech. Tak se tedy rozlišují hierarchie se strany podrobeného množství.

Pročež zjevný jest blud těch, a mluví proti smyslu Diviše, kdo stanoví v božských Osobách hierarchii, kterou nazývají "nadnebeskou". Neboť v božských Osobách jest nějaký řád přirozenosti, ale ne hierarchie. Neboť, jak Diviš praví, hl. III. Nebes. Hier., "řád hierarchie jest, že někteří jsou očišťováni a osvěcováni a zdokonalováni, jiní pak očišťují a osvěcují a zdokonalují". Což odmítáme tvrditi o božských Osobách.

K prvnímu se tedy musí říci, že onen důvod platí o vládě se strany vládce: protože nejlepší jest, aby množství bylo řízeno od jednoho vládce, jak myslí Filosof na zmíněných místech.

K druhému se musí říci, že se v andělech hierarchie nerozlišují co do poznávání samého Boha, jejž všichni vidí jedním způsobem, totiž v bytnosti; nýbrž co do pojmů stvořených věcí, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že všichni lidé jsou jednoho druhu a jest jim vrozený jeden způsob poznávání, avšak ten není u andělů. Pročež není podobný důvod.

CVIII.2. Zda jest v jedné hierarchii více řádů.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v jedné hierarchii není více řádů. Zmnožení výměru totiž zmnožuje vyměřené. Ale hierarchie, jak praví Diviš, jest řád. Jsou-li tedy mnohé řády, nebude jedna hierarchie, nýbrž mnohé.

secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quae vero non possunt secundum eundem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent, sicut sub uno rege sunt diversae civitates, quae diversis reguntur legibus et ministris.

Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam Angeli, nam Angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit I cap. Cael. Hier.

Et ideo oportuit distingui humanam hierarchiam ab angelica. Et per eundem modum in Angelis tres hierarchiae distinguuntur. Dictum est enim supra, dum de cognitione Angelorum ageretur, quod superiores Angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores. Huiusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in Angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum de quibus Angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primo quidem, secundum quod procedunt a primo principio universali, quod est Deus, et iste modus convenit primae hierarchiae, quae immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit VII cap. Cael. Hier. Secundo vero, prout huiusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quae iam aliquo modo multiplicantur, et hic modus convenit secundae hierarchiae. Tertio autem modo, secundum quod huiusmodi rationes applicantur singulis rebus, et prout dependent a propriis causis, et hic modus convenit infimae hierarchiae. Quod plenius patebit, cum de singulis ordinibus agetur. Sic igitur distinguuntur hierarchiae ex parte multitudinis subiectae.

Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam quam vocant supercaelestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturae, sed non hierarchiae. Nam, ut Dionysius dicit III cap. Cael. Hier., *ordo hierarchiae est alios quidem purgari et illuminari et perfici, alios autem purgare et illuminare et perficere*. Quod absit ut in divinis personis ponamus.

I q. 108 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de principatu ex parte principis, quia optimum est quod multitudo regatur ab uno principe, ut philosophus in praedictis locis intendit.

I q. 108 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod, quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo, scilicet per essentiam, vident, non distinguuntur in Angelis hierarchiae, sed quantum ad rationes rerum creatarum, ut dictum est.

I q. 108 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis, non sic autem est in Angelis. Unde non est similis ratio.

2. Utrum in una hierarchia sit tantum unus ordo.

I q. 108 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines. Multiplicata enim definitione, multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit, est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non

Mimo to různé řády jsou různé stupně. Ale v duchových stupně nastávají podle různých duchových darů. Ale v andělech všechny duchové dary jsou společné, protože "nic se tam nevlastní výlučně". Tedy nejsou různé řády andělů.

Mimo to v církevní hierarchii se rozlišují řády podle očišťování, osvěcování a zdokonalování: neboť řád jáhnů jest očistný, kněží osvětný, biskupů zdokonalující, jak praví Diviš, V. hl. Círk. Hier. Ale každý anděl očišťuje, osvěcuje a zdokonaluje. Není tedy u andělů rozdíl řádů.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Efes., že Bůh ustanovil Krista člověka "nad všechnu Vládu a Mocnost a Sílu a Panství", což jsou rozličné řády andělů, a některé z nich patří do jedné hierarchie, jak bude dole patrné.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo řečeno, jedna hierarchie jest jedna vláda, jedním způsobem podřízená vládcovu řízení. Nebylo by však množství spořádané, nýbrž zmatené, kdyby v množství nebyly rozličné řády. Tedy sám pojem hierarchie vyžaduje rozličnost řádů. Ta pak rozličnost řádů se béře podle rozličných služeb a výkonů. Jako je patrné, že v jediné obci jsou různé řády na rozličné výkony: neboť jiný jest řád soudících, jiný bojujících, jiný pracujících na polích, a tak o jiných.

Ale, ačkoli jest mnoho řádů jedné obce, všechny přece lze uvésti na tři, pokud každé dokonalé množství má počátek, prostředek a konec. Pročež se též v obcích lidí shledává trojí řád lidí: někteří totiž jsou nejvyšší, jako šlechtici: někteří pak jsou nejníže, jako prostý lid; někteří pak jsou prostřední, jako ctěný lid. Tak tedy též v každé hierarchii andělské se rozlišují řády podle rozličných výkonů služeb; a všechna tato rozličnost se uvádí na trojí, totiž nejvyšší, prostřední a nejnižší. A proto Diviš v každé hierarchii stanoví tři řády.

K prvnímu se tedy musí říci, že řád se říká dvojmo. Jedním způsobem samo uspořádání, obsahující v sobě rozličné stupně: a tím způsobem se hierarchie jmenuje řád. Jiným způsobem se řádem jmenuje jeden stupeň, a tak se jmenuje více řádů jedné hierarchie.

K druhému se musí říci, že ve společnosti andělů všechno je společné vlastnictví; přece však někteří vyšším způsobem něco vlastní než jiní. Něco pak jest dokonaleji vlastněno od toho, kdo to může sdělovati, než od toho, kdo nemůže: jako dokonalejší je teplé, které může oteplovati, než které nemůže; a dokonaleji ví, kdo může učiti, než kdo nemůže. A čím dokonalejší dar někdo může sdělovati, tím je na vyšším stupni: jako na vyšším stupni učitelství jest, kdo může učiti dokonalejší vědě. A podle toho podobenství jest bráti rozličnost stupňů nebo řádů u andělů podle rozličných služeb a výkonů.

erit una hierarchia, sed multae.

I q. 108 a. 2 arg. 2

Praeterea, diversi ordines sunt diversi gradus. Sed gradus in spiritualibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Sed in Angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diversi ordines Angelorum.

I q. 108 a. 2 arg. 3

Praeterea, in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum purgare, illuminare et perficere, nam ordo diaconorum est purgativus, sacerdotum illuminativus, episcoporum perfectivus, ut Dionysius dicit V cap. Eccles. Hier. Sed quilibet Angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in Angelis.

I q. 108 a. 2 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit ad Ephes. I, quod Deus constituit Christum hominem supra *omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem*; qui sunt diversi ordines Angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra patebit.

I q. 108 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, una hierarchia est unus principatus, idest una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiae requirit ordinum diversitatem. Quae quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur. Sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus, nam alius est ordo iudicantium, alius pugnantium, alius laborantium in agris, et sic de aliis.

Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quod quaelibet multitudo perfecta habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur, quidam enim sunt supremi, ut optimates; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur et in qualibet hierarchia angelica ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum. Et propter hoc in qualibet hierarchia Dionysius ponit tres ordines.

I q. 108 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ordo dupliciter dicitur. Uno modo, ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus, et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus, et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiae.

I q. 108 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod in societate Angelorum omnia possidentur communiter; sed tamen quaedam excellentius habentur a quibusdam quam ab aliis. Unumquodque autem perfectius habetur ab eo qui potest illud communicare, quam ab eo qui non potest, sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quam quod non potest; et perfectius scit qui potest docere, quam qui non potest. Et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est, sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum vel ordinum in Angelis, secundum

K třetímu se musí říci, že nižší anděl jest nad nejvyšším člověkem naší hierarchie, podle onoho Mat. 11: "Kdo je menší v království Božím, větší jest než on," totiž Jan Křtitel, nad něhož "nepovstal nikdo větší mezi syny žen". Pročež menší anděl nebeské hierarchie může nejen očišťovati, nýbrž osvěcovati a zdokonalovati a vyšším způsobem než řády naší hierarchie. A tak podle rozličnosti těchto úkonů se nerozlišují nebeské řády, nýbrž podle jiných odlišností úkonů.

CVIII.3. Zda v jednom řádě jest více andělů.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že v jednom řadu není více andělů. Bylo totiž shora řečeno, že všichni andělé jsou navzájem nestejní. Ale jednoho řádu slují, která jsou stejná. Tedy není více andělů jednoho řádu.

Mimo to, co může dostatečně povstati z jednoho, zbytečně se činí z mnohých. Ale to, co patří do jedné andělské služby, může dostatečně učiniti jeden anděl, mnohem spíše, než jedno slunce dostatečně činí, co patří do služby slunce, čím jest anděl dokonalejší než nebeské těleso. Jestli tedy se řády' rozlišují podle služeb, jak bylo řečeno, je zbytečné, aby bylo více andělů jednoho řádu.

Mimo to bylo řečeno svrchu, že všichni andělé jsou nestejní. Je-li tedy andělů jednoho řádu více, třebas tři nebo čtyři, nejnižší vyššího řádu bude shodnější s nejvyšším nižšího, než s nejvyšším svého řádu. A tak se nezdá, že více jest jednoho řádu s tímto nežli s oním. Není tudíž více andělů jednoho řádu.

Avšak proti jest, co se praví Isai. 6, že Serafové "volali jeden na druhého". Je tedy více andělů v jednom řádu Serafů.

Odpovídám: Musí se říci, že ten, jenž dokonale poznává nějaké věci, může až do nejmenšího rozeznávati jejich výkony a síly a přirozenosti. Kdo však je poznává nedokonale, nemůže rozeznávati, leč všeobecně, kteréžto rozeznávání jest na málo. Jako kdo nedokonale poznává přírodní věci, rozlišuje řády jich všeobecně, klade do jednoho řádu nebeská tělesa, do jiného neživá tělesa, do jiného rostliny, do jiného živočichy: kdo však by dokonaleji poznával přírodní věci, mohl by rozlišovati i v samých nebeských tělesech různé řády, i v jednotlivých jiných.

My pak poznáváme nedokonale anděly i jejich služby, jak praví Diviš. hl. VI. Nebes. Hier. Pročež nemůžeme rozeznávati služby a řády andělů, leč povšechně, podle kteréhož způsobu jest v jednom řádu obsažena mnoho andělů. Kdybychom však dokonale poznávali služby andělů a jejich rozdíly, dokonale bychom věděli, že každý anděl má svou vlastní službu a svůj vlastní řád ve věcech, mnohem spíše než kterákoli hvězda, byt my nevíme.

diversa officia et actus.

I q. 108 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod inferior Angelus est superior supremo homine nostrae hierarchiae; secundum illud Matth. XI, *qui minor est in regno caelorum, maior est illo*, scilicet Ioanne Baptista, quo nullus maior inter natos mulierum surrexit. Unde minor Angelus caelestis hierarchiae potest non solum purgare sed illuminare et perficere, et altiori modo quam ordines nostrae hierarchiae. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur caelestes ordines; sed secundum alias differentias actionum.

3. Utrum in uno ordine sint plures angeli.

I q. 108 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in uno ordine non sint plures Angeli. Dictum est enim supra omnes Angelos inaequales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quae sunt aequalia. Ergo plures Angeli non sunt unius ordinis.

I q. 108 a. 3 arg. 2

Praeterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum Angelum; multo magis quam per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quanto perfectior est Angelus caelesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est, superfluum est quod sint plures Angeli unius ordinis.

I q. 108 a. 3 arg. 3

Praeterea, supra dictum est quod omnes Angeli sunt inaequales. Si ergo plures Angeli sint unius ordinis, puta tres vel quatuor, infimus superioris ordinis magis conveniet cum supremo inferioris quam cum supremo sui ordinis. Et sic non videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc, quam cum illo. Non igitur sunt plures Angeli unius ordinis.

I q. 108 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Isaiae VI dicitur, quod Seraphim clamabant alter ad alterum. Sunt ergo plures Angeli in uno ordine Seraphim.

I q. 108 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod ille qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus et virtutes et naturas earum distinguere. Qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in universali, quae quidem distinctio fit per pauciora. Sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine caelestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia, qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus caelestibus diversos ordines, et in singulis aliorum.

Nos autem imperfecte Angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit VI cap. Cael. Hier. Unde non possumus distinguere officia et ordines Angelorum, nisi in communi; secundum quem modum, multi Angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfecte cognosceremus officia Angelorum, et eorum distinctiones, perfecte sciremus quod quilibet Angelus habet suum proprium officium et suum proprium ordinem in rebus, multo magis

K prvnímu se tedy musí říci, že všichni andělé jednoho řádu jsou nějak stejní co do obecné podobnosti, podle které stojí v jednom řádu, ale jednoduše nejsou stejní. Pročež praví Diviš, X. hl. Nebes. Hier., že v jednom a témž řádu andělů mohou býti první a prostřední a poslední.

K druhému se musí říci, že ono zvláštní rozlišování řádů a služeb, podle něhož každý anděl má vlastní službu a řád, je nám neznámé.

K třetímu se musí říci, že jako na ploše, která je částečně bílá a částečně černá, dvě části, které jsou na hranici bílého a černého, jsou shodnější podle polohy, než některé dvě části bílé, méně však podle jakosti, tak dva andělé, kteří jsou na hranicích dvou řádů, jsou spolu shodnější podle blízkosti přirozenosti, než jeden z nich s některými svého řádu; méně však podle způsobilosti k podobným službám, neboť ta způsobilost sahá k nějaké určité mezi.

CVIII.4. Zda rozlišení hierarchií a řádů jest v andělech od přirozenosti.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že rozlišení hierarchií a řádů není v andělech od přirozenosti. Hierarchie totiž značí posvátnou vládu, a ve výměru jejím stanoví Diviš, že "bohotvaré, kolik jest možné, zpodobňuje". Ale svatost a bohotvarost jest v andělech z milosti, ne z přirozenosti. Tedy rozlišení hierarchií a řádů jest v andělech z milosti a ne z přirozenosti.

Mimo to Serafové slují "hořící" nebo "zapalující", jak praví Diviš, VII. hl. Nebes. Hier. To se však zdá patřiti do lásky, kteráž není od přirozenosti, nýbrž od milosti: neboť "rozlévá se do srdcí našich skrze Ducha Svatého, jenž jest nám dán", jak se praví Řím. 5. "Což nepatří jen svatým lidem, ale může se také říci o svatých andělech," jak praví Augustin, v XII. O Městě Bož. Tedy řády nejsou v andělech od přirozenosti, nýbrž od milosti.

Mimo to církevní hierarchie napodobuje nebeskou. Ale řády u lidí nejsou z přirozenosti, ale z daru milosti: není totiž od přirozenosti, že jeden jest biskupem a jiný zase knězem a jiný jáhnem. Tedy ani u andělů nejsou řády od přirozenosti, nýbrž toliko od milosti.

Avšak proti jest, co praví Magister, IX. odd. Sent., že "řádem andělů sluje množství nebeských duchů, kteří mezi sebou jsou podobni nějakým darem milosti, jakož se i shodují podílem přirozených darů". Tedy rozlišení řádů u andělů není jen podle darů milosti, nýbrž také podle darů přirozených.

Odpovídám: Musí se říci, že řád řízení, což je řád množství, jsoucího pod vládou, béře se z přihlížení k cíli. Cíl pak andělů lze bráti. dvojmo. Jedním způsobem podle schopnosti jejich přirozenosti, aby totiž poznávali a milovali Boha přirozeným poznáváním a milováním. A

quam quaelibet stella, etsi nos lateat.

I q. 108 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnes Angeli unius ordinis sunt aliquo modo aequales, quantum ad communem similitudinem secundum quam constituuntur in uno ordine, sed simpliciter non sunt aequales. Unde Dionysius dicit, X cap. Cael. Hier., quod in uno et eodem ordine Angelorum, est accipere primos, medios et ultimos.

I q. 108 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa specialis distinctio ordinum et officiorum secundum quam quilibet Angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

I q. 108 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut in superficie quae partim est alba et partim nigra, duae partes quae sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quam aliquae duae partes albae, minus tamen secundum qualitatem; ita duo Angeli qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturae, quam unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis; minus autem secundum idoneitatem ad similia officia, quae quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

4. Utrum distinctio hierarchiarum, et ordinum sit a natura.

I q. 108 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod distinctio hierarchiarum et ordinum non sit a natura in Angelis. Hierarchia enim dicitur sacer principatus, et in definitione eius Dionysius ponit quod *deiforme, quantum possibile est, similat*. Sed sanctitas et deiformitas est in Angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in Angelis est per gratiam, non per naturam.

I q. 108 a. 4 arg. 2

Praeterea, Seraphim dicuntur ardentes, vel incendentes, ut Dionysius dicit VII cap. Cael. Hier. Hoc autem videtur ad caritatem pertinere, quae non est a natura, sed a gratia, *diffunditur enim in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur ad Rom. V. *Quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis Angelis dici potest*, ut Augustinus dicit XII de Civ. Dei. Ergo ordines in Angelis non sunt a natura, sed a gratia.

I q. 108 a. 4 arg. 3

Praeterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur a caelesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiae, non enim est a natura quod unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in Angelis sunt ordines a natura, sed a gratia tantum.

I q. 108 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Magister dicit, IX dist. II Sent., quod *ordo Angelorum dicitur multitudo caelestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiae similantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt*. Distinctio ergo ordinum in Angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

I q. 108 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem Angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum facultatem suae naturae,

podle přihlížení k tomuto cíli se řády andělů rozlišují podle přirozených darů. Jiným způsobem lze bráti cíl andělského množství nad jejich přirozenou schopnost, jenž záleží ve vidění božské bytnosti a nehybném požívání jeho dobroty, ke kterémuž cíli nemohou přijíti, leč skrze milost. Pročež podle přihlížení k tomuto cíli se rozlišují u andělů řády, a to úplné podle darů milosti, připravované pak podle přirozených: protože andělům byly dány dary milosti podle rozsahu přirozených, což není u lidí, jak bylo svrchu řečeno. Pročež se u lidí řády rozlišují toliko podle darů milosti a ne podle přirozenosti.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

CVIII.5. Zda se řády andělů vhodně jmenují.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že se řády andělů nejmenují vhodně. Neboť všichni nebeští duchové se jmenují Andělé a Síly nebeské. Ale společná jména se nevhodně přivlastňují některým. Tedy se nevhodně jmenuje jeden řád Andělé a jiný Síly.

Mimo to býti Pánem je vlastní Bohu, podle onoho Žalmu 99: "Vězte, že Pán sám jest Bůh." Tedy se nevhodně jmenuje jeden řád nebeských duchů Panství.

Mimo to jméno Panství se zdá patřiti řízení. Podobně pak i jméno Vládců a Mocí. Nevhodně se tedy dávají tato tři jména třem řádům.

Mimo to Archandělé se říká, jako Vládci Andělé. Nemá se tedy toto jméno dávati jinému řádu než řádu Vládců.

Mimo to jméno Serafů se dává od žáru, který patří do lásky, jméno pak Cherubů se dává od vědění. Avšak láska a vědění jsou dary společné všem andělům. Nemají tedy býti jmény zvláštních řádů.

Mimo to trůny se říká sídlům. Ale říká se, že Bůh sídlí v rozumovém tvoru právě proto, že jej poznává a miluje. Neměl tedy býti jiný řád Trůnů než řád Cherubů a Serafů. Tak se tedy zdá, že se řády andělů nevhodně jmenují.

Avšak proti jest autorita svatého Písma, které je tak jmenuje. Neboť jméno Serafů jest Isai. 6; jméno Cherubů Ezech. 1; jméno Trůnů Kolos. l; Panství pak a Síly a Moci a Vládci jest Efes. 1; jméno pak Archanděla jest v uznané Judově; jména pak Andělů na více místech Písma.

ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore. Et secundum respectum ad hunc finem, distinguuntur ordines Angelorum secundum naturalia dona. Alio modo potest accipi finis angelicae multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinae essentiae, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam. Unde secundum respectum ad hunc finem, ordines distinguuntur in Angelis completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia, quia Angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium, quod non est in hominibus, ut supra dictum est. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam.

I q. 108 a. 4 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

5. De nominibus, et proprietatibus singulorum ordinum.

I q. 108 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ordines Angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim caelestes spiritus dicuntur et Angeli et virtutes caelestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo Angelorum, et alius virtutum.

I q. 108 a. 5 arg. 2

Praeterea, esse dominum est proprium Dei; secundum illud Psal. XCIX *scitote quoniam dominus ipse est Deus*. Ergo inconvenienter unus ordo caelestium spirituum dominationes vocatur.

I q. 108 a. 5 arg. 3

Praeterea, nomen dominationis ad gubernationem pertinere videtur. Similiter autem et nomen principatuum, et potestatum. Inconvenienter ergo tribus ordinibus haec tria nomina imponuntur.

I q. 108 a. 5 arg. 4

Praeterea, Archangeli dicuntur quasi principes Angeli. Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quam ordini principatuum.

I q. 108 a. 5 arg. 5

Praeterea, nomen Seraphim imponitur ab ardore qui ad caritatem pertinet, nomen autem Cherubim imponitur a scientia. Caritas autem et scientia sunt dona communia omnibus Angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

I q. 108 a. 5 arg. 6

Praeterea, throni dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur, quod ipsum cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo thronorum ab ordine Cherubim et Seraphim. Sic igitur videtur quod inconvenienter ordines Angelorum nominentur.

I q. 108 a. 5 s. c.

Sed contra est auctoritas sacrae Scripturae, quae sic eos nominat. Nomen enim Seraphim ponitur Isaiae VI; nomen Cherubim Ezech. I; nomen thronorum, Coloss. I; dominationes autem et virtutes et potestates et principatus ponuntur Ephes. I; nomen autem Archangeli ponitur in canonica Iudae, nomina autem Angelorum in pluribus Scripturae locis.

Odpovídám: Musí se říci, že při jmenování andělských řádů jest uvážiti, že "vlastní jména jednotlivých řádů označují jejich vlastnosti", jak praví Diviš, VII. hl. Nebes. Hier. Aby se pak vidělo, co jest vlastností každého řádu, jest uvážiti, že u spořádaných věcí něco bývá trojmo, totiž vlastně přesažně a podílně. Říká se pak, že něco jest vlastně v nějaké věci, co je rovné a přiměřené její přirozenosti. Přesažně pak, když to, co se přiděluje něčemu, jest menší než věc, které se přiděluje, ale přísluší té věci v nějaké přemíře, jak bylo řečeno o všech jménech, která se přidělují Bohu. Podílně pak, když to, co se někomu přiděluje, neshledává se v něm plně, nýbrž nedostatečně, jako svatí lidé se podílně nazývají bohy. Má-li tedy něco býti pojmenováno jménem, značícím jeho vlastnost, nesmí býti jmenováno dle toho, co má nedokonale, ani dle toho, co má přesažně, nýbrž od toho, co je mu jako rovné. Jako když někdo chce vlastně pojmenovati člověka, nazve jej "podstata umová", nikoli však "podstata rozumová", což jest vlastní jméno andělovo, protože jednoduchá rozumovost přísluší andělu vlastně, člověku však podílně; ani "podstata smyslová", což jest jméno, vlastní zvířeti, protože smysl jest méně než to, co je člověku vlastní, a přísluší člověku přesažně nad ostatní živočichy.

Tak je tedy uvážiti u řádů andělů, že všechny duchové dokonalosti jsou všem andělům společné a že všechny hojněji jsou ve vyšších nežli v nižších. Ale ježto také v samých dokonalostech jsou stupně, vyšší dokonalost se přiděluje vyššímu řádu vlastně, nižšímu pak podílně. Obráceně však nižší se přiděluje nižšímu vlastně, vyššímu pak přesažně. A tak se vyšší řád jmenuje dle vyšší dokonalosti.

Tak tudíž Diviš vykládá jména řádů podle příhodnosti k duchovým jejich dokonalostem. Řehoř však při výkladu těchto jmen se více zdá dbáti zevnějších služeb. Praví totiž, že "andělé slují, kteří zvěstují nejmenší; Archandělé, kteří nejvyšší; Síly, skrze něž jsou zázraky; Moci, jimiž jsou protivné moci zaháněny; Vládci, kteří vládnou samým dobrým duchům".

K prvnímu se tedy musí říci, že anděl znamená posla. Všichni tedy nebeští duchové, pokud jsou hlasateli božských, slují andělé. Ale vyšší andělé mají nějaké vynikání v tomto hlásání, podle kterého se jmenují vyšší řády. Nejnižší pak řád andělů nepřidává žádné vynikání nad obyčejné hlásání, a proto se jmenují dle jednoduchého hlásání.A tak obecné jméno zůstává jako vlastní nejnižšímu řádu, jak praví Diviš, V. hl. Nebes. Hier. Nebo lze říci, že nejnižší řád se zvláště jmenuje řád Andělů, protože bezprostředně nám ohlašuje.

Sílu pak lze bráti dvojmo. Jedním způsobem obecně, pokud jest prostřední mezi bytností a činností: a tak se všichni nebeští duchové jmenují nebeské síly, jakož i nebeské bytnosti. Jiným způsobem, pokud obnáší nějaké vynikáni statečností: a tak jest vlastní jméno řádu. Pročež praví Diviš, VIII. hl. Nebes. Hier., že "jméno Sil znamená nějakou mužnou a neochvějnou statečnost", a to, nejprve v božských činech, jim příslušných, za druhé v přijímání

I q. 108 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod in nominatione angelicorum ordinum, considerare oportet quod *propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant*, ut Dionysius dicit VII cap. Cael. Hier. Ad videndum autem quae sit proprietas cuiuslibet ordinis, considerare oportet quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum, et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius. Per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quendam excessum; sicut dictum est de omnibus nominibus quae attribuuntur Deo. Per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter; sicut sancti homines participative dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet; sed ab eo quod est sibi quasi coaequatum. Sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen Angeli, quia simplex intelligentia convenit Angelo per proprietatem, homini vero per participationem; neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium, quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excedenter prae aliis animalibus.

Sic igitur considerandum est in ordinibus Angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus Angelis communes et quod omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem, e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum. Et ita superior ordo a superiori perfectione nominatur.

Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum. Gregorius vero, in expositione horum nominum, magis attendere videtur exteriora ministeria. Dicit enim, quod *Angeli dicuntur qui minima nuntiant; Archangeli, qui summa; virtutes per quas miracula fiunt; potestates quibus adversae potestates repelluntur; principatus, qui ipsis bonis spiritibus praesunt*.

I q. 108 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Angelus nuntius dicitur. Omnes ergo caelestes spiritus, inquantum sunt manifestatores divinorum, Angeli vocantur. Sed superiores Angeli habent quandam excellentiam in hac manifestatione, a qua superiores ordines nominantur. Infimus autem Angelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit, et ideo a simplici manifestatione nominatur. Et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius V cap. Cael. Hier. Vel potest dici quod infimus ordo specialiter dicitur ordo Angelorum, quia immediate nobis annuntiant. Virtus autem dupliciter accipi potest. Uno modo, communiter, secundum quod est media inter essentiam et operationem, et sic omnes caelestes spiritus nominantur caelestes virtutes, sicut et caelestes essentiae. Alio modo, secundum quod importat quendam excessum fortitudinis, et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit,

božských. A tak znamená, že beze vší bázně se chápou božských, která se jich týkají: což se zdá patřiti ke statečnosti ducha.

K druhému se musí říci, že, jak praví Diviš, XII. hl. O Bož. Jmén., "Panství se v Bohu zvláště chválí pro nějaké přesahování; ale podílně Boží výroky nazývají Panstvími přednější krásy, skrze něž nižší dostávají z jeho darů". Pročež též praví Diviš, VIII. hl. Nebes. Hier., že jméno Panství nejprve sice znamená "nějakou svobodu, která jest od stavu otrockého a zašlápnutého podrobení", jak je podroben lid, "a od tyranského utlačení", kterým někdy i vyšší trpí. Za druhé znamená "nějaké přísné a hrdé řízení, které se nesníží k žádnému úkonu otrockého, ani k žádnému úkonu podrobených nebo potlačovaných od tyranů". Za třetí pak znamená "žádost a podíl pravého panství, jež jest v Bohu". A podobně jméno každého řádu znamená podíl toho, co jest v Bohu; jako jméno Síly znamená podíl božské síly, a tak u jiných.

K třetímu se musí říci, že jméno Panství a Moci a Vlády rozličně patří do řízení. Neboť pánu patří jen poroučeti výkony. A proto praví Řehoř, že "některé voje andělů se nazývají Panství, ježto jsou jim ostatní podrobeny v poslušnosti". Jméno pak moci znamená nějaké zařízení, podle onoho Apoštolova, Řím. 13: "Kdo moci odporuje, zařízení Božímu odporuje." A proto praví Diviš, že jméno Moci znamená nějaké zařízení i v přijímání božských, i v božských činech, které konají vyšší na nižších, vedouce je vzhůru. Do řádu pak Mocí patří zařizovati, co mají činiti nižší. Vládnouti pak, jak praví Řehoř, jest, "býti první mezi ostatními", jakože jsou první ve vykonávání toho, co se rozkazuje. A proto praví Diviš, IX. hl. Nebes. Hier., že jméno Vládců znamená "vedoucí ve svatém řádu". Kdo totiž jiné vedou, jsouce mezi nimi první, ti se vlastně jmenují vládci, podle onoho Žalmu 67: "Předcházeli vládci, připojení ke zpívajícím".

Ke čtvrtému se musí říci, že podle Diviše Archandělé jsou prostřední mezi Vládci a Anděly. Prostřední pak, přirovnáno k jedné krajnosti, zdá se druhou, pokud má podíl obou: jako vlažné vůči teplému je studené, vůči pak studenému je teplé. Tak i Archandělé slují jako Vládci Andělé: protože vůči Andělům jsou vládci, vůči Vládcům však jsou anděly. Avšak podle Řehoře slují Archanděly proto, že vládnou jen řádu Andělů, jakožto zvěstujíce veliká. Vládci pak slují proto, že vládnou všem nebeským silám, plnícím božské rozkazy.

K pátému se musí říci, že jméno Serafů není dáno toliko od lásky, ale od přemíry lásky, kterou značí jméno "žár" nebo "zápal". Pročež Diviš, VII. hl. Nebes. Hier., vykládá jméno Serafů podle vlastností ohně, v němž jest přemíra teploty. V ohni pak můžeme pozorovati trojí. A to, nejprve

VIII cap. Cael. Hier., quod nomen virtutum significat quandam virilem et inconcussam fortitudinem, primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes; secundo, ad suscipiendum divina. Et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina quae ad eos pertinent, quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

I q. 108 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Dionysius XII cap. de Div. Nom., *dominatio laudatur in Deo singulariter per quendam excessum, sed per participationem, divina eloquia vocant dominos principaliores ornatus, per quos inferiores ex donis eius accipiunt*. Unde et Dionysius dicit in VIII cap. Cael. Hier., quod nomen dominationum primo quidem significat quandam libertatem, quae est a servili conditione et pedestri subiectione, sicut plebs subiicitur, et a tyrannica oppressione, quam interdum etiam maiores patiuntur. Secundo significat quandam rigidam et inflexibilem gubernationem, quae ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subiectorum vel oppressorum a tyrannis. Tertio significat appetitum et participationem veri dominii, quod est in Deo. Et similiter nomen cuiuslibet ordinis significat participationem eius quod est in Deo; sicut nomen virtutum significat participationem divinae virtutis; et sic de aliis.

I q. 108 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod nomen dominationis, et potestatis, et principatus, diversimode ad gubernationem pertinet. Nam domini est solummodo praecipere de agendis. Et ideo Gregorius dicit quod *quaedam Angelorum agmina, pro eo quod eis cetera ad obediendum subiecta sunt, dominationes vocantur*. Nomen vero potestatis ordinationem quandam designat; secundum illud apostoli ad Rom. XIII, *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*. Et ideo Dionysius dicit quod nomen potestatis significat quandam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas quas superiores in inferiores agunt, eas sursum ducendo. Ad ordinem ergo potestatum pertinet ordinare quae a subditis sint agenda. Principari vero, ut Gregorius dicit, est inter reliquos priorem existere, quasi primi sint in executione eorum quae imperantur. Et ideo Dionysius dicit, IX cap. Cael. Hier., quod nomen principatuum significat ductivum cum ordine sacro. Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, principes proprie vocantur secundum illud Psalmi LXVII, *praevenerunt principes coniuncti psallentibus*.

I q. 108 a. 5 ad 4

Ad quartum dicendum quod Archangeli, secundum Dionysium, medii sunt inter principatus et Angelos. Medium autem comparatum uni extremo, videtur alterum, inquantum participat naturam utriusque, sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu vero frigidi est calidum. Sic et Archangeli dicuntur quasi principes Angeli, quia respectu Angelorum sunt principes, respectu vero principatuum sunt Angeli. Secundum Gregorium autem, dicuntur Archangeli ex eo quod principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes. Principatus autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus caelestibus virtutibus divinas iussiones explentibus.

I q. 108 a. 5 ad 5

Ad quintum dicendum quod nomen Seraphim non imponitur tantum a caritate, sed a caritatis excessu, quem importat nomen ardoris vel incendii. Unde Dionysius, VII

pohyb, jenž je vzhůru, a jenž je neustálý. Čímž je naznačeno, že neochvějně tíhnou k Bohu. Za druhé pak činnou sílu jeho, jíž je teplo. To se sice neshledává jednoduše v ohni, nýbrž s jakousi ostrotou, protože je nejvíce pronikavý v působení a proniká až k nejmenším; a také s nějakou vynikající vřelostí. A tím je naznačena činnost těchto andělů, kterou mocně konají na poddaných, povzbuzujíce je k podobné vřelosti, a zápalem je zcela očišťujíce. Za třetí se pozoruje na ohni jeho jasnost. A to znamená, že tito andělé mají v sobě neuhasitelné světlo, a že jiné dokonale osvěcují.

Podobně také jméno Cherubů je dáno od nějaké přemíry vědění, pročež se překládá "plnost vědění". A Diviš to vykládá na čtveré: a to nejprve na dokonalé vidění Boha; za druhé na plné přijetí božského světla; za třetí na to, že v samém Bohu pozorují krásu 'pořádku věcí, vyšlou od Boha; za čtvrté na to, že, jsouce sami plni takového poznáni, hojně je vylévají na jiné.

K šestému se musí říci, že řád Trůnů vyniká nad nižší řády v tom, že mohou bezprostředně od Boha poznávati pojmy Božích skutků. Ale Cherubové mají vynikání věděním, Serafové pak vynikání žárem. A ačkoli' v tomto dvojím vynikání jest obsaženo třetí, přece v tom, které jest Trůnů, nejsou obsažena druhá dvě. A proto řád Trůnů se odlišuje od řádu Cherubů a Serafů. To je totiž společné u všech, že vynikání nižšího jest obsaženo ve vynikání vyššího, ale ne obráceně.

Diviš pak vykládá jméno Trůnů shodností s hmotnými stolci. Při těch totiž lze pozorovati čtveré. A to nejprve polohu: protože stolce jsou nad zemí. A tak ti. andělé, kteří slují Trůnové, jsou tak vysoko, že poznávají pojmy věcí bezprostředně v Bohu. Za druhé se při hmotných stolcích pozoruje pevnost: protože někdo na nich pevně sedí. Zde však je to obráceně: neboť sami andělé jsou upevněni skrze Boha. Za třetí, protože stolec přijímá sedícího, a lze jej na něm nositi. Tak i tito andělé přijímají Boha do sebe a jej jaksi nosí nižším. Za 'čtvrté z útvaru: protože stolec jest s jedné strany otevřený na přijetí sedícího. Tak i tito andělé jsou ochotou otevřeni na přijetí Boha a sloužení jemu.

CVIII.6. Zda se vhodně označují stupně řádů.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že se nevhodně označují stupně řádů. Neboť řád představených se zdá nejvyšší. Ale Panství, Vládci a Moci v samých jménech mají nějaké představenství. Tedy tyto řády mají býti ze všech nejvyšší.

Mimo to, čím jest nějaký řád Bohu bližší, tím jest vyšší. Ale řád Trůnů se zdá Bohu nejbližší: neboť nic není blíže spojeno se sedícím, než jeho stolec. Tedy řád Trůnů jest nejvyšší.

cap. Cael. Hier., exponit nomen Seraphim secundum proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primo quidem, motum, qui est sursum, et qui est continuus. Per quod significatur quod indeclinabiliter moventur in Deum. Secundo vero, virtutem activam eius, quae est calidum. Quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quadam acuitate, quia maxime est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima; et iterum cum quodam superexcedenti fervore. Et per hoc significatur actio huiusmodi Angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in similem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. Tertio consideratur in igne claritas eius. Et hoc significat quod huiusmodi Angeli in seipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfecte illuminant.

Similiter etiam nomen Cherubim imponitur a quodam excessu scientiae, unde interpretatur plenitudo scientiae. Quod Dionysius exponit quantum ad quatuor, primo quidem, quantum ad perfectam Dei visionem; secundo, quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio, quantum ad hoc, quod in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto, quantum ad hoc, quod ipsi pleni existentes huiusmodi cognitione, eam copiose in alios effundunt.

I q. 108 a. 5 ad 6

Ad sextum dicendum quod ordo thronorum habet excellentiam prae inferioribus ordinibus in hoc, quod immediate in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt. Sed Cherubim habent excellentiam scientiae; Seraphim vero excellentiam ardoris. Et licet in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illa quae est thronorum, includuntur aliae duae. Et ideo ordo thronorum distinguitur ab ordine Cherubim et Seraphim. Hoc enim est commune in omnibus, quod excellentia inferioris continetur in excellentia superioris, et non e converso.

Exponit autem Dionysius nomen thronorum, per convenientiam ad materiales sedes. In quibus est quatuor considerare. Primo quidem, situm, quia sedes supra terram elevantur. Et sic ipsi Angeli qui throni dicuntur, elevantur usque ad hoc, quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant. Secundo in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet. Hic autem est e converso, nam ipsi Angeli firmantur per Deum. Tertio, quia sedes suscipit sedentem, et in ea deferri potest. Sic et isti Angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quarto, ex figura, quia sedes ex una parte est aperta ad suscipiendum sedentem. Ita et isti Angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

6. De comparatione ordinum ad invicem.

I q. 108 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim praelatorum videtur esse supremus. Sed dominationes, principatus et potestates ex ipsis nominibus praelationem quandam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

I q. 108 a. 6 arg. 2

Praeterea, quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo thronorum videtur esse Deo propinquissimus, nihil enim coniungitur propinquius sedenti, quam sua sedes. Ergo ordo thronorum est altissimus.

Mimo to vědění je před láskou, a rozum se zdá výše než vůle. Tedy též řád Cherubů se zdá býti výše než řád Serafů.

Mimo to Řehoř klade Vládce nad Moci. Nemají tedy místa bezprostředně nad Archanděly, jak praví Diviš.

Avšak proti jest, že Diviš klade do první hierarchie Serafy jako první, Cheruby jako prostřední, Trůny jako poslední; do prostřední pak Panství jako první, Síly jako prostřední, Moci jako poslední; do poslední Vládce jako první, Archanděly jako prostřední, Anděly jako poslední.

Odpovídám: Musí se říci, že stupně andělských řádů označují i Řehoř, i Diviš, a to u jiných shodně, ale u Vládců a Sil odlišně. Neboť Diviš umísťuje Síly pod Panstvími a nad Moci, Vládce pak pod Moci a nad Archanděly. Řehoř však klade Vládce doprostřed mezi Panství a Moci. Síly pak doprostřed mezi Moci a Archanděly. A obojí označení může míti oporu v autoritě Apoštolově. On, vyčítávaje prostřední řády vzestupně, praví, Efes. 1, že Bůh jej ustanovil, totiž Krista, "po své pravici na nebesích, nad všechnu Vládu a Moc a Sílu a Panství": kdež klade Sílu mezi Moc a Panství, podle označení Divišova. Ale Kolos. 1, vypočítávaje tytéž řády sestupně, praví: "Ať Trůnové, ať Panství, ať Vládci, ať Moci, všechno je stvořeno skrze něho a v něm:" kdež Vládce klade doprostřed mezi Panství a Moci, podle označení Řehořova.

Vizme tudíž nejprve důvod označení Divišova. V němž jest uvážiti, že, jak bylo svrchu řečeno, první hierarchie dostává pojmy věcí v samém Bohu; druhá pak v příčinách všeobecných; třetí pak podle určení ke zvláštním účinkům. A protože Bůh je cílem nejen andělských služeb, nýbrž také celého stvoření, do první hierarchie patří pozorování cíle; do prostřední pak všeobecné uspořádání výkonů; do poslední pak užití uspořádání při účinku, což je provádění díla; je totiž jasné, že toto trojí se shledává v každé činnosti. A proto Diviš, pozoruje vlastnosti řádů z jejich jmen, do první hierarchie postavit ty řády, jejichž jména jsou dána z přihlížení k Bohu, totiž Serafy, Cheruby a Trůny. Do prostřední pak hierarchie postavil ty řády, jejichž jména značí nějaké obecné řízení nebo pořádání: totiž Panství, Síly a Moci. Do třetí 'pak hierarchie postavil ty řády, jejichž jména značí provádění díla: totiž Vládce, Anděly a Archanděly.

V přihlížení k cíli pak lze pozorovati trojí: neboť nejprve někdo uváží cíl; za druhé pak dostane dokonalé poznání cíle; za třetí pak naň upře svůj úmysl; druhé pak z nich se má jako přídavek k prvnímu a třetí k obojímu. A protože Bůh je cílem tvorů, jako vůdce je cílem vojska, jak se praví v XII. Metafys., lze v lidských záležitostech pozorovati něco podobného tomuto řádu: neboť někteří jsou, kteří mají tu hodnotu, že sami mohou důvěrně přijíti ke králi nebo vůdci: někteří pak nad to mají, že také znají jeho tajemství; jiní pak nadto se drží vždy u něho, jako s ním spojení. A podle tohoto podobenství můžeme bráti uspořádání řádů 'první hierarchie. Neboť Trůnové jsou povýšeni k tomu, že důvěrně v sobě přijímají Boha, pokud pojmy věcí mohou v něm bezprostředně poznávati, což je

I q. 108 a. 6 arg. 3

Praeterea, scientia est prior quam amor; et intellectus videtur esse altior quam voluntas. Ergo et ordo Cherubim videtur esse altior quam ordo Seraphim.

I q. 108 a. 6 arg. 4

Praeterea, Gregorius ponit principatus supra potestates. Non ergo collocantur immediate supra Archangelos, ut Dionysius dicit.

I q. 108 a. 6 s. c.

Sed contra est quod Dionysius ponit, in prima quidem hierarchia. Seraphim ut primos, Cherubim ut medios, thronos ut ultimos; in media vero, dominationes ut primos, virtutes ut medios, potestates ut ultimos; in ultima, principatus ut primos, Archangelos ut medios, Angelos ut ultimos.

I q. 108 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius et Dionysius, quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad principatus et virtutes differenter. Nam Dionysius collocat virtutes sub dominationibus et supra potestates, principatus autem sub potestatibus et supra Archangelos, Gregorius autem ponit principatus in medio dominationum et potestatum, virtutes vero in medio potestatum et Archangelorum. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate apostoli. Qui, medios ordines ascendendo enumerans, dicit, Ephes. I, quod Deus constituit illum, scilicet Christum, ad dexteram suam in caelestibus, supra omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem, ubi virtutem ponit inter potestatem et dominationem, secundum assignationem Dionysii. Sed ad Coloss. I, enumerans eosdem ordines descendendo, dicit, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt, ubi principatus ponit medios inter dominationes et potestates, secundum assignationem Gregorii.

Primo igitur videamus rationem assignationis Dionysii. In qua considerandum est quod, sicut supra dictum est, prima hierarchia accipit rationes rerum in ipso Deo; secunda vero in causis universalibus; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturae, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quae est operis executio; haec enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dionysius, ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet Seraphim et Cherubim et thronos. Illos vero ordines posuit in media hierarchia, quorum nomina designant communem quandam gubernationem sive dispositionem, scilicet dominationes, virtutes et potestates. Illos vero ordines posuit in tertia hierarchia, quorum nomina designant operis executionem, scilicet principatus, Angelos et Archangelos.

In respectu autem ad finem, tria considerari possunt, nam primo, aliquis considerat finem; secundo vero, perfectam finis cognitionem accipit; tertio vero, intentionem suam in ipso defigit; quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis

vlastní celé první hierarchii. Cherubové pak přehluboce poznávají božská tajemství. Serafové pak vynikají v tom, co jest nade všechno, totiž ve spojení se samým Bohem. Takže od toho, co je společné celé hierarchii, jmenuje se řád Trůnů, jako od toho, co je společné všem nebeským duchům, jmenuje se řád Andělů.

Do pojmu pak řízení patří trojí. Z čehož první jest určování toho, co se má vykonati: což je vlastní Panstvím. Druhé pak jest poskytnouti schopnosti splnění: což patří Silám. Třetí pak jest zařizovati, jak lze splniti ta, která jsou rozkázána nebo určena, a kdo je má vykonati: a to patří Mocím.

Vykonávání pak andělských služeb záleží v hlásání božských. Ve vykonávání každého skutku pak jsou někteří, jakožto začínající skutek, a vedoucí jiné, jako ve zpěvu předzpěvující, a ve válce ti, kteří jiné vedou a řídí: a to patří Vládám. Jiní pak jsou, kteří jednoduše vykonávají: a to patří Andělům. Jiní však se mají středním způsobem: což patří Archandělům, jak bylo svrchu řečeno.

Toto označení řádu se pak shledává vhodným. Neboť vždycky nejvyšší nižšího řádu má příbuznost s posledním vyššího, jako nejnižší živočichové nejsou daleko od rostlin. První pak řád jest božských Osob, jenž se končí u Ducha Svatého, jenž je vycházející Láska: a s ním má příbuznost nejvyšší řád první hierarchie, pojmenovaný od zápalu lásky. Nejnižší pak řád první hierarchie je Trůnů, kteří ze svého jména mají nějakou příbuznost s Panstvími: neboť Trůnové se podle Řehoře říká proto, že "skrze ně Bůh vykonává své soudy"; dostávají totiž osvícení božská pro vhodnost k bezprostřednímu osvěcování druhé hierarchie, jíž náleží pořádání božských služeb. Řád pak Mocí má příbuznost s řádem Vládců: neboť, ježto Moci mají ukládati nařízení podřízeným, toto nařizování se označuje hned ve jméně Vládců, kteří jsou první v provádění božských služeb, jakožto představeni řízení národů a říší, což je první a hlavní z božských služeb: neboť "dobro národa jest božštější než dobro jednoho člověka". Pročež se praví, Dan. 10: "Vládce říše Peršanů mi odporoval."

Také rozdělení řádů, které má Řehoř, je případné. Neboť, ježto Panství jsou vyměřující a rozkazující ta, která patří ke službám božským, řády jim podřízené jsou seřazeny podle seřazení těch, na nichž se vykonávají 'božské služby. Avšak, jak praví Augustin, v III. O Troj., "tělesa jsou řízena nějakým pořadem, nižší skrze vyšší a všechna skrze duchové stvoření a zlý duch skrze ducha dobrého". Tedy první řád po Panstvích sluje Vládců, kteří vládnou také dobrým duchům. Potom Moci, skrze než jsou drženi zlí duchové, jako skrze pozemské moci. jsou drženi zločinci, jak máme Řím. 13. Po těch jsou Síly, které mají moc nad tělesnou přirozeností při konání zázraků. Po těch jsou Archandělé a Andělé, kteří oznamují lidem buď veliká, která jsou nad rozum, nebo malá, k nimž rozum může dosáhnouti.

creaturarum sicut dux est finis exercitus, ut dicitur in XII Metaphys., potest aliquid simile huius ordinis considerari in rebus humanis, nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possunt ad regem vel ducem; quidam vero super hoc habent, ut etiam secreta eius cognoscant; alii vero insuper circa ipsum semper inhaerent, quasi ei coniuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem ordinum primae hierarchiae. Nam throni elevantur ad hoc, quod Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quod rationes rerum in ipso immediate cognoscere possunt, quod est proprium totius primae hierarchiae. Cherubim vero supereminenter divina secreta cognoscunt. Seraphim vero excellunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uniri. Ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiae, denominetur ordo thronorum; sicut ab eo quod est commune omnibus caelestibus spiritibus, denominatur ordo Angelorum.

Ad gubernationis autem rationem tria pertinent. Quorum primum est definitio eorum quae agenda sunt, quod est proprium dominationum. Secundum autem est praebere facultatem ad implendum, quod pertinet ad virtutes. Tertium autem est ordinare qualiter ea quae praecepta vel definita sunt, impleri possint, ut aliqui exequantur, et hoc pertinet ad potestates.

Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cuiuslibet actus, sunt quidam quasi incipientes actionem et alios ducentes, sicut in cantu praecentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt, et hoc pertinet ad principatus. Alii vero sunt qui simpliciter exequuntur, et hoc pertinet ad Angelos. Alii vero medio modo se habent, quod ad Archangelos pertinet, ut supra dictum est. Invenitur autem congrua haec ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris; sicut infima animalia parum distant a plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad spiritum sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primae hierarchiae, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primae hierarchiae est thronorum, qui ex suo nomine habent quandam affinitatem cum dominationibus, nam throni dicuntur, secundum Gregorium, per quos Deus sua iudicia exercet; accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero potestatum affinitatem habet cum ordine principatuum, nam cum potestatum sit ordinationem subiectis imponere, haec ordinatio statim in nomine principatuum designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum, quod est primum et praecipuum in divinis ministeriis; nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Unde dicitur Dan. X, *princeps regni Persarum restitit mihi*.

Dispositio etiam ordinum quam Gregorius ponit, congruitatem habet. Nam cum dominationes sint definientes et praecipientes ea quae ad divina ministeria pertinent, ordines eis subiecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur ut autem Augustinus dicit in III de Trin., *corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam; et spiritus malus per spiritum bonum*. Primus ergo ordo post dominationes dicitur

K prvnímu se tedy musí říci, že u andělů více jest, že jsou podrobeni Bohu, nežli že předsedají nižším, a toto plyne z onoho. A proto řády jmenované od představenství nejsou nejvyšší, nýbrž spíše řády, jmenované od obrácení k Bohu.

K druhému se musí říci, že ona blízkost Bohu, která se označuje jménem Trůnů; přísluší také Cherubům a Serafům, a hlouběji, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že, jak bylo shora řečeno, poznání jest, pokud poznávaná jsou v poznávajícím; láska však, pokud milující je spojen s milovanou věcí. Vyšší však jsou ušlechtilejším způsobem sama v sobě nežli v nižších, kdežto nižší ušlechtilejším způsobem ve vyšších nežli sama v sobě. A proto poznávání nižších je sice nad lásku: avšak obliba vyšších a hlavně Boha, vyniká nad poznávání.

Ke čtvrtému se musí říci, že, když někdo bedlivě uváží uspořádání řádů podle Diviše a Řehoře, liší se málo nebo nic, když se srovnají s věcí. Vykládá totiž Řehoř jméno Vládců tak, že "vládnou dobrým duchům": a to přísluší Silám, pokud se ve jméně Sil rozumí nějaká statečnost, dávající účinnost nižším duchům k vykonávání božských služeb. Síly zase podle Řehoře se zdají býti totéž, co Vládci podlé Diviše. Neboť to je první v božských službách, konati zázraky: tím se totiž upravuje cesta zvěstování Archandělů a Andělů.

CVIII.7. Zda řády zůstanou po dni soudu.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že řády nezůstanou po dni soudu. Praví totiž Apoštol, I. Kor. 15, že Kristus "vyloučí veškerou Vládu a Moc, až odevzdá království Bohu a Otci": což bude při posledním dokonání. Tedy stejným důvodem budou z onoho stavu vyloučeny všechny jiné řády.

Mimo to do služby andělských řádů patří očišťovati, osvěcovati a zdokonalovati. Ale po dni soudu jeden anděl nebude očišťovati, ani. osvěcovati, ani zdokonalovati jiného, protože nebudou více prospívati ve vědění. Tedy by marně zůstávaly andělské řády.

Mimo to praví Apoštol, Žid. 1, o andělech, že "všichni jsou služební duchové, poslaní na službu pro ty, kteří berou dědictví spásy``: z čehož je patrné, že služby andělů jsou zařízeny na to, aby lidé byli vedeni ke spáse. Ale až do dne soudu všichni vyvolení dosáhnou spásy. Nezůstanou tedy po dni soudu služby a řády andělů.

principatuum, qui etiam bonis spiritibus principantur. Deinde potestates, per quas arcentur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. XIII. Post quas sunt virtutes, quae habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum. Post quas sunt Archangeli et Angeli, qui nuntiant hominibus vel magna, quae sunt supra rationem; vel parva, ad quae ratio se extendere potest.

I q. 108 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in Angelis potius est quod subiiciuntur Deo, quam quod inferioribus praesident, et hoc derivatur ex illo. Et ideo ordines nominati a praelatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati a conversione ad Deum.

I q. 108 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod illa propinquitas ad Deum quae designatur nomine thronorum, convenit etiam Cherubim et Seraphim, et excellentius, ut dictum est.

I q. 108 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, cognitio est secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem secundum quod amans unitur rei amatae. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus, inferiora vero nobiliori modo in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio praeeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et praecipue Dei, praeeminet cognitioni.

I q. 108 a. 6 ad 4

Ad quartum dicendum quod, si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius principatuum nomen ex hoc, quod bonis spiritibus praesunt, et hoc convenit virtutibus, secundum quod in nomine virtutum intelligitur quaedam fortitudo dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus virtutes, secundum Gregorium, videntur esse idem quod principatus secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis, miracula facere, per hoc enim paratur via Annuntiationi Archangelorum et Angelorum.

7. Utrum ordines durent post diem judicii.

I q. 108 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ordines non remanebunt post diem iudicii. Dicit enim apostolus, I ad Cor. XV, quod Christus evacuabit omnem principatum et potestatem, cum tradiderit regnum Deo et patri, quod erit in ultima consummatione. Pari ergo ratione, in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

I q. 108 a. 7 arg. 2

Praeterea, ad officium angelicorum ordinum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem iudicii unus Angelus non purgabit aut illuminabit aut perficiet alium, quia non proficient amplius in scientia. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

I q. 108 a. 7 arg. 3

Praeterea, apostolus dicit, ad Heb. I, de Angelis, quod *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*, ex quo patet quod officia Angelorum ordinantur ad hoc, quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem

Avšak proti' jest, co se praví Soudc. 5: "Hvězdy zůstávající ve svém řádu a běhu:" což se vykládá o andělech. Tedy andělé vždycky zůstanou ve svých řádech.

Odpovídám: Musí se říci, že u andělských řádů lze pozorovati dvojí: totiž rozdílnost stupňů a vykonávání služeb. Rozdílnost pak stupňů jest u andělů podle odlišnosti milosti a přirozenosti, jak bylo shora řečeno. A obojí odlišnost vždy zůstane u andělů. Neboť by nemohla býti od nich odňata odlišnost přirozeností, leč porušením jich: odlišnost pak slávy bude v nich vždycky podle odlišnosti předchozí zásluhy.

Vykonávání pak andělských služeb nějakým způsobem zůstane po dni soudu a nějakým způsobem přestane. Přestane sice, pokud jejich služby jsou zařízeny k přivádění některých k cíli; zůstane však, pokud se sluší pro poslední dosažení cíle. Jako také jiné jsou služby vojenských řádů v bitvě a ve vítězoslávě.

K prvnímu se tedy musí říci, že Vládci a Moci budou vyloučeny při onom posledním dokonání v tom, že přivádějí jiné k cíli; protože dosažený již cíl nevyžaduje tíhnutí k cíli. A ten důvod se rozumí ze slov Apoštola, řkoucího, "Až ode vzdá království Bohu a Otci", to jest, až přivede věřící k požívání Boha.

K druhému se musí říci, že působení andělů na jiné anděly se musí bráti podle podobnosti s rozumovými. činy, které jsou v nás. Shledává se pak v nás mnoho rozumových činů, které jsou spořádané podle řádu 'příčiny a účinku; jako když přes mnohá prostřední postupně přicházíme k jednomu závěru. Je pak jasné, že poznání závěru závisí na poznání všech předchozích prostředních nejen při novém nabývání vědění, nýbrž také při zachovávání vědění. A známkou toho jest, že kdyby někdo zapomněl některé předchozí prostřední, mohl by sice míti domněnku nebo víru o závěru, ale nikoli vědění, neznaje řádu příčin. Tak tedy, ježto nižší andělé pojmy děl Božích poznávají skrze světlo vyšších andělů, závisí jejich poznávání na světle vyšších nejen co do nového nabývání vědění, nýbrž také co do zachování vědění. Ač tedy po soudu nebudou nižší andělé prospívati v poznání některých věcí, není však proto vyloučeno, aby byli osvěcováni od vyšších.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli po dni soudu lidé nebudou více 'přiváděni ke spáse skrze službu andělů, přece ti, kteří budou již v držení spásy, budou míti nějaké osvícení skrze služby andělů.

iudicii salutem consequuntur. Non ergo post diem iudicii remanebunt officia et ordines Angelorum.

I q. 108 a. 7 s. c.

Sed contra est quod dicitur Iudic. V, stellae manentes in ordine et cursu suo, quod exponitur de Angelis. Ergo Angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

I q. 108 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum, et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in Angelis secundum differentiam gratiae et naturae, ut supra dictum est. Et utraque differentia semper in Angelis remanebit. Non enim posset naturarum differentia ab eis auferri, nisi eis corruptis, differentia etiam gloriae erit in eis semper, secundum differentiam meriti praecedentis.

Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem iudicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem, remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione. Sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna, et in triumpho.

I q. 108 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod principatus et potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc, quod alios ad finem perducant, quia consecuto iam fine, non est necessarium tendere in finem. Et haec ratio intelligitur ex verbis apostoli, dicentis, cum tradiderit regnum Deo et patri, idest, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo.

I q. 108 a. 7 ad 2

Ad secundum dicendum quod actiones Angelorum super alios Angelos considerandae sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quae sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multae intelligibiles actiones quae sunt ordinatae secundum ordinem causae et causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis praecedentibus, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad scientiae conservationem. Cuius signum est quod, si quis oblivisceretur aliquod praecedentium mediorum, opinionem quidem vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur, cum inferiores Angeli rationes divinorum operum cognoscant per lumen superiorum Angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum, non solum quantum ad novam acquisitionem scientiae, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem. Licet ergo post iudicium non proficiant inferiores Angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin a superioribus illuminentur.

I q. 108 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod, etsi post diem iudicii homines non sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium Angelorum; tamen illi qui iam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per Angelorum officia.

CVIII.8. Zda jsou lidé bráni do řádů andělů.

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že lidé nejsou bráni do řádů andělů. Neboť lidská hierarchie jest pod nejnižší nebeskou hierarchií, jako nejnižší pod prostřední a prostřední pod první. Ale andělé nejnižší hierarchie nikdy nejsou přeneseni do prostřední nebo do první. Tedy ani lidé nejsou přenášeni do řádu andělů.

Mimo to řádům andělů přísluší nějaké služby, jako střežiti, konati zázraky, držeti démony, a taková, která se nezdají příslušeti duším svatých. Tedy nejsou přenášeni do řádů andělů.

Mimo to, jako dobří andělé navádějí k dobrému, tak démoni navádějí ke zlému. Ale jest bludné říci, že duše zlých lidí se promění v démony: neboť to zamítá Zlatoústý, K Mat. Tedy se nezdá, že duše svatých jsou přenášeny do řádů andělů.

Avšak proti jest, co praví Pán, Mat. 22 o svatých, že "budou jako andělé Boží v nebi".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, řády andělů se rozlišují i podle podmínek přirozenosti, i podle darů milosti. Jestliže se tedy řády andělů pozorují jen co do stupně přirozenosti, tak lidé žádným způsobem nemohou býti vzati do řádů andělů, protože vždycky zůstane rozdílnost přirozeností. Kterouž někteří uvažujíce, stanovili, že lidé nemohou býti žádným způsobem přeneseni do rovnosti s anděly. Což je bludné; neboť odporuje zaslíbení Krista, řkoucího, Luk. 20, že vzkříšení budou rovni andělům v nebesích. Neboť to, co je se strany přirozenosti, má se jako hmotné v pojmu řádu: doplňkem pak jest, co je z daru milosti, která závisí na štědrosti Boha, a ne na řádu přirozenosti. A proto skrze dar milosti mohou lidé zasloužiti takovou slávu, že se vyrovnají andělům podle jednotlivých řádů andělů. Což jest bráti lidi do řádů andělů.

Někteří však praví, že do řádů andělů nejsou bráni všichni spasení, nýbrž pouze paničtí nebo dokonalí; jiní pak budou tvořiti svůj řád, jakožto protějšek celé společnosti andělů. Ale to je proti Augustinovi, jenž praví, XII. O Městě Bož., že "nebudou dvě společnosti lidí a andělů, nýbrž jedna: protože blažeností všech jest lnouti k jednomu Bohu."

K prvnímu se tedy musí říci, že se andělům dává milost podle poměru přirozených; ale tak není u lidí, jak bylo svrchu řečeno. A proto, jako nižší andělé nemohou býti přeneseni do přirozeného stupně vyšších, tak ani milostí. Lidé však mohou vystoupiti do milostného, ne však do přirozeného.

K druhému se musí říci, že andělé podle řádu přirozenosti jsou prostřed mezi námi a Bohem. A proto podle obecného zákona jsou jimi spravovány nejen záležitosti lidské, nýbrž

8. Utrum homines assumantur ad ordines angelorum.

I q. 108 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod homines non assumantur ad ordines Angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infima hierarchiarum caelestium, sicut infima sub media, et media sub prima. Sed Angeli infimae hierarchiae nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines Angelorum.

I q. 108 a. 8 arg. 2

Praeterea, ordinibus Angelorum aliqua officia competunt, utpote custodire, miracula facere, Daemones arcere, et huiusmodi, quae non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines Angelorum.

I q. 108 a. 8 arg. 3

Praeterea, sicut boni Angeli inducunt ad bonum, ita Daemones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quod animae hominum malorum convertantur in Daemones, hoc enim Chrysostomus reprobat, super Matth. Ergo non videtur quod animae sanctorum transferantur ad ordines Angelorum.

I q. 108 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dominus dicit, Matth. XXII, de sanctis, quod *erunt sicut Angeli Dei in caelo*.

I q. 108 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ordines Angelorum distinguuntur et secundum conditionem naturae, et secundum dona gratiae. Si ergo considerentur Angelorum ordines solum quantum ad gradum naturae, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines Angelorum, quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam considerantes, posuerunt quod nullo modo homines transferri possunt ad aequalitatem Angelorum. Quod est erroneum, repugnat enim promissioni Christi, dicentis, Lucae XX, quod filii resurrectionis erunt aequales Angelis in caelis. Illud enim quod est ex parte naturae, se habet ut materiale in ratione ordinis, completivum vero est quod est ex dono gratiae, quae dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturae. Et ideo per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis aequentur secundum singulos Angelorum gradus. Quod est homines ad ordines Angelorum assumi.

Quidam tamen dicunt quod ad ordines Angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines vel perfecti; alii vero suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati Angelorum. Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit XII de Civ. Dei, quod non erunt duae societates hominum et Angelorum, sed una, quia omnium beatitudo est adhaerere uni Deo.

I q. 108 a. 8 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod gratia Angelis datur secundum proportionem naturalium; non autem sic est de hominibus, ut supra dictum est. Et ideo sicut inferiores Angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum. Homines vero possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

I q. 108 a. 8 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angeli, secundum naturae ordinem, medii sunt inter nos et Deum. Et ideo, secundum

také všechna tělesná. Lidé pak svatí, také po tomto životě, jsou téže přirozenosti s námi. Pročež podle obecného zákona nespravují lidská, "ani nejsou při záležitostech živých", jak praví Augustin v knize O konání péče o mrtvé. Avšak z nějakého zvláštního ustanovení se někdy některým svatým, ať živým, ať zemřelým, povoluje konati takové služby, buď konáním zázraků, nebo držením démonů, nebo něčím takovým, jak praví Augustin v téže knize.

K třetímu se musí říci, že není blud, že lidé jsou přenášeni do trestu démonů; ale někteří bludně tvrdili, že démoni nejsou nic jiného než duše zemřelých. A to Zlatoústý odmítá.

CIX. O uspořádání zlých andělů.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o uspořádání zlých andělů. A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda jsou řády u démonů.
2. Zda jest u nich představenství.
3. Zda jeden osvěcuje druhého.
4. Zda jsou podrobeni představenství dobrých andělů.

CIX.1. Zda jsou u démonů řády.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že u démonů nejsou řády. Řád totiž patří do pojmu dobra, jakož i způsob a druh, jak praví Augustin, v knize O přirozenosti dobra; a naopak nespořádanost patří do pojmu zla. Ale u dobrých andělů není nic nespořádaného. Tedy u zlých andělů není nijakých řádů.

Mima to andělské řády jsou pod nějakou hierarchií. Ale démoni nejsou pod nějakou hierarchií, což je posvátná vláda, ježto jsou prázdni veškeré svatosti. Tedy u démonů není řádů.

Mimo to démoni vypadli z jednotlivých řádů, jak se obecně praví. Jestli tedy někteří démoni mají jméno některého řádu, protože z onoho řádu vypadli, zdá se, že by se jim měla přidělovati jména jednotlivých řádů. Nikdy se však neshledává, že by se jmenovali Serafi, nebo Trůny nebo Panství. Tedy stejným důvodem nejsou v nějakých řádech.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Efes. posl., že "jest nám zápasení proti Vládcům a Mocím, proti ředitelům světa těchto temnot".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak již bylo řečeno, andělský řád se béře i podle stupně přirozenosti, i podle stupně milosti. Milost však má dvojí stav: totiž nedokonalý, což je stav zasluhování; a dokonalý, což je stav dokonané slávy. Pozorují-li se tedy řády andělů co do dokonalosti slávy, tak

legem communem, per eos administrantur non solum res humanae, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti, etiam post hanc vitam, sunt eiusdem naturae nobiscum. Unde secundum legem communem, non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit in libro de cura pro mortuis agenda. Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur, vel vivis vel mortuis, huiusmodi officia exercere, vel miracula faciendo, vel Daemones arcendo, vel aliquid huiusmodi; sicut Augustinus in eodem libro dicit.

I q. 108 a. 8 ad 3

Ad tertium dicendum quod homines ad poenam Daemonum transferri, non est erroneum, sed quidam erronee posuerunt Daemones nihil aliud esse quam animas defunctorum. Et hoc Chrysostomus reprobat.

109. De ordine malorum angelorum, scilicet daemonum.

Prooemium

I q. 109 pr.

Deinde considerandum est de ordinatione malorum Angelorum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum ordines sint in Daemonibus.

Secundo, utrum in eis sit praelatio.

Tertio, utrum unus illuminet alium.

Quarto, utrum subiiciantur praelationi bonorum Angelorum.

1. Utrum ordines sint in daemonibus.

I q. 109 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ordines non sint in Daemonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus et species, ut Augustinus dicit in libro de natura boni; et e contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis Angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis Angelis non sunt aliqui ordines.

I q. 109 a. 1 arg. 2

Praeterea, ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur. Sed Daemones non sunt sub aliqua hierarchia, quae est sacer principatus, cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in Daemonibus non sunt ordines.

I q. 109 a. 1 arg. 3

Praeterea, Daemones de singulis ordinibus Angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui Daemones dicuntur esse alicuius ordinis, quia de illo ordine ceciderunt; videtur quod deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquam autem invenitur quod dicantur Seraphim, vel throni, vel dominationes. Ergo, pari ratione, non sunt in aliquibus ordinibus.

I q. 109 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. ult., quod *est nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum*.

I q. 109 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est, ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturae, et secundum gradum gratiae. Gratia vero habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi; et

démoni ani nejsou v andělských řádech, ani nikdy nebyli. Pozorují-li se však v tom, co jest nedokonalé milosti, tak démoni sice kdysi byli v řádech andělů, ale vypadli z nich, podle onoho, co jsme shora stanovili, že všichni andělé byli stvořeni v milosti. Pozorují-li se pak v tom, co jest přirozenosti, tak dosud jsou v řádech: protože přirozených darů neztratili, jak praví Diviš.

K prvnímu se tedy musí říci, že lze nalézti dobro bez zla, ale zlo nelze nalézti bez dobra, jak jsme shora měli. A proto démoni, pokud mají dobrou přirozenost, jsou uspořádáni.

K druhému se musí říci, že uspořádání démonů, pozoruje-li se se strany pořádajícího Boha, je posvátné: užívá totiž démonů pro sebe. Ale se strany vůle démonů není posvátné, protože zneužívají své přirozenosti ke zlému.

K třetímu se musí říci, že jméno Serafů je dáno od žáru lásky, jméno pak Trůnů od božského přebývání, jméno pak Panství obnáší nějakou svobodnost: což vše je protilehlé hříchu. A proto se hříšným andělům nedávají taková jména.

CIX.2. Zda jest u démonů představenství.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že u démonů není představenství. Neboť každé představenství jest podle nějakého řádu spravedlnosti. Ale démoni zcela odpadli od spravedlnosti. Tedy u nich není představenství.

Mimo to, kde není poslušnost a podřízenost, tam není představenství. Tato však nemohou býti bez svornosti, která u démonů není žádná, podle onoho Přísl. 13: "Mezi pyšnými vždy jsou sváry." Tedy u démonů není představenství.

Mimo to, je-li u nich nějaké představenství, buď to patří k jejich přirozenosti nebo k jejich vině nebo trestu. Ale ne k jejich přirozenosti: protože podrobení a otroctví není z přirozenosti, ale následkem hříchu. Ani nepatří k vině nebo trestu: protože tak vyšší démoni, kteří více zhřešili, byli by poddáni nižším. Není tedy u démonů představenství.

Avšak proti jest, co praví Glossa, I. Kor. 15: "Dokud trvá svět, andělé andělům, lidé lidem a démoni démonům vládnou.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto činnost sleduje přirozenost věci, kterýchkoli přirozenosti jsou uspořádané, také musí míti činnosti podřízené navzájem. Jak je patrné u tělesných věcí: protože totiž nižší tělesa přírodním řádem jsou pod tělesy nebeskými, jejich činnosti a pohyby jsou poddány činnostem a pohybům nebeských těles. Jest pak z předchozího jasné, že někteří démoni přirozeným řádem stojí pod jinými. Pročež i jejich činnosti jsou pod

perfectum, qui est status gloriae consummatae. Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriae, sic Daemones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt. Si autem considerentur quantum ad id quod est gratiae imperfectae, sic Daemones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt; secundum illud quod supra posuimus, omnes Angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturae, sic adhuc sunt in ordinibus, quia data naturalia non amiserunt, ut Dionysius dicit.

I q. 109 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra habitum est. Et ideo Daemones, inquantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

I q. 109 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ordinatio Daemonum, si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra, utitur enim Daemonibus propter seipsum. Sed ex parte voluntatis Daemonum, non est sacra, quia abutuntur sua natura ad malum.

I q. 109 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod nomen Seraphim imponitur ab ardore caritatis, nomen autem thronorum ab inhabitatione divina, nomen autem dominationum importat libertatem quandam, quae omnia opponuntur peccato. Et ideo peccantibus Angelis huiusmodi nomina non attribuuntur.

2. Utrum sit in esi praelatio.

I q. 109 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in Daemonibus non sit praelatio. Omnis enim praelatio est secundum aliquem ordinem iustitiae. Sed Daemones totaliter a iustitia ceciderunt. Ergo in eis non est praelatio.

I q. 109 a. 2 arg. 2

Praeterea, ubi non est obedientia et subiectio, non est praelatio. Haec autem sine concordia esse non possunt; quae in Daemonibus nulla est, secundum illud Prov. XIII, *inter superbos semper sunt iurgia*. Ergo in Daemonibus non est praelatio.

I q. 109 a. 2 arg. 3

Praeterea, si in eis est aliqua praelatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel poenam. Sed non ad eorum naturam, quia subiectio et servitus non est ex natura, sed est ex peccato subsecuta. Nec pertinet ad culpam vel poenam, quia sic superiores Daemones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est praelatio in Daemonibus.

I q. 109 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicit Glossa, I ad Cor. XV, *quandiu durat mundus, Angeli Angelis, homines hominibus, et Daemones Daemonibus praesunt*.

I q. 109 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturae sunt ordinatae, oportet quod etiam actiones sub invicem ordinentur. Sicut patet in rebus corporalibus, quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora caelestia actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus caelestium corporum. Manifestum est autem ex praemissis quod Daemonum

činnostmi vyšších. A to je, co činí ráz představenství, aby totiž činnost poddaného byla poddána činnosti představeného. Tak tudíž sama přirozená úprava démonů vyžaduje, aby u nich bylo představenství. Také to přísluší božské moudrosti, která nenechala ve vesmíru nic neuspořádaného, která "zasahuje od konce do konce silně. a upravuje všechno mile", jak se praví Moudr. 8.

K prvnímu se tedy musí říci, že základem představenství démonů není jejich spravedlnost, nýbrž spravedlnost Boha, vše pořádajícího.

K druhému se musí říci, že svornost démonů, jíž někteří jiných poslouchají, není z přátelství, které mají mezi sebou, nýbrž ze společné nepravosti, jíž lidi nenávidí a odporují Boží spravedlnosti. Je totiž bezbožným lidem vlastní, že na provedení vlastní nepravosti se přidruží a podrobí těm, jež vidí silnější.

K třetímu se musí říci, že démoni nejsou stejní podle přirozenosti, pročež jest u nich přirozené představenství. Což není u lidí, kteří jsou přirozeností rovni. Že pak nižší jsou poddáni vyšším, není k dobru vyšších, ale spíše k jejich zlu: protože, ježto konati zlé patří nejvíce k bídě, vládnouti ve zlu jest býti více ubohým.

CIX.3. Zda je u démonů osvěcování.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že u démonů jest osvěcování. Neboť osvěcování záleží ve zjevování pravdy. Ale jeden démon může druhému zjeviti pravdu, protože vyšší vynikají větší bystrostí přirozeného vědění. Tedy vyšší démoni mohou osvěcovati nižší.

Mimo to těleso, které oplývá světlem, může osvěcovati těleso, kterému světla chybí, jako slunce měsíc. Ale vyšší démoni více oplývají podílem přirozeného světla. Tedy se zdá, že vyšší démoni mohou osvěcovati nižší.

Avšak proti, osvěcování je s očišťováním a zdokonalováním, jak bylo svrchu řečeno. Ale očišťovati nepřísluší démonům podle onoho Eccli. 34: "Od nečistého kdo bude očištěn?" Tedy také ani osvěcovati.

Odpovídám: Musí se říci, že v démonech nemůže býti osvěcování vlastně. Bylo totiž řečeno shora, že osvěcování vlastně je zjevování pravdy, pokud má zařízení k Bohu, jenž osvěcuje každý rozum. Jiné pak zjevování pravdy může býti mluvení, jako když jeden anděl zjevuje druhému svůj pojem. To však jest převrácenost démonů, že jeden druhého nezamýšlí zařizovati k Bohu, nýbrž spíše odváděti od božského řádu. A proto jeden démon druhého neosvěcuje, nýbrž jeden může druhému oznámiti svůj pojem na způsob mluvení.

K prvnímu se tedy musí říci, že ne každé zjevování pravdy má ráz osvěcování, nýbrž jen řečené.

quidam naturali ordine sub aliis constituuntur. Unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt. Et hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio Daemonum requirit quod sit in eis praelatio. Convenit etiam hoc divinae sapientiae, quae nihil in universo inordinatum relinquit, *quae attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap. VIII.

I q. 109 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod praelatio Daemonum non fundatur super eorum iustitia, sed super iustitia Dei cuncta ordinantis.

I q. 109 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod concordia Daemonum, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant; sed ex communi nequitia, qua homines odiunt, et Dei iustitiae repugnant. Est enim proprium hominum impiorum, ut eis se adiungant et subiiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potiores viribus vident.

I q. 109 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Daemones non sunt aequales secundum naturam, unde in eis est naturalis praelatio. Quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxime ad miseriam pertineat, praeesse in malis est esse magis miserum.

3. Utrum unsu daemon illuminet alium.

I q. 109 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in Daemonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed unus Daemon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiae vigent. Ergo superiores Daemones possunt inferiores illuminare.

I q. 109 a. 3 arg. 2

Praeterea, corpus quod superabundat in lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit; sicut sol lunam. Sed superiores Daemones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores Daemones possunt inferiores illuminare.

I q. 109 a. 3 s. c.

Sed contra, illuminatio cum purgatione est et perfectione, ut supra dictum est. Sed purgare non convenit Daemonibus; secundum illud Eccli. XXXIV, *ab immundo quid mundabitur?* Ergo etiam neque illuminare.

I q. 109 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod in Daemonibus non potest esse illuminatio proprie. Dictum est enim supra quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio; sicut cum unus Angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem Daemonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere. Et ideo unus Daemon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

I q. 109 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet veritatis

K druhému se musí říci, že v tom, co patří do přirozeného poznávání, není nutné zjevování pravdy ani u andělů, ani u démonů: protože, jak bylo svrchu řečeno, hned od počátku svého založení poznali všechno, co patří do přirozeného poznání. A proto větší plnost přirozeného poznání, která jest ve vyšších démonech, nemůže býti důvodem osvěcování.

CIX.4. Zda dobří andělé mají představenství nad zlými.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že dobří andělé nemají představenství nad zlými. Neboť představenství andělů se především béře podle osvěcování. Ale zlí andělé, ježto jsou temnota, nejsou osvěcováni od dobrých. Tedy dobří andělé nemají představenství nad zlými.

Mimo to, co se skrze poddané děje špatného, zdá se patřiti do nedbalosti představeného. Ale démoni konají mnoho zlého. Jsou tedy poddáni představenství dobrých andělů, zdá se býti u dobrých andělů nějaká nedbalost. Což je nevhodné.

Mimo to představenství andělů sleduje řád přirozenosti, jak bylo svrchu řečeno. Ale, jestliže andělé vypadli z jednotlivých řádů, jak se všeobecně praví, mnozí démoni jsou řádem přirozenosti nad mnohými dobrými anděly. Nemají tedy dobří andělé představenství nad všemi zlými.

Avšak proti jest, co praví Augustin, III. O Troj., že "duch života, zběh a hříšný, je řízen skrze života ducha rozumného a věrného a spravedlivého". A Řehoř praví; že "Moci slují andělé, jejichž moci jsou podrobeny protivné síly".

Odpovídám: Musí se říci, že celý řád představenství prvotně a původně jest v Bohu a je podílem tvorů, pokud jsou bližší Bohu: ta totiž stvoření mají vliv na jiná, která jsou dokonalejší a Bohu bližší. Největší pak dokonalost, skrze kterou jsou nejbližší Bohu, mají tvorové, požívající Boha, jako jsou svatí andělé, kteréžto dokonalosti démoni postrádají. A proto dobří andělé mají představenství nad zlými, kteří jsou skrze ně řízeni.

K prvnímu se tedy musí říci, že skrze svaté anděly se démonům mnoho zjevuje o božských tajemstvích, ježto božská spravedlnost vyžaduje, aby se skrze démony něco stalo buď na potrestání zlých nebo na cvičeni dobrých: jako v lidských záležitostech soudcovi přísedící zjevují katům jeho nález. Taková pak zjevení, srovnají se s anděly zjevujícími, jsou osvěcování, protože je zařizují k Bohu. Ale se strany démonů nejsou osvěcováními, protože jich nezařizují k Bohu, nýbrž ke splnění vlastní nepravosti.

K druhému se musí říci, že svati andělé jsou služebníci

manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quae dicta est.

I q. 109 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod secundum ea quae ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in Angelis neque in Daemonibus, quia, sicut supra dictum est, statim a principio suae conditionis omnia cognoverunt quae ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo maior plenitudo naturalis luminis quae est in superioribus Daemonibus, non potest esse ratio illuminationis.

4. Utrum subjiciantur praelationi beatorum angelorum.

I q. 109 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod boni Angeli non habeant praelationem super malos. Praelatio enim Angelorum praecipue attenditur secundum illuminationes. Sed mali Angeli, cum sint tenebrae, non illuminantur a bonis. Ergo boni Angeli non habent praelationem super malos.

I q. 109 a. 4 arg. 2

Praeterea, ad negligentiam praesidentis pertinere videntur ea quae per subditos male fiunt. Sed Daemones multa mala faciunt. Si igitur subsunt praelationi bonorum Angelorum, videtur in Angelis bonis esse aliqua negligentia. Quod est inconveniens.

I q. 109 a. 4 arg. 3

Praeterea, praelatio Angelorum sequitur naturae ordinem, ut supra dictum est. Sed si Daemones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi Daemones multis bonis Angelis sunt superiores ordine naturae. Non ergo boni Angeli praelationem habent super omnes malos.

I q. 109 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod *spiritus vitae desertor atque peccator regitur per spiritum vitae rationalem, pium et iustum*. Et Gregorius dicit quod *potestates dicuntur Angeli quorum ditioni virtutes adversae subiectae sunt*.

I q. 109 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod totus ordo praelationis primo et originaliter est in Deo, et participatur a creaturis secundum quod Deo magis appropinquant, illae enim creaturae super alias influentiam habent, quae sunt perfectiores et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti Angeli, qua perfectione Daemones privantur. Et ideo boni Angeli super malos praelationem habent, et per eos reguntur.

I q. 109 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per sanctos Angelos multa de divinis mysteriis Daemonibus revelantur, cum divina iustitia exigit ut per Daemones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum, sicut in rebus humanis assessores iudicis revelant tortoribus eius sententiam. Huiusmodi autem revelationes, si ad Angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum. Ex parte vero Daemonum, non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriae iniquitatis.

I q. 109 a. 4 ad 2

božské moudrosti. Pročež, jako božská moudrost dopouští vznik něčeho zlého skrze zlé anděly nebo lidi, pro dobra, která z toho vyvodí, tak i dobří andělé zlým zcela nezabraňují škoditi.

K třetímu se musí říci, že anděl, který jest níže řádem přirozenosti, jest nad démony, byt vyššími řádem přirozenosti; protože síla božské spravedlnosti, jíž se drží dobří andělé, je mocnější než přirozená síla andělů. Pročež i u lidí "duchovní soudí všechno", jak se praví I. Kor. 2. A Filosof praví, v knize Ethic., že "ctnostný je pravidlem a měřítkem všech lidských skutků".

CX. O představenství andělů nad tělesným stvořením.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o představenství andělů nad tělesným stvořením.

A o tom jsou čtyři otázky:

1. Zda tělesné stvoření je spravováno skrze anděly.

2. Zda tělesné stvoření poslouchá andělů na pokyn.

3. Zda andělé mohou svou silou bezprostředně tělesa místně pohybovati.

4. Zda andělé dobří nebo zlí mohou konati zázraky.

CX.1. Zda tělesné stvoření je spravováno skrze anděly.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že tělesné stvoření není spravováno skrze anděly. Neboť věci, které mají určitý způsob jednání, nepotřebují řízení od nějakého představeného: proto totiž potřebujeme řízení, abychom nejednali jinak, než třeba. Ale tělesné věci mají určité činnosti z přirozeností Bohem sobě daných. Nepotřebují tedy řízení andělů.

Mimo to nižší ve jsoucnech jsou řízena vyššími. Ale u těles některá slují nižší, některá vyšší. Tudíž nižší jsou řízena vyššími. Není tedy nutné, aby byla řízena skrze anděly.

Mimo to různé řády andělů se rozlišují podle různých služeb. Ale jsou tělesná stvoření spravována skrze anděly, tolik bude andělských služeb, kolik je druhů věcí. Tedy také bude tolik řádů andělů, kolik je druhů věcí. Což je proti shora řečenému. Není tedy tělesné stvoření spravováno skrze anděly.

Avšak proti jest, co praví Augustin III. O Troj., že "všechna tělesa jsou řízena skrze rozumového ducha života". A Řehoř praví, v IV. Rozml., že "na tomto světě viditelném nemůže býti nic upravováno leč skrze neviditelné stvoření".

Ad secundum dicendum quod sancti Angeli sunt ministri divinae sapientiae. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos Angelos vel homines, propter bona quae ex eis elicit; ita et boni Angeli non totaliter cohibent malos a nocendo.

I q. 109 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angelus qui est inferior ordine naturae, praeest Daemonibus, quamvis superioribus ordine naturae; quia virtus divinae iustitiae, cui inhaerent boni Angeli, potior est quam virtus naturalis Angelorum. Unde et apud homines, spiritualis iudicat omnia, ut dicitur I ad Cor. II. Et philosophus dicit, in libro Ethic., quod *virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum*.

110. De praesidentia angelorum super corporalem creaturam.

Prooemium

I q. 110 pr.

Deinde considerandum est de praesidentia Angelorum super creaturam corporalem.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum creatura corporalis administretur per Angelos.

Secundo, utrum creatura corporalis obediat Angelis ad nutum.

Tertio, utrum Angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter.

Quarto, utrum Angeli boni vel mali possint facere miracula.

1. Utrum corporalis creatura administretur per angelos.

I q. 110 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non administretur per Angelos. Res enim quae habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo praesidente, ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione Angelorum.

I q. 110 a. 1 arg. 2

Praeterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quaedam dicuntur inferiora, quaedam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per Angelos.

I q. 110 a. 1 arg. 3

Praeterea, diversi ordines Angelorum distinguuntur secundum diversa officia. Sed si creaturae corporales administrantur per Angelos, tot erunt officia Angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines Angelorum, quot sunt species rerum. Quod est contra supra dicta. Non ergo corporalis creatura administratur per Angelos.

I q. 110 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod *omnia corpora reguntur per spiritum vitae rationalem*. Et Gregorius dicit, in IV Dial., quod *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest*.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak v záležitostech lidských, tak v záležitostech přírodních, to se shledává společné, že moc částečná je řízena a vedena od moci všeobecné, jako moc úředníkova je řízena mocí královou. A o andělích také bylo řečeno, že vyšší andělé, kteří vládnou nižším, mají více všeobecné vědění. Jest pak jasné, že síla každého tělesa jest více částečná nežli síla duchové podstaty: neboť každý tělesný tvar je tvar zjednotlivený skrze hmotu a určený ke zde a nyní, kdežto nehmotné tvary jsou naprosté a rozumové. A proto, jako nižší andělé, kteří mají tvary méně všeobecné, jsou řízeni skrze vyšší, tak všecka tělesná jsou řízena skrze anděly. A to je tvrzení nejen svatých Učenců, ale také všech filosofů, kteří uznávali netělesné podstaty.

K prvnímu se tedy musí říci, že tělesné věci mají určité činnosti, ale těchto činnosti nevykonávají, leč pokud jsou pohybovány, protože tělesu je vlastní, že nejedná, leč pohybováno. A proto je třeba, aby tělesné stvoření bylo pohybováno od duchového.

K druhému se musí říci, že onen důvod platí podle domnění Aristotelova, jenž tvrdil, že nebeská tělesa jsou pohybována od duchových podstat, jejichž počet se snažil naznačiti podle počtu pohybů, které se jeví na nebeských tělesech. Ale netvrdil, že jsou nějaké duchové podstaty, které mají bezprostřední představenství nad nižšími tělesy, leč snad lidské duše. A to proto, že nepozoroval, že se v nižších tělech konají jiné činnosti než přírodní, na něž dostačoval pohyb nebeskými tělesy. Ale protože my stanovíme, že se v nižších tělesech děje mnohé mimo přírodní činnosti těles, na což nestačí síly nebeských těles, proto podle nás jest nutné stanoviti, že andělé mají bezprostřední představenství nejen nad nebeskými tělesy, nýbrž také nad nižšími tělesy.

K třetímu se musí říci, že filosofové rozličně mluvili o duchových podstatách. Neboť Plato tvrdil, že nehmotné podstaty jsou pojmy a podoby smyslových těles, a jedny všeobecnější druhých: a proto tvrdil, že nehmotné podstaty mají představenství bezprostřední nad všemi smyslovými tělesy, a různé nad různými. Aristoteles pak tvrdil, že nehmotné podstaty nejsou podoby smyslových těles, nýbrž něco vyššího a všeobecnějšího; a proto jim nepřiděloval bezprostřední představenství nad jednotlivými tělesy, nýbrž jen nad všeobecnými činiteli, což jsou nebeská tělesa. Avicenna však šel střední cestou. Stanovil totiž s Platonem nějakou duchovou podstatu, bezprostředně představenou kruhu činných a trpných; ježto, jak Plato tvrdil, že tvary těchto smyslových plynou z nehmotných podstat, tak také Avicenna to tvrdil. Ale v tom se liší od Platona, že stanovil toliko jednu nehmotnou podstatu, představenou všem nižším tělesům, kterou nazval "Rozum činný".

Svatí pak Učitelé stanovili, jako též Platonici, že různé tělesné věci mají představenými různé duchové podstaty. Praví totiž Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz.: "Každá viditelná věc na tomto světě má svou představenou andělskou moc." A Damašský praví: "Ďábel byl z těch

I q. 110 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod tam in rebus humanis quam in rebus naturalibus, hoc communiter invenitur, quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali; sicut potestas ballivi gubernatur per potestatem regis. Et in Angelis etiam est dictum quod superiores Angeli, qui praesunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quod virtus cuiuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiae, nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc; formae autem immateriales sunt absolutae et intelligibiles. Et ideo sicut inferiores Angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per Angelos et hoc non solum a sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

I q. 110 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod res corporales habent determinatas actiones, sed has actiones non exercent nisi secundum quod moventur, quia proprium corporis est quod non agat nisi motum. Et ideo oportet quod creatura corporalis a spirituali moveatur.

I q. 110 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis, qui posuit quod corpora caelestia moventur a substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignare secundum numerum motuum qui apparent in corporibus caelestibus. Sed non posuit quod essent aliquae substantiae spirituales quae haberent immediatam praesidentiam supra inferiora corpora, nisi forte animas humanas. Et hoc ideo, quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum caelestium. Sed quia nos ponimus multa in corporibus inferioribus fieri praeter naturales actiones corporum, ad quae non sufficiunt virtutes caelestium corporum; ideo secundum nos, necesse est ponere quod Angeli habeant immediatam praesidentiam non solum supra caelestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

I q. 110 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod de substantiis immaterialibus diversimode philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes et species sensibilium corporum, et quasdam aliis universaliores, et ideo posuit substantias immateriales habere praesidentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa. Aristoteles autem posuit quod substantiae immateriales non sunt species corporum sensibilium, sed aliquid altius et universalius, et ideo non attribuit eis immediatam praesidentiam supra singula corpora, sed solum supra universalia agentia, quae sunt corpora caelestia. Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone, aliquam substantiam spiritualem praesidentem immediate sphaerae activorum et passivorum; eo quod, sicut Plato ponebat quod formae horum sensibilium derivantur a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc a Platone differt, quod posuit unam tantum substantiam immaterialem praesidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit intelligentiam agentem.

Doctores autem sancti posuerunt, sicut et Platonici,

andělských mocí, které ovládaly pozemský řád." A Origenes praví, k onomu Num. 22, 'Když oslice uviděla anděla', že "svět potřebuje andělů, kteří vládnou zvířatům, a vládnou rození živočichů, a vzrůstům keřů a rostlinstva a ostatních věcí". Ale to nelze tvrditi, protože podle své přirozenosti jeden anděl více se má k vedení živočichů než rostlin: protože každý anděl, i nejmenší, má vyšší a všeobecnější sílu. než nějaký rod tělesných. Ale je z řádu božské moudrosti, která různým věcem dala různé ředitele.

A přece proto nenásleduje, že jest více řádů andělů nežli devět: protože, jak bylo svrchu řečeno, řády se rozlišují podle všeobecných služeb. Proto, jako podle Řehoře do řádu Mocí patří všichni andělé, kteří mají vlastní představenství nad démony, tak do řádu Sil se zdají patřiti všichni andělé, kteří mají představenství nad věcmi ryze tělesnými; neboť jejich službou se také někdy dějí zázraky.

CX.2. Zda tělesná hmota poslouchá andělů na pokyn.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že tělesná hmota poslouchá andělů na pokyn. Neboť jest větší síla andělova nežli síla duše. Ale pojmu duše poslouchá tělesná hmota: změní se totiž těla z pojetí duše na teplo a zimu, a někdy až na zdraví a nemoc. Tedy mnohem více podle pojetí andělova se přeměňuje tělesná hmota.

Mimo to, cokoli může nižší síla, může síla vyšší. Ale síla andělova jest vyšší nežli síla tělesná. Tělo však svou silou může přeměňovati tělesnou hmotu na nějaký tvar: jako když oheň rodí oheň. Tedy mnohem mocněji svou silou mohou andělé přeměňovati tělesnou hmotu na nějaký tvar.

Mimo to celá tělesná příroda je spravována skrze anděly, jak bylo řečeno: a tak se zdá, že tělesa se mají k andělům jako nástroje; neboť pojem nástroje jest, že je pohybující pohybované. Ale v účincích se shledává něco ze síly hlavních jednajících, co nemůže býti ze síly nástroje, a to je, co je hlavní v účinku. Jako strávení výživy je ze síly přirozeného tepla, jež je nástrojem duše živící; ale že se rodí živé tělo, je ze síly duše. Podobně že se řeže dřevo, patří k pile; ale že se přijde do tvaru lůžka, je z pojmu umění. Tedy podstatný tvar, který jest hlavní v tělesných účincích, je ze síly andělů. Tedy při svém utváření hmota poslouchá andělů.

Avšak proti jest, co praví Augustin, III. O Troj.: "Nelze mysliti, že těm přestoupivším andělům na pokyn slouží

diversis rebus corporeis diversas substantias spirituales esse praepositas. Dicit enim Augustinus, in libro octoginta trium quaest., *unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi praepositam*. Et Damascenus dicit, *Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quae praeerant terrestri ordini*. Et Origenes dicit, super illud Num. XXII, *cum vidisset asina Angelum, quod opus est mundo Angelis, qui praesunt super bestias, et praesunt animalium nativitati, et virgultorum et plantationum et ceterarum rerum incrementis*. Sed hoc non est ponendum propter hoc, quod secundum suam naturam unus Angelus magis se habeat ad praesidendum animalibus quam plantis, quia quilibet Angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem et universaliorem quam aliquod genus corporalium. Sed est ex ordine divinae sapientiae, quae diversis rebus diversos rectores praeposuit.

Nec tamen propter hoc sequitur quod sint plures ordines Angelorum quam novem, quia, sicut supra dictum est, ordines distinguuntur secundum generalia officia. Unde sicut, secundum Gregorium, ad ordinem potestatum pertinent omnes Angeli qui habent proprie praesidentiam super Daemones; ita ad ordinem virtutum pertinere videntur omnes Angeli qui habent praesidentiam super res pure corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

2. Utrum materia corporalis obediat angelis ad nutum.

I q. 110 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia corporalis obediat Angelis ad nutum. Maior est enim virtus Angeli quam virtus animae. Sed conceptioni animae obedit materia corporalis, immutatur enim corpus hominis ex conceptione animae, ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem. Ergo multo magis secundum conceptionem Angeli, materia corporalis transmutatur.

I q. 110 a. 2 arg. 2

Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus Angeli est superior quam virtus corporalis. Corpus autem sua virtute potest transmutare materiam corporalem ad formam aliquam; sicut cum ignis generat ignem. Ergo multo fortius virtute sua Angeli possunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

I q. 110 a. 2 arg. 3

Praeterea, tota natura corporalis administratur per Angelos, ut dictum est, et sic videtur quod corpora se habet ad Angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quod sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium, quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectu. Sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animae nutritivae; sed quod generetur caro viva, est ex virtute animae. Similiter quod secetur lignum, pertinet ad serram; sed quod perveniatur ad formam lecti, est ex ratione artis. Ergo forma substantialis, quae est principalius in effectibus corporalibus, est ex virtute Angelorum. Materia ergo obedit, ad sui informationem, Angelis.

I q. 110 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., *non est*

hmota těchto viditelných věcí, nýbrž pouze Bohu."

Odpovídám: Musí se říci, že Platonici tvrdili, že příčinou tvarů, které jsou ve hmotě, jsou nehmotné tvary, protože hmotné tvary pokládali za nějaké podíly nehmotných tvarů. A je v něčem následoval Avicenna, jenž tvrdil, že všechny tvary, které jsou ve hmotě, pocházejí z pojetí Rozumu, a že tělesní činitelé jsou pouze připravující na tvary. A zdá se, že se zmýlili tím, že považovali tvar za něco jako o sobě učiněného, že tak pocházel od nějakého tvarového původu. Ale, jak Filosof dokazuje v VII. Metafys., co vlastně povstává, to je složené, neboť to vlastně jest jako svébytné. Tvar pak nesluje jsoucnem, že sám jest, nýbrž jako jímž něco jest: a tak v důsledku ani tvar vlastně nepovstává; to totiž má vznik, co má bytí, ježto vznik není nic jiného, než cesta do bytí.

Jest pak zjevné, že učiněné jest podobné činícímu, protože každé konající koná sobě podobné. A proto, co činí přírodní věci, to má podobnost se složeným: buď proto, že je složené, jako oheň rodí oheň, nebo že má ve své síle celé složené, i co do hmoty, i co do tvaru; což je vlastní Bohu. Tak tedy všechno utváření hmoty bud je bezprostředně od Boha, nebo od nějakého tělesného činitele, ne však bezprostředně od anděla.

K prvnímu se tedy musí říci, že naše duše je spojena s tělem jako tvar; a tak není divné, že je tvarově přeměněno z jejího pojetí; zvláště pohyb smyslové žádosti, který nastává s nějakým přeměněním tělesným, podléhá rozkazu rozumu. Anděl však se tak nemá k přírodním tělesům. Pročež důvod nedokazuje.

K druhému se musí říci, že to, co může síla nižší, může vyšší, nikoli týmž způsobem, nýbrž vynikajícím: jako rozum poznává smyslová způsobem vyšším nežli smysl. A tak anděl přeměňuje tělesnou hmotu vyšším způsobem než tělesní činitelé, totiž pohybuje samy tělesné činitele, jakožto vyšší příčina.

K třetímu se musí říci, že nic nebrání, aby ze síly andělů následovaly v přírodních věcech nějaké účinky, na něž nedostačují činitelé tělesní. Ale to není poslušnost hmoty na pokyn; jako ani kuchařů neposlouchá hmota na pokyn, protože nějaký způsob vaření vykonávají skrze oheň podle nějaké umělé úpravy, které by oheň o sobě nevykonal, kdežto uváděti hmotu do úkonu podstatného tvaru nepřesahuje sílu tělesného činitele, protože podobnému je vrozeno činiti sobě podobné.

CX.3. Zda tělesa poslouchají andělů v místním pohybu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že tělesa neposlouchají andělů v místním pohybu. Neboť místní pohyb přírodních těles sleduje jejich tvary. Ale andělé nejsou příčinou tvarů přírodních těles, jak bylo řečeno. Tedy ani nemohou v nich působiti místní pohyb.

putandum istis transgressoribus Angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed soli Deo.

I q. 110 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod Platonici posuerunt formas quae sunt in materia, causari ex immaterialibus formis, quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos, quantum ad aliquid, secutus est Avicenna, qui posuit omnes formas quae sunt in materia, procedere a conceptione intelligentiae, et quod agentia corporalia sunt solum disponentia ad formas. Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed sicut philosophus probat in VII Metaphys., hoc quod proprie fit, est compositum, hoc enim proprie est quasi subsistens. Forma autem non dicitur ens quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est, et sic per consequens nec forma proprie fit; eius enim est fieri, cuius est esse, cum fieri nihil aliud sit quam via in esse.

Manifestum est autem quod factum est simile facienti, quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito, vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum, et quantum ad materiam et quantum ad formam, est in virtute ipsius; quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiae vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali; non autem immediate ab Angelo.

I q. 110 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod anima nostra unitur corpori ut forma; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; praesertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia. Unde ratio non sequitur.

I q. 110 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod id quod potest virtus inferior, potest superior non eodem, sed excellentiori modo, sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia, tanquam causa superior.

I q. 110 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet ex virtute Angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus, ad quae agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est obedire materiam Angelis ad nutum; sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret, cum reducere materiam in actum formae substantialis, non excedat virtutem corporalis agentis, quia simile natum est sibi simile facere.

3. Utrum angeli possint movere corpora localiter sua virtute.

I q. 110 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora non obediant Angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed Angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est.

Mimo to se v VIII. Fysic. dokazuje, že místní pohyb je pohyb první. Ale andělé nemohou působiti jiné pohyby přeměňováním tvarovým hmoty. Tedy také ani nemohou působiti místní pohyb.

Mimo to tělesné údy v místním pohybu poslouchají pojetí duše, pokud mají v sobě nějaký původ života. Ale v přírodních tělesech není žádný původ života. Tedy neposlouchají andělů v místním pohybu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, III. O Troj., že andělé užívají tělesných semen na utvoření některých účinků. Ale to nemohou činiti, leč místním pohybováním. Tedy tělesa jich poslouchají v místním pohybu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Diviš, VII. hl. O Bož. Jmén., "božská moudrost spojuje konce prvních se začátky druhých": z čehož je patrné, že nižší přirozenost ve svém nejvyšším se dotýká vyšší přirozenosti. Avšak tělesná přirozenost je pod přirozeností duchovou. Mezi všemi pak tělesnými pohyby dokonalejší je místní pohyb, jak se dokazuje v VIII. Fysic.: čehož důvodem jest, že hybné podle místa není v možnosti k něčemu vnitřnímu, jako takovému, ale jen k něčemu zevnějšímu, totiž k místu. A proto je tělesné přirozenosti vrozeno bezprostřední pohybováni od duchové přirozenosti podle místa. Proto i Filosofové stanovili, že nejvyšší tělesa jsou místně pohybována od duchových podstat. Pročež vidíme, že duše pohybuje tělo prvotně a hlavně místním pohybem.

K prvnímu se tedy musí říci, že u těles jsou jiné místní pohyby mimo ty, jež sledují tvary: jako odliv a příliv moře nesleduje podstatného tvaru vody, nýbrž sílu měsíce. A mnohem více některé místní pohyby mohou sledovati sílu duchových podstat.

K druhému se musí říci, že andělé, působíce místní pohyb jakožto dřívější, skrze něj mohou působiti jiné pohyby, užívajíce totiž tělesných činitelů na utvoření takových účinků; jak kovář užívá ohně na změkčení železa.

K třetímu se musí říci, že andělé mají sílu méně zúženou než duše. Proto hybná síla duše je zúžena na spojené tělo, jež skrze ni žije, a prostřednictvím jeho může pohybovati jinými. Ale síla andělova není zúžena na nějaké tělo. Pročež může místně pohybovati tělesa nespojená.

CX.4. Zda andělé mohou konati zázraky.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že andělé mohou konati zázraky. Praví totiž Řehoř: "Síly slují oni duchové, skrze něž častěji povstávají divy a zázraky."

Mimo to praví Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz., že

Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

I q. 110 a. 3 arg. 2

Praeterea, in VIII Physic. probatur quod motus localis est primus motuum. Sed Angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

I q. 110 a. 3 arg. 3

Praeterea, membra corporalia obediunt conceptioni animae ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitae. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitae. Ergo non obediunt Angelis ad motum localem.

I q. 110 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod Angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos. Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

I q. 110 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit VII cap. de Div. Nom., *divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum*, ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur a natura superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in VIII Physic., cuius ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, inquantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideo natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Unde et philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter a spiritualibus substantiis. Unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu.

I q. 110 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in corporibus sunt alii motus locales praeter eos qui consequuntur formas, sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquae, sed virtutem lunae. Et multo magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

I q. 110 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angeli, causando motum localem tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad huiusmodi effectus producendos; sicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

I q. 110 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angeli habent virtutem minus contractam quam animae. Unde virtus motiva animae contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur, quo mediante alia potest movere. Sed virtus Angeli non est contracta ad aliquod corpus. Unde potest corpora non coniuncta localiter movere.

4. Utrum angeli boni, vel mali possint facere miracula.

I q. 110 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli possunt facere miracula. Dicit enim Gregorius, *virtutes vocantur illi spiritus, per quos signa et miracula frequentius fiunt*.

I q. 110 a. 4 arg. 2

"magové konají zázraky skrze soukromé smlouvy, dobří křesťané skrze veřejnou spravedlnost, špatní křesťané skrze znamení veřejné spravedlnosti". Ale magové konají zázraky tím, že "jsou vyslyšeni od démonů", jak sám jinde v téže

knize praví. Tedy démoni mohou konati zázraky. Tedy mnohem více andělé dobří.

Mimo to Augustin v téže knize praví, že "se věří ne bezdůvodně, že vše, co se viditelně děje, může povstati také skrze nižší moci tohoto ovzduší". Ale když se vytvoří nějaký účinek přírodních příčin bez řádu přírodní příčiny, říkáme, že je to zázrak; třebas když se někdo uzdraví z horečky bez činnosti přírody. Tedy andělé a démoni mohou konati zázraky.

Mimo to vyšší síla nepodléhá řádu nižší příčiny. Ale tělesná příroda je pod andělem. Tedy anděl může jednati mimo řád činitelů tělesných. Což jest konati zázraky.

Avšak proti jest, co se o Bohu praví v Žalmu: "Jenž koná veliké zázraky sám."

Odpovídám: Musí se říci, že se vlastně říká zázrak, když něco nastane mimo řád přírody. Ale nedostačuje na pojem zázraku, nastane-li něco mimo řád nějaké jednotlivé přirozenosti, protože tak, když někdo vyhodí kámen vzhůru, konal by zázrak, ježto je to mimo řád přirozenosti kamene. Z toho tedy něco sluje zázrak, že nastává mimo řád celé stvořené přírody. To však nemůže činiti než Bůh; protože, cokoli vlastní silou koná anděl nebo kterýkoli jiný tvor, to nastává podle řádu stvořené přírody a tak není zázrakem. Proto zbývá, že jedině Bůh může konati zázraky.

K prvnímu se tedy musí říci, že se říká, že někteří andělé konají zázraky, buď proto, že na jejich přání Bůh učiní zázrak; jako se říká že i svatí lidé konají zázraky. Nebo že konají nějakou službu při zázracích, které nastávají; jako sbírání prachu při obecném vzkříšení, nebo konajíce něco takového.

K druhému se musí říci, že jednoduše řečeno zázraky se jmenují, jak bylo řečeno, když něco nastane mimo řád celé stvořené přírody. Ale protože nám není známa celá síla stvořené přírody, proto, když něco nastává mimo řád přírody nám známé, skrze stvořenou sílu nám neznámou, je zázrakem vůči nám. Tak tudíž, když démoni něco vykonají svou přirozenou silou, jmenují se zázraky nikoli jednoduše, ale vůči nám. A tím způsobem magové konají skrze démony zázraky. A slují vykonané "skrze soukromé smlouvy", protože každá síla stvoření ve vesmíru se má jako síla nějaké soukromé osoby v obci; pročež když mág něco koná ze smlouvy, uzavřené s démonem, nastává ta jaksi z nějaké soukromé smlouvy. Ale spravedlnost Boží je v celém vesmíru jako veřejný zákon v obci. A proto když dobří křesťané skrze božskou spravedlnost konají zázraky, říká se, že konají zázraky "skrze veřejnou spravedlnost". Avšak špatní křesťané "skrze znamení veřejné spravedlnosti", jako vzýváním jména Kristova nebo

Praeterea, Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaestionum, *quod magi faciunt miracula per privatos contractus, boni Christiani per publicam iustitiam, mali Christiani per signa publicae iustitiae*. Sed magi faciunt miracula per hoc quod exaudiuntur a Daemonibus, ut ipse alibi in eodem libro dicit. Ergo Daemones miracula possunt facere. Ergo multo magis Angeli boni.

I q. 110 a. 4 arg. 3

Praeterea, Augustinus in eodem libro dicit quod *omnia quae visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris huius non absurde fieri posse creduntur*. Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producitur absque ordine naturalis causae, hoc dicimus esse miraculum; puta cum aliquis sanatur a febre, non per operationem naturae. Ergo Angeli et Daemones possunt facere miracula.

I q. 110 a. 4 arg. 4

Praeterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causae. Sed natura corporalis est inferior Angelo. Ergo Angelus potest operari praeter ordinem corporalium agentium. Quod est miracula facere.

I q. 110 a. 4 s. c.

Sed contra est quod de Deo dicitur in Psalmo, *qui facit mirabilia magna solus*.

I q. 110 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicuius particularis, quia sic, cum aliquis proiicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae. Hoc autem non potest facere nisi Deus, quia quidquid facit Angelus, vel quaecumque alia creatura, propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae creatae; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

I q. 110 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Angeli aliqui dicuntur miracula facere, vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere. Vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quae fiunt; sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel huiusmodi aliquid agendo.

I q. 110 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod miracula simpliciter loquendo, dicuntur, ut dictum est, cum aliqua fiunt praeter ordinem totius naturae creatae. Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae, per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum Daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per Daemones miracula faciunt. Et dicuntur fieri per privatos contractus, quia quaelibet virtus creaturae in universo se habet ut virtus alicuius privatae personae in civitate; unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum Daemone, hoc fit quasi per quendam privatum contractum. Sed iustitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et ideo boni Christiani, inquantum per iustitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula per publicam iustitiam. Mali autem Christiani per

užíváním nějakých svátosti.

K třetímu se musí říci, že duchové moci mohou konati to, co se viditelně děje na tomto světě, užívajíce tělesných semen skrze místní pohyb.

Ke čtvrtému se musí říci, že, ač andělé mohou něco konati mimo řád tělesné přírody, přece nemohou vykonati něco mimo řád celého stvoření: což se vyžaduje na pojem zázraku, jak bylo řečeno.

signa publicae iustitiae, sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

I q. 110 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod spirituales potestates possunt facere ea quae visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

I q. 110 a. 4 ad 4

Ad quartum dicendum quod, licet Angeli possint aliquid facere praeter ordinem naturae corporalis, non tamen possunt aliquid facere praeter ordinem totius creaturae, quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est.

CXI. O působení anděla na lidi.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o působení andělů na lidi. A nejprve, kolik je mohou měniti svou přirozenou silou; za druhé, jak jsou posíláni od Boha sloužiti lidem; za třetí, jak střeží lidi.

O prvním jsou čtyři otázky.

1. Zda anděl může osvěcovati rozum člověka
2. Zda může změniti jeho cit.
3. Zda může změniti jeho obrazivost.
4. Zda může změniti jeho smysl.

111. De actione angelorum in homines.

Prooemium

I q. 111 pr.

Deinde considerandum est de actione Angelorum in homines. Et primo, quantum possint eos immutare sua virtute naturali; secundo, quomodo mittantur a Deo ad ministerium hominum; tertio, quomodo custodiant homines.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum Angelus possit illuminare intellectum hominis.

Secundo, utrum possit immutare affectum eius.

Tertio, utrum possit immutare imaginationem eius.

Quarto, utrum possit immutare sensum eius.

CXI.1. Zda může anděl osvěcovati člověka.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že anděl nemůže osvěcovati člověka. Člověk je totiž osvěcován věrou, pročež Diviš v Círk. Hier. přiděluje osvěcování křtu, jenž je svátost víry. Ale víra je bezprostředně od Boha, podle onoho Efes. 2: "Milostí jste spaseni skrze víru a ne z vás, neboť je darem Božím." Tedy člověk není osvěcován od anděla, nýbrž bezprostředně od Boha.

Mimo to, k onomu Řím. 1, ;Bůh jim zjevil`, praví Glossa. že "nejen rozum přirozený k tomu přispěl, aby božská byla zjevena lidem, nýbrž také Bůh jim zjevil skrze své dílo", totiž skrze stvoření. Ale obojí je bezprostředně od Boha, totiž přirozený rozum i stvoření. Tedy Bůh bezprostředně osvěcuje člověka.

Mimo to kdokoli jest osvěcován, poznává své osvěcování. Ale lidé nepostřehují, že jsou od andělů osvěcováni. Tedy nejsou od nich osvěcováni.

Avšak proti jest, co Diviš dokazuje, ve IV. hl. Nebes. Hier., že božská zjevení přicházejí k lidem prostřednictvím andělů. Taková však zjevení jsou osvěcování, jak bylo shora řečeno. Tedy lidé jsou osvěcováni skrze anděly.

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto řád božské prozřetelnosti má, aby činnostem vyšších byla nižší poddána, jak bylo svrchu řečeno, jako nižší andělé jsou osvěcováni od vyšších, tak lidé, kteří jsou pod anděly, jsou

1. Utrum angelus possit illuminare intellectum hominis.

I q. 111 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem, unde Dionysius, in Eccles. Hier., illuminationem attribuit Baptismo, qui est fidei sacramentum. Sed fides immediate est a Deo; secundum illud ad Ephes. II, *gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei enim donum est*. Ergo homo non illuminatur ab Angelo, sed immediate a Deo.

I q. 111 a. 1 arg. 2

Praeterea, super illud Rom. I, *Deus illis manifestavit*, dicit Glossa quod *non solum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur, sed etiam Deus illis revelavit per opus suum*, scilicet per creaturam. Sed utrumque est a Deo immediate, scilicet ratio naturalis, et creatura. Ergo Deus immediate illuminat hominem.

I q. 111 a. 1 arg. 3

Praeterea, quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab Angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

I q. 111 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Dionysius probat, in IV cap. Cael. Hier., quod revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus Angelis. Huiusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra dictum est. Ergo homines illuminantur per Angelos.

I q. 111 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, cum divinae providentiae ordo habeat ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est; sicut inferiores Angeli illuminantur per

skrze ně osvěcováni.

Ale způsob obojího osvěcováni nějak jest podobný a nějak různý. Bylo totiž shora řečeno, že osvěcování, jež je zjevením božské pravdy, se béře podle dvojího: totiž, pokud nižší rozum jest posilován z činnosti rozumu vyššího; a pokud nižšímu rozumu se předkládají rozumové podoby, které jsou ve vyšším, aby mohly býti chápány od nižšího. A to pak nastává u andělů, pokud vyšší anděl pojatou všeobecnou pravdu dělí podle chápavosti nižšího anděla, jak bylo shora řečeno. Ale lidský rozum nemůže samu rozumovou pravdu chápati holou, protože je mu vrozeno, aby rozuměl skrze obracení k představám, jak bylo shora řečeno. A proto andělé předkládají lidem rozumovou pravdu pod podobami smyslových, podle toho, co praví Diviš, I. hl. Nebes. Hier., že "nemůže nám jinak svítiti božský paprsek, než rozmanitostí posvátných závojů zahalen". S jiné pak strany lidský rozum, jakožto nižší, je posilován z činnosti andělského rozumu. A podle toho dvojího se béře osvěcování, jímž je člověk osvěcován od anděla.

K prvnímu se tedy musí říci, že ve víře se sbíhá dvojí. A to nejprve pohotovost rozumu, kterou jest upravován k poslušnosti vůle, tíhnoucí k božské pravdě: rozum totiž přisvědčí pravdě víry, ne jako zdolán rozumem, ale jako z rozkazu vůle: neboť "nikdo nevěří, leč chtěje", jak, praví Augustin. A v tom je víra pouze od Boha. Za druhé se vyžaduje k víře, aby věřená se předkládala věřícímu. A to se pak děje skrze člověka, pokud "víra jest ze slyšení", jak se praví Řím. 10; ale hlavně skrze anděly, skrze něž se lidem zjevují božská. Pročež andělé nějak přispívají k osvěcování věrou. A přece lidé jsou osvěcováni od andělů nejen o věřených, ale také o skutcích.

K druhému se musí říci, že přirozený rozum, který je bezprostředně od Boha, může býti od anděla posílen, jak bylo řečeno. A podobně z podob přijatých od tvorů vyplyne tím vyšší pravda rozumová, čím jest lidský rozum silnější.

A tak je člověk andělem podporován, aby z tvorů přišel dokonaleji k poznání božskému.

K třetímu se musí říci, že rozumovou činnost a osvěcování lze pozorovati dvojmo. Jedním způsobem se strany rozuměné věci: a tak, kdokoli rozumí nebo jest osvěcován, poznává, že rozumí a jest osvěcován, protože poznává, že věc je mu zjevná. Jiným způsobem se strany původu: a tak ne každý rozumějící nějakou pravdu poznává, co jest rozum, jenž jest původem rozumové činnosti. A podobně ne každý osvěcovaný od anděla poznává, že jest od anděla osvěcován.

CXI.2. Zda andělé mohou změniti vůli člověka.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že andělé mohou změniti vůli člověka. Protože k onomu Žid. 1, 'Jenž anděly své činí duchy a služebníky své plamenem ohně', praví

superiores, ita homines qui sunt Angelis inferiores, per eos illuminantur.

Sed modus utriusque illuminationis quodammodo est similis, et quodammodo diversus. Dictum est enim supra quod illuminatio, quae est manifestatio divinae veritatis, secundum duo attenditur, scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris; et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quae sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in Angelis fit, secundum quod superior Angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris Angeli, ut supra dictum est. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere, quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt Angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium; secundum illud quod dicit Dionysius, I cap. Cael. Hier., quod *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Ex alia vero parte, intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus angelici. Et secundum haec duo attenditur illuminatio qua homo illuminatur ab Angelo.

I q. 111 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ad fidem duo concurrunt. Primo quidem habitus intellectus, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem, intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus a voluntate; nullus enim credit nisi volens, ut Augustinus dicit. Et quantum ad hoc, fides est a solo Deo. Secundo requiritur ad fidem, quod credibilia proponantur credenti. Et hoc quidem fit per hominem, secundum quod fides est ex auditu, ut dicitur Rom. X; sed per Angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde Angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei. Et tamen homines illuminantur ab Angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

I q. 111 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ratio naturalis, quae est immediate a Deo, potest per Angelum confortari, ut dictum est. Et similiter ex speciebus a creaturis acceptis, tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior.

Et sic per Angelum adiuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.

I q. 111 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod operatio intellectualis, et illuminatio, dupliciter possunt considerari. Uno modo, ex parte rei intellectae, et sic quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari; quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo, ex parte principii, et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab Angelo, cognoscit se ab Angelo illuminari.

2. Utrum angelus possit immutare affectum, vel voluntatem hominis.

I q. 111 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angeli possint immutare voluntatem hominis. Quia super illud Heb. I, *qui*

Glossa, že "oheň jsou, když duchem hoří a naše neřesti spalují". Ale to by nebylo, kdyby neměnili vůle. Tedy andělé mohou změniti vůli.

Mimo to praví Beda, že "ďábel neposílá zlé myšlenky, nýbrž zapaluje". Damašský pak dále praví, že též posílá: praví totiž v II. knize, že všechna špatnost a nečisté vášně byly vymyšleny od démonů, a dovoleno posílati je člověku. A stejným důvodem dobří andělé posílají a zapalují dobré myšlenky. Ale to by nemohli činiti, kdyby neměnili vůle. Tedy mění vůli.

Mimo to, jak bylo řečeno, anděl osvěcuje rozum člověka prostřednictvím představ. Ale jako obrazivost, která slouží rozumu, může býti měněna od anděla, tak i smyslová žádost, která slouží vůli: protože také ona je síla užívající tělesného ústrojí. Tedy, jak osvěcuje rozum, tak může měniti vůli.

Avšak proti jest, že měniti vůli může jen Bůh, podle onoho Přísl. 21: "Srdce královo v ruce Páně; obrátí je, kamkoli bude chtíti."

Odpovídám: Musí se říci, že vůli lze měniti dvojmo. Jedním způsobem zvnitřku. A tak, ježto pohyb vůle není nic jiného než náklonnost vůle ke chtěné věci, pouze Bůh může změniti vůli, jenž dává rozumové přirozenosti sílu takové náklonnosti. Jako totiž přírodní náklonnost není než od Boha, tak náklonnost volní není než od Boha, jenž jest příčinou vůle.

Jiným způsobem jest vůle pohybována zvenku. To pak jest u anděla toliko jedním způsobem, totiž od dobra, postřehnutého rozumem. Pročež, pokud někdo je příčinou, že se něco postřehne jako dobré pro žádost, potud pohybuje vůli. A tak také pouze Bůh může účinně pohnouti vůli, anděl však a člověk nazpůsob přimlouvání, jak bylo svrchu řečeno. Ale mimo tento způsob jest v lidech vůle také jinak pohybována zvenku, totiž z vášně, jsoucí při smyslové žádosti; jako z dychtivosti nebo hněvu se vůle nakloní ke chtění něčeho. A tak také andělé, pokud mohou roznítiti takové vášně, mohou pohnouti vůli. Ne však s nutností, protože vůle vždy zůstává svobodná pro souhlas nebo odpor vášni.

K prvnímu se tedy musí říci, že se říká, že služebníci Boží, ať lidé nebo andělé, pálí neřesti a rozněcují ke ctnosti na způsobpřimlouvání.

K druhému se tedy musí říci, že démoni nemohou poslati myšlenky, působíce je uvnitř, ježto užívání přemýšlivé síly podléhá vůli. Avšak ďábel se nazývá zapalovačem myšlenek, pokud pobídne k přemýšlení, nebo k žádání myšlených, na způsob přimlouvání nebo rozněcování vášně. A pravě toto zapalování nazývá Damašský ;posíláním, protože taková činnost povstává uvnitř. Ale dobré myšlenky se přidělují vyššímu původu, totiž Bohu; ačkoli jsou obstarány službou andělů.

facit Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis, dicit Glossa quod *ignis sunt, dum spiritu fervent, et vitia nostra urunt*. Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo Angeli possunt immutare voluntatem.

I q. 111 a. 2 arg. 2

Praeterea, Beda dicit quod *Diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor*. Damascenus autem ulterius dicit quod etiam est immissor, dicit enim in II libro, quod *omnis malitia et immundae passiones ex Daemonibus excogitatae sunt, et immittere homini sunt concessi*. Et pari ratione, Angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

I q. 111 a. 2 arg. 3

Praeterea, Angelus, sicut est dictum, illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia, quae deservit intellectui, potest immutari ab Angelo; ita et appetitus sensitivus qui deservit voluntati, quia et ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

I q. 111 a. 2 s. c.

Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei; secundum illud Prov. XXI, *cor regis in manu domini; quocumque voluerit, vertet illud*.

I q. 111 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo, ab interiori. Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi a Deo qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem.

Alio modo movetur voluntas ab exteriori. Et hoc in Angelo est quidem uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum. Unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic etiam solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; Angelus autem et homo per modum suadentis, ut supra dictum est. Sed praeter hunc modum, etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam Angeli, inquantum possunt concitare huiusmodi passiones, possunt voluntatem movere. Non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

I q. 111 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ministri Dei, vel homines vel Angeli, dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes, per modum persuasionis.

I q. 111 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Daemones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando, cum usus cogitativae virtutis subiaceat voluntati. Dicitur tamen Diabolus incensor cogitationum, inquantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum incendere Damascenus vocat immittere, quia talis operatio interius fit. Sed bonae cogitationes attribuuntur altiori

K třetímu se musí říci, že v přítomném stavu lidský rozum nemůže rozuměti leč obracením ku představám: ale lidská vůle může něco chtíti ze soudu rozumu, nesledujíc vášeň smyslové žádosti. Proto není podobnosti.

CXI.3. Zda anděl může měniti obrazivost člověka.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že anděl nemůže měniti obrazivost člověka. Neboť obrazivost, jak se praví v knize O duši, jest ";pohyb, učiněný od smyslu v činnosti". Ale kdyby povstával skrze měnění andělem, nepovstával by od smyslu v činnosti. Tedy jest proti pojmu obrazivosti, která jest úkonem obrazivé síly, aby byla skrze měnění andělem.

Mimo to tvary, které jsou v obrazivosti, ježto jsou duchové, jsou ušlechtilejší než tvary, které jsou ve smyslové hmotě. Ale anděl nemůže vtiskovati tvary do smyslové hmoty, jak bylo řečeno. Tedy nemůže vtiskovati tvary do obrazivosti. A tak ji nemůže měniti.

Mimo to podle Augustina, XII. Ke Gen. Slov., "přimísením jiného ducha se může státi, že ta, která on ví, skrze takové obrazy ukáže tomu, jenž se přimísil, ať se odhalí rozumějícímu, nebo jako od jiného rozuměná". Ale nezdá se, že by se anděl mohl přimísiti lidské obrazivosti, ani že by obrazivost mohla pojmouti rozumová, která anděl poznává. Tedy se zdá, že anděl nemůže měniti obrazivost.

Mimo to v obrazném vidění člověk drží podoby věcí jako věci samé. Ale v tom jest nějaký klam. Ježto tedy dobrý anděl nemůže býti příčinou klamu, zdá se, že nemůže působiti obrazné vidění, měně obrazivost.

Avšak proti jest, že ta, která se objevují ve snach, vidí se obrazivým viděním. Ale andělé zjevují něco ve snách, jak je patrné Mat. 1 a 2 u anděla, který se Josefovi zjevil ve snách. Tedy anděl může pohybovati obrazivost.

Odpovídám: Musí se říci, že anděl, jak dobrý, tak zlý, mocí své přirozenosti může pohybovati obrazivost člověka. To se pak může pozorovati takto. Bylo totiž shora řečeno, že tělesná přirozenost poslouchá anděla v místním pohybu. Ta tedy, která mohou míti příčinu v místním pohybu nějakých těles, podléhají přirozené síle andělů. Je pak jasné, že obrazná zjevení někdy vznikají v nás z místní změny tělesných duchů a šťav. Pročež Aristoteles, v kn. O spán. a bděn., označuje příčinu snových zjevení, praví, "že, když živočich spí, se sestupujícím množstvím krve do smyslového prvku zároveň sestupuje pohyb", to jest dojmy, zbylé z pohybování smyslových, která se zachovávají ve smyslných duších, a "pohybují smyslovým prvkem", takže nastane nějaké zjevení, jako by nyní smyslový prvek byl měněn od samých zevnějších věcí. A může býti takové pohnutí duchů a šťav, že taková zjevení

principio, scilicet Deo; licet Angelorum ministerio procurentur.

I q. 111 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod intellectus humanus, secundum praesentem statum, non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex iudicio rationis, non sequendo passionem appetitus sensitivi. Unde non est simile.

3. Utrum possit immutare imaginationem hominis.

I q. 111 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur in libro de anima, est motus factus a sensu secundum actum. Sed si fieret per immutationem Angeli, non fieret a sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasiae, quae est actus imaginativae virtutis, ut sit per immutationem Angeli.

I q. 111 a. 3 arg. 2

Praeterea, formae quae sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quae sunt in materia sensibili. Sed Angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut dictum est. Ergo non potest imprimere formas in imaginatione. Et ita non potest eam immutare.

I q. 111 a. 3 arg. 3

Praeterea, secundum Augustinum, XII super Gen. ad Litt., *commixtione alterius spiritus fieri potest ut ea quae ipse scit, per huiusmodi imagines ei cui miscetur ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellecta pandantur*. Sed non videtur quod Angelus possit misceri imaginationi humanae; neque quod imaginatio possit capere intelligibilia, quae Angelus cognoscit. Ergo videtur quod Angelus non possit mutare imaginationem.

I q. 111 a. 3 arg. 4

Praeterea, in visione imaginaria homo adhaeret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quaedam deceptio. Cum ergo Angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

I q. 111 a. 3 s. c.

Sed contra est quod ea quae apparent in somnis, videntur imaginaria visione. Sed Angeli revelant aliqua in somnis; ut patet Matth. I et II, de Angelo qui Ioseph in somnis apparuit. Ergo Angelus potest imaginationem movere.

I q. 111 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Angelus, tam bonus quam malus, virtute naturae suae potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra quod natura corporalis obedit Angelo ad motum localem. Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali Angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles, in Lib. de Somn. et Vig., assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod, cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, idest impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensualibus conservantur, et movent principium sensitivum, ita quod

povstanou i bdícím, jak je patrné u šílených a jiných takových. Jako tedy toto nastává z přirozeného pohnutí šťav, a někdy také z vůle člověka, jenž dobrovolně si představuje, co dříve cítil, tak to také může nastati silou anděla dobrého nebo zlého, a to někdy s vytržením z tělesných smyslů, někdy pak bez takového vytržení.

K prvnímu se tedy musí říci, že první původ obrazivosti jest od smyslu v činnosti: nemůžeme totiž si představovati, co nikterak jsme necítili, buď v celku nebo podle části; jako slepý od narození nemůže si představiti barvu. Ale někdy jest obrazivost utvořena od dojmů uvnitř zachovávaných, takže povstanou hnutí obrazivosti, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že anděl přeměňuje obrazivost, ne sice vtisknutím nějakého obrazivostního tvaru, žádným způsobem napřed smyslem nepřijatého (nemůže totiž učiniti, aby slepý představil si barvy), ale činí to skrze místní pohyb duchů a šťav, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že ono přimísení andělského ducha k lidské obrazivosti není skrze bytnost, nýbrž skrze účinek, který řečeným způsobem činí v obrazivosti, jíž ukazuje, co sám ví, ne však tím způsobem, jak sám ví.

Ke čtvrtému se musí říci, že anděl, působící nějaké obrazné vidění, někdy sice zároveň osvěcuje rozum, aby poznal, co znamenají takové podoby, a tehdy není žádný klam. Někdy však z andělovy činnosti se pouze v obrazivosti objeví podoby věcí: avšak tehdy se klam nepůsobí andělem, nýbrž z nedostatku rozumu toho, jemuž se taková zjevují. Jako ani Kristus nebyl příčinou klamu v tom, že zástupům mnohá předložil v podobenstvích, která jim nevyložil.

CXI.4. Zda anděl může měniti lidský smysl.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že anděl nemůže měniti lidský smysl. Neboť smyslová činnost je činnost životní. Avšak taková činnost není od zevnějšího původu. Nemůže tedy býti od anděla působena smyslová činnost.

Mimo to smyslová síla jest ušlechtilejší než vyživující. Ale, jak se zdá, anděl nemůže měniti sílu vyživující, jako ani jiné přírodní tvary. Tedy nemůže měniti ani sílu smyslovou.

Mimo to smysl je přirozeně pohybován od smyslového. Ale anděl nemůže měniti řád přírody, jak bylo svrchu řečeno. Tedy anděl nemůže měniti smysl, nýbrž smysl je vždy měněn od smyslového.

Avšak proti jest, že andělé, kteří vyvrátili Sodomu, "ranili

fit quaedam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant; sicut patet in phreneticis, et in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum; et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute Angeli boni vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

I q. 111 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod primum principium phantasiae est a sensu secundum actum, non enim possumus imaginari quae nullo modo sensimus, vel secundum totum vel secundum partem; sicut caecus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat, ab impressionibus interius conservatis, ut dictum est.

I q. 111 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod Angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam (non enim posset facere quod caecus imaginaretur colores), sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est.

I q. 111 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod commixtio illa spiritus angelici ad imaginationem humanam, non est per essentiam, sed per effectum quem praedicto modo in imaginatione facit; cui demonstrat quae ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

I q. 111 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod Angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur, et tunc nulla est deceptio. Quandoque vero per operationem Angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione, nec tamen tunc causatur deceptio ab Angelo, sed ex defectu intellectus eius cui talia apparent. Sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit, quae non exposuit eis.

4. Utrum possit immutare sensum humanum.

I q. 111 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitae. Huiusmodi autem operatio non est a principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab Angelo.

I q. 111 a. 4 arg. 2

Praeterea, virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed Angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam; sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

I q. 111 a. 4 arg. 3

Praeterea, sensus naturaliter movetur a sensibili. Sed Angelus non potest immutare naturae ordinem, ut supra dictum est. Ergo Angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus a sensibili immutatur.

I q. 111 a. 4 s. c.

Sodomské slepotou (čili aorasií), že nemohli nalézti dveře domu", jak se praví Gen. 19. A podobné se čte IV. Král. 6 o Syrských, jež Elisej vedl do Samarie.

Odpovídám: Musí se říci, že smysly jsou měněny dvojmo. Jedním způsobem zvenku, jako když jsou měněny od smyslového. Jiným způsobem zvnitřku: vidíme totiž, že se smysly změní pobouřením duchů a šťav; neboť jazyk nemocného, protože je plný žlučové šťávy, všechno cítí jako hořké, a podobně se stává u jiných smyslů. Obojím pak způsobem může anděl měniti smysl člověka svou přirozenou silou. Může totiž anděl zvenku nastaviti smyslu nějaké smyslové, buď utvořené od přírody, nebo utvořiv něco nového; jako činí, když přijme tělo, jak bylo svrchu řečeno. Podobně také může uvnitř pohnouti duchy a šťávy, jak bylo svrchu řečeno, takže se z nich smysly rozmanitě změní.

K prvnímu se tedy musí říci, že původ smyslové činnosti nemůže býti bez vnitřního prvku, jímž je smyslová mohutnost; ale ten vnitřní prvek může býti mnohonásobně pohnut od zevnějšího prvku, jak bylo řečeno.

K druhému se musí říci, že také skrze vnitřní pohnutí duchů a šťav může anděl něco dělati na změnění úkonu mohutnosti živící. A podobně mohutnosti žádostivé a smyslové a kterékoli mohutnosti, užívající tělesného ústrojí.

K třetímu se musí říci, že anděl nemůže jednati mimo řád celého stvoření: ale mimo řád nějaké jednotlivé přirozenosti může jednati, ježto takovému řádu není poddán. A tak nějakým zvláštním způsobem mimo obvyklý způsob může měniti smysl.

CXII. O posílání andělů.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o posílání andělů. A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda někteří andělé jsou posíláni na službu.
2. Zda všichni jsou posíláni.
3. Zda ti, kteří jsou posíláni, obstupují.
4. Ze kterých řádů jsou posíláni.

CXII.1. Zda andělé jsou posíláni na službu.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že andělé nejsou posíláni na službu. Neboť každé poslání jest na nějaké určité místo. Ale výkony rozumové neurčují nijakého místa, protože rozum odhlíží od zde a nyní. Jež to tedy výkony andělské jsou rozumové, zdá se, že andělé nejsou posíláni na konání svých výkonů.

Mimo to ohňové nebe je místo, náležející hodnotě andělů. Jestli tedy jsou k nám posíláni na službu, zdá se, že hyne

Sed contra est quod Angeli qui subverterunt Sodomam, *percusserunt Sodomitas caecitate (vel aorasia), ut ostium domus invenire non possent*, ut dicitur Gen. XIX. Et simile legitur IV Reg. VI, de Syris quos Elisaeus duxit in Samariam.

I q. 111 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod sensus immutatur dupliciter. Uno modo, ab exteriori; sicut cum mutatur a sensibili. Alio modo, ab interiori, videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo Angelus potest immutare sensum hominis sua naturali virtute. Potest enim Angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod, vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando; sicut facit dum corpus assumit, ut supra dictum est. Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores, ut supra dictum est, ex quibus sensus diversimode immutentur.

I q. 111 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod principium sensitivae operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva, sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori principio commoveri, ut dictum est.

I q. 111 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod etiam per commotionem interiorem spirituum et humorum, potest Angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiae nutritivae. Et similiter potentiae appetitivae, et sensitivae, et cuiuscumque potentiae corporali organo utentis.

I q. 111 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod praeter ordinem totius creaturae Angelus facere non potest, sed praeter ordinem alicuius particularis naturae facere potest, cum tali ordini non subdatur. Et sic quodam singulari modo potest sensum immutare, praeter modum communem.

112. De missione angelorum ad hominis.

Prooemium

I q. 112 pr.

Deinde considerandum est de missione Angelorum.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum aliqui Angeli mittantur in ministerium.

Secundo, utrum omnes mittantur.

Tertio, utrum illi qui mittuntur, assistant.

Quarto, de quibus ordinibus mittantur.

1. Utrum aliqui angeli mittantur in ministerium.

I q. 112 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum, quia intellectus abstrahit ab hic et nunc. Cum igitur actiones angelicae sint intellectuales, videtur quod Angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

I q. 112 a. 1 arg. 2

Praeterea, caelum Empyreum est locus pertinens ad

něco jejich hodnoty. Což je nevhodné.

Mimo to zevnější zaměstnání překáží nazírání moudrosti; pročež se praví Eccli. 38: "Kdo zmenší činnost, přijme moudrost." Jestli tedy někteří andělé jsou posíláni na zevnější služby, zdá se, že jsou zdržováni od nazírání. Ale v nazírání na Boha záleží celá jejich blaženost. Kdyby tedy byli posláni, zmenšila by se jejich blaženost. Což je nevhodné.

Mimo to sloužiti má nižší; pročež se praví Luk. 22: "Kdo je větší, kdo zasedá, nebo ten, kdo slouží? Ne-li kdo zasedá?" Ale andělé jsou nad námi řádem !přirozenosti. Tedy nejsou posíláni sloužiti nám.

Avšak proti jest, co se praví Exod. 23: "Hle, já pošlu svého anděla, aby tě předcházel."

Odpovídám: Musí se říci, že ze svrchu řečeného může býti jasné, že někteří andělé jsou od Boha posíláni na službu. Jak totiž bylo svrchu řečeno, když se jednalo o posílání božských Osob, ten sluje poslaný, kdo nějakým způsobem od jiného vychází, aby začal býti, kde dříve nebyl, nebo kde dříve byl jiným způsobem. Syn totiž nebo Duch Svatý sluje poslaný, jakožto vycházející od Obce skrze původ; a začíná býti novým způsobem, to jest skrze milost nebo skrze přijatou přirozenost, kde dříve byl skrze přítomnost Božství. Neboť jest Bohu vlastní býti všude, protože, ježto jest všeobecný činitel, jeho síla zasahuje všechna jsoucna, pročež je ve všech věcech, jak bylo shora řečeno.

Avšak síla anděla, ježto jest částečný činitel, nezasahuje celý vesmír, ale tak zasahuje jedno, že nezasahuje jiné. A proto je tak zde, že není jinde. Z řečeného pak jest jasné, že tělesné stvoření je spravováno skrze anděly. Když tedy má něco nastati skrze anděla na nějakém tělesném stvoření, znova anděl přiloží svou sílu onomu tělesu, a tak tam anděl začíná znova býti. A to celé pochází z božského rozkazu. Proto následuje podle předchozího, že anděl jest posílán od Boha.

Ale činnost, kterou vykonává poslaný anděl, pochází od Boha, jakožto prvního původu, na jehož pokyn a autoritu andělé jednají, a na Boha se uvádí, jako na poslední cíl. A to dělá pojem služebníka: neboť služebník jest jako rozumějící nástroj; nástroj pak jest od jiného pohybován a jeho činnost je zařízena na jiné. Proto se činnosti andělů nazývají služby a proto se říká, že jsou posíláni na službu.

K prvnímu se tedy musí říci, že nějaká činnost se nazývá rozumovou dvojmo. Jedním způsobem jakožto jsoucí v samém rozumu, jako nazírání. A taková činnost si neurčuje místo: ba, jak praví Augustin, IV. O Troj., "také my nejsme na tomto světě, pokud mysl. rozvažujeme něco věčného". Jiným způsobem se nějaká činnost nazývá rozumovou, protože je nějakým rozumem řízena a rozkázána. A jest jasné. že tak si rozumové činnosti někdy určují místa.

K druhému se musí říci, že ohňové nebe náleží k hodnotě

dignitatem Angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quod eorum dignitati aliquid depereat. Quod est inconveniens.

I q. 112 a. 1 arg. 3

Praeterea, exterior occupatio impedit sapientiae contemplationem, unde dicitur Eccli. XXXVIII, *qui minoratur actu, percipiet sapientiam*. Si igitur Angeli aliqui mittuntur ad exteriora ministeria, videtur quod retardentur a contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur. Quod est inconveniens.

I q. 112 a. 1 arg. 4

Praeterea, ministrare est inferioris, unde dicitur Lucae XXII, *quis maior est, qui recumbit, an ille qui ministrat? Nonne qui recumbit?* Sed Angeli sunt maiores nobis ordine naturae. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

I q. 112 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur Exod. XXIII, *ecce ego mittam Angelum meum, qui praecedat te*.

I q. 112 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod ex supra dictis manifestum esse potest quod aliqui Angeli in ministerium mittuntur a Deo. Ut enim supra dictum est, cum de missione divinarum personarum ageretur, ille mitti dicitur, qui aliquo modo ab alio procedit, ut incipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius erat, per alium modum. Filius enim aut spiritus sanctus mitti dicitur, ut a patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, idest per gratiam vel per naturam assumptam, ubi prius erat per deitatis praesentiam. Dei enim proprium est ubique esse, quia cum sit universale agens, eius virtus attingit omnia entia; unde est in omnibus rebus, ut supra dictum est.

Virtus autem Angeli, cum sit particulare agens, non attingit totum universum; sed sic attingit unum, quod non attingit aliud. Et ideo ita est hic, quod non alibi. Manifestum est autem per supra dicta, quod creatura corporalis per Angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiendum per aliquem Angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur Angelus illi corpori sua virtute; et sic Angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur, secundum praemissa, quod Angelus a Deo mittatur.

Sed actio quam Angelus missus exercet, procedit a Deo sicut a primo principio, cuius nutu et auctoritate Angeli operantur; et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Et hoc facit rationem ministri, nam minister est sicut instrumentum intelligens; instrumentum autem ab alio movetur, et eius actio ad aliud ordinatur. Unde actiones Angelorum ministeria vocantur; et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

I q. 112 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo, quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio. Et talis operatio non determinat sibi locum, immo, ut Augustinus dicit IV de Trin., *etiam nos, secundum quod aliquid aeternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus*. Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata. Et sic manifestum est quod operationes intellectuales interdum determinant sibi loca.

I q. 112 a. 1 ad 2

andělově podle nějaké patřičnosti: protože se patří, aby nejvyšší těleso se přidělilo přirozenosti, která jest nade všemi tělesy. Ale anděl nedostává žádnou hodnotu od ohňového nebe. A proto, když na ohňovém nebi není skutečně., nic nepozbývá jeho hodnost, jako ani král, když nesedí skutečně na královském stolci, jenž patří jeho hodnosti.

K třetímu se musí říci, že u nás zevnější zaměstnání :překáží čistotě nazírání, protože činnosti dbáme podle smyslových sil, jejichž činnosti zdržují činnosti rozumové síly, když jsou napjaté. Ale anděl řídí své zevnější skutky pouze skrze rozumovou činnost. Pročež zevnější skutky v ničem nepřekážejí jeho nazírání: protože dvě činnosti, z nichž jedna je pravidlem a důvodem druhé, jedna druhé nepřekáží, ale podporuje jinou. Pročež Řehoř praví, v II. Moral., že "andělé ne tak vycházejí ven, že by postrádali radostí vnitřního nazí ráni."

Ke čtvrtému se musí říci, že andělé ve svých zevnějších skutcích slouží hlavně Bohu, podružně nám. Ne protože my jsme vyšší jich jednoduše řečeno, ale každý člověk nebo anděl, pokud přilnutím k Bohu se stává jeden duch s Bohem, jest vyšší každého tvora. Pročež Apoštol praví, Filip. 2: "za vyšší se navzájem považujíce."

CXII.2. Zda jsou všichni andělé posíláni na službu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že všichni andělé jsou posíláni na službu. Praví totiž Apoštol, Žid. 1: "Všichni jsou služební duchové, poslaní na službu."

Mimo to nejvyšší řád jest řád Serafů, jak je patrné z řečeného. Ale Seraf byl poslán očistiti rty prorokovy, jak máme Isai. 6. Tedy mnohem spíše jsou posíláni nižší andělé.

Mimo to božské Osoby nekonečně přesahují všechny řády andělů. Ale božské Osoby jsou posílány, jak bylo svrchu řečeno. Tedy mnohem spíše kteříkoli nejvyšší andělé.

Mimo to, nejsou-Ii vyšší andělé posíláni na zevnější službu, není to než proto, že vyšší andělé vykonávají božské služby skrze nižší. Ale, ježto všichni andělé jsou nestejní, jak bylo svrchu řečeno, každý anděl má nižšího anděla, mimo posledního. Tedy by jen jeden anděl sloužil, posílán na službu. Což je proti tomu, co se ;praví Dan. 7: "Tisíce tisíců mu sloužily."

Avšak proti jest; co praví Řehoř, uváděje větu Divišovu: "Vyšší voje nikterak nemají zvyk navenek sloužiti."

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z řečeného, to má řád božské prozřetelnosti, nejen u andělů, nýbrž také v celém vesmíru, že nižší jsou obstarávána skrze vyšší; ale z

Ad secundum dicendum quod caelum Empyreum pertinet ad dignitatem Angeli secundum congruentiam quandam, quia congruum est ut supremum corporum naturae quae est supra omnia corpora, attribuatur. Non tamen Angelus aliquid dignitatis accipit a caelo Empyreo. Et ideo quando actu non est in caelo Empyreo, nihil eius dignitati subtrahitur, sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit eius dignitati.

I q. 112 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit, quia actioni insistimus secundum sensitivas vires, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectivae virtutis. Sed Angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt eius contemplationem, quia duarum actionum quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit, sed iuvat aliam. Unde Gregorius dicit, in II Moral., quod *Angeli non sic foris exeunt, ut internae contemplationis gaudiis priventur*.

I q. 112 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod Angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundario nobis. Non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo, sed quilibet homo vel Angelus, inquantum adhaerendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura. Unde apostolus, ad Philipp. II, dicit, *superiores sibi invicem arbitrantes*.

2. Utrum omnes angeli mittantur in ministerium.

I q. 112 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes Angeli in ministerium mittantur. Dicit enim apostolus, ad Heb. I, *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi*.

I q. 112 a. 2 arg. 2

Praeterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supra dictis patet. Sed Seraphim est missus ad purgandum labia prophetae, ut habetur Isaiae VI. Ergo multo magis inferiores Angeli mittuntur.

I q. 112 a. 2 arg. 3

Praeterea, divinae personae in infinitum excedunt omnes ordines Angelorum. Sed divinae personae mittuntur, ut supra dictum est. Ergo multo magis quicumque supremi Angeli.

I q. 112 a. 2 arg. 4

Praeterea, si superiores Angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores Angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cum omnes Angeli sint inaequales, ut supra dictum est, quilibet Angelus habet inferiorem Angelum, praeter ultimum. Ergo unus Angelus solus ministraret in ministerium missus. Quod est contra id quod dicitur Daniel VII, *millia millium ministrabant ei*.

I q. 112 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, referens sententiam Dionysii, *superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent*.

I q. 112 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, hoc habet ordo divinae providentiae, non solum in Angelis, sed

božského ustanovení se od tohoto řádu nějak ustupuje v tělesných věcech pro vyšší řád, pokud totiž je potřebné na zjevení milosti. Že totiž od narození slepý prohlédnul, že Lazar byl vzkříšen, bylo učiněno bezprostředně od Boha, bez nějaké činnosti nebeských těles. Ale i andělé, dobří i zlí, mohou v těchto tělesech něco konati mimo činnost nebeských těles, zhušťujíce mraky v déšť a nějaká tvorová konajíce. Nikomu pak nemá býti pochybné, že Bůh může lidem něco bezprostředně zjevovati bez prostřednictví andělů; i vyšší andělé bez prostřednictví nižších. A podle této úvahy někteří řekli, že podle obecného zákona nižší nejsou posíláni, nýbrž toliko vyšší; ale z nějakého božského ustanovení někdy také jsou posíláni vyšší.

Ale to se nezdá důvodné. Protože řád andělský se béře podle darů milostí. Ale řád milosti nemá žádný řád vyšší, pro který by se měl pomíjeti, jako se pomíjí řád přirozenosti pro řád milosti. Je také uvážiti, že se řád přírody pomíjí při konání zázraků na potvrzení víry. Pro kterouž by nic neplatilo, kdyby se pomíjel řád andělský, protože by nám to nebylo možné postřehnouti. Také nic není ve službách božských tak velikého, co by nemohlo býti vykonáno skrze nižší řády. Pročež Řehoř praví, že, "kteří hlásají nejvyšší, slují Archandělé. Odtud jest, že k Panně Marii je poslán Archanděl Gabriel". Což přece byla nejvyšší služba božská, jak se tamtéž dodává. A proto s Divišem se jednoduše musí říci, že vyšší andělé nikdy nejsou posíláni na zevnější službu.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jako z poslaní božských Osob některé jest viditelné, které se béře podle tělesného stvoření, některé neviditelné, které nastává podle duchovního účinku: tak v posílání andělů některé sluje zevnější, jež totiž jest na vykonání nějaké služby na zevnějších tělesných; a podle tohoto posílání nejsou posíláni všichni; jiné jest vnitřní, padle rozumových účinků, pokud totiž jeden anděl osvěcuje druhého; a tak jsou všichni andělé posíláni.

Nebo se jinak řekne, že to Apoštol uvádí na důkaz, že Kristus je větší než andělé, skrze něž byl dán zákon; aby tak ukázal vynikání nového zákona nad starý. Pročež není třeba. aby se rozumělo mimo anděly, skrze které byl dán zákon.

K druhému se musí říci, že podle Diviše onen anděl, který byl poslán očistiti rty prorokovy, byl z nižších andělů; ale byl nazván Serafem, to jest "zapalující", stejnojmenně, protože přišel zapáliti rty prorokovy.

Nebo se řekne, že vyšší andělé sdělují vlastní dary, od nichž mají jména, prostřednictvím nižších andělů. Tak se tedy řeklo, že jeden Seraf očistil rty prorokovy, ne že by to sám bezprostředně učinil, ale že to učinil nižší anděl jeho mocí. Jako se říká, že Papež někoho rozhřeší, i když skrze jiného udělí úkon rozhřešení.

etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur, sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiae manifestationem. Quod enim caecus natus fuit illuminatus, quod Lazarus fuit suscitatus, immediate a Deo factum est, absque aliqua actione caelestium corporum. Sed et Angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari praeter actionem caelestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua huiusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium quin Deus immediate hominibus aliqua revelare posset, non mediantibus Angelis; et superiores Angeli, non mediantibus inferioribus. Et secundum hanc considerationem, quidam dixerunt quod, secundum communem legem, superiores non mittuntur, sed inferiores tantum; sed ex aliqua dispensatione divina, interdum etiam superiores mittuntur.

Sed hoc non videtur rationabile. Quia ordo angelicus attenditur secundum dona gratiarum. Ordo autem gratiae non habet alium superiorem ordinem, propter quem praetermitti debeat, sicut praetermittitur ordo naturae propter ordinem gratiae. Considerandum est etiam quod ordo naturae in operationibus miraculorum praetermittitur, propter fidei confirmationem. Ad quam nihil valeret, si praetermitteretur ordo angelicus, quia hoc a nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit quod *qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quod ad virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur*. Quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. Et ideo simpliciter dicendum est, cum Dionysio, quod superiores Angeli nunquam ad exterius ministerium mittuntur.

I q. 112 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in missionibus divinarum personarum aliqua est visibilis, quae attenditur secundum creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quae fit secundum spiritualem effectum, ita in missionibus Angelorum aliqua dicitur exterior, quae scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum, et secundum hanc missionem non omnes mittuntur; alia est interior, secundum intellectuales effectus, prout scilicet unus Angelus illuminat alium, et sic omnes Angeli mittuntur.

Vel aliter dicendum quod apostolus inducit illud ad probandum quod Christus sit maior Angelis per quos data est lex; ut sic ostendat excellentiam novae legis ad veterem. Unde non oportet quod intelligatur nisi de Angelis ministerii, per quos data est lex.

I q. 112 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum, secundum Dionysium, quod ille Angelus qui missus est ad purgandum labia prophetae, fuit de inferioribus Angelis; sed dictus est Seraphim, idest incendens, aequivoce, propter hoc quod venerat ad incendendum labia prophetae.

Vel dicendum quod superiores Angeli communicant propria dona, a quibus denominantur, mediantibus inferioribus Angelis. Sic igitur unus de Seraphim dictus est purgasse incendio labia prophetae, non quia hoc ipse immediate fecerit, sed quia inferior Angelus virtute eius hoc fecit. Sicut Papa dicitur absolvere aliquem, etiam si

K třetímu se musí říci, že božské Osoby nejsou posílány na službu, ale poslání se říká stejnojmenně:, jak je patrné z řečeného.

Ke čtvrtému se musí říci, že v božských službách jest mnohonásobný stupeň. Pročež nic nebrání posílání také nestejných andělů na službu bezprostředně; ale tak, že vyšší jsou posíláni na vyšší služby, nižší pak na nižší.

CXII.3. Zda andělé, kteří jsou posíláni, obstupují.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že andělé, kteří jsou posíláni, obstupují. Praví totiž Řehoř, v Homilii: "Tudíž andělé jsou i posíláni i obstupují: protože, ač andělský duch jest omezen, přece sám nejvyšší Duch, což je Bůh, omezen není."

Mimo to anděl byl poslán sloužiti Tobiášovi. A přece sám řekl: "Já jsem anděl Rafael, jeden ze sedmi, kteří stojíme před Bohem," jak máme Tob. 12. Tedy andělé, kteří jsou posíláni, obstupují.

Mimo to každý blažený anděl je Bohu bližší nežli Satan. Ale Satan stojí před Bohem, jak se praví Job. 1: "Když obstupovali synové Boží Pána, byl mezi nimi i Satan." Tedy mnohem spíše andělé, kteří jsou posíláni na službu, obstupují.

Mimo to, jestli nižší andělé neobstupují, není to než proto, že nedostávají božská osvěcování bezprostředně, nýbrž skrze vyšší anděly. Ale skrze vyššího dostává božská osvěcování každý anděl, vyjímajíc toho, který je ze všech nejvyšší. Tedy by obstupoval pouze nejvyšší anděl. Což je proti tomu, co máme Dan. 7: "Deset tisíckrát sto tisíc ho obstupovalo." Tedy také ti, kteří slouží, obstupují.

Avšak proti jest, co praví Řehoř, XVII. Moral., k onomu Job., 'Zda je počet jeho vojínů?' "Obstupují ony moci, které nevycházejí na zvěstování něčeho lidem." Tedy ti, kteří jsou posíláni na službu, neobstupují.

Odpovídám: Musí se říci, že se uvádějí andělé obstupující a přistupující podobně těm, kteří posluhují nějakému králi. Z nich někteří jej vždycky obstupují a bezprostředně slyší jeho rozkazy. Jiní pak jsou, jimž se královské rozkazy zvěstují skrze obstupující, jako ti, kteří jsou představení správy obcí: a ti se jmenují spravující, ne však obstupující.

Je tedy uvážiti, že všichni andělé bezprostředně vidí božskou bytnost: a při tom se říká, že obstupují také ti, kteří slouží. Pročež praví Řehoř, v II. Moral., že "mohou vždycky obstupovati nebo viděti tvář Otce, kteří jsou pro naši spásu posíláni na zevnější službu." Ale nemohou všichni andělé skrytosti božských tajemství vnímati ze samé jasnosti božské bytnosti, nýbrž pouze vyšší, skrze něž se oznamuje nižším. A podle toho pouze vyšší, což jest první hierarchie, slují obstupující, a Diviš praví, že jim je per alium officium absolutionis impendat.

I q. 112 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod divinae personae non mittuntur in ministerium, sed aequivoce mitti dicuntur; ut ex praedictis patet.

I q. 112 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inaequales Angelos immediate ad ministeria mitti; ita tamen quod superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores vero ad inferiora.

3. Utrum illi, qui mittuntur, assistant.

I q. 112 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam Angeli qui mittuntur, assistant. Dicit enim Gregorius, in homilia, *et mittuntur igitur Angeli, et assistunt, quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen spiritus ipse, qui Deus est, circumscriptus non est*.

I q. 112 a. 3 arg. 2

Praeterea, Angelus Tobiae in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit, *ego sum Raphael Angelus, unus ex septem qui adstamus ante Deum*, ut habetur Tobiae XII. Ergo Angeli qui mittuntur, assistunt.

I q. 112 a. 3 arg. 3

Praeterea, quilibet Angelus beatus propinquior est Deo quam Satan. Sed Satan assistit Deo; secundum quod dicitur Iob I, *cum assisterent filii Dei coram domino, affuit inter eos et Satan*. Ergo multo magis Angeli qui mittuntur in ministerium, assistunt.

I q. 112 a. 3 arg. 4

Praeterea, si inferiores Angeli non assistunt, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores Angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet Angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus Angelus assisteret. Quod est contra illud quod habetur Dan. VII, *decies millies centena millia assistebant ei*. Ergo etiam illi qui ministrant, assistunt.

I q. 112 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XVII Moral., super illud Iob, *numquid est numerus militum eius? Assistunt, inquit, illae potestates, quae ad quaedam hominibus nuntianda non exeunt*. Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

I q. 112 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod Angeli introducuntur assistentes et administrantes, ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur. Quorum aliqui semper ei assistunt, et eius praecepta immediate audiunt. Alii vero sunt, ad quos praecepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum praeficiuntur, et hi dicuntur ministrantes, sed non assistentes.

Considerandum est ergo quod omnes Angeli divinam essentiam immediate vident, et quantum ad hoc, omnes etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit in II Moral., quod *semper assistere, aut videre faciem patris possunt, qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostra salute*. Sed non omnes Angeli secreta divinorum

vlastní bezprostřední osvěcování od Boha.

A z toho je patrná odpověď na první a druhé, jež platí o prvním způsobu obstupování.

K třetímu se musí říci, že se nepraví, že Satan obstupoval, nýbrž se píše, že byl mezi obstupujícími, jak praví Řehoř, II. Moral., "ač blaženost ztratil, přece neztratil přirozenost podobnou andělům".

Ke čtvrtému se musí říci, že všichni obstupující vidí něco bezprostředně v jasnosti Boží bytnosti; a proto sluje vlastní celé první hierarchii bezprostřední osvěcování od Boha. Ale vyšší z nich více nežli nižší vnímají, o čemž osvěcují jiné: jako také mezi těmi, kteří obstupují krále, více ví z tajemství králových jeden než druhý.

CXII.4. Zda jsou posíláni všichni andělé druhé hierarchie.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že jsou posíláni všichni andělé druhé hierarchie. Všichni totiž andělé buď obstupují nebo slouží, jak máme Dan. 7. Ale andělé druhé hierarchie neobstupují: neboť jsou osvěcováni od andělů první hierarchie, jak praví Diviš, VIII. Nebes. Hier. Tedy všichni andělé druhé hierarchie jsou posíláni na službu.

Mimo to :praví Řehoř, XVII. Moral, že "četnější jsou, kteří slouží, než kteří obstupují", Ale to by nebylo, kdyby andělé druhé hierarchie nebyli posíláni na službu. Tedy všichni andělé druhé hierarchie jsou posíláni na službu.

Avšak proti jest, co praví Diviš, že "Panství jsou nad veškerou podrobenost". Ale posílání na službu patří do podrobenosti. Tedy Panství nejsou posílána na službu.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, posílání na zevnější službu vlastně patří andělu, pokud z božského rozkazu pracuje na nějakém tělesném stvoření, což pak patří do vykonávání božské služby. Avšak vlastní andělům se jeví z jejich jmen, jak praví Diviš, VII. hl. Nebes. Hier. A proto jsou na zevnější službu posíláni andělé těch řádů, v jejichž jménech se dává rozuměti nějaké vykonávání. Ve jméně však Pan.ství není dáno nějaké vykonávání, nýbrž jen určování a rozkaz o vykonávaných. Ale ve jménech jiných řádů se rozumí nějaké vykonávání: neboť Andělé a Archandělé mají jméno od zvěstování; Síly a Moci se říká z přihlížení k nějakému úkonu; také "Vládci :patří býti první mezi jinými pracujícími", jak praví Řehoř. Pročež těmto pěti řádům náleží posílání na zevnější službu, ne však čtyřem vyšším.

mysteriorum in ipsa claritate divinae essentiae percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur. Et secundum hoc, soli superiores, qui sunt primae hierarchiae, assistere dicuntur, cuius proprium dicit esse Dionysius immediate a Deo illuminari.

I q. 112 a. 3 ad 1

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum, quae procedunt de primo modo assistendi.

I q. 112 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod Satan non dicitur astitisse, sed inter assistentes affuisse describitur, quia, ut Gregorius dicit II Moral., *etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen Angelis similem non amisit*.

I q. 112 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod omnes assistentes aliqua immediate vident in claritate divinae essentiae; et ideo totius primae hierarchiae proprium esse dicitur immediate illuminari a Deo. Sed superiores eorum plura percipiunt quam inferiores, de quibus illuminant alios, sicut etiam inter eos qui assistunt regi, plura scit de secretis regis unus quam alius.

4. Utrum omnes angeli secundae hierarchiae mittantur.

I q. 112 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Angeli secundae hierarchiae omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistunt vel ministrant; secundum quod habetur Dan. VII. Sed Angeli secundae hierarchiae non assistunt, illuminantur enim per Angelos primae hierarchiae, sicut dicit Dionysius VIII cap. Cael. Hier. Omnes ergo Angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

I q. 112 a. 4 arg. 2

Praeterea, Gregorius dicit, XVII Moral., quod *plures sunt qui ministrant, quam qui assistunt*. Sed hoc non esset, si Angeli secundae hierarchiae in ministerium non mitterentur. Ergo omnes Angeli secundae hierarchiae in ministerium mittuntur.

I q. 112 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, quod *dominationes sunt maiores omni subiectione*. Sed mitti in ministerium, ad subiectionem pertinet. Ergo dominationes in ministerium non mittuntur.

I q. 112 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, mitti ad exterius ministerium proprie convenit Angelo, secundum quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem Angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Dionysius dicit VII cap. Cael. Hier. Et ideo Angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem dominationum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis. Sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio, nam Angeli et Archangeli denominantur a denuntiando; virtutes et potestates dicuntur per respectum ad aliquem actum; principis etiam est, ut Gregorius dicit, inter alios operantes priorem existere. Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor

K prvnímu se tedy musí říci, že Panství se sice počítají mezi anděly sloužící, ne jakožto vykonávající službu, ale jakožto určující a velící, co dlužno jiným vykonati. Jako stavitelé v umělých nedělají nic rukou, ale jen určují a poroučejí, co mají jiní konati.

K druhému se musí říci, že v počtu obstupujících a sloužících lze míti dvojí způsob. Řehoř totiž praví, že je více sloužících než obstupujících. Neboť, co se praví, "Tisíce tisíců mu sloužilo", nerozumí řečeno množivě, nýbrž podílně; jako by se řeklo, "tisíce z počtu tisíců". A tak se počet sloužících nechává neurčitý, na označení přemíry; obstupujících však vymezený, když se dodává, "A desettisíckrát sto tisíc ho obstupovalo". A to platí podle pojmu Platoniků, kteří říkali, že, čím jsou některá bližší jednomu prvnímu původu, tím jsou menšího množství: jako čím je číslo blíže jednotce, tím je mnohostí menší. A tato domněnka se zachovává co do počtu řádů, ježto šest slouží a tři obstupují.

Ale Diviš, XIV. hl. Nebes. Hier., tvrdí, že množství andělů přesahuje každé hmotné množství; že totiž, jako vyšší tělesa přesahují velikostí tělesa nižší, jaksi do nesmírna, tak vyšší netělesné přirozenosti ;přesahují množstvím všechny přirozenosti tělesné, protože, co je lepší, jest od Boha více zamýšlené a zmnožené. A podle toho, ježto obstupující jsou vyšší sloužících, bude více obstupujících nežli sloužících. Pročež podle toho "tisíce tisíců" se čte množivě, jako by se řeklo "tisíckrát tisíc". A protože desetkrát sto je tisíc, kdyby se řeklo "desetkrát sto tisíc", dávalo by se rozuměti, že je tolik obstupujících, kolik sloužících: ale protože se praví "desettisíckrát sto tisíc", praví se, že jest mnohem více obstupujících nežli sloužících. Ale neříká se to, že by byl pouze takový počet andělů, nýbrž mnohem větší, protože přesahuje veškero hmotné množství. Což je naznačeno násobením největších čísel sebou, totiž desítky, stovky a tisíce, jak Diviš tamtéž praví.

CXIII. O stráži dobrých andělů.

Předmluva

Dělí se na osm článků.

Potom jest úvaha o stráži dobrých andělů a o dorážení zlých.

A o prvním jest osm otázek.

1. Zda jsou lidé od andělů střeženi.
2. Zda jednotlivým lidem jsou určeni jednotliví andělé na stráž.
3. Zda stráž náleží jen poslednímu řádu andělů.
4. Zda každému člověku přísluší míti anděla strážce.
5. Kdy začíná stráž andělova u člověka.
6. Zda anděl vždycky střeží člověka.
7. Zda je bolí záhuba střeženého.

superiores.

I q. 112 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominationes computantur quidem inter Angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat. Sicut architectores in artificiis nihil manu operantur, sed solum disponunt et praecipiunt quid alii debeant operari.

I q. 112 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod de numero assistentium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes. Intelligit enim quod dicitur, millia millium ministrabant ei, non esse dictum multiplicative, sed partitive; ac si diceretur, millia de numero millium. Et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistentium vero finitus, cum subditur, et decies millies centena millia assistebant ei. Et hoc procedit secundum rationem Platonicorum, qui dicebant quod quanto aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tanto sunt minoris multitudinis, sicut quanto numerus est propinquior unitati, tanto est multitudine minor.

Et haec opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt. Sed Dionysius ponit, XIV cap. Cael. Hier., quod multitudo Angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet, sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturae incorporeae transcendunt multitudine omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis a Deo intentum et multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc, millia millium legitur multiplicativae, ac si diceretur, millies millia. Et quia decies centum sunt mille, si diceretur, decies centena millia, daretur intelligi quod tot essent assistentes, quot ministrantes, sed quia dicitur, decies millies centena millia, multo plures dicuntur esse assistentes quam ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus solum sit Angelorum numerus, sed multo maior, quia omnem materialem multitudinem excedit. Quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii et millenarii; ut Dionysius ibidem dicit.

113. De custodia hominum a bonis angelis.

Prooemium

I q. 113 pr.

Deinde considerandum est de custodia bonorum Angelorum, et de impugnatione malorum.

Et circa primum quaeruntur octo.

Primo, utrum homines ab Angelis custodiantur.

Secundo, utrum singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputentur.

Tertio, utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem Angelorum.

Quarto, utrum omni homini conveniat habere Angelum custodem.

Quinto, quando incipiat custodia Angeli circa hominem.

8. Zda jest mezi anděly boj na stráži.

CXIII.1. Zda jsou lidé střeženi od andělů.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že lidé nejsou střeženi od andělů. Neboť strážci se určují některým buď proto, že neumějí, nebo nemohou sebe střežiti, jako dětem a nemocným. Ale člověk může sebe střežiti skrze svobodné rozhodování; i umí skrze přirozené poznání zákona přirozeného. Tedy člověk není střežen od anděla.

Mimo to, kde je stráž silnější, zdá se zbytečnou slabší. Ale lidé jsou střeženi od Boha, podle onoho Žalmu 120: "Nebude dřímati, ani neusne, jenž střeží Israele." Tedy není nutné, aby byl člověk střežen od anděla.

Mimo to záhuba střeženého padá na nedbalost strážcovu, pročež se komusi praví, III. Král. 20: "Střez tohoto muže, a jestli padne, bude tvá duše za jeho duši." Ale mnozí lidé denně hynou, padajíce do hříchu, jimž by andělé mohli pomoci buď viditelným zjevením nebo vykonáním zázraku nebo nějakým podobným způsobem. Byli by tedy nedbalí andělé, kdyby jejich stráži byli lidé svěřeni: což je patrně nesprávné. Nejsou tedy andělé strážci lidí.

Avšak proti jest, co se praví v Žalmu: "Andělům svým přikázal o tobě, aby tě střežili na všech cestách tvých."

Odpovídám: Musí se říci, že podle povahy božské prozřetelnosti to se shledává ve všech věcech, že pohyblivá a měnivá jsou pohybována a řízena skrze nehybná a neměnná; jako všechna tělesná skrze nehybné duchové podstaty, a nižší tělesa skrze tělesa vyšší, jež jsou neměnná podle podstaty. Ale i my sami, v závěrech, v nichž mohou byti rozličné domněnky, jsme řízeni skrze zásady, které držíme neměnivě. Jest pak jasné, že v konání skutků se poznání a cit člověka může mnohonásobně měniti a uchylovati od dobra. A proto bylo nutné, aby byli lidem určeni andělé na stráž, aby jimi byli řízeni a pohybováni k dobrému.

K prvnímu se tedy musí říci, že skrze svobodné rozhodování může člověk nějak unikati zlu, ale ne dostatečně: protože má slabý cit pro dobro následkem mnohonásobných vášní duše. Podobně také všeobecné poznání přirozeného zákona, které má člověk přirozeně, řídí nějak člověka k dobru, ale ne dostatečně; protože nastává mnohonásobné pochybení v užívání všeobecných zásad práva na jednotlivé skutky. Pročež se praví Moudr. 9: "Myšlenky smrtelníků bázlivé, a nejistá naše prozíráni." A proto byla člověku nutná stráž andělů.

K druhému se musí říci, že k dobrému jednání se vyžaduje dvojí. A to nejprve, aby se cit klonil k dobru, což nastává skrze zběhlost mravní ctnosti. Za druhé pak, aby rozum

Sexto, utrum Angelus semper custodiat hominem.

Septimo, utrum doleat de perditione custoditi.

Octavo, utrum inter Angelos sit pugna ratione custodiae.

1. Utrum homines ab angelis custodiantur.

I q. 113 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non custodiantur ab Angelis. Custodes enim deputantur aliquibus vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos; sicut pueris et infirmis. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium; et scit, per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab Angelo.

I q. 113 a. 1 arg. 2

Praeterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo; secundum illud Psalmi CXX, *non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel*. Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab Angelo.

I q. 113 a. 1 arg. 3

Praeterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodis, unde dicitur cuidam, III Reg. XX, *custodi virum istum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima eius*. Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus Angeli subvenire possent vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes Angeli, si eorum custodiae homines essent commissi, quod patet esse falsum. Non igitur Angeli sunt hominum custodes.

I q. 113 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicitur in Psalmo, *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*.

I q. 113 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, secundum rationem divinae providentiae, hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales immobiles, et corpora inferiora per corpora superiora, quae sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones in quibus possumus diversimode opinari, per principia quae invariabiliter tenemus. Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono. Et ideo necessarium fuit quod hominibus Angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum.

I q. 113 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod per liberum arbitrium potest homo aliqualiter malum vitare, sed non sufficienter, quia infirmatur circa affectum boni, propter multiplices animae passiones. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quae homini naturaliter adest, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter, quia in applicando universalia principia iuris ad particularia opera, contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. IX, *cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae*. Et ideo necessaria fuit homini custodia Angelorum.

I q. 113 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad bene operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinetur ad

nalezl náležité cesty k dokonání dobra ctnosti, což Filosof přiděluje opatrnosti. Tedy, co do prvního, Bůh bezprostředně střeží člověka, vlévaje mu milost a ctnosti. Avšak co do druhého chrání Bůh člověka, jako všeobecně poučující, jehož poučování přichází k lidem prostřednictvím andělů, jak jsme měli shora.

K třetímu se musí říci, že, jako lidé se odchylují od přírodního pudu pro hříšnou vášeň, tak také se odchylují od vnukání dobrých andělů, jež nastává neviditelně tím, že osvěcují lidi k dobrému jednání. Proto nelze přičítati nedbalosti andělů, že lidé hynou, nýbrž špatnosti lidí. Že pak se někdy mimo obecný zákon zjevují lidem viditelně, je ze zvláštní Boží milosti: jako také, že nastávají zázraky mimo řád přírody.

CXIII.2. Zda jednotliví lidé jsou střeženi od jednotlivých andělů.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nejsou jednotliví lidé střeženi od jednotlivých andělů. Neboť anděl je silnější než člověk. Ale jeden člověk stačí střežiti mnoho lidí. Tedy mnohem spíše může jeden anděl střežiti mnoho lidí.

Mimo to nižší jsou uváděna k Bohu od vyšších přes prostřední, jak praví Diviš. Ale, ježto všichni andělé jsou nestejní, jak bylo svrchu řečeno, je pouze jeden anděl, mezi nímž a lidmi není žádný prostřední. Tedy je pouze jeden anděl, který bezprostředně střeží lidí.

Mimo to větší andělé jsou určeni k větším službám. Ale není větší službou střežení jednoho člověka než druhého, ježto všichni lidé jsou stejní přirozeností. Ježto tedy jeden anděl jest větší druhého, podle Diviše, zdá se, že rozliční lidé nejsou střeženi od rozličných andělů.

Avšak proti jest, že Jeronym, vykládaje ono Mat. 18, 'Andělé jejich v nebesích', praví: "Veliká je hodnota duše, když každá od počátku narození má na svou stráž určeného anděla."

Odpovídám: Musí se říci, že jednotlivým lidem jsou určeni jednotliví andělé na stráž. A důvodem toho jest, že stráž andělů je nějaké vykonávání božské prozřetelnosti vůči lidem. Avšak Boží prozřetelnost se jinak má k lidem, a k jiným porušným stvořením: protože se jinak mají k neporušnosti. Lidé totiž. nejen jsou neporušní co do společného druhu, ale také co do vlastních tvarů jednotlivců, což jsou rozumové duše: a to nelze říci o jiných porušných věcech. Je pak jasné, že Boží prozřetelnost je hlavně o těch, která stále zůstanou: o těch pak, která pominou, je prozřetelnost Boží, pokud je zařizuje ke stálým věcem. Tudíž Boží prozřetelnost se tak přirovnává k jednotlivým lidem, jako se přirovnává k jednotlivým rodům nebo druhům porušných věcí. Ale podle Řehoře rozličné řády jsou určeny rozličným rodům

bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo autem, quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis, quod quidem philosophus attribuit prudentiae. Quantum ergo ad primum, Deus immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes. Quantum autem ad secundum, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cuius instructio ad hominem provenit mediantibus Angelis, ut supra habitum est.

I q. 113 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut homines a naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati; ita etiam discedunt ab instigatione bonorum Angelorum, quae fit invisibiliter per hoc quod homines illuminant ad bene agendum. Unde quod homines pereunt, non est imputandum negligentiae Angelorum, sed malitiae hominum. Quod autem aliquando, praeter legem communem, hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratia est, sicut etiam quod praeter ordinem naturae miracula fiunt.

2. Utrum singuli hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur.

I q. 113 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non singuli homines a singulis Angelis custodiantur. Angelus enim est virtuosior quam homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus Angelus multos homines potest custodire.

I q. 113 a. 2 arg. 2

Praeterea, inferiora reducuntur in Deum a superioribus per media, ut Dionysius dicit. Sed cum omnes Angeli sint inaequales, ut supra dictum est, solus unus Angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus Angelus solus est qui immediate custodit homines.

I q. 113 a. 2 arg. 3

Praeterea, maiores Angeli maioribus officiis deputantur. Sed non est maius officium custodire unum hominem quam alium, cum omnes homines natura sint pares. Cum ergo omnium Angelorum sit unus maior alio, secundum Dionysium, videtur quod diversi homines non custodiantur a diversis Angelis.

I q. 113 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus, exponens illud Matth. XVIII, *Angeli eorum in caelis*, dicit, *magna est dignitas animarum, ut unaquaeque habeat, ab ortu nativitatis, in custodiam sui Angelum delegatum*.

I q. 113 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur. Cuius ratio est, quia Angelorum custodia est quaedam executio divinae providentiae circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines, et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quae sunt animae rationales, quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quod providentia Dei principaliter est circa illa quae perpetuo manent, circa ea vero quae transeunt, providentia Dei est inquantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut

věcí; třebas Moci k držení démonů, Síly ke konání zázraků v tělesných věcech. A je důvodné, že rozličným druhům věcí vládnou rozliční andělé téhož řádu. Pročež je také důvodné, že se rozličným lidem určují na stráž rozliční andělé.

K prvnímu se tedy musí říci, že se nějakému člověku dává strážce dvojmo. Jedním způsobem, pokud jest jednotlivým člověkem: a tak jednomu člověku náleží jeden strážce, a někdy jest jich více určeno střežiti jednoho. Jiným způsobem, pokud je částí nějakého sboru: a tak se celému sboru dává jeden člověk na stráž, jemuž náleží opatřovati to, co patří k jednomu člověku v zařízení celému sboru, jako jsou ta, která se navenek konají, jimiž se jiní vzdělají nebo pohorší. Avšak stráž andělů se lidem určuje také pro neviditelná a skrytá, která patří ke spáse jednotlivců o sobě. Pročež jednotlivým lidem jsou určeni na stráž jednotliví andělé.

K druhému se musí říci, že, jak bylo řečeno, všichni andělé první hierarchie jsou v něčem bezprostředně osvěcováni od Boha; ale jsou některá, o kterých jsou osvěcováni bezprostředně od Boha toliko vyšší, a zjevují nižším. A to je také uvážiti u nižších; neboť nějaký nejnižší anděl jest osvícen o něčem od nějakého nejvyššího, a v něčem od toho, jenž je bezprostředně nad ním. A tak je také možné, že nějaký anděl osvěcuje bezprostředně člověka, a přece má pod sebou nějaké anděly, které osvěcuje.

K třetímu se musí říci, že, ač lidé jsou přirozeností stejní, přece se v nich shledává nestejnost, pokud od božské prozřetelnosti někteří jsou zařízeni k většímu a někteří k menšímu, podle toho, co se praví Eccli. 33: "Ve množství kázně Páně je oddělil, z nich požehnal a vyvýšil, z nich zlořečil a ponížil." A tak je větší službou střežiti jednoho člověka nežli druhého.

CXIII.3. Zda střežiti lidi patří jen do nejnižšího řádu andělů.

Při třetí se podstupuje takto: Zdá se, že střežiti lidi nepatří jen do nejnižšího řádu andělů. Praví totiž Zlatoústý, že to, co se praví Mat 18, "Andělé jejich v nebesích", atd., "rozumí se ne o kterýchkoli andělech, nýbrž o nejvyšších". Tedy nejvyšší andělé střeží lidi.

Mimo to Apoštol praví, Žid. 1, že andělé jsou "posláni na službu pro ty, kteří berou dědictví spásy": a tak se zdá, že posílání andělů je zařízeno ke stráži lidí. Ale na zevnější službu je posíláno pět řádů, jak bylo svrchu řečeno. Tedy všichni andělé pěti řádů jsou určeni na stráž lidem.

Mimo to pro stráž lidí se zdá nejvíce nutné držeti démony,

comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium, diversi ordines deputantur diversis rerum generibus; puta potestates ad arcendos Daemones, virtutes ad miracula facienda in rebus corporeis. Et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi Angeli eiusdem ordinis praeficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi Angeli ad custodiam deputentur.

I q. 113 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo, inquantum est homo singularis, et sic uni homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo, inquantum est pars alicuius collegii, et sic toti collegio unus homo ad custodiam praeponitur, ad quem pertinet providere ea quae pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium; sicut sunt ea quae exterius aguntur, de quibus alii aedificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quae pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli Angeli deputantur ad custodiam.

I q. 113 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, Angeli primae hierarchiae omnes quantum ad aliqua illuminantur immediate a Deo, sed quaedam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediate a Deo, quae inferioribus revelant. Et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est, nam aliquis infimus Angelus illuminatur quantum ad quaedam ab aliquo supremo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediate sibi praefertur. Et sic etiam possibile est quod aliquis Angelus immediate illuminet hominem, qui tamen habet aliquos Angelos sub se, quos illuminat.

I q. 113 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quamvis homines natura sint pares, tamen inaequalitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad maius, et quidam ad minus; secundum illud quod dicitur Eccli. XXXIII, *in multitudine disciplinae domini separavit eos, ex ipsis benedixit et exaltavit, ex ipsis maledixit et humiliavit*. Et sic maius officium est custodire unum hominem quam alium.

3. Utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem angelorum.

I q. 113 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod custodire homines non pertineat solum ad infimum ordinem Angelorum. Dicit enim Chrysostomus quod hoc quod dicitur Matth. XVIII, *Angeli eorum in caelo etc., intelligitur non de quibuscumque Angelis, sed de supereminentibus*. Ergo supereminentes Angeli custodiunt homines.

I q. 113 a. 3 arg. 2

Praeterea, apostolus, ad Heb. I, dicit quod *Angeli sunt in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*, et sic videtur quod missio Angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra dictum est. Ergo omnes Angeli quinque ordinum custodiae hominum deputantur.

I q. 113 a. 3 arg. 3

což patří Mocím, podle Řehoře; a činiti zázraky, což patří Silám. Tedy také ony řády jsou určeny na stráž, a nejen nejnižší.

Avšak proti jest, že se v Žalmu stráž přiděluje Andělům, jejichž řád jest nejnižší podle Diviše.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, člověku se dává stráž dvojmo. Jedním způsobem stráž zvláštní, pokud jsou jednotlivým lidem určeni jednotliví andělé. A taková stráž patří do nejnižšího řádu andělů, jimž podle Řehoře náleží "zvěstovati nejmenší"; to se však zdá nejmenší ve službách andělů, obstarávati ta, která patří ke spáse toliko jednoho člověka. Jiná pak stráž je všeobecná. A ta se množí podle rozličných řádů, neboť čím je činitel všeobecnější, tím je vyšší. Tak tedy stráž lidského množství patří do řádu Vládců, nebo snad Archandělům, kteří slují "Vládci Andělé"; pročež i Michael, kterého jmenujeme Archandělem, sluje "jeden z vládců", Dan. 10. Dále pak nad všemi tělesnými přirozenostmi mají stráž Síly. A dále také nad démony mají stráž Moci. A dále také nad dobrými duchy mají stráž Vládci, podle Řehoře.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Zlatoústého lze rozuměti, že mluví o nejvyšších v nejnižším řádu andělů; protože, jak praví Diviš, ve kterémkoli řádu jsou "první, prostřední a poslední". Je pak důvodné, že větší andělé jsou určeni na stráž těch, kteří jsou od Boha vyvoleni k většímu stupni slávy.

K druhému se musí říci, že ne všichni andělé, kteří jsou posíláni, mají zvláštní stráž nad jednotlivými lidmi; ale některé řády mají všeobecnou stráž, více nebo méně, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že také nižší andělé vykonávají služby vyšších, pokud mají nějaký podíl jejich daru, a mají se k vyšším jako vykonavatelé jejich síly. A tím způsobem také andělé nejnižšího řádu mohou i držeti démony, i činiti zázraky.

CXIII.4. Zda jsou všem lidem určeni andělé na stráž.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nejsou všem lidem určeni andělé na stráž. Praví se totiž o Kristu, Filip. 2, že byl "učiněn na podobu lidí a shledán zjevem jako člověk". Jsou-li tedy všem lidem určeni andělé na stráž, také Kristus by míval anděla strážce. Ale to se zdá nevhodné, ježto Kristus je větší všech andělů. Nejsou tedy všem lidem určeni andělé na stráž.

Praeterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere Daemones, quod pertinet ad potestates, secundum Gregorium; et miracula facere, quod pertinet ad virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solum infimus.

I q. 113 a. 3 s. c.

Sed contra est quod in Psalmo custodia hominum attribuitur Angelis; quorum ordo est infimus, secundum Dionysium.

I q. 113 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundum quod singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur. Et talis custodia pertinet ad infimum ordinem Angelorum, quorum, secundum Gregorium, est minima nuntiare; hoc autem videtur esse minimum in officiis Angelorum, procurare ea quae ad unius hominis tantum salutem pertinent. Alia vero est custodia universalis. Et haec multiplicatur secundum diversos ordines, nam quanto agens fuerit universalius, tanto est superius. Sic igitur custodia humanae multitudinis pertinet ad ordinem principatuum, vel forte ad Archangelos, qui dicuntur principes Angeli, unde et Michael, quem Archangelum dicimus, unus de principibus dicitur Dan. X. Ulterius autem super omnes naturas corporeas habent custodiam virtutes. Et ulterius etiam super Daemones habent custodiam potestates. Et ulterius etiam super bonos spiritus habent custodiam principatus, secundum Gregorium.

I q. 113 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de supremis in ordine infimo Angelorum, quia, ut Dionysius dicit, in quolibet ordine sunt primi, medii et ultimi. Est autem probabile quod maiores Angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad maiorem gradum gloriae a Deo electi.

I q. 113 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod non omnes Angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minus, ut dictum est.

I q. 113 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod etiam inferiores Angeli exercent officia superiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum. Et per hunc modum etiam Angeli infimi ordinis possunt et arcere Daemones, et miracula facere.

4. Utrum omni homini conveniat habere angelum custodem.

I q. 113 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur. Dicitur enim de Christo, Philipp. II, quod est *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*. Si igitur omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus Angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens, cum Christus sit maior omnibus Angelis. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

Mimo to první ze všech lidí byl Adam. Ale jemu nenáleželo míti anděla strážce, aspoň ve stavu nevinnosti, protože tehdy nebyl sužován žádnými nebezpečími. Tedy andělé nejsou stavěni na stráž všem lidem.

Mimo to andělé jsou určováni na stráž lidem, aby skrze ně byli vedeni do věčného života a povzbuzováni k dobrému jednání a chráněni proti útokům démonů. Ale lidé předvědění k zavržení nikdy nepřijdou do věčného života. Také nevěřící, ač někdy konají dobré skutky, přece nekonají dobře, protože nekonají správným úmyslem: neboť "víra řídí úmysl", jak praví Augustin. Také příchod Antikristův bude "podle působení Satanova", jak se praví II. Sol. 2. Nejsou tedy všem lidem určováni andělé na stráž.

Avšak proti jest shora uvedená autorita Jeronyma, jenž praví, že "každá duše má na svou stráž určeného anděla".

Odpovídám: Musí se říci, že člověk, stojící ve stavu tohoto života, jest na jakési cestě, kterou má směřovati do vlasti, Na té pak cestě hrozí člověku mnoho nebezpečí, jak zvnitřku, tak zvenku, podle onoho Žalmu 141: "Na té cestě, po které jsem kráčel, skryli mi léčku." A proto, jako lidem, jdoucím po cestě nejisté, se dávají strážci, tak i každému člověku, dokud je poutníkem, určuje se anděl strážce. Když pak již přišel nakonec cesty, již nebude míti anděla strážce, ale bude míti v království anděla spolu kralujícího, a v pekle démona trestajícího.

K prvnímu se tedy musí říci, že Kristus, jakožto člověk, byl bezprostředně řízen Slovem Božím: pročež nepotřeboval stráže andělů. A opět podle duše byl patřící; ale, maje trpné tělo, byl poutníkem. A podle toho mu nenáležel anděl strážce jakožto vyšší, nýbrž anděl služebník, jakožto nižší. Pročež se praví, Mat. 4, že "přistoupili andělé a sloužili mu".

K druhému se musí říci, že člověk ve stavu nevinnosti netrpěl nějakým nebezpečím z nitra, protože uvnitř bylo všechno spořádáno, jak bylo, svrchu řečeno. Ale hrozilo mu nebezpečí zvenku, pro nástrahy démonů, jak mu dokázal výsledek. A proto potřeboval stráže andělů.

K třetímu se musí říci, že, jako předvědění a nevěřící, a také Antikrist, nepostrádají vnitřní pomoci, tak také nepostrádají zevnější pomoci, Bohem poskytnuté celé lidské přirozenosti, totiž stráže andělů. Skrze niž, ač nejsou podporováni v tom, aby zasluhovali věčný život dobrými skutky, přece jsou podporováni v tom, že jsou zdržováni od nějakých špatností, jimiž mohou škoditi i sobě i jiným. Neboť i sami démoni jsou drženi od dobrých andělů, aby neškodili, kolik chtějí. A podobně Antikrist nebude škoditi tolik, kolik by chtěl.

I q. 113 a. 4 arg. 2

Praeterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competebat habere Angelum custodem, ad minus in statu innocentiae, quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo Angeli non praeficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

I q. 113 a. 4 arg. 3

Praeterea, hominibus Angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam aeternam, et incitentur ad bene operandum, et muniantur contra insultus Daemonum. Sed homines praesciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam aeternam. Infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen bene faciunt, quia non recta intentione faciunt, fides enim intentionem dirigit, ut Augustinus dicit. Antichristi etiam adventus erit secundum operationem Satanae, ut dicitur II ad Thessal. II. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

I q. 113 a. 4 s. c.

Sed contra est auctoritas Hieronymi supra inducta, qui dicit quod *unaquaeque anima ad sui custodiam habet Angelum deputatum*.

I q. 113 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod homo in statu vitae istius constitutus, est quasi in quadam via, qua debet tendere ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent, tum ab interiori, tum ab exteriori; secundum illud Psalmi CXLI, *in via hac qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi*. Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes, ita et cuilibet homini, quandiu viator est, custos Angelus deputatur. Quando autem iam ad terminum viae pervenerit, iam non habebit Angelum custodem; sed habebit in regno Angelum conregnantem, in Inferno Daemonem punientem.

I q. 113 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Christus, secundum quod homo, immediate regulabatur a verbo Dei, unde non indigebat custodia Angelorum. Et iterum secundum animam erat comprehensor; sed ratione passibilitatis corporis, erat viator. Et secundum hoc, non debebatur ei Angelus custos, tanquam superior; sed Angelus minister, tanquam inferior. Unde dicitur Matth. IV, quod *accesserunt Angeli et ministrabant ei*.

I q. 113 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod homo in statu innocentiae non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interius erant omnia ordinata, ut supra dictum est, sed imminebat ei periculum ab exteriori, propter insidias Daemonum; ut rei probavit eventus. Et ideo indigebat custodia Angelorum.

I q. 113 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut praesciti et infideles, et etiam Antichristus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturae humanae divinitus concesso, scilicet custodia Angelorum. Per quam etsi non iuventur quantum ad hoc quod vitam aeternam bonis operibus mereantur, iuvantur tamen quantum ad hoc, quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis et aliis nocere possunt. Nam et ipsi Daemones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit, quantum vellet.

CXIII.5. Zda je anděl určen člověku na stráž od jeho narození.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že anděl není určen na stráž člověku od jeho narození. Neboť andělé "jsou posíláni na službu pro ty, kteří berou dědictví spásy", jak Apoštol praví, Žid. Ale lidé začínají bráti dědictví spásy, když jsou křtěni. Tedy anděl jest určen na stráž člověku od chvíle křtu, a ne od chvíle narození.

Mimo to lidé jsou od andělů střeženi, pokud jsou od nich osvěcováni na způsob poučování. Ale děti právě narozené nejsou schopné poučování, protože nemají užívání rozumu. Tedy právě narozeným dětem se neurčují andělé strážci.

Mimo to děti, jsoucí v mateřském lůně, mají nějakou dobu rozumovou duši, jako i po narození z lůna. Ale když jsou v mateřském lůně, nejsou jim určeni andělé na stráž, jak se zdá: protože také ani služebníci Církve jim neudělují svátosti. Nejsou tedy hned od narození lidem určováni andělé na stráž.

Avšak proti jest, co praví Jeronym, že "každá duše od počátku narození má určeného anděla na svou stráž".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak praví Origenes, K Mat., je o tom dvojí mínění. Někteří totiž řekli, že anděl jest určován člověku na stráž od chvíle křtu; jiní však, že od chvíle narození. A toto mínění schvaluje Jeronym; a důvodně. Neboť dobrodiní, která se dávají člověku proto, že je křesťan, začínají od chvíle křtu; jako požívání Eucharistie a jiná taková. Ale ta, která Bůh člověku opatřuje, pokud má rozumovou přirozenost, tenkrát se mu dávají, když narozením dostává takovou přirozenost. A takovým dobrodiním je stráž andělů, jak je patrné z řečeného. Pročež hned od svého narození má člověk anděla, určeného na svou stráž.

K prvnímu se tedy musí říci, že andělé jsou posíláni na službu, a to účinně pouze pro ty, kteří berou dědictví spásy, pozoruje-li se poslední účinek stráže, jímž je obdržení dědictví. Nicméně však se neodpírá též jiným, ač na nich nemá této účinnosti, aby byli přivedeni ke spáse. Avšak služba andělů je na nich účinná, pokud jsou zdržováni od mnohého zla.

K druhému se musí říci, že služba stráže je sice zařízena na osvěcování poučováním, jakožto na poslední a hlavní účinek. Nicméně však má mnohé jiné účinky, které přísluší dětem: totiž držeti démony, a zabraňovati jiným škodám, jak tělesným, tak duchovním.

K třetímu se musí říci, že dokud dítě je v mateřském lůně, není zcela odděleno od matky, ale skrze nějaké svázání jest jaksi ještě částí jí: jako též ovoce, visící na stromě, je částí

5. Quando incipiat custodia angeli circa hominem.

I q. 113 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Angelus non deputetur homini ad custodiam a sua nativitate. Angeli enim mittuntur *in ministerium, propter eos qui haereditatem capiunt salutis*, ut apostolus, ad Heb. dicit. Sed homines incipiunt haereditatem capere salutis, quando baptizantur. Ergo Angelus deputatur homini ad custodiam a tempore Baptismi, et non a tempore nativitatis.

I q. 113 a. 5 arg. 2

Praeterea, homines ab Angelis custodiuntur, inquantum ab eis illuminantur per modum doctrinae. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinae, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur Angeli custodes.

I q. 113 a. 5 arg. 3

Praeterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis Angeli ad custodiam, ut videtur, quia neque etiam ministri Ecclesiae eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim a nativitate hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

I q. 113 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Hieronymus dicit, quod *unaquaeque anima, ab ortu nativitatis, habet in custodiam sui Angelum deputatum*.

I q. 113 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod, sicut Origenes dicit super Matthaeum, super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt quod Angelus ad custodiam homini deputatur a tempore Baptismi, alii vero quod a tempore nativitatis. Et hanc opinionem Hieronymus approbat; et rationabiliter. Beneficia enim quae dantur homini divinitus ex eo quod est Christianus, incipiunt a tempore Baptismi; sicut perceptio Eucharistiae, et alia huiusmodi. Sed ea quae providentur homini a Deo, inquantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur, ex quo nascendo talem naturam accipit. Et tale beneficium est custodia Angelorum, ut ex praemissis patet. Unde statim a nativitate habet homo Angelum ad sui custodiam deputatum.

I q. 113 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos qui haereditatem capiunt salutis, si consideretur ultimus effectus custodiae, qui est perceptio haereditatis. Nihilominus tamen et aliis ministerium Angelorum non subtrahitur, quamvis in eis hanc efficaciam non habeat, quod perducantur ad salutem. Efficax tamen est circa eos Angelorum ministerium, inquantum a multis malis retrahuntur.

I q. 113 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod officium custodiae ordinatur quidem ad illuminationem doctrinae, sicut ad ultimum et principalem effectum. Nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt, scilicet arcere Daemones, et alia nocumenta tam corporalia quam spiritualia prohibere.

I q. 113 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod puer quandiu est in materno utero, non totaliter est a matre separatus, sed per quandam

stromu. A proto lze důvodně říci, že anděl, který má stráž matky, střeží plod, jsoucí v lůně matčině. Ale při narození, když jest oddělen od matky, je mu určen anděl na stráž, jak praví Jeronym.

CXIII.6. Zda strážný anděl někdy člověka opouští.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že strážný anděl někdy opouští člověka, jehož stráži jest určen. Praví se totiž, Jerem. 51, v osobě andělů: "Léčili jsme Babylon, a není vyléčen: opusťme jej tedy." A Isai. 5: "Odejmu jeho ohradu, a bude na pošlapání;" Glossa: "to jest stráž andělů."

Mimo to předněji střeží Bůh než anděl. Ale Bůh někdy člověka opouští, podle onoho Žalmu 21: "Bože, Bože můj, pohleď na mě, proč jsi mne opustil?" Tedy mnohem spíše anděl strážce opouští člověka.

Mimo to, jak praví Damašský, "andělé, když jsou s námi, nejsou v nebi". Ale někdy jsou v nebi. Tedy nás někdy opouštějí.

Avšak proti, démoni na nás vždycky dorážejí, podle onoho I. Petr. 5: "Protivník váš ďábel obchází jako lev řvoucí, hledaje, koho by pozřel." Tedy mnohem více dobří andělé vždycky nás střeží.

Odpovídám: Musí se říci, že stráž andělů, jak je patrné z řečeného, jest nějaké vykonávání božské prozřetelnosti, konané na lidech. Je pak jasné, že ani člověk ani žádná věc neuniká zcela božské prozřetelnosti: pokud totiž má nějaký podíl bytí, potud jest poddán všeobecné prozřetelnosti o jsoucnech. Ale potud se říká, že člověk podle řádu své prozřetelnosti opouští člověka, pokud dopouští člověku trpěti nějaký nedostatek, buď trestu, nebo viny. Podobně se také musí říci, že anděl strážce nikdy zcela neopouští člověka, ale někdy jej v něčem opouští, pokud totiž nezabrání, aby byl podroben nějakému trápení, nebo také aby padl do hříchu, dle řádu Božích soudů. A podle toho Babylon a Izrael slují opuštění od andělů, protože jejich strážní andělé nezabránili jejich pádu do utrpení.

A z toho je patrná odpověď na první a druhé.

K třetímu se musí říci, že anděl, ač někdy opustí člověka místně, přece ho neopouští co do účinku střežení, protože, i když je v nebi, poznává, co se s člověkem děje, a nepotřebuje časového údobí na místní pohyb, nýbrž může hned přijíti.

colligationem est quodammodo adhuc aliquid eius, sicut et fructus pendens in arbore, est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quod Angelus qui est in custodia matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur a matre, Angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit.

6. Utrum angelus semper custodiat hominem.

I q. 113 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Angelus custos quandoque deserat hominem cuius custodiae deputatur. Dicitur enim Ierem. li, ex persona Angelorum, *curavimus Babylonem, et non est curata, derelinquamus ergo eam*. Et Isaiae V, *auferam sepem eius, et erit in conculcationem*; Glossa, *idest Angelorum custodiam*.

I q. 113 a. 6 arg. 2

Praeterea, principalius custodit Deus quam Angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit; secundum illud Psalmi XXI, *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?* Ergo multo magis Angelus custos hominem derelinquit.

I q. 113 a. 6 arg. 3

Praeterea, sicut dicit Damascenus, *Angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in caelo*. Sed aliquando sunt in caelo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

I q. 113 a. 6 s. c.

Sed contra, Daemones nos semper impugnant; secundum illud I Petri V, *adversarius vester Diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret*. Ergo multo magis boni Angeli semper nos custodiunt.

I q. 113 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod custodia Angelorum, ut ex supra dictis patet, est quaedam executio divinae providentiae circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo, nec res aliqua, totaliter divinae providentiae subtrahitur, inquantum enim aliquid participat de esse, intantum subditur universali providentiae entium. Sed intantum Deus, secundum ordinem suae providentiae, dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel poenae vel culpae. Similiter etiam dicendum est quod Angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem, sed ad aliquid interdum eum dimittit; prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum iudiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israel ab Angelis derelictae dicuntur, quia Angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

I q. 113 a. 6 ad 1

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

I q. 113 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod Angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiae, quia etiam cum est in caelo, cognoscit quid circa hominem agatur; nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.

CXIII.7. Zda anděly bolí zla těch, které střeží.

Při sedmé se postupuje takto: Zdá se, že anděly bolí zla těch, které střeží. Praví se totiž Isai. 33: "Andělé pokoje hořce zapláčí." Ale pláč je známka bolesti a smutku. Tedy andělé se rmoutí nad zly lidí, které střeží.

Mimo to, jak Augustin praví, smutek je "z těch, která nás nechtějící napadají". Ale záhuba střeženého člověka jest proti vůli anděla strážce. Tedy se rmoutí andělé nad záhubou lidí.

Mimo to, jako radosti odporuje smutek, tak pokání odporuje hřích. Ale andělé se radují z hříšníka, činícího pokání, jak máme Luk. 15. Tedy se rmoutí ze spravedlivého, padnuvšího do hříchu.

Mimo to k onomu Num. 18, 'Cokoli obětují v prvotiny', atd., praví Glossa Origenova: "Andělé jsou pohnáni na soud, zda padli z jejich nedbalosti nebo netečností lidí." Ale každého důvodně bolí zla, pro která byl pohnán na soud. Tedy anděly bolí hříchy lidí.

Avšak proti, kde je smutek a bolest, není dokonalého štěstí; pročež se praví Zjev. 21: "Smrti nebude více, ani lkání, ani křiku, ani žádné bolesti." Ale andělé jsou dokonale blaženi. Tedy je nic nebolí.

Odpovídám: Musí se říci, že anděly nebolí ani hříchy, ani tresty lidí. Smutek totiž a bolest, podle Augustina, není než z toho, co odporuje vůli. Avšak nic se na světě nepřihodí, co je protivou vůle andělů a jiných blažených, protože jejich vůle zcela tkví v řádu božské spravedlnosti; avšak nic na světě nenastává, leč co božská spravedlnost činí nebo dopouští. A proto, jednoduše řečeno, nic nenastává na světě proti vůli blažených. Jak totiž praví Filosof, v III. Ethic., to nazýváme jednoduše dobrovolným, co někdo chce v jednotlivosti, jak se koná, uváživ totiž všechno, co obklopuje, ačkoli, všeobecně pozorováno, by nebylo dobrovolné: jako plavec nechce vržení zboží do moře, uvažuje naprostě a všeobecně, ale chce to v hrozícím nebezpečí života. Pročež je to více dobrovolné než nedobrovolné, jak se tamtéž praví. Tak tedy andělé nechtějí hříchy a tresty lidí, řečeno všeobecně a naprostě; chtějí však, aby se v tom zachoval řád božské spravedlnosti, podle něhož někteří podléhají trestům a nechávají se hřešiti.

K prvnímu se tedy musí říci, že ono slovo Isaiášovo lze rozuměti o andělech, to jest poslech Ezechiášových, kteří plakali pro slova Rabsakova, což máme Isai. 37. A to podle slovního smyslu. Vyloží-li se však podle smyslu analogického o andělech blažených, bude to metaforická řeč na označení, že andělé chtějí povšechně spásu lidí. Tak se totiž takové vášně přidělují Bohu a andělům.

7. Utrum angeli doleant de malis corum, quos custodiunt.

I q. 113 a. 7 arg. 1

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. Dicitur enim Isaiae XXXIII, *Angeli pacis amare flebunt*. Sed fletus est signum doloris et tristitiae. Ergo Angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

I q. 113 a. 7 arg. 2

Praeterea, tristitia est, ut Augustinus dicit, *de his quae nobis nolentibus accidunt*. Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem Angeli custodis. Ergo tristantur Angeli de perditione hominum.

I q. 113 a. 7 arg. 3

Praeterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita poenitentiae contrariatur peccatum. Sed Angeli gaudent de peccatore poenitentiam agente, ut habetur Lucae XV. Ergo tristantur de iusto in peccatum cadente.

I q. 113 a. 7 arg. 4

Praeterea, super illud Num. XVIII; quidquid offerunt primitiarum etc., dicit Glossa Origenis; *trahuntur Angeli in iudicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sint*. Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quae in iudicium tractus est. Ergo Angeli dolent de peccatis hominum.

I q. 113 a. 7 s. c.

Sed contra, ubi est tristitia et dolor, non est perfecta felicitas, unde dicitur Apoc. XXI, *mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor*. Sed Angeli sunt perfecte beati. Ergo de nullo dolent.

I q. 113 a. 7 co.

Respondeo dicendum quod Angeli non dolent neque de peccatis, neque de poenis hominum. Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum, non est nisi de his quae contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati Angelorum et aliorum beatorum, quia voluntas eorum totaliter inhaeret ordini divinae iustitiae; nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam iustitiam fit aut permittitur. Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim philosophus dicit in III Ethic. illud dicitur simpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, secundum quod agitur, consideratis scilicet omnibus quae circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium, sicut nauta non vult proiectionem mercium in mare, absolute et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis hoc vult. Unde magis est hoc voluntarium quam involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur Angeli peccata et poenas hominum, universaliter et absolute loquendo, non volunt, volunt tamen quod circa hoc ordo divinae iustitiae servetur, secundum quem quidam poenis subduntur, et peccare permittuntur.

I q. 113 a. 7 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Isaiae potest intelligi de Angelis, idest nuntiis, Ezechiae, qui fleverunt propter verba Rabsacis; de quibus habetur Isaiae XXXVII. Et hoc secundum litteralem sensum. Secundum vero allegoricum, Angeli pacis sunt apostoli et alii praedicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si vero secundum sensum anagogicum exponatur de Angelis

K druhému je patrná odpověď z toho, co bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že, jak při pokání lidí, tak při hříchu, zůstává andělům jeden důvod radosti, totiž splnění řádu božské prozřetelnosti.

Ke čtvrtému se musí říci, že andělé jsou vedeni na soud pro hříchy lidí, ne jako vinníci, nýbrž jako svědci, na usvědčení lidí z jejich netečnosti.

CXIII.8. Zda může býti mezi anděly boj čili nesvornost

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že mezi anděly nemůže býti boj čili nesvornost. Praví se totiž Job. 25: "Jenž činí svornost u vznešených". Ale boj je protilehlý svornosti. Tedy u vznešených andělů není boje.

Mimo to, kde je dokonalá láska a spravedlivá vláda, nemůže býti boje. Ale to je celé u andělů. Tedy u andělů není boje.

Mimo to, jestli se andělé nazývají bojujícími za ty, které střeží, je nutné, aby jeden anděl chránil jednu stranu a jiný jinou. Ale má-li jedna strana právo, opačně není druhá strana v právu. Tedy následuje, že dobrý anděl jest ochráncem nespravedlnosti, což je nevhodné. Tedy mezi dobrými anděly není boje.

Avšak proti jest, co se praví Dan. 10. v osobě Gabriela: "Vládce království Peršanů mi odpíral dvacet a jeden den." Avšak tento vládce Peršanů byl anděl, určený na stráž království Peršanů. Tedy jeden dobrý anděl odpíral druhému: a tak je mezi nimi boj.

Odpovídám: Musí se říci, že tato otázka povstává u příležitosti těch slov Danielových. Jeronym pak je vykládá, řka, že vládce království Peršanů jest anděl, který se opřel osvobození lidu israelského, za který se Daniel modlil a Gabriel jeho prosby přednášel Bohu. Toto pak odpíraní mohlo nastati, protože nějaký vládce démonů svedl ke hříchu Židy přivedené do Persie, čímž se naskytla překážka modlitbě Daniela, prosícího za týž lid.

Ale podle Řehoře, XVII. Moral., vládce království Peršanů byl dobrý anděl, určený střežiti ono království. Aby se tedy vidělo, jak jeden anděl se nazývá odpírajícím druhému, jest uvážiti, že !božské soudy o rozličných královstvích a rozličných lidech se vykonávají skrze anděly. Avšak při svých činech jsou andělé řízeni podle božského názoru. Stává se pak někdy, že v rozličných královstvích nebo v rozličných lidech se shledávají protivné zásluhy nebo proviny, že jeden je druhému poddán nebo nadřízen. Co však o tom má řád božské moudrosti, nemohou poznati, leč zjevením Božím: pročež mají nutnost poraditi se o tom Boží moudrosti. Tak tedy, pokud se radí božské vůle o protivných zásluhách a sobě odporujících, říká se, že si navzájem odpírají: ne že jejich vůle jsou protivné, ježto

beatis, tunc metaphorica erit locutio, ad designandum quod Angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et Angelis huiusmodi passiones attribuuntur.

I q. 113 a. 7 ad 2

Ad secundum patet solutio per ea quae dicta sunt.

I q. 113 a. 7 ad 3

Ad tertium dicendum quod tam in poenitentia hominum, quam in peccato, manet una ratio gaudii Angelis, scilicet impletio ordinis divinae providentiae.

I q. 113 a. 7 ad 4

Ad quartum dicendum quod Angeli ducuntur in iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignavia.

8. Utrum inter angelos sit pugna, seu discordia.

I q. 113 a. 8 arg. 1

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inter Angelos non possit esse pugna seu discordia. Dicitur enim Iob XXV, *qui facit concordiam in sublimibus*. Sed pugna opponitur concordiae. Ergo in sublimibus Angelis non est pugna.

I q. 113 a. 8 arg. 2

Praeterea, ubi est perfecta caritas et iusta praelatio, non potest esse pugna. Sed hoc totum est in Angelis. Ergo in Angelis non est pugna.

I q. 113 a. 8 arg. 3

Praeterea, si Angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus Angelus foveat unam partem, et alius aliam. Sed si una pars habet iustitiam, e contra alia pars habet iniustitiam. Ergo sequitur quod Angelus bonus sit fautor iniustitiae, quod est inconveniens. Ergo inter bonos Angelos non est pugna.

I q. 113 a. 8 s. c.

Sed contra est quod dicitur Dan. X, ex persona Gabrielis, *princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus*. Hic autem princeps Persarum erat Angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus bonus Angelus resistit alii, et sic inter eos est pugna.

I q. 113 a. 8 co.

Respondeo dicendum quod ista quaestio movetur occasione horum verborum Danielis. Quae quidem Hieronymus exponit, dicens principem regni Persarum esse Angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces eius Deo praesentante. Haec autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis Daemonum Iudaeos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum praestabatur orationi Danielis, pro eodem populo deprecantis.

Sed secundum Gregorium, XVII Moral., princeps regni Persarum bonus Angelus fuit, custodiae regni illius deputatus. Ad videndum igitur qualiter unus Angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quod divina iudicia circa diversa regna et diversos homines, per Angelos exercentur. In suis autem actionibus Angeli secundum divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis, vel in diversis hominibus, contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut praesit. Quid autem super hoc ordo divinae sapientiae habeat, cognoscere non possunt nisi Deo

všichni jsou svorni v tom, aby se splnil Boží názor; ale protože si odporují ta, o kterých se radí.

A z toho je patrná odpověď na námitky.

CXIV. O dorážení démonů.

Předmluva

Dělí se na pět článků.

Potom jest úvaha o dorážení démonů. A o tom je pět otázek.

1. Zda démoni dorážejí na lidi.

2. Zda pokoušeti je vlastní ďáblu.

3. Zda všechny hříchy lidí pocházejí z dorážení čili pokoušení démonů.

4. Zda mohou konati pravé zázraky na svádění.

5. Zda démoni, kteří jsou od lidí přemoženi, jsou zadrženi v dorážení na lidi.

CXIV.1. Zda démoni dorážejí na lidi.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že démoni nedorážejí na lidi. Andělé totiž jsou určeni na stráž lidem, posláni od Boha. Ale démoni nejsou :posíláni od Boha, ježto úmyslem démonů jest zahubiti duše, Božím však zachrániti. Tedy démoni nejsou určováni na dorážení na lidi.

Mimo to není spravedlivá podmínka boje, když se postaví do války slabý proti silnému, neznalý proti chytrému. Ale lidé jsou slabí a neznalí, démoni však mocní a chytří. Nemá tedy Bůh dopouštěti, aby démoni doráželi na lidi, ježto je původcem veškeré spravedlnosti.

Mimo to na cvičení lidí dostačí dorážení těla a světa. Ale Bůh dopouští dorážení na své vyvolené pro cvičení jich. Tedy se nezdá nutné, aby démoni doráželi.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, Efes. 6, že "není nám zápas proti masu a krvi, ale proti Vládcům a Mocím, proti ředitelům těchto temností, proti duchovní nepravosti na nebesích".

Odpovídám: Musí se říci, že při dorážení démonů jest uvážiti dvojí: totiž samo dorážení a řád dorážení. Dorážení pak samo pochází ze špatnosti démonů, kteří ze závisti usilují zabrániti prospěchu lidí; a z pýchy uchvacují napodobení božské moci, určujíce si služebníky, určené dorážeti na lidi, jako též andělé slouží Bohu v určitých službách na spásu lidí. Ale řád samého dorážení jest od Boha, jenž umí spořádaně užívati zlých, k dobrům je zařizuje. Ale se strany andělů, jak samo střežení, tak řád,

revelante, unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur inquantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus, divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur, non quia sint eorum contrariae voluntates, cum in hoc omnes concordent, quod Dei sententia impleatur; sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia.

I q. 113 a. 8 ad arg.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

114. De impugnatione daemonum.

Prooemium

I q. 114 pr.

Deinde considerandum est de impugnatione Daemonum.

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo, utrum homines a Daemonibus impugnentur.

Secundo, utrum tentare sit proprium Diaboli.

Tertio, utrum omnia peccata hominum ex impugnatione sive tentatione Daemonum proveniant.

Quarto, utrum possint vera miracula facere ad seducendum.

Quinto, utrum Daemones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

1. Utrum homines a daemonibus impugnentur.

I q. 114 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homines non impugnentur a Daemonibus. Angeli enim deputantur ad hominum custodiam, missi a Deo. Sed Daemones non mittuntur a Deo, cum Daemonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo Daemones non deputantur ad hominum impugnationem.

I q. 114 a. 1 arg. 2

Praeterea, non est aequa conditio pugnae, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari; Daemones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum a Deo, qui est omnis iustitiae auctor, ut homines a Daemonibus impugnentur.

I q. 114 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quod a Daemonibus impugnentur.

I q. 114 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, ad Ephes. VI, quod *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus*.

I q. 114 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod circa impugnationem Daemonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem, et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex Daemonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur; et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum

uvádí se na Boha, jako na prvního původce.

K prvnímu se tedy musí říci, že zlí andělé dorážejí na lidi dvojmo. Jedním způsobem, ponoukávajíce ke hříchu. A tak nejsou posíláni od Boha na dorážení, ale někdy se nechávají dle spravedlivých soudů. Božích. Ale někdy dorážejí na lidi, trestajíce. A tak jsou posíláni od Boha, jako byl poslán lživý duch potrestati Achaba, krále Israelského, jak se praví III. Král. posl. Trest pak se uvádí na Boha, jako na prvního původce. A přece démoni, poslaní potrestati, trestají v jiném úmyslu, než jsou posláni: neboť oni trestají z nenávisti nebo závisti, jsou však od Boha posláni pro jeho spravedlnost.

K druhému se musí říci, že na to, aby nebyla nestejná podmínka boje, nastává na straně lidí náhrada, a to hlavně skrze pomoc milosti Boží; podružně pak skrze stráž andělů. Pročež IV. Král. 6, řekl Elisej svému služebníkovi: "Neboj se, s námi jest více nežli s nimi."

K třetímu se musí říci, že lidské slabosti by na cvičení dostačilo ono dorážení, které jest od těla a krve; ale nedostačuje zlobě démonů, která obojího užívá k dorážení na lidi. A přece z Božího zařízení to vyjde na slávu vyvolených.

CXIV.2. Zda pokoušeti jest vlastní ďáblu.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že pokoušeti není vlastní ďáblu. Praví se totiž, že Bůh pokouší; podle onoho Gen. 22: "Pokoušel Bůh Abrahama." Také pokouší tělo a svět. A také se říká, že člověk pokouší Boha a člověka. Tedy pokoušeti není vlastní ďáblu.

Mima to pokoušeti náleží nevědoucímu. Ale démoni vědí, co se u lidí děje. Tedy démoni nepokoušejí.

Mimo to pokoušení je cesta do hříchu. Ale hřích záleží ve vůli. Ježto tedy démoni nemohou změniti vůli člověka, jak je patrné z řečeného, zdá se, že jim nepatří pokoušeti.

Avšak proti jest, co se praví I. Sol. 3: "Aby snad vás nepokoušel ten, jenž pokouší;" Glossa: "to jest ďábel, jehož úkolem je pokoušeti."

Odpovídám: Musí se říci, že vlastně pokoušeti jest dělati s někým zkoušku. Zkouška se však s někým dělá, aby se něco o něm seznalo: a proto nejbližší cíl každého pokušení jest vědění. Ale někdy se dále přes vědění hledá nějaký jiný cíl, buď dobrý nebo špatný: a to dobrý, jako když někdo chce věděti, jaký někdo jest, buď co do vědění nebo co do ctnosti, aby jej povýšil; zlý pak, když to chce věděti, aby jej oklamal nebo povalil.

A na ten způsob lze poznati, jak se rozličným rozličně přiděluje pokušení. Říká se totiž, že člověk pokouší, a to

impugnationem, sicut et Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bona ea ordinando. Sed ex parte Angelorum, tam ipsa custodia quam ordo custodiae reducitur ad Deum, sicut ad primum auctorem.

I q. 114 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod mali Angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum. Et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur, secundum Dei iusta iudicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo. Et sic mittuntur a Deo; sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, ut dicitur III Reg. ult. Poena enim refertur in Deum, sicut in primum auctorem. Et tamen Daemones ad puniendum missi, alia intentione puniunt, quam mittantur, nam ipsi puniunt ex odio vel invidia; mittuntur autem a Deo propter eius iustitiam.

I q. 114 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio, principaliter quidem per auxilium divinae gratiae; secundario autem per custodiam Angelorum. Unde IV Reg., Elisaeus dixit ad ministrum suum, *noli timere, plures enim nobiscum sunt, quam cum illis*.

I q. 114 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod infirmitati humanae sufficeret ad exercitium impugnatio quae est a carne et mundo, sed malitiae Daemonum non sufficit, quae utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

2. Utrum tentare sit proprium diaboli.

I q. 114 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tentare non sit proprium Diaboli. Dicitur enim Deus tentare; secundum illud Gen. XXII, *tentavit Deus Abraham*. Tentat etiam caro, et mundus. Et etiam homo dicitur tentare Deum, et hominem. Ergo non est proprium Daemonis tentare.

I q. 114 a. 2 arg. 2

Praeterea, tentare est ignorantis. Sed Daemones sciunt quid circa homines agatur. Ergo Daemones non tentant.

I q. 114 a. 2 arg. 3

Praeterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cum ergo Daemones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra dicta patet; videtur quod ad eos non pertineat tentare.

I q. 114 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur I ad Thessal. III, *ne forte tentaverit vos is qui tentat*; Glossa, idest Diabolus, cuius officium est tentare.

I q. 114 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum, et ideo proximus finis cuiuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quaeritur aliquis alius finis, vel bonus vel malus, bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat.

někdy toliko aby věděl: a proto se pokoušeni Boha nazývá hříchem, protože člověk, jako nejistý, opovažuje se zkusiti sílu Boží. Někdy pak pokouší, aby pomáhal, někdy však, aby škodil. Ďábel však vždycky pokouší, aby uškodil, vrhaje do hříchu. A podle toho se pokušení nazývá jeho vlastním úkolem; neboť, ač člověk někdy takto pokouší, činí tak jako ďáblův služebník. Říká se však, že Bůh pokouší, aby věděl, tím způsobem mluvení, kterým se říká, že ví, když působí, aby jiní věděli. Pročež se praví Deut. 13: "Pokouší vás Pán Bůh váš, aby bylo veřejné, zda ho milujete." Říká se pak, že tělo a svět pokouší nástrojově či hmotně: pokud totiž, jaký člověk jest, lze poznati z toho, že sleduje nebo odmítá dychtivosti těla a z toho, že pohrdá světskými výhodami a protivenstvími, jichž také ďábel užívá ku pokušení.

A tak je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že démoni vědí to, co se zevně děje u lidí, ale pouze Bůh, jenž jest "vážící duchy", zná vnitřní stav člověka, z něhož jedni jsou více náchylní k jedné neřesti než k druhé. A proto ďábel pokouší, zvídaje vnitřní stav člověka, aby pokoušel k oné neřesti, k níž je člověk více náchylný.

K třetímu se musí říci, že démon, ač nemůže měniti vůli, přece, jak bylo shora řečeno, může nějak měniti nižší síly člověka, z nichž vůle, ač není nucena, přece může býti nakloněna.

CXIV.3. Zda všechny hříchy pocházejí z ďábelského pokoušení.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že všechny hříchy pocházejí z ďábelského pokoušení. Praví totiž Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že "množství démonů je příčinou všeho zla, i sobě i jiným". A Damašský praví, že "všechno zlo a všechna nečistota byla vymyšlena od ďábla".

Mimo to o každém hříšníku lze říci, co řekl Pán o Židech, Jan. 8: "Vy jste z otce ďábla." To však jest, pokud oni hřešili z vnukání ďáblova. Tedy každý hřích je z vnukání ďáblova.

Mimo to, jako andělé jsou určováni na stráž lidem, tak démoni na dorážení. Ale všechna dobra, která konáme, pocházejí z vnuknutí dobrých andělů, protože božská docházejí k nám prostřednictvím andělů. Tedy též všechno zlé, jež konáme, pochází z ďábelského vnukání.

Avšak proti jest, co se praví v knize O círk. dogmat.: "Nejsou všechny naše špatné myšlenky vzbuzeny od ďábla, ale někdy se vynořují z pohybu naší vůle."

Odpovídám: Musí se říci, že něco může býti nazváno

Et per hunc modum potest accipi quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur, quandoque quidem ut sciat tantum, et propter hoc, tentare Deum dicitur esse peccatum; quia homo, quasi incertus, experiri praesumit Dei virtutem. Quandoque vero tentat ut iuvet, quandoque vero, ut noceat. Diabolus autem semper tentat ut noceat, in peccatum praecipitando. Et secundum hoc, dicitur proprium officium eius tentare, nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit inquantum est minister Diaboli. Deus autem tentare dicitur ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quod facit alios scire. Unde dicitur Deut. XII, *tentat vos dominus Deus vester, ut palam fiat utrum diligatis eum*. Caro autem et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter, inquantum scilicet potest cognosci qualis sit homo, ex hoc quod sequitur vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam Diabolus utitur ad tentandum.

I q. 114 a. 2 ad 1

Et sic patet solutio ad primum.

I q. 114 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod Daemones sciunt ea quae exterius aguntur circa homines, sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator, ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo Diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est.

I q. 114 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod Daemon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est, aliqualiter immutare inferiores hominis vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

3. Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

I q. 114 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione Diaboli. Dicit enim Dionysius, IV cap. de Div. Nom., quod *multitudo Daemonum est causa omnium malorum et sibi et aliis*. Et Damascenus dicit quod *omnis malitia et omnis immunditia a Diabolo excogitatae sunt*.

I q. 114 a. 3 arg. 2

Praeterea, de quolibet peccatore dici posset quod dominus de Iudaeis dicit, Ioan. VIII, *vos ex patre Diabolo estis*. Hoc autem est inquantum ipsi ex Diaboli suggestione peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestione Diaboli.

I q. 114 a. 3 arg. 3

Praeterea, sicut Angeli deputantur ad custodiam hominum, ita Daemones ad impugnationem. Sed omnia bona quae facimus, ex suggestione bonorum Angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus Angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quae facimus, proveniunt ex suggestione Diaboli.

I q. 114 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in libro de Eccles. Dogmat., *non omnes cogitationes nostrae malae a Diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt*.

I q. 114 a. 3 co.

příčinou něčeho dvojmo: jedním způsobem přímo, jiným způsobem nepřímo. A to nepřímo, jako když nějaký činitel, působící nějaké uzpůsobení k nějakému účinku, nazve se příležitostnou a nepřímou příčinou toho účinku: jako kdyby se řekla, že ten, jenž suší dřeva, je příčinou spálení jich. A tím způsobem se musí říci, že ďábel je příčinou všech našich hříchů, protože on ponoukal prvního člověka ke hříchu, a z jeho hříchu následovala v celém lidském pokolení nějaká náchylnost ke všem hříchům. A tím způsobem jest rozuměti slova Damašského a Divišova.

Něco pak se nazývá přímou příčinou něčeho, co přímo k tomu pracuje. A tím způsobem ďábel není příčinou každého hříchu: neboť není spáchán každý hřích z ďáblova ponoukání, ale nekterý ze svobody rozhodování a porušení těla. Protože, jak praví Origenes, i kdyby ďábla nebylo, lidé by měli žádost pokrmů a pohlavních a takových; a při těch nastává mnohá nezřízenost, není-li rozumem zdržována taková žádost, a hlavně za předpokladu porušení přirozenosti. Zdržovati pak a pořádati takovou žádost náleží svobodnému rozhodování. Tak tedy není nutné, aby všechny hříchy pocházely z ďáblova ponoukaní. Jestli však některé pocházejí z jeho ponoukaní, k provedení jich "tím lichocením jsou lidé klamáni nyní, kterým první rodiče", jak praví Isidor.

A z toho je patrná odpověď na první.

K druhému se musí říci, že, páchají-li se některé hříchy bez ďáblova ponoukání, přece se jimi lidé stávají dětmi ďáblovými, pokud napodobují jej, prvního hříšníka.

K třetímu se musí říci, že člověk může od sebe padnouti do hříchu, ale nemůže získati zásluhy než pomocí Boží, která se člověku poskytuje prostřednictvím andělské služby. A proto ke každému našemu dobru spolupracují andělé: avšak nepocházejí všechny naše hříchy z ponoukání démonů. Ač není žádný rod hříchu, který by někdy nepocházel z ponoukání démonů.

CXIV.4. Zda démoni mohou sváděti lidi skrze nějaké pravé zázraky.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá. se, že démoni nemohou lidi sváděti skrze nějaké pravé zázraky. Neboť činnost démonů bude nejmocnější v dílech Antikristových. Ale, jak praví Apoštol, II. Sol., 2, jeho "příchod je podle činnosti Satanovy, ve veškeré síle a znameních a divech lživých". Tedy mnohem spíše v jiné době démoni nečiní než znamení lživá.

Mimo to pravé zázraky nastávají skrze nějaké změnění těles. Ale démoni nemohou změniti těleso v jinou přirozenost: praví totiž Augustin, XVIII. O Městě Bož,: "Nemyslím ani, že by lidské tělo nějakým způsobem mohlo býti uměním nebo mocí démonů proměněno ve zvířecí údy." Tedy démoni nemohou konati pravé zázraky.

Mimo to důkaz, který se má ku protilehlým, nemá účinnosti. Jestliže tedy od démonů mohou povstati pravé

Respondeo dicendum quod causa alicuius potest dici aliquid dupliciter, uno modo, directe, alio modo, indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna, est causa combustionis eorum. Et hoc modo dicendum est quod Diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quaedam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii.

Directe autem dicitur esse aliquid causa alicuius, quod operatur directe ad illud. Et hoc modo Diabolus non est causa omnis peccati non enim omnia peccata committuntur Diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione. Quia, ut Origenes dicit, etiam si Diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et huiusmodi; circa quae multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refraenetur; et maxime, supposita corruptione naturae. Refraenare autem et ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu Diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda *eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes*, ut Isidorus dicit.

I q. 114 a. 3 ad 1

Et per hoc patet responsio ad primum.

I q. 114 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod, si qua peccata absque instinctu Diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii Diaboli, inquantum ipsum primo peccantem imitantur.

I q. 114 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod homo potest per seipsum ruere in peccatum, sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio Angelorum. Et ideo ad omnia bona nostra cooperantur Angeli, non tamen omnia nostra peccata procedunt ex Daemonum suggestione. Quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex Daemonum suggestione proveniat.

4. Utrum daemones possint facere vera miracula ad secundum.

I q. 114 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Daemones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim Daemonum maxime vigebit in operibus Antichristi. Sed sicut apostolus dicit II ad Thessal. II, *eius adventus est secundum operationem Satanae, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus*. Ergo multo magis alio tempore per Daemones non fiunt nisi signa mendacia.

I q. 114 a. 4 arg. 2

Praeterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed Daemones non possunt immutare corpus in aliam naturam, dicit enim Augustinus, XVIII de Civ. Dei, *nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim Daemonum arte vel potestate in membra bestialia posse converti*. Ergo Daemones vera miracula facere non possunt.

I q. 114 a. 4 arg. 3

zázraky na namluvení nesprávnosti, nebudou účinné na dokázání pravdy víry. Což je nevhodné, ježto se praví Mat. posl.: "Pomocí Páně a potvrzováním řeči následujícími znameními."

Avšak proti jest, co praví Augustin, kniha Osmdesáti tří otáz., že "magickými uměními nastávají někdy zázraky podobné oněm zázrakům, které nastávají skrze služebníky Boží".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné ze shora řečeného, vezme-li se zázrak vlastně, démoni nemohou konati zázraky, ani jiný tvor, nýbrž pouze Bůh: protože zázrakem vlastně sluje, co nastává mimo řád celé stvořené přirozenosti, pod kterýmžto řádem jest obsažena veškera síla stvoření. Někdy však sluje zázrakem široce, co přesahuje lidskou mohoucnost a pozornost. A tak démoni mohou činiti zázraky, jimž totiž lidé se diví, pokud přesahují jejich mohoucnost a poznání. Neboť uvádí v údiv nad svým dílem, že se jaksi zdá konati zázrak, pokud koná něco, co jest nad mohoucnost a poznání druhého.

Jest však věděti, že, ač taková díla démonů, která se nám zdají zázraky, nedosahují pravého pojmu zázraku, jsou přece někdy opravdové věci. Jako magové Faraonovi skrze sílu démonů udělali pravé hady a žáby. A "když oheň spadl s nebe a rodinu Jobovu se stády dobytka jedním nárazem strávil, a vítr, shodiv dům, zabil jeho syny, což byla díla Satanova, nebyly přeludy", jak praví Augustin, XX. O Městě Bož.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak tamtéž praví Augustin, díla Antikristova mohou býti nazvána znameními lživými, "buď, že bude smrtelné smysly klamati přeludy, aby se zdálo, že koná, co nekoná; nebo protože, jsou-li pravými zázraky, přece potáhnou ke lži důvěřivé".

K druhému se musí říci, že, jak bylo svrchu řečeno, tělesná hmota neposlouchá dobrých nebo zlých andělů na pokyn, že by démoni svou silou mohli hmotu přeměňovati z tvaru na tvar; ale mohou užívati jakýchsi semen, která se shledávají v živlech světa, na vykonání takových účinků, jak praví Augustin, II. O Troj. A proto se musí říci, že všechny přeměny tělesných věcí, které mohou nastati skrze nějaké přírodní síly, k nimž patří zmíněná semena, mohou nastati skrze činnost démonů použitím takových semen; jako když se nějaké věci přemění na hady nebo žáby, které se mohou zroditi z hniloby. Ony však přeměny tělesných věcí, které nemohou povstati silou přírody, podle věcné pravdy nemohou žádným způsobem býti vykonány skrze sílu démonů; jako, aby lidské tělo se proměnilo v tělo zvířecí, nebo aby ožilo mrtvé tělo člověka. A kdyby se někdy zdálo něco takového nastávati činností démonů, to není podle věcné pravdy, nýbrž toliko podle zdání.

Což pak může nastati dvojmo. Jedním způsobem z vnitřku, pokud démon může změniti obrazivost člověka a také tělesné smysly, aby se něco zdálo jinak, než jest, jak bylo shora řečeno. A říká se, že se to také někdy stává silou nějakých tělesných věcí. Jiným způsobem zvenku. Ježto

Praeterea, argumentum efficaciam non habet, quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri a Daemonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam. Quod est inconveniens, cum dicatur Marci ult., *domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis*.

I q. 114 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, libro octoginta trium quaest., quod *magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quae fiunt per servos Dei*.

I q. 114 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, si miraculum proprie accipiatur, Daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus, quia miraculum proprie dicitur quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, sub quo ordine continetur omnis virtus creaturae. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem. Et sic Daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt.

Nam et unus homo, inquantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari. Sciendum est tamen quod, quamvis huiusmodi opera Daemonum, quae nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant; sunt tamen quandoque verae res. Sicut magi Pharaonis per virtutem Daemonum veros serpentes et ranas fecerunt. *Et quando ignis de caelo cecidit et familiam Iob cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum deiiciens filios eius occidit, quae fuerunt opera Satanae, phantasmata non fuerunt*, ut Augustinus dicit, XX de Civ. Dei.

I q. 114 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii, *vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, videatur facere, vel quia, si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent crediturus*.

I q. 114 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, materia corporalis non obedit Angelis bonis seu malis ad nutum, ut Daemones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam, sed possunt adhibere quaedam semina quae in elementis mundi inveniuntur, ad huiusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit III de Trin. Et ideo dicendum est quod omnes transmutationes corporalium rerum quae possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent praedicta semina, possunt fieri per operationem Daemonum, huiusmodi seminibus adhibitis; sicut cum aliquae res transmutantur in serpentes vel ranas, quae per putrefactionem generari possunt. Illae vero transmutationes corporalium rerum quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione Daemonum, secundum rei veritatem, perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione Daemonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum.

Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo, ab

totiž on může utvářeti tělo jakéhokoli tvaru a útvaru ze vzduchu, aby, přijav je, zjevil se v něm viditelně, může týmž důvodem kteroukoliv tělesnou věc obklopiti jakýmkoli tělesným tvarem; aby byla viděna v jeho podobě. A to je, co praví Augustin, XVIII. O Městě Bož., že představa člověka, která též přemýšlením nebo sněním se mění v rody nesčetných věcí, jako ztělesněna v podobě nějakého živočicha se zjevuje cizím smyslům". Což nelze rozuměti tak, jako by sama obrazivá síla člověka nebo ta její ztělesněná podoba se ukazovala smyslům druhého, nýbrž že démon, který v obrazivosti jednoho člověka utvoří nějakou podobu, sám také může podobnou podobu předložiti smyslům druhého.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz., "když magové činí taková, jaká svatí, děje se z různého cíle a z různého práva. Neboť oni jednají, hledajíce slávu svou, tito hledajíce slávu Boží. A oni jednají při nějakých soukromých stycích, tito však za veřejného podivu a na rozkaz Boha, jemuž jest podrobeno veškeré stvoření.

interiori; secundum quod Daemon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra dictum est. Et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo, ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere cuiuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat; potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeae quamcumque formam corpoream, ut in eius specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit XVIII de Civ. Dei, quod *phantasticum hominis, quod etiam cogitando sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut corporatum in alicuius animalis effigie, sensibus apparet alienis*. Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis, aut species eius, eadem numero incorporata alterius sensibus ostendatur, sed quia Daemon qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

I q. 114 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest., *cum talia faciunt magi qualia sancti, diverso fine et diverso iure fiunt. Illi enim faciunt, quaerentes gloriam suam, isti, quaerentes gloriam Dei. Et illi faciunt per quaedam privata commercia; isti autem publica administratione, et iussu Dei, cui cuncta creatura subiecta est*.

CXIV.5. Zda démon, jenž jest od někoho přemožen, je tím zdržen v dorážení.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že démon, který jest od někoho přemožen, není tím zadržen v dorážení. Neboť Kristus nejúčinněji přemohl svého pokušitele. Ale přece ho potom pokoušel, nabádaje Židy, aby ho zabili. Tedy není pravda, že přemožený ďábel přestává dorážeti.

Mimo to uvaliti trest na toho, jenž v bitvě podléhá, jest drážditi k ostřejšímu dorážení. To však nepřísluší božskému milosrdenství. Tedy přemožení démoni nejsou zadrženi.

Avšak proti jest, co se praví Mat. 4: "Tu ho ďábel opustil," totiž Krista vítězného.

Odpovídám: Musí se říci, že přemožený démon nemůže žádného člověka dále pokoušeti, ani k témuž, ani k jinému hříchu. Někteří pak praví, že může pokoušeti jiné, ale ne téhož. A to se praví důvodněji, rozumí-li se však až do nějakého času: pročež se též praví Luk. IV., že "dokončiv všechno pokušení, ustoupil ďábel od Krista, až do času". A toho je dvojí důvod. Jeden je se strany božské laskavosti: protože, jak praví Zlatoústý, K Mat., "ďábel nepokouší lidi dotud, dokud chce, nýbrž dokud Bůh dopouští; protože, ač dopouští poněkud pokoušeti, přece zahání pro slabou přirozenost". Jiný důvod se béře z ďáblovy chytrosti: pročež praví Ambrož, K Lukášovi, že "ďábel se boji doléhati, protože se varuje častější porážky". Že však někdy se ďábel vrací k tomu, koho opustil, je patrné z toho, co se praví Mat. 12: "Vrátím se do domu svého, odkud jsem vyšel."

5. Utrum daemon ab aliquo superatus ab impugnatione arceatur.

I q. 114 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Daemon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissime suum tentatorem vicit. Sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem eius Iudaeos incitando. Ergo non est verum quod Diabolus victus ab impugnatione cesset.

I q. 114 a. 5 arg. 2

Praeterea, infligere poenam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo Daemones superati non arcentur.

I q. 114 a. 5 s. c.

Sed contra est quod dicitur Matth. IV, tunc reliquit eum Diabolus, scilicet Christum superantem.

I q. 114 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt quod Daemon superatus nullum hominum potest de cetero tentare, nec de eodem nec de alio peccato. Quidam autem dicunt quod potest alios tentare, sed non eundem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus, unde et Lucae IV dicitur quod, *consummata omni tentatione, Diabolus recessit a Christo usque ad tempus*. Et huius ratio est duplex. Una est ex parte divinae clementiae, quia, ut Chrysostomus dicit, super Matth., *non tandiu homines Diabolus tentat, quandiu vult, sed quandiu Deus permittit; quia etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit, propter infirmam naturam*. Alia ratio sumitur ex astutia Diaboli, unde Ambrosius dicit, super Lucam, quod *Diabolus instare formidat, quia frequentius refugit triumphari*. Quod tamen aliquando Diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Matth. XII,

A z toho je patrné řešení k námitkám.

revertar in domum meam, unde exivi.

I q. 114 a. 5 ad arg.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

CXV. O činnosti tělesného stvoření.

Předmluva

Dělí se na šest článků.

Potom jest úvaha o činnosti tělesného stvoření; a osudu, jenž se přiděluje některým tělesům.

O činnostech těles je šest otázek.

1. Zda je nějaké těleso činné.

2. Zda jsou v tělesech nějaké semenné úpravy.

3. Zda nebeská tělesa jsou příčinou toho, co nastane zde na tělesech.

4. Zda jsou příčinou lidských skutků.

5. Zda démoni jsou poddáni jejich činnostem.

6. Zda nebeská tělesa ukládají nutnost těm, která jsou poddána jejich činnostem.

CXV.1. Zda nějaké těleso jest činné.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že žádné těleso není činné. Praví totiž Augustin, že "ve věcech se shledává nějaké učiněné a nečinící, jako jsou tělesa; nějaké činící a neučiněné, jako Bůh; nějaké činící a učiněné, jako duchové podstaty".

Mimo to každý činitel, vyjímajíc prvního činitele, potřebuje ve svém díle podmětu, jenž by byl vnímavý jeho činnosti. Ale pod tělesnou podstatou není podstaty, která. by byla vnímavá její činností, protože tato podstata má nejnižší stupeň ve jsoucnech. Tedy tělesná podstata není činná.

Mimo to každá tělesná podstata je sevřena ličností. Ale ličnost překáží podstatě v pohybu a činnosti, protože ji obepíná a jest v ní ponořena: jako zamračenému ovzduší se překáží vnímati světlo. A známkou toho jest, že čím více narostla ličnost tělesa, tím je těžší a pohybování jím obtížnější. Tedy žádná tělesná podstata není činná.

Mimo to všechno činné má sílu jednati z blízkosti prvnímu činnému. Ale tělesa jsou nejvzdálenější od prvního činného, které jest nejjednodušší, jsouce nejvíce složitá. Tedy žádné těleso není činné.

Mimo to, je-li nějaké těleso činné, buď pracuje k tvaru podstatnému, nebo k tvaru případkovému. Ale ne k tvaru podstatnému: protože se u těles neshledává původ činnosti mimo nějakou činnou jakost, která jest případek; avšak případek nemůže býti příčinou tvaru podstatného, ježto příčina je více než účinek. Podobně také ani k tvaru případkovému: protože "případek nesahá za svůj podmět", jak praví Augustin, IX. O Troj. Tedy žádné tělesa není činné.

115. De actione corporalis creaturae.

Prooemium

I q. 115 pr.

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturae; et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur.

Circa actiones corporales quaeruntur sex.

Primo, utrum aliquod corpus sit activum.

Secundo, utrum in corporibus sint aliquae seminales rationes.

Tertio, utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic per inferiora corpora fiunt.

Quarto, utrum sint causa humanorum actuum.

Quinto, utrum eorum actionibus Daemones subdantur.

Sexto, utrum caelestia corpora imponant necessitatem his quae eorum actionibus subduntur.

1. Utrum aliquod corpus sit activum.

I q. 115 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus quod *in rebus invenitur aliquid actum et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens et non actum, sicut Deus; aliquid agens et actum, sicut substantiae spirituales*.

I q. 115 a. 1 arg. 2

Praeterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subiecto quod sit susceptibile suae actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia quae sit susceptibilis suae actionis, quia haec substantia tenet infimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

I q. 115 a. 1 arg. 3

Praeterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam a motu et actione, quia comprehendit eam, et mergitur in ea, sicut impeditur aer nubilosus a perceptione luminis. Et huius signum est, quod quanto magis accreverit quantitas corporis, tanto est ponderosius et gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

I q. 115 a. 1 arg. 4

Praeterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed a primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quae sunt maxime composita. Ergo nullum corpus est agens.

I q. 115 a. 1 arg. 5

Praeterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem; aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis nisi aliqua qualitas activa, quae est accidens; accidens autem non potest esse causa formae substantialis, cum causa sit potior quam effectus. Similiter etiam neque ad formam accidentalem, *quia accidens non se extendit ultra suum subiectum*, ut Augustinus dicit IX de Trin. Ergo nullum corpus est activum.

Avšak proti jest, že Diviš, XV. hl. Nebes. Hier. při ostatních vlastnostech tělesného ohně praví, že "na přijatých hmotách zjevuje svou vlastní velikost, činný a mocný".

Odpovídám: Musí se říci, že smyslově je patrné, že nějaká tělesa jsou činná. Ale o činnostech těles někteří trojmo pobloudili. Byli totiž někteří, kteří zcela odpírali tělesům činnosti. A to je domněnka Avicebronova, v knize Zdroje Života, kde důvody, které byly naznačeny, usiluje dokázati, že žádné tělesa nejedná, nýbrž všechny činnosti, které se zdají těles, jsou činnosti nějaké duchové síly, která všemi tělesy prochází; takže podle něho oheň neotepluje, nýbrž duchová síla, jím procházející. A zdá se, že tato domněnka vyšla z domněnky Platonovy. Neboť Plato tvrdil, že všechny tvary, které jsou v tělesné hmotě, jsou podílné a určené a stažené na tuto hmotu; tvary pak oddělené jsou naprosté a jaksi všeobecné; a proto ony oddělené tvary udával za příčiny tvarů, které jsou ve hmotě. Pokud tedy tvar, který je ve hmotě tělesné, jest omezen na tuto hmotu ujediněnou skrze ličnost, tvrdil Avicebron, že tělesný tvar je držen a sevřen od ličnosti, která jest původem ojedinění, aby činností nemohl zasáhnouti jinou hmotu; ale pouze tvar duchový a nehmotný, který není súžen skrze ličnost, může se činností rozlévati na jiné.

Ale tento důvod nedokazuje, že tělesný tvar není činný, nýbrž že není činitelem všeobecným. Pokud totiž něco jest podílné, potud je nutné, aby bylo podílem v tom, co je mu vlastní: jako kolik je podílu světla, tolik je podílu rázu viditelnosti. Činiti pak, což není nic jiného, než učiniti něco v uskutečnění, jest o sobě vlastní úkonu, pokud jest úkonem: pročež každé činné činí sobě podobné. Tak tedy něco, z toho, že jest tvarem neurčeným skrze hmotu podrobenou ličnosti, má, aby bylo činitelem neurčitým a všeobecným; z toho pak, že jest určen k této hmotě, má, aby byl činitelem zúženým a částečným. Proto, kdyby byl tvar ohně oddělený, jak tvrdili Platonici, byl by nějakým způsobem příčinou všeho ohnivění. Ale tento tvar ohně, který je v této hmotě tělesné, je příčinou tohoto ohnivění, které jest od tohoto tělesa, vůči tomuto tělesu. Pročež též taková činnost povstává z doteku dvou těles.

Přece však tato domněnka Avicebronova přehání myšlenku Platonovu. Neboť Plato stanovil pouze oddělené tvary podstatné, případky pak uváděl na hmotné původy, které jsou "veliké" a "malé", jež pokládal za první protivná, jako zase jiní řídké a husté. A proto, jak Plato, tak Avicenna, v něčem ho následující, tvrdili; že činitelé tělesní jednají podle tvarů případkových, uzpůsobujíce hmotu pro tvar podstatný; ale poslední dokonalost, která je v uvedení podstatného tvaru, jest od původu nehmotného. A to je druhá domněnka o činnosti těles, o níž shora byla řeč, když se jednalo o Stvoření.

Třetí pak domněnka byla Demokritova, jenž tvrdil, že činnost je skrze výron atomů od jednajícího tělesa, a trpnost je skrze vnímání jich v porech trpícího tělesa. Kterouž domněnku odmítá Aristoteles, v I. O roz. Následovalo by totiž, že tělo by netrpělo na celku a že by se ličnost jednajícího tělesa zmenšovala tím, že jedná: což jsou zjevné nesprávnosti.

Musí se tedy říci, že těleso, pokud je v uskutečnění, je činné na jiném tělese, které je v možnosti.

I q. 115 a. 1 s. c.

Sed contra est quod Dionysius, XV cap. Cael. Hier., inter ceteras proprietates corporei ignis, dicit quod *ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem activus et potens*.

I q. 115 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt. Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et haec est opinio Avicebron in libro fontis vitae, ubi per rationes quae tactae sunt, probare nititur quod nullum corpus agit, sed omnes actiones quae videntur esse corporum, sunt actiones cuiusdam virtutis spiritualis quae penetrat per omnia corpora; ita quod ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur haec opinio derivata esse ab opinione Platonis. Nam Plato posuit omnes formas quae sunt in materia corporali, esse participatas et determinatas et contractas ad hanc materiam; formas vero separatas esse absolutas et quasi universales; et ideo illas formas separatas dicebat esse causas formarum quae sunt in materia. Secundum hoc ergo quod forma quae est in materia corporali, determinata est ad hanc materiam individuatam per quantitatem, ponebat Avicebron quod a quantitate, prout est individuationis principium, retinetur et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum forma spiritualis et immaterialis, quae non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud.

Sed ista ratio non concludit quod forma corporalis non sit agens, sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei, sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, inquantum est actus, unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subiectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale, ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed haec forma ignis quae est in hac materia corporali, est causa huius ignitionis quae est ab hoc corpore in hoc corpus. Unde et fit talis actio per contactum duorum corporum.

Sed tamen haec opinio Avicebron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales separatas; accidentia vero reducebat ad principia materialia quae sunt magnum et parvum, quae ponebat esse prima contraria, sicut et alii rarum et densum. Et ideo tam Plato quam Avicenna, in aliquo ipsum sequens, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quae est per introductionem formae substantialis est a principio immateriali. Et haec est secunda opinio de actione corporum, de qua supra dictum est, cum de creatione ageretur.

Tertia vero opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum a corpore agente, et passionem esse per receptionem eorundem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in I de Generat. Sequeretur enim quod corpus non

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Augustinovo jest rozuměti o celé tělesné přirozenosti zároveň brané, která nemá nějakou nižší přirozenost pod sebou, na které by byla činná, jako duchová přirozenost na tělesné, a přirozenost nestvořená na stvořené. Ale přece jedno těleso je pod druhým, pokud je v možnosti k tomu, co jiné má v uskutečnění.

A z toho je patrná odpověď na druhé. Jest však věděti, že lze připustiti, když Avicebron takto dokazuje: "Jest něco, co je pohybující nepohybované, totiž první Činitel věcí: tedy naopak jest něco, co je pohybované a toliko trpné." Ale to je první látka, jež je čirá možnost, jako Bůh je čiré uskutečnění. Těleso však se skládá z možnosti a uskutečnění, a proto je činné i trpné.

K třetímu se musí říci, že ličnost nepřekáží tělesnému tvaru v činnosti vůbec, jak bylo řečeno; ale překáží mu. aby byl činitelem všeobecným, pokud tvar jest ojediněn tím, že je ve hmotě podrobené ličnosti. Známka pak, která se uvádí o tíži těles, není k věci. A to nejprve, protože přidání ličnosti není příčinou tíhy, jak se dokazuje ve IV. O nebi a světě. Za druhé protože je nesprávné, že váha činí zdlouhavější pohyb; právě, čím něco je těžší, tím více se pohybuje vlastním pohybem. Za třetí protože činnost nenastává skrze pohyb místní, jak tvrdil Demokritos, nýbrž tím, že něco jest uvedeno z možnosti do uskutečnění.

Ke čtvrtému se musí říci, že těleso není to, co je nejvzdálenější od Boha, neboť má nějaký podíl podobnosti s božským bytím podle tvaru, který má. Ale to, co je nejvzdálenější od Boha, je první látka, která žádným způsobem není jednající, ježto je toliko možnost.

K pátému se musí říci, že těleso pracuje i k tvaru případkovému, i k tvaru podstatnému. Neboť činná jakost, jako teplo, ač je případkem, přece jedná silou podstatného tvaru, jakožto jeho nástroj, a proto může pracovati k podstatnému tvaru, jako i přirozené teplo, pokud je nástroj duše, pracuje k rození těla. K případku však pracuje vlastní silou. A není proti pojmu případku, že přesahuje svůj předmět v jednání, ale že přesahuje v bytí: leč by snad si někdo představoval, že číselně týž případek plyne od jednajícího do trpícího, jako tvrdil Demokritos vznikání činnosti skrze výron atomů.

CXV.2. Zda jsou v tělesné hmotě nějaké semenné úpravy.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v tělesné hmotě nejsou nějaké semenné úpravy. Úprava totiž znamená něco podle bytí duchového. Ale v tělesné hmotě není nic duchově, nýbrž toliko hmotně, totiž na způsob toho, v čem jest. Tedy v tělesné hmotě nejsou semenné úpravy.

pateretur per totum, et quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit, quae sunt manifeste falsa.

Dicendum est ergo quod corpus agit secundum quod est actu, in aliud corpus secundum quod est in potentia.

I q. 115 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dictum Augustini est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, quae non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem, et natura increata in creatam. Sed tamen unum corpus est infra alterum, inquantum est in potentia ad id quod habet aliud in actu.

I q. 115 a. 1 ad 2

Et per hoc patet solutio ad secundum. Sciendum est tamen quod, cum Avicebron sic argumentatur, est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum, ergo, ex opposito, est aliquid quod est motum et patiens tantum, quod concedendum est. Sed hoc est materia prima, quae est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus autem componitur ex potentia et actu, et ideo est agens et patiens.

I q. 115 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, sicut dictum est, sed impedit eam ne sit agens universale, inquantum forma individuatur prout est in materia quantitati subiecta. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis; ut probatur in IV de caelo et mundo. Secundo, quia falsum est quod ponderositas facit tardiorem motum, immo quanto aliquid est gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tertio, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit; sed per hoc quod aliquid reducitur de potentia in actum.

I q. 115 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod corpus non est id quod maxime distat a Deo, participat enim aliquid de similitudine divini esse, secundum formam quam habet. Sed id quod maxime distat a Deo, est materia prima; quae nullo modo est agens, cum sit in potentia tantum.

I q. 115 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formae substantialis, sicut eius instrumentum; et ideo potest agere ad formam substantialem; sicut et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae, agit ad generationem carnis. Ad accidens vero agit propria virtute. Nec est contra rationem accidentis, quod excedat suum subiectum in agendo, sed quod excedat in essendo, nisi forsan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

2. Utrum in materia corporali sint aliquae rationes seminales.

I q. 115 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in materia corporali non sint aliquae rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualiter, sed materialiter tantum, secundum scilicet modum eius in quo est. Ergo in

Mimo to praví Augustin, III. O Troj., že démoni konají nějaká díla, užívajíce skrytými pohyby nějakých semen, která poznávají v živlech. Ale ta, jichž se užívá místním pohybem, jsou tělesa, ne úpravy. Tedy se nevhodně říká, že v tělesné hmotě jsou semenné úpravy.

Mimo to semeno je prvek činný. Ale v tělesné hmotě není žádný činný prvek, ježto hmotě nepřísluší jednati, jak bylo řečeno. Tedy v tělesné hmotě nejsou. semenné úpravy.

Mimo to se praví, že v tělesné hmotě jsou nějaké příčinné úpravy, které se zdají dostatečné na utvoření věcí. Ale semenné úpravy jsou jiné nežli příčinné, protože mimo semenné úpravy nastávají zázraky, ne však mimo příčinné. Tedy se nevhodně praví, že semenné úpravy jsou v tělesné hmotě.

Avšak proti jest, co praví Augustin, III. O Troj.: "Všech věcí, které se rodí tělesně a viditelně, jsou ukryta v těchto tělesných živlech tohoto světa nějaká tajná semena."

Odpovídám: Musí se říci, že pojmenování se obvykle děje od dokonalejšího, jak se praví v II. O duši. Ale v celé tělesné přírodě dokonalejší jsou tělesa živá: pročež i sama jméno rodu bylo přeneseno od věci živých na všechny přírodní věci. Neboť i samo jméno přírody, jak praví Filosof, v V. Metafys., nejprve bylo dáno na označení rození živých, které sluje narození; a protože živá se rodí z původu spojeného, jako ovoce ze stromu a plod z matky, jsouce s nimi spojena, důsledně bylo jméno zrozenosti vztahováno na každý původ pohybu, který je v tom, co je pohybováno. Je pak jasné, že činný a trpný původ rození živých věcí jsou semena, z nichž se živá rodí. A proto Augustin nazývá "semenné úpravy" všechny činné a trpné síly, které jsou původy rození a přírodních pohybů.

Tyto pak činné a trpné síly lze pozorovati v mnohonásobném řádu. Neboť nejprve, jak praví Augustin, VI. Ke Gen. Slov., předně a původně jsou v samém Slově Božím podle ideových úprav. Za druhé pak jsou v živlech světa, kde zároveň byly od začátku utvořeny, jako ve všeobecných příčinách. Třetím pak způsobem jsou v těch, která jsou v postupu času utvořena od všeobecných příčin, jako v této rostlině a v tomto živočichu, jakožto v částečných příčinách. Čtvrtým způsobem jsou v semenech, která jsou tvořena v živočiších a rostlinách. Kterážto zase se přirovnávají k jiným částečným účinkům, jako prvopočáteční příčiny všeobecné k prvním utvořeným účinkům.

K prvnímu se tedy musí říci, že tyto činné a trpné síly přírodních věcí, ač se nemohou nazvati úpravami, pokud jsou v tělesné hmotě, mohou se přece nazvati úpravami ve srovnání se svým původem, pokud plynou z úprav ideových.

materia corporali non sunt seminales rationes.

I q. 115 a. 2 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, III de Trin., quod Daemones quaedam opera faciunt adhibendo occultis motibus quaedam semina, quae in elementis cognoscunt. Sed ea quae per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materia seminales rationes.

I q. 115 a. 2 arg. 3

Praeterea, semen est principium activum. Sed in materia corporali non est aliquod principium activum, cum materiae non competat agere, ut dictum est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.

I q. 115 a. 2 arg. 4

Praeterea, in materia corporali dicuntur esse quaedam causales rationes, quae videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliae a causalibus, quia praeter seminales rationes fiunt miracula, non autem praeter causales. Ergo inconvenienter dicitur quod seminales rationes sunt in materia corporali.

I q. 115 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., *omnium rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent*.

I q. 115 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod denominationes consueverunt fieri a perfectiori, ut dicitur in II de anima. In tota autem natura corporea perfectiora sunt corpora viva, unde et ipsum nomen naturae translatum est a rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturae, ut philosophus dicit in V Metaphys., primo impositum fuit ad significandum generationem viventium, quae nativitas dicitur, et quia viventia generantur ex principio coniuncto, sicut fructus ex arbore, et foetus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturae ad omne principium motus quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum et passivum generationis rerum viventium sunt semina ex quibus viventia generantur. Et ideo convenienter Augustinus omnes virtutes activas et passivas quae sunt principia generationum et motuum naturalium, seminales rationes vocat.

Huiusmodi autem virtutes activae et passivae in multiplici ordine considerari possunt. Nam primo quidem, ut Augustinus dicit VI super Gen. ad Litt., sunt principaliter et originaliter in ipso verbo Dei, secundum rationes ideales. Secundo vero, sunt in elementis mundi, ubi simul a principio productae sunt, sicut in universalibus causis. Tertio vero modo, sunt in iis quae ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta et in hoc animali, tanquam in particularibus causis. Quarto modo, sunt in seminibus quae ex animalibus et plantis producuntur. Quae iterum comparantur ad alios effectus particulares, sicut primordiales causae universales ad primos effectus productos.

I q. 115 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici rationes secundum quod sunt in materia corporali; possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem,

K druhému se musí říci, že takové činné nebo trpné síly jsou v nějakých tělesných částech; těch když se při místním pohybu užívá na vykonání nějakých účinků, říká se, že démoni užívají semen.

K třetímu se musí říci, že semeno samcovo jest činným prvkem při rození živočicha. Ale také lze nazvati semenem to, co se stranysamice jest prvkem trpným. A tak v semeni mohou býti zahrnuty síly činné i trpné.

Ke čtvrtému se musí říci, že ze slov Augustina, mluvícího o těchto semenných úpravách, je dosti patrné, že samy semenné úpravy jsou také úpravami příčinnými, jako též semeno jest nějaká příčina: praví totiž, v III. Troj., že "jako matky jsou obtěžkány plody, tak sám svět jest obtěžkán příčinami rozených". Ale přece úpravy ideové lze nazvati příčinnými, ne však vlastně řečeno semennými, protože semeno není původ oddělený; a mimo takové úpravy nenastávají zázraky. Podobně také ani mimo trpné síly, dané do stvoření, aby z mého mohlo povstati, cokoli Bůh nařídí. Ale říká se, že zázraky nastávají mimo činné přírodní síly a trpné možnosti, které jsou zařízeny k takovým silám činným, když se praví, že nastávají mimo semenné úpravy.

CXV.3. Zda nebeská tělesa jsou příčinou toho, co zde nastane v nižších tělesech.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že nebeská tělesa nejsou příčinou toho, co zde nastane v nižších tělesech. Praví totiž Damašský: "My pak pravíme, že ona," totiž nebeská tělesa, "nejsou příčinou něčeho toho, co nastane, ani porušení toho, co se poruší: jsou však spíše známkami dešťů a změny počasí."

Mimo to na vykonání něčeho dostačí činitel a hmota. Ale v těchto nižších se shledává hmota trpná: shledávají se také protivní činitelé, totiž teplo a studeno, a taková. Tedy není nutné přidělovati nebeským tělesům příčinnost na způsobení toho, co zde dole nastane.

Mimo to činitel činí sobě podobné. Ale vidíme, že všechno, co zde dole nastane, nastane z toho, že buď zteplí nebo zchladnou a zvlhnou a vyschnou a jinačí se jinými takovými jakostmi, které se neshledávají na nebeských tělesech. Tedy nebeská tělesa nejsou příčinou toho, co zde nastane.

Mimo to, jak praví Augustin, V. O Městě Bož., "nic není více tělesného nežli pohlaví těla". Ale nebeská tělesa nejsou příčinou pohlaví těla: čehož známkou se zdá, že ze dvojčat, narozených pod jedním souhvězdím, jedno je mužské a druhé jest ženské. Tedy nebeská tělesa nejsou příčinou tělesných věcí, které zde nastávají.

secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.

I q. 115 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod huiusmodi virtutes activae vel passivae sunt in aliquibus partibus corporalibus; quae dum adhibentur per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per Daemones.

I q. 115 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod semen maris est principium activum in generatione animalis. Sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activae et passivae.

I q. 115 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod ex verbis Augustini de huiusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest quod ipsae rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quaedam causa, dicit enim in III de Trin., quod *sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium*. Sed tamen rationes ideales possunt dici causales, non autem proprie loquendo seminales, quia semen non est principium separatum, et praeter huiusmodi rationes non fiunt miracula. Similiter etiam neque praeter virtutes passivas creaturae inditas, ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit. Sed praeter virtutes activas naturales, et potentias passivas quae ordinantur ad huiusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt praeter rationes seminales.

3. Utrum corpora coelestia sint causa eorum, quae hic in inferioribus corporibus fiunt.

I q. 115 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia non sint causa eorum quae hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus, nos autem dicimus quoniam ipsa, scilicet corpora caelestia, *non sunt causa alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur, signa autem sunt magis imbrium et aeris transmutationis*.

I q. 115 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad faciendum aliquid, sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum et huiusmodi. Ergo non est necessarium, ad causandum ea quae hic inferius fiunt, causalitatem caelestibus corporibus attribuere.

I q. 115 a. 3 arg. 3

Praeterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quae fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt et frigidantur, et humectantur et desiccantur, et aliis huiusmodi qualitatibus alterantur, quae non inveniuntur in corporibus caelestibus. Ergo corpora caelestia non sunt causa eorum quae hic fiunt.

I q. 115 a. 3 arg. 4

Praeterea, sicut Augustinus dicit V de Civ. Dei, *nihil est magis corporeum quam corporis sexus*. Sed corporis sexus non causatur ex corporibus caelestibus, cuius signum esse videtur, quod duorum geminorum sub una constellatione natorum, unus est masculus et alter est femina. Ergo corpora caelestia non sunt causa rerum corporalium quae hic fiunt.

Avšak proti jest, co praví Augustin, III. O Troj., že "tělesa hrubší a nižší jsou nějakým řádem řízena od jemnějších a mocnějších". A Diviš praví, IV. hl. O Bož. Jmén., že "světlo slunce přispívá k rození smyslových těles a je pohybuje k životu a živí a zvětšuje a dokonává".

Odpovídám: Musí se říci, že, ježto každé množství pochází od jednotky, co pak jest nehybné, má se jedním způsobem, co však jest pohybováno, mnohotvárně, jest uvážiti, že v celé přírodě každý pohyb pochází od nehybného. A proto, čím některá jsou nehybnější, tím více jsou příčinou těch, která jsou více hybná. Avšak mezi všemi jinými tělesy jsou nebeská tělesa více nehybná: neboť se nepohybují než místním pohybem. A proto pohyby těchto nižších těles, které jsou rozličné a mnohotvárné, uvádějí se na pohyb nebeského tělesa jako na příčinu.

K prvnímu se tedy musí říci, že slovo Damašského jest rozuměti, že nebeská tělesa nejsou první příčinou rození a porušení těch, která zde nastanou: jako říkali ti, kteří tvrdili, že nebeská tělesa jsou bohové.

K druhému se musí říci, že v těchto nižších tělesech se neshledávají činné prvky než činné jakosti živlů, což je teplo a studeno a taková. A kdyby bylo tak, že podstatné tvary nižších těles by se nerozlišovaly než podle takových případků, za jejichž původy pokládali staří Přírodozpytci řídkost a hustotu, nebyla by třeba klásti nějaký činný původ nad tato nižší tělesa, ale sama by dostačovala na jednání. Ale správně pozorující spatří, že takové případky se mají jako hmotná uzpůsobení k podstatným tvarům přírodních těles. Avšak hmota nedostačuje na jednání. A proto je třeba nad tato hmotná uzpůsobení položiti nějaký činný původ.

Proto Platonici stanovili podoby oddělené, a podle podílu na nich dosahují nižší tělesa podstatných tvarů. Ale to se nezdá dostatečné. Protože oddělené podoby měly by se vždy týmž způsobem, ježto se pokládají za nehybné: a tak by následovalo, že není žádná rozmanitost při rození a rušení nižších těles, což je patrná nesprávnost.

Pročež podle Filosofa, v II. O roz., jest nutné stanoviti nějaký původ činný hybný, jenž by skrze svou přítomnost a nepřítomnost působil rozmanitost při rození a rušení nižších těles. A to jsou nebeská tělesa: A proto, cokoli rodí v těchto nižších, pohybuje k druhu jako nástroj nebeského tělesa; a podle toho způsobu říkáme také, že "člověka rodí člověk a slunce".

K třetímu se musí říci, že nebeská tělesa nejsou nižším tělesům podobná podobností druhu, ale pokud svou všeobecnou silou obsahují v sobě, cokoli se v nižších tělesech rodí; a podle toho způsobu také pravíme, že je všechno podobné Bohu.

Ke čtvrtému se musí říci, že činnosti nebeských těles se rozličně přijímají v nižších tělesech podle rozličného

I q. 115 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Augustinus dicit, III de Trin., quod *corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur*. Et Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod *lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget et perficit*.

I q. 115 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, cum omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter, considerandum est, in tota natura, quod omnis motus ab immobili procedit. Et ideo quanto aliqua sunt immobiliora, tanto sunt magis causa eorum quae sunt magis mobilia. Corpora autem caelestia sunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis caelestis, sicut in causam.

I q. 115 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dictum Damasceni intelligendum est, quod corpora caelestia non sunt prima causa generationis et corruptionis eorum quae hic fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora caelestia esse deos.

I q. 115 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activae elementorum, quae sunt calidum et frigidum et huiusmodi. Et si sic esset quod formae substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum huiusmodi accidentia, quorum principia rarum et densum antiqui naturales posuerunt; non oporteret super haec inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod huiusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum. Et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum.

Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere. Quia species separatae semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles, et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum.

Unde secundum philosophum, in II de Gen., necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per sui praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Et huiusmodi sunt corpora caelestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat, movet ad speciem sicut instrumentum caelestis corporis; secundum quod dicitur in II Physic., quod *homo generat hominem, et sol*.

I q. 115 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod corpora caelestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei; sed inquantum sua universali virtute continent in se quidquid in inferioribus corporibus generatur; secundum quem modum dicimus etiam omnia esse Deo similia.

I q. 115 a. 3 ad 4

Ad quartum dicendum quod actiones corporum caelestium

uzpůsobení hmoty. Stává se pak někdy, že hmota lidského početí není zcela uzpůsobena k mužskému rodu, pročež se utváří částečně na mužský a částečně na ženský. Pročež se to uvádí u Augustina na odmítnutí věštectví, které se děje z hvězd: protože účinky hvězd jsou rozličné také v tělesných věcech, podle rozličného uzpůsobení hmoty.

CXV.4. Zda nebeská tělesa jsou, příčinou lidských skutků.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že nebeská tělesa jsou příčinou lidských skutků. Neboť nebeská tělesa, ježto jsou pohybována od duchových podstat, jak bylo svrchu řečeno, jednají v jejich síle, jakožto nástroje. Ale ony duchové podstaty jsou vyšší našich duší. Tedy se zdá, že mohou vtiskovati do našich duší a tak působiti lidské skutky.

Mimo to všechna mnohotvaré se uvádí na nějaký jednotvarý původ. Ale lidské skutky jsou rozličné a mnohotvaré. Tedy se zdá, že se uvádějí na jednotvaré pohyby nebeských těles, jako na své původy.

Mimo to astrologové často zvěstují pravdu o válečných událostech a jiných lidských skutcích, jichž původem jsou rozum a vůle. Což by nemohli činiti dle nebeských těles, kdyby nebyla příčinou lidských skutků. Jsou tedy nebeská tělesa příčinou lidských skutků.

Avšak proti jest, co praví Damašský, že nebeská tělesa nikterak nejsou příčinou lidských skutků".

Odpovídám: Musí se říci, že nebeská tělesa vtiskují sice do těles přímo a o sobě, jak již bylo řečeno. Ale do sil duše, které jsou úkony tělesných ústrojí, přímo sice, ale případkově: protože úkony těchto mohutností nutně mají překážku v překážkách ústrojí, jako pokažené oko dobře nevidí. Proto, kdyby rozum a vůle byly připoutány k tělesným ústrojím, jak někteří tvrdili, řkouce, že se rozum neliší od smyslu, následovalo by z nutnosti, že nebeská tělesa jsou příčinou voleb a skutků lidských. A z toho by následovalo, že člověk je přirozeným pudem hnán ke svým skutkům, jako ostatní živočichové, v nichž nejsou než síly duše připoutané k tělesným ústrojím: neboť to, co nastává v těchto nižších z vtisknutí nebeských těles, koná se přírodně. A tak by následovalo, že člověk nemá svobodného rozhodování, nýbrž má skutky určené, jako i ostatní přírodní věci. Což jsou zjevné nesprávnosti a odporující lidskému obcování.

Jest pak věděti, že vtiskování nebeských těles mohou dosáhnouti na rozum a vůli nepřímo a případkově; pokud totiž jak rozumy tak vůle nějakým způsobem přijímají od nižších sil, které jsou připoutány k tělesným ústrojím. Ale v tom se rozum a vůle mají různě. Neboť rozum z nutnosti přijímá od nižších sil vnímacích: pročež pokažením síly obrazivé nebo přemýšlivé nebo pamětlivé z nutnosti se kazí činnost rozumu. Ale vůle neslediuje z nutnosti náklonnost nižší žádosti:: neboť, ač vášně, které jsou v náhlivé a dychtivé, mají nějakou sílu nakláněti vůli, přece

diversimode recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materiae dispositionem. Contingit autem quandoque quod materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in feminam. Unde ad hoc introducitur ab Augustino, ad repellendum scilicet divinationem quae fit per astra, quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiae dispositionem.

4. Utrum corpora coelestia sint causa humanorum actuum.

I q. 115 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim caelestia, cum moveantur a spiritualibus substantiis, sicut supra dictum est, agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illae substantiae spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quod possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

I q. 115 a. 4 arg. 2

Praeterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quod reducantur in uniformes motus caelestium corporum, sicut in sua principia.

I q. 115 a. 4 arg. 3

Praeterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum, et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas. Quod facere non possent secundum caelestia corpora, nisi essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora caelestia humanorum actuum causa.

I q. 115 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod *corpora caelestia humanorum actuum nequaquam sunt causa*.

I q. 115 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod corpora caelestia in corpora quidem imprimunt directe et per se, sicut iam dictum est. In vires autem animae quae sunt actus organorum corporeorum, directe quidem, sed per accidens, quia necesse est huiusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non bene videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatae, sicut posuerunt aliqui, dicentes quod intellectus non differt a sensu; ex necessitate sequeretur quod corpora caelestia essent causa electionum et actuum humanorum. Et ex hoc sequeretur quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cetera animalia, in quibus non sunt nisi vires animae corporeis organis alligatae, nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum caelestium, naturaliter agitur. Et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et ceterae res naturales. Quae manifeste sunt falsa, et conversationi humanae contraria.

Sciendum est tamen quod indirecte et per accidens impressiones corporum caelestium ad intellectum et voluntatem pertingere possunt; inquantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quae organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimode se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis, unde turbata vi imaginativa vel

zůstává v moci vůle sledovati vášně nebo je odmítati. A proto vtiskování nebeských těles, podle nichž mohou býti měněny nižší síly, méně sahá k vůli., která jest nejbližší příčinou lidských skutků, než k rozumu.

Tvrditi tudíž, že nebeská tělesa jsou příčinou lidských skutků, je vlastní těm, kteří praví, že se rozum neliší od smyslu. Proto kdosi z nich říkal, že "taková je vůle v lidech, ke kterému dni přivádí otec mužů a bohů". Protože tedy se ví, že rozum a vůle nejsou úkony tělesných ústrojí, jest nemožné, aby nebeská tělesa byla příčinou lidských skutků.

K prvnímu se tedy musí říci, že duchové podstaty, které pohybují nebeskými tělesy, působí sice na tělesná prostřednictvím nebeských těles, ale na lidský rozum bezprostředně, osvěcujíce. Vůli však měniti nemohou, jak bylo svrchu řečeno.

K druhému se musí říci, že jako mnohotvárnost tělesných pohybů se uvádí na jednotvarost nebeských pohybů jako na příčinu, tak mnohotvárnost úkonů, které jsou od rozumu a vůle, uvádí se na jednotvarý původ, jímž jest rozum a vůle Boží.

K třetímu se musí říci, že více lidí sleduje vášně, které jsou hnutí smyslové žádostivosti, s nimiž mohou spolupracovati nebeská tělesa; málo však jest moudrých, kteří takovým vášním odpírají. A proto astrologové mohou předpovídati pravdu, jakožto u četnějších, a hlavně povšechně. Ne však v podrobnostech: protože nic nebrání, aby nějaký člověk odporoval vášním skrze svobodné rozhodování. Pročež i sami astrologové praví, že "moudrý člověk vládne hvězdám", pokud totiž vládne svým vášním.

CXV.5. Zda nebeská tělesa mohou vtiskovati do samých démonů.

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že nebeská tělesa mohou vtiskovati do samých démonů. Neboť démoni podle jistých přibývání měsíce týrají některé lidi, kteří se též proto jmenují "náměsíční", jak je patrné Mat. 4 a 17. Ale to by nebylo, kdyby nepodléhali nebeským tělesům. Tedy démoni podléhají činnostem nebeských těles.

Mimo to věštci z mrtvol dbají jistých seskupení hvězd při vzývání démonů. Avšak nebyli by vzýváni skrze nebeská tělesa, kdyby jim nepodléhali. Tedy démoni podléhají činnostem nebeských těles.

Mimo to nebeská tělesa jsou silnější než tělesa nižší. Ale některými nižšími tělesy jsou démoni zadržováni, totiž "bylinami a kameny a živočichy a některými jistými zvuky a slovy a útvary a obrazci", jak udává Augustin výrok

cogitativa vel memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus. Sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris, licet enim passiones quae sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quandam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passiones, vel eas refutare. Et ideo impressio caelestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quae est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum.

Ponere igitur caelestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt intellectum non differre a sensu. Unde quidam eorum dicebant quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque*. Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quod corpora caelestia sint causa humanorum actuum.

I q. 115 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod spirituales substantiae quae caelestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus caelestibus corporibus, sed in intellectum humanum agunt immediate illuminando. Voluntatem autem immutare non possunt, ut supra habitum est.

I q. 115 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur sicut in causam in uniformitatem motuum caelestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme quod est intellectus et voluntas divina.

I q. 115 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod plures hominum sequuntur passiones, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia, pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi. Non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod sapiens homo dominatur astris, inquantum scilicet dominatur suis passionibus.

5. Utrum corpora coelestia possint imprimere in daemones.

I q. 115 a. 5 arg. 1

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia possint imprimere in ipsos Daemones. Daemones enim secundum certa augmenta lunae aliquos homines vexant, qui et propter hoc lunatici dicuntur; ut patet Matth. IV et XVII. Sed hoc non esset, nisi corporibus caelestibus subiacerent. Ergo Daemones subiacent actionibus caelestium corporum.

I q. 115 a. 5 arg. 2

Praeterea, necromantici observant certas constellationes ad invocandos Daemones. Non autem per corpora caelestia invocarentur, si non eis subiacerent. Ergo Daemones subiacent actionibus caelestium corporum.

I q. 115 a. 5 arg. 3

Praeterea, corpora caelestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus

Porfyriův, v X. O Městě Bož. Tedy mnohem více démoni podléhají činnosti nebeských těles.

Avšak proti jest, že démoni jsou řádem přírodním vyšší

než nebeská tělesa. Avšak "činný jest nad trpného", jak praví Augustin, XII. Ke Gen. Slov. Tedy démoni nepodléhají činnosti nebeských těles.

Odpovídám: Musí se říci, že o démonech byla trojí domněnka. První Peripatetiků, kteří tvrdili, že démonů není, nýbrž to, co se přiděluje démonům podle umění věštců z mrtvol, nastává silou nebeských těles. A to jest, co udává Augustin, X. O městě Bož., jako výrok Porfyriův, že "od lidí na zemi jsou dělány moci, způsobilé vykonávati rozličné účinky hvězd". Ale toto tvrzení je zjevně nesprávné. Zkušeností se totiž ví, že mnohé povstává skrze démony, nač by nikterak nedostačila síla nebeských těles; třebas že posedlí mluví neznámým jazykem, že odříkávají verše a výroky, které nikdy neznali, že věštci dávají sochám řeč a pohyb, a podobná.

Což pohnulo Platoniky, aby tvrdili, že démoni jsou "živočichové tělem vzduchoví, duchem trpní", jak Augustin, VIII. O Městě Bož., udává jako výrok Apulejův. A to je druhé mínění, podle něhož by se mohlo říci, že démoni jsou poddáni nebeským tělesům tím způsobem, jak bylo řečeno i o lidech. Ale tato domněnka se z předchozího jeví nesprávnou: pravíme totiž, že démoni jsou podstaty rozumové, s těly nespojené. Pročež je patrné, že nejsou poddáni činnosti nebeských těles, ani o sobě, ani případkově, ani, přímo, ani nepřímo.

K prvnímu se tedy musí říci, že to, že démoni trýzní lidi podle jistých přibývaní měsíce, nastává z dvojího. A to, nejprve na to, aby "pohaněli tvora Božího", totiž měsíc, jak praví Jeronym a Zlatoústý. Za druhé, protože, ježto nemohou pracovati než prostřednictvím přírodních sil, jak bylo svrchu řečeno, při svých dílech pozorují způsobilosti těles k zamýšleným účinkům. Jest pak jasné, že "mozek jest nejvlhčí ze všech částí těla", jak praví Aristoteles: a proto nejvíce podléhá činnosti měsíce, jemuž je vlastní pohybovati vlhkostmi. Avšak v mozku jsou činné živočišné síly: a proto démoni podle jistých přibývání měsíce pobuřují obrazivost člověka, když pozorují, že mozek je k tomu uzpůsobený.

K druhému se musí říci, že démoni, přivolávaní při jistých seskupeních hvězd, přijdou pro dvojí. A to nejprve, aby lidi uvedli do toho omylu, aby věřili, že ve hvězdách jest nějaké božstvo. Za druhé protože pozorují, že podle jistých seskupení hvězd tělesná hmota je více uzpůsobená k účinkům, na něž jsou přivoláváni.

K třetímu se musí říci, že, jak praví Augustin, XXI. O Městě Bož., "démoni jsou lákáni skrze rozmanité rody kamenů, bylin, dřev, živočichů, básní, obřadů, ne jako živočichové pokrmy, nýbrž jako duchové znameními": pokud totiž tato se jim podávají na znamení božské úcty,

Daemones arcentur, scilicet herbis et lapidibus et animantibus, et quibusdam *sonis certis ac vocibus, et figurationibus atque figmentis*, ut a Porphyrio dictum Augustinus introducit in X de Civ. Dei. Ergo multo magis Daemones subduntur actioni caelestium corporum.

I q. 115 a. 5 s. c.

Sed contra est quod Daemones sunt superiores ordine naturae quam corpora caelestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit XII super Gen. ad Litt. Ergo Daemones non subiiciuntur actioni corporum caelestium.

I q. 115 a. 5 co.

Respondeo dicendum quod circa Daemones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt Daemones non esse; sed ea quae attribuuntur Daemonibus, secundum artem necromanticam, fiunt virtute caelestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, X de Civ. Dei, introducit dictum a Porphyrio, quod *fabricantur in terra ab hominibus potestates idoneae siderum variis effectibus exequendis*. Sed haec positio est manifeste falsa. Experimento enim scitur multa per Daemones fieri, ad quae nullo modo virtus caelestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota, quod recitant versus et auctoritates quas nunquam sciverunt, quod necromantici faciunt statuas loqui et moveri, et similia.

Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent Daemones esse animalia corpore aerea, animo passiva; ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit VIII de Civ. Dei. Et haec est secunda opinio, secundum quam dici posset quod Daemones hoc modo subduntur corporibus caelestibus, sicut et de hominibus dictum est. Sed haec opinio ex superioribus patet esse falsa, dicimus enim Daemones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet quod non subduntur actioni caelestium corporum, nec per se nec per accidens, nec directe nec indirecte.

I q. 115 a. 5 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod Daemones secundum certa augmenta lunae homines vexant, contingit propter duo. Primo quidem, ad hoc quod infament creaturam Dei, scilicet lunam, ut Hieronymus et Chrysostomus dicunt. Secundo quia, cum non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus, ut supra dictum est; in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quod *cerebrum humidissimum est omnium partium corporis*, ut Aristoteles dicit, et ideo maxime subiicitur operationi lunae, quae ex sua proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales, et ideo Daemones secundum certa augmenta lunae perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

I q. 115 a. 5 ad 2

Ad secundum dicendum quod Daemones advocati in certis constellationibus, propter duo veniunt. Primo quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quod credant aliquod numen esse in stellis. Secundo, quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

I q. 115 a. 5 ad 3

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit XXI de Civ. Dei, *Daemones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis*; inquantum scilicet

které oni jsou žádostivi.

CXV.6. Zda nebeská tělesa ukládají nutnost těm, která jsou poddána jejich činnosti.

Při šesté se postupuje takto: Zdá se, že nebeská tělesa ukládají nutnost těm, která jsou poddána jejich činnosti. Neboť postavením dostatečné příčiny jest nutně postaven účinek. Ale nebeská tělesa jsou dostatečnou příčinou svých účinků. Ježto tedy nebeská tělesa se svými pohyby a uzpůsobováním se pokládají za jsoucí z nutnosti, zdá se, že jejich výsledky následují z nutnosti.

Mimo to účinek jednajícího následuje ve hmotě z nutnosti, když je síla jednajícího taková, že si může zcela podrobiti hmotu. Ale celá hmota nižších těles podléhá síle nebeských těles, jakožto vyšší. Tedy účinky nebeských těles jsou z nutnosti přijímány v tělesné hmotě.

Mimo to, jestli účinek jednajícího tělesa nepřichází z nutnosti, je to pro nějakou překážející příčinu. Ale je nutné každou tělesnou příčinu, která by mohla překážeti účinku nebeského tělesa, uvésti na nějaký nebeský původ, ježto nebeská tělesa jsou příčinou všeho, co zde nastane. Tedy, ježto i onen nebeský původ je nutný, následuje, že je nutné překážení účinku jiného nebeského tělesa. A tak vše, co zde nastane, přichází z nutnosti.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v knize O spán. a bdění, že "ani není nevhodné, že nenastanou mnohá z těch nebeských znamení, která jsou v tělesech, jako vody a větry". Tak tedy ne všechny účinky nebeských těles nastávají z nutnosti.

Odpovídám: Musí se říci, že tato otázka je sice částečně odbyta dle předchozího; částečně však má nesnáz. Bylo totiž ukázáno, že, ač z vtiskování nebeských těles nastávají nějaké náklonnosti v tělesné přirozenosti, přece vůle nesleduje těchto náklonností z nutnosti. A proto nic nepřekáží zabránění účinku nebeských těles skrze dobrovolnou činnost, nejen pouze u člověka, nýbrž také u jiných věcí, na které dosahuje činnost člověka.

Ale žádný takový prvek se neshledává v přírodních věcech, jenž by měl volnost sledovati nebo nesledovati nebeská vtiskování. Pročež se zdá, že aspoň u takových přichází všechno z nutnosti, podle starého důvodu některých, kteří, předpokládajíce, že vše, co jest, má příčinu, a že postavením příčiny z nutnosti se staví účinek, uzavírali, že všechno nastává z nutnosti. Ale tu domněnku zamítá Aristoteles, v VI. Metafys. v obojím, co oni předpokládají.

Nejprve totiž není pravda, že postavením kterékoli příčiny je nutné postaviti účinek. Jsou totiž některé příčiny, které jsou zařízeny ke svým účinkům ne z nutnosti, ale jako u četnějších, a někdy selhávají v menší části. Ale protože takové příčiny neselhávají v menší části, leč pro nějakou překážející příčinu, zdá se dosud nevyhnutelná zmíněná nevhodnost: protože i sama překážka takové příčiny

haec eis exhibentur in signum divini honoris, cuius ipsi sunt cupidi.

6. Utrum corpora coelestia imponant necessitatem his, quae eorum actioni subduntur.

I q. 115 a. 6 arg. 1

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod corpora caelestia imponant necessitatem iis quae eorum actioni subduntur. Causa enim sufficienti posita, necesse est effectum poni. Sed corpora caelestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora caelestia, cum suis motibus et dispositionibus, ponantur sicut ex necessitate entia; videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

I q. 115 a. 6 arg. 2

Praeterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subiicere totaliter materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subiicitur virtuti caelestium corporum, tanquam excellentiori. Ergo ex necessitate effectus caelestium corporum recipitur in materia corporali.

I q. 115 a. 6 arg. 3

Praeterea, si effectus caelestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impedientem. Sed quamlibet causam corpoream quae impedire posset effectum caelestis corporis, necesse est reduci in aliquod caeleste principium, cum caelestia corpora sint causa omnium quae hic fiunt. Ergo, cum et illud caeleste principium sit necessarium, sequitur quod necesse sit impediri effectum alterius corporis caelestis. Et sic omnia quae hic contingunt, ex necessitate eveniunt.

I q. 115 a. 6 s. c.

Sed contra est quod philosophus dicit, in libro de Somn. et Vigil., *quod neque eorum quae in corporibus sunt signorum caelestium, velut aquarum et ventorum, inconveniens est multa non evenire*. Sic ergo non omnes effectus caelestium corporum ex necessitate eveniunt.

I q. 115 a. 6 co.

Respondeo dicendum quod ista quaestio partim quidem absoluta est, secundum praemissa; partim autem difficultatem habet. Ostensum enim est quod, quamvis ex impressione corporum caelestium fiant aliquae inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes. Et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum caelestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio se extendit.

Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus, quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones caelestes. Unde videtur quod in talibus, ad minus, omnia ex necessitate proveniant, secundum antiquam quorundam rationem, qui, supponentes omne quod est causam habere, et quod, posita causa, ex necessitate ponitur effectus, concludebant, quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem repellit Aristoteles in VI Metaphys., secundum duo quae ipsi supponunt.

Primo enim, non est verum quod, posita quacumque causa, necesse sit effectum poni. Sunt enim quaedam causae quae ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus, quae quandoque deficiunt in minori parte. Sed

nastává z nutnosti.

A proto, za druhé, je třeba říci, že každé, které jest o sobě, má příčinu; co však jest případkově, nemá příčiny, protože není vpravdě jsoucno, ježto není vpravdě jedno. "Bílé" totiž má příčinu, podobně i "hudební"; ale "bílé hudební" nemá příčiny, protože není vpravdě jsoucno, ani vpravdě jedno. Jest pak jasné, že příčina překážející činnosti nějaké příčiny, zařízené ke svému účinku jako u četnějších, sbíhá se s ní někdy případkově: pročež takové sejití nemá příčiny, pokud jest případkové. A proto, co z takového sejití následuje, to se neuvádí na nějakou napřed jsoucí příčinu, z níž by následovalo z nutnosti. Jako že se nějaké zemité těleso ohnivé zrodí ve vyšší části vzduchu a spadne dolů, má příčinou nějakou nebeskou sílu; a podobně také že na povrchu zemském jest nějaká hořlavá hmota, může se uvésti na nějaký nebeský původ. Ale že spadnuvší oheň se setká s touto hmotou a spálí ji, nemá příčinou nějaké nebeské těleso, ale je případkové. A tak je patrné, že ne všechny účinky nebeských těles jsou z nutnosti.

K prvnímu se tedy musí říci, že nebeská tělesa jsou příčinou dolejších účinků prostřednictvím dolejších částečných příčin, které mohou selhati v menší části.

K druhému se musí říci, že síla nebeského tělesa není nekonečná. Pročež vyžaduje určitého uzpůsobení ve hmotě na uvedení svého účinku, i co do vzdálenosti místa, i co do jiných podmínek. A proto, jako vzdálenost místa překáží účinku nebeského tělesa (neboť slunce nemá týž tepelný účinek v Dacii, který má v Aetiopii), tak i hrubost hmoty nebo studenost nebo teplota nebo nějaké takové uzpůsobení může překážeti účinku nebeského tělesa.

K třetímu se musí říci, že, ač příčina překážející účinku druhé příčiny, uvádí se na nebeské těleso, jakožto na příčinu, přece sběh dvou příčin, ježto je případkový, neuvádí se na nebeskou příčinu, jak bylo řečeno.

CXVI. O osudu.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o osudu.

A o tom jsou čtyři otázky.

1. Zda osud jest.

2. V čem jest.

3. Zda jest nehybný.

4. Zda všechno podléhá osudu.

CXVI.1. Zda osud jest něco.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že osud není nic. Praví totiž Řehoř, v Homilii Zjevení: "Daleko buď od srdcí věřících, aby říkali, že osud něco jest."

quia huiusmodi causae non deficiunt in minori parte, nisi propter aliquam causam impedientem, videtur adhuc praedictum inconveniens non vitari, quia et ipsum impedimentum talis causae ex necessitate contingit.

Et ideo, secundo, oportet dicere quod omne quod est per se, habet causam, quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. Album enim causam habet, similiter et musicum; sed album musicum non habet causam, quia non est vere ens, neque vere unum. Manifestum est autem quod causa impediens actionem alicuius causae ordinatae ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens, unde talis concursus non habet causam, inquantum est per accidens. Et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam praeexistentem, ex qua ex necessitate sequatur. Sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem caelestem, et similiter etiam quod in superficie terrae sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod caeleste principium. Sed quod ignis cadens huic materiae occurrat et comburat eam, non habet causam aliquod caeleste corpus, sed est per accidens. Et sic patet quod non omnes effectus caelestium corporum sunt ex necessitate.

I q. 115 a. 6 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod corpora caelestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quae deficere possunt in minori parte.

I q. 115 a. 6 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtus corporis caelestis non est infinita. Unde requirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideo sicut distantia loci impedit effectum caelestis corporis (non enim sol eundem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Aethiopia); ita et grossities materiae, vel frigiditas aut caliditas, aut alia huiusmodi dispositio, impedire potest effectum corporis caelestis.

I q. 115 a. 6 ad 3

Ad tertium dicendum quod licet causa impediens effectum alterius causae, reducatur in aliquod caeleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam caelestem, ut dictum est.

116. De Fato.

Prooemium

I q. 116 pr.

Deinde considerandum est de fato.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, an fatum sit.

Secundo, in quo sit.

Tertio, utrum sit immobile.

Quarto, utrum omnia subsint fato.

1. Utrum fatum sit.

I q. 116 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius, in homilia Epiphaniae, *absit a fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant*.

Mimo to, ta, která nastávají osudem, nejsou nepředvídaná: protože, jak praví Augustin, V. O Městě Bož., "osud myslíme řečený od souzení, to jest od mluvení", tak že ta se nazývají nastalými osudově, která od někoho určujícího byla napřed řečena. Ale, co jest předvídáno, není náhodné, ani namátkou. Jestli tedy věci nastávají osudově, vyloučena bude z věcí náhoda a štěstěna.

Avšak proti, co není, nevyměřuje se. Ale Boetius, ve IV. O útěše, vyměřuje osud, řka, že ;,osud jest v pohyblivých věcech tkvící úprava, skrze kterou prozřetelnost každé poutá na jeho řády". Tedy osud jest něco.

Odpovídám: Musí se říci, že v nižších věcech se zdá něco pocházeti od štěstěny nebo náhody. Stává se však někdy, že něco, vztahováno na nižší příčiny jest štěstěnné nebo náhodné, avšak, vztahováno na nějakou vyšší příčinu, shledává se o sobě zamýšleným. Jako kdyby něčí dva otroci byli od něho posláni na totéž místo, jeden nevěda o druhém, sejití dvou otroků, když se vztahuje na samy otroky, jest náhodné, protože nastává mimo úmysl obou: vztahuje-li se však na pána, jenž to předurčil, není náhodné, nýbrž o sobě zamýšlené.

Byli tedy někteří, kteří taková náhodná a štěstěnná, která se přihodí v těchto nižších, nechtěli uváděti. na žádnou vyšší příčinu. A ti popírali osud a prozřetelnost; jako vypravuje o Tulliovi Augustin, v V. O Městě Bož. Což je proti tomu, co bylo shora řečeno o prozřetelnosti.

Někteří pak všechna štěstěnná a náhodná, která se přihodí v těchto nižších, ať v přírodních věcech, nebo v lidských záležitostech, chtěli uváděti na vyšší příčinu, totiž na nebeská tělesa. A podle těch osud není nic jiného, než "seskupení hvězd, za kterého byl kdo počat nebo narozen". Ale to nemůže obstáti pro dvojí. A to, nejprve v lidských záležitostech. Protože již bylo ukázáno, že lidské skutky nepodléhají činnosti nebeských těles, leč případkově a nepřímo. Avšak osudová příčina, ježto má zařizování těch, která se osudově dějí, musí nutně býti přímo a o sobě příčinou toho, co se děje. Za druhé ve všem, co nastává případkově. Bylo totiž svrchu řečeno, že to, co je případkově, jest účinek o sobě nějakého činného původu přírodního. Avšak každá činnost přírody se končí u jednoho. Pročež jest nemožné, aby to, co je případkově, bylo účinek o sobě nějakého přírodního činného původu. Tedy žádná přirozenost to nemůže o sobě učiniti, aby zamýšlející vykopati hrob, nalezl poklad. Jest pak jasné, že nebeské těleso jedná na způsob přírodního původu: pročež i jeho účinky v tomto světě jsou přírodní. Je tedy nemožné, aby nějaká činná síla nebeského tělesa byla příčinou těch, která zde povstávají případkově, ať od náhody, nebo od štěstěny.

A proto se musí říci, že ta, která zde povstávají případkově, ať v přírodních věcech, nebo v lidských záležitostech, uvádějí se na nějakou příčinu předurčující, což je prozřetelnost Boží. Protože nic nebrání, aby to, co je případkově, bralo se od nějakého rozumu jako jedno; jinak by rozum nemohl utvořiti tuto větu, "Kopající hrob nalezl poklad". A jako to může rozum postřehnouti, tak může učiniti: jako kdyby někdo, věda, na kterém místě jest ukryt poklad, vybídnul nějakého venkovana, nevědoucího to, aby tam vykopal hrob. A tak nic nebrání ta, která zde se dějí případkově jako štěstěnná a náhodná, uvésti na nějakou zařizující příčinu, která jedná skrze rozum, a hlavně rozum Boží. Neboť pouze Bůh může změniti vůli,

I q. 116 a. 1 arg. 2

Praeterea, ea quae fato aguntur, non sunt improvisa, quia, ut Augustinus dicit V de Civ. Dei, *fatum a fando dictum intelligimus, idest a loquendo*; ut ea fato fieri dicantur, quae ab aliquo determinante sunt ante praelocuta. Quae autem sunt provisa, non sunt fortuita neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludetur casus et fortuna a rebus.

I q. 116 a. 1 s. c.

Sed contra quod non est, non definitur. Sed Boetius, in IV de Consol., definit fatum, dicens quod *fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus*. Ergo fatum aliquid est.

I q. 116 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod in rebus inferioribus videntur quaedam a fortuna vel casu provenire. Contingit autem quandoque quod aliquid, ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale, quod tamen, relatum ad causam aliquam superiorem, invenitur esse per se intentum. Sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casuale, sed per se intentum.

Fuerunt igitur aliqui qui huiusmodi casualia et fortuita, quae in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt. Et hi fatum et providentiam negaverunt; ut de Tullio Augustinus recitat in V de Civ. Dei. Quod est contra ea quae superius de providentia dicta sunt.

Quidam vero omnia fortuita et casualia quae in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, idest in caelestia corpora. Et secundum hos, fatum nihil aliud est quam *dispositio siderum in qua quisque conceptus est vel natus*. Sed hoc stare non potest, propter duo. Primo quidem, quantum ad res humanas. Quia iam ostensum est quod humani actus non subduntur actioni caelestium corporum, nisi per accidens et indirecte. Causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quae fato aguntur, necesse est quod sit directe et per se causa eius quod agitur. Secundo, quantum ad omnia quae per accidens aguntur. Dictum est enim supra quod id quod est per accidens, non est proprie ens neque unum. Omnis autem naturae actio terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicuius naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem quod corpus caeleste agit per modum naturalis principii, unde et effectus eius in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quod aliqua virtus activa caelestis corporis sit causa eorum quae hic aguntur per accidens, sive a casu sive a fortuna.

Et ideo dicendum est quod ea quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina. Quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu, alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem, fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere, sicut si aliquis

jak jsme shora měli. A v důsledku, zařizování lidských skutků, jichž původem jest vůle, dlužno přidělovati pouze Bohu.

Tak tedy, pokud vše, co se zde děje, podléhá božské prozřetelnosti, jako od ní předurčeno a předem usouzeno, můžeme stanoviti osud: ač svatí Učenci odmítali užívání tohoto jména k vůli těm, kteří toto jméno kroutili k síle postavení hvězd. Pročež praví Augustin, v V. O Městě Bož.: "Jestli proto někdo lidské záležitosti přiděluje osudu, že samu Boží vůli nebo moc nazývá jménem osudu, drž názor, oprav jazyk." A tak také popírá Řehoř jsoucnost osudu.

Z toho je patrná odpověď na první,

K druhému se musí říci, že nic nebrání, aby něco bylo štěstěnné nebo náhodné ve srovnání s příčinami nejbližšími, ne však ve srovnání s božskou prozřetelností: neboť tak "nic ve světě nenastává maně", jak praví Augustin, v knize Osmdesáti tří otáz.

CXVI.2. Zda osud jest ve věcech stvořených.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že osud není ve věcech stvořených. Praví totiž Augustin, V. O Městě Bož., že "sama Boží vůle nebo moc se nazývá jménem osudu". Ale vůle a moc Boží není ve tvorech, nýbrž v Bohu. Tedy osud není ve věcech stvořených, nýbrž v Bohu.

Mimo ta osud se přirovnává k těm, která se z osudu dějí, jako příčina, jak sám způsob mluvení ukazuje. Ale všeobecná příčina o sobě těch, která se zde dějí, jest pouze Bůh, jak bylo svrchu řečeno. Tedy osud jest v Bohu a ne ve věcech stvořených.

Mimo to, je-li osud ve tvorech, buď je podstata nebo případek: a byt byl kterékoli, musí se množiti podle mnohosti tvorů. Ježto se tedy zdá toliko jeden osud, zdá se, že osud není ve tvorech, nýbrž v Bohu.

Avšak proti jest, co praví Boetius, ve IV. O útěše, že "osud jest úprava, tkvící v pohyblivých věcech".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak je patrné z předešlého, božská prozřetelnost vykonává své účinky prostředními příčinami. Lze tedy samo pořádání účinků pozorovati dvojmo. Jedním způsobem, pokud je v samém Bohu: a tak samo pořádání účinků sluje prozřetelnost. Pokud však se řečené pořádání pozoruje v prostředních příčinách, zařízených od Boha k vykonání nějakých účinků, tak má ráz osudu. A to jest, co praví Boetius, IV. O útěše: "Osud se provádí buď službou nějakých duchů božské prozřetelnosti, nebo službou duše nebo celé přírody, nebo pohyby nebeských hvězd, nebo andělskou silou, nebo rozmanitou obratností démonů, nebo některými z nich,

sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quae hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quae per intellectum agat; et praecipue intellectum divinum. Nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet.

Sic igitur inquantum omnia quae hic aguntur, divinae providentiae subduntur, tanquam per eam praeordinata et quasi praelocuta, fatum ponere possumus, licet hoc nomine sancti doctores uti recusaverint, propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen retorquebant. Unde Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, *si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat*. Et sic etiam Gregorius fatum esse negat.

I q. 116 a. 1 ad 1

Unde patet solutio ad primum.

I q. 116 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparationem ad causas proximas, non tamen per comparationem ad divinam providentiam, sic enim nihil temere fit in mundo, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest.

2. Utrum fatum sit in rebus creatis.

I q. 116 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Augustinus, V de Civ. Dei, quod *ipsa Dei voluntas vel potestas fati nomine appellatur*. Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

I q. 116 a. 2 arg. 2

Praeterea, fatum comparatur ad ea quae ex fato aguntur, ut causa; ut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quae hic per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra dictum est. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

I q. 116 a. 2 arg. 3

Praeterea, si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens, et quodcumque horum detur, oportet quod multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cum ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quod fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

I q. 116 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Boetius dicit, in IV de Consol. quod *fatum est dispositio rebus mobilibus inhaerens*.

I q. 116 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, divina providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo, et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. Secundum vero quod praedicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati. Et hoc est quod Boetius dicit, IV de Consol., *sive famulantibus quibusdam providentiae divinae spiritibus fatum exercetur; seu anima, seu tota inserviente natura, sive caelestibus*

nebo všemi se tká osudový pořad": o nichž všech bylo v předchozím jednotlivě mluveno. Tak tedy jest jasné, že osud je v samých stvořených příčinách, pokud jsou od Boha zařízeny na vykonávání účinků.

K prvnímu se tedy musí říci, že samo uspořádání druhých příčin, které Augustin nazývá řadou příčin, nemá ráz osudu, leč pokud závisí na Bohu. A proto Boží moc a vůli lze nazvati osudem příčinně. Bytnostně však jest osud samo uspořádání čili řada, to jest uspořádání druhých příčin.

K druhému se musí říci, že potud osud má ráz příčiny, pokud i samy druhé příčiny, jichž uspořádání sluje osud.

K třetímu se musí říci., že osud sluje uzpůsobení, které není v rodě jakosti, nýbrž pokud uzpůsobení znamená řád, který není podstata, nýbrž vztah. A když se ten řád pozoruje ve srovnání se svým původem, jest jeden, a tak se říká jeden osud. Když se však pozoruje ve srovnání s účinky nebo se samými prostředními příčinami, tak se množí: a tím způsobem řekl Básník: "Tvé tě osudy táhnou."

CXVI.3. Zda osud jest nehybný.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že osud není nehybný. Praví totiž Boetius, ve IV. O útěše: "Jako je vůči rozumu usuzování, vůči tomu, co jest, co se rodí, vůči věčnosti čas, ke střednímu bodu kruh, tak je pohyblivá řada osudu vůči stálé jednoduchosti prozřetelnosti."

Mimo to, jak praví Filosof, v II. Kopic.: "naším pohnutím se pohnou ta, která v nás jsou." Ale osud jest "úprava tkvící v pohyblivých", jak praví Boetius. Tedy osud jest pohyblivý.

Mimo to, je-li osud nehybný, ta, která jsou poddána osudu, nastávají nepohnutě a z nutnosti. Ale co se přiděluje osudu, zdá se býti ponejvíce náhodné. Tedy nebude nic nahodilého ve věcech, ale všechno povstane z nutnosti.

Avšak proti jest, co praví Boetius, že osud jest nehybná úprava.

Odpovídám: Musí se říci, že uspořádání druhých příčin, které nazýváme osudem, lze dvojmo pozorovati: jedním způsobem podle samých druhých příčin, které jsou tak upravovány čili pořádány; jiným způsobem ve vztahu k prvnímu původu, od něhož jsou pořádány, totiž k Bohu. Někteří tedy tvrdili, že sama řada čili úprava příčin jest o sobě nutná, takže všechno povstává z nutnosti; protože každý účinek má příčinu a postavením příčiny jest nutné postaviti účinek. Ale to je patrně nesprávné podle toho, co bylo shora řečeno.

Jiní však naopak tvrdili, že osud jest pohyblivý také pokud závisí na božské prozřetelnosti. Proto Egypťané říkali, že

siderum motibus, seu angelica virtute, seu Daemonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur, de quibus omnibus per singula in praecedentibus dictum est. Sic ergo est manifestum quod fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatae a Deo ad effectus producendos.

I q. 116 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus seriem causarum nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo. Et ideo causaliter Dei potestas vel voluntas dici potest fatum. Essentialiter vero fatum est ipsa dispositio seu series, idest ordo, causarum secundarum.

I q. 116 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod intantum fatum habet rationem causae, inquantum et ipsae causae secundae, quarum ordinatio fatum vocatur.

I q. 116 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod fatum dicitur dispositio, non quae est in genere qualitatis; sed secundum quod dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo, si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus, et sic dicitur unum fatum. Si autem consideretur per comparationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur, per quem modum poeta dixit, *te tua fata trahunt*.

3. Utrum fatum sit immobile.

I q. 116 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius, in IV de Consol., *uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus; ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem*.

I q. 116 a. 3 arg. 2

Praeterea, sicut philosophus dicit in II Topic., *motis nobis, moventur ea quae in nobis sunt. Sed fatum est dispositio inhaerens rebus mobilibus*, ut Boetius dicit. Ergo fatum est mobile.

I q. 116 a. 3 arg. 3

Praeterea, si fatum est immobile, ea quae subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maxime videntur esse contingentia, quae fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

I q. 116 a. 3 s. c.

Sed contra est quod Boetius dicit, quod fatum est immobilis dispositio.

I q. 116 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari, uno modo, secundum ipsas causas secundas, quae sic disponuntur seu ordinantur; alio modo, per relationem ad primum principium a quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent; propter hoc, quod quilibet effectus habet causam, et causa posita necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum, per ea quae supra dicta sunt.

některými obětmi lze osud změniti, jak praví Řehoř Nysský. Ale to bylo shora vyloučeno, protože odporuje nehybnosti božské prozřetelnosti.

A proto se musí říci, že osud v pozorování druhých příčin jest pohyblivý; ale pokud podléhá božské prozřetelnosti., nabývá nehybnosti, ne sice naprosté nutnosti, nýbrž podmínečné, pokud pravíme, že tato podmíněná jest pravdivá nebo nutná: "Předvídal-li Bůh toto budoucí, bude." Pročež, když Boetius řekl, že osudu "řada je pohyblivá", zakrátko dodává: "a ježto vychází od nehybných začátků prozřetelnosti, nutně i sama musí býti nehybná".

A z toho je patrná odpověď na námitky.

CXVI.4. Zda všechno podléhá osudu.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že všechno podléhá osudu. Praví totiž Boetius, ve IV. O útěše: "Řada osudu pohybuje nebe a hvězdy, živly si vzájemně přizpůsobuje a utváří střídavým přeměňováním; táž obnovuje vše vznikající a zanikající skrze podobné postupy plodů a semen; ona skutky a štěstěnu lidí svazuje nerozlučným zapojením příčin". Nic se tedy nezdá výjimkou, která by nebyla obsažena v řadě osudu.

Mimo to praví Augustin, v V. O Městě Bož., že osud něco jest, pokud se vztahuje na Boží vůli a moc. Ale vůle Boží jest příčinou všeho, co nastává, jak praví Augustin, v III. O Troj. Tedy vše je poddáno osudu.

Mimo to osud, podle Boetia, jest "úprava, tkvící ve věcech pohyblivých". Ale všechna stvoření jsou proměnná a pouze Bůh jest vpravdě neměnný, jak jsme měli shora. Tedy ve všech stvořeních jest osud.

Avšak proti jest, co praví Boetius, ve IV. O útěše, že "některá, která jsou umístěna pod prozřetelností, přesahují řadu osudu".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, osud je zařízení druhých příčin k účinkům božské prozřetelnosti. Cokoli je tedy poddáno druhým příčinám, to jest poddáno i osudu. Jsou-li však některá, jež povstávají bezprostředně od Boha, ježto nejsou poddána druhým příčinám, nejsou poddána osudu; jako stvoření věcí, oslavení duchových podstat a jiná taková. A to jest, co praví Boetius, že "ta, která jsou blízko prvního božství, pevně postavena přesahují řád pohyblivé osudovosti". Z čehož je také patrné, že "čím dále něco odstupuje od první mysli, je poutáno většími svazky osudu"; protože více podléhá nutnosti druhých příčin.

K prvnímu se tedy musí říci, že všechna ta, která jsou tam dotčena, povstávají od Boha prostřednictvím druhých příčin; a proto jsou obsažena v řadě osudu. Ale není týž důvod o všech jiných, jak bylo svrchu řečeno.

Alii vero e contrario posuerunt fatum esse mobile, etiam secundum quod a divina providentia dependet. Unde Aegyptii dicebant quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit. Sed hoc supra exclusum est, quia immobilitati divinae providentiae repugnat.

Et ideo dicendum est quod fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est, sed secundum quod subest divinae providentiae, immobilitatem sortitur, non quidem absolutae necessitatis, sed conditionatae; secundum quod dicimus hanc conditionalem esse veram vel necessariam, si Deus praescivit hoc futurum, erit. Unde cum Boetius dixisset fati seriem esse mobilem, post pauca subdit, *quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est*.

I q. 116 a. 3 ad arg.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

4. Utrum omnia subdantur fato.

I q. 116 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod omnia fato subdantur. Dicit enim Boetius, in IV de Consol., *series fati caelum et sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alterna format transmutatione; eadem nascentia occidentiaque omnia per similes foetuum seminumque renovat progressus; haec actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit*. Nihil ergo excipi videtur, quod sub fati serie non contineatur.

I q. 116 a. 4 arg. 2

Praeterea, Augustinus dicit, in V de Civ. Dei, quod fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur. Sed voluntas Dei est causa omnium quae fiunt, ut Augustinus dicit in III de Trin. Ergo omnia subduntur fato.

I q. 116 a. 4 arg. 3

Praeterea, fatum, secundum Boetium, est *dispositio rebus mobilibus inhaerens*. Sed omnes creaturae sunt mutabiles, et solus Deus vere immutabilis, ut supra habitum est. Ergo in omnibus creaturis est fatum.

I q. 116 a. 4 s. c.

Sed contra est quod Boetius dicit, in IV de Consol., quod *quaedam quae sub providentia locata sunt, fati seriem superant*.

I q. 116 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quaecumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua vero sunt quae immediate a Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia huiusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit, quod *ea quae sunt primae divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt. Ex quo etiam patet quod quanto aliquid longius a prima mente discedit, nexibus fati maioribus implicatur*; quia magis subiicitur necessitati secundarum causarum.

I q. 116 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa quae ibi tanguntur, fiunt a Deo mediantibus causis secundis; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de

K druhému se musí říci, že osud se vztahuje na Boží vůli a moc, jako na první původ. Pročež není třeba, aby podléhalo osudu, cokoli podléhá božské vůli nebo moci, jak bylo řečeno.

K třetímu se musí říci, že, ačkoli všechna stvoření jsou nějakým způsobem proměnná, přece některá z nich nepocházejí od stvořených příčin proměnných. A proto nepodléhají osudu, jak bylo řečeno.

CXVII. O těch, která patří do činnosti člověka.

Předmluva

Dělí se na čtyři články.

Potom jest úvaha o těch, která patří do činnosti člověka, jenž je složen z duchového a tělesného stvoření. A nejprve jest uvažovati o činnosti člověka; za druhé o šíření člověka z člověka.

O prvním jsou čtyři otázky:

1. Zda jeden člověk může učiti druhého, působě v něm vědění.

2. Zda člověk může učiti anděla.

3. Zda člověk silou své duše může změniti tělesnou hmotu.

4. Zda oddělená duše člověka může pohybovati. tělesa místním pohybem.

CXVII.1. Zda jeden člověk může druhého učiti.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že jeden člověk nemůže druhého učiti. Praví totiž Pán, Mat. 23: "Nebuďte zváni Rabbi;" kdež praví Glossa Jeronymova: "Nepřidělujte božskou čest lidem." Tedy býti učitelem vlastně patří do božské cti. Ale učiti jest vlastní učiteli. Člověk tedy nemůže učiti, nýbrž je to vlastní Bohu.

Mimo ta, jestli člověk učí jiného, není to, leč pokud skrze své vědění působí v jiném utvoření vědění. Ale jakost, kterou někdo koná utvoření něčeho sobě podobného, jest ja kost činná. Tedy následuje, že vědění jest činná jakost, jako i teplo.

Mimo to k vědění se vyžaduje rozumové světlo a podoba rozuměné věci. Ale žádné z obou nemůže jeden člověk způsobiti v jiném. Tedy jeden člověk nemůže učením způsobiti vědění v jiném.

Mimo to učící nedělá vůči žáku nic jiného, než že mu předkládá nějaká znamení, buď slovy něco naznačuje, nebo pohyby. Ale nemůže někdo učiti druhého, působě v něm vědění, předkládáním znamení. Protože buď předkládá znamení věcí známých, nebo věcí neznámých. Jestliže věcí známých, tedy ten, jemuž se znamení předkládají, již má vědění a nenabývá ho od učitele. Jestliže však neznámých věcí, skrze taková znamení se nenaučí ničemu, jako kdyby někdo nějakému Latiníkovi. předložil řecká slova, jejichž význam nezná, nemohl by ho tím učiti. Žádným tedy způsobem nemůže jede člověk

omnibus aliis, ut supra dictum est.

I q. 116 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei, sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quidquid subiicitur voluntati divinae vel potestati, subiiciatur fato, ut dictum est.

I q. 116 a. 4 ad 3

Ad tertium dicendum quod, quamvis omnes creaturae sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquae earum non procedunt a causis creatis mutabilibus. Et ideo non subiiciuntur fato, ut dictum est.

117. De his, quae pertinent ad actionem hominis.

Prooemium

I q. 117 pr.

Postea considerandum est de his quae pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creatura. Et primo considerandum est de actione hominis; secundo, de propagatione hominis ex homine.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo, utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam.

Secundo, utrum homo possit docere Angelum.

Tertio, utrum homo per virtutem suae animae possit immutare materiam corporalem.

Quarto, utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

1. Utrum homo possit docere alium, causando.

I q. 117 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit alium docere. Dicit enim dominus, Matth. XXIII, *nolite vocari Rabbi*; ubi dicit Glossa Hieronymi, *ne divinum honorem hominibus tribuatis*. Esse ergo magistrum pertinet proprie ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.

I q. 117 a. 1 arg. 2

Praeterea, si homo alium docet, hoc non est nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

I q. 117 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectae. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

I q. 117 a. 1 arg. 4

Praeterea, doctor nihil agit ad discipulum nisi quod proponit ei quaedam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam. Quia aut proponit signa rerum notarum; aut rerum ignotarum. Si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, iam habet scientiam, et eam non acquirit a magistro. Si autem rerum ignotarum, per huiusmodi signa nihil addiscit, sicut si aliquis proponeret alicui Latino verba Graeca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset.

způsobiti vědění v druhém, uče jej.

Avšak proti jest, co praví Apoštol, I. Tim. 2: "V němž já jsem postaven co kazatel a Apoštol, Učitel národů ve víře a pravdě."

Odpovídám: Musí se říci, že o tom byla různá mínění. Averroes totiž, ve Výkl. III. O duši, tvrdil, že jest jeden rozum trpný všech lidí, jak bylo svrchu řečeno. A z toho následovalo, že všichni. lidé mají tytéž rozumové podoby.Apodle toho tvrdí, že jeden člověk skrze učení nepůsobí v druhém jiné vědění než to, které on má, nýbrž sděluje mu totéž vědění, které on má, tím, že jej pohne k uspořádání představ ve své duši na to, aby byly vhodně uzpůsobené rozumovému vnímání. Ta pak domněnka je pravdivá v tom, že je totéž vědění v žáku a učiteli, pozoruje-li se jednota podle jednoty věděné věci: je totiž táž pravda věci, kterou poznává žák a učitel. Ale v tom, že tvrdí, že jest jeden trpný rozum všech lidí a tytéž rozumové podoby, lišící se pouze podle rozličných představ, jest jeho domněnka nesprávná, jak jsme shora měli.

Jiná je domněnka Platoniků, kteří tvrdili, že vědění mají naše duše od začátku skrze podíl oddělených tvarů, jak jsme shora měli; ale duše z připojení těla má překážku, že nemůže volně pozorovati ta, jichž vědění má. A podle toho žák nedostává od učitele vědění nové, nýbrž jest od něho vybídnut pozorovati ta, jichž vědění má; a tak učiti se není nic jiného nežli vzpomínati. Jako také tvrdili, že přírodní činitelé se pouze uzpůsobují ku přijetí tvarů, kterých nabývá tělesná hmota z podílu oddělených tvarů. Ale proti tomu bylo shora ukázáno, že trpný rozum lidské duše je v čiré možnosti k rozumovým, jak praví Aristoteles, v III. O duši.

A proto se musí říci jinak, že učící působí vědění v poučovaném, uváděje jej z možnosti do uskutečnění, jak se praví v VIII. Fysic. Na zřejmost toho jest uvážiti, že účinky, které jsou od zevnějšího původu, některé jsou toliko od zevnějšího původu, jako tvar domu jest ve hmotě způsoben toliko uměním; jiný pak účinek je sice někdy od zevnějšího původu, někdy však od vnitřního: jako zdraví jest někdy v nemocném způsobeno od zevnějšího původu, totiž od lékařského umění, někdy však od původu vnitřního, jako když jest někdo uzdraven skrze sílu přírody. A při takových účincích jest uvážiti dvojí. A to nejprve, že umění napodobuje přírodu v činnosti: jako totiž příroda uzdravuje nemocného zjinačením, řízením a vyháněním hmoty, která působí nemoc, tak i umění. Za druhé je dbáti, že zevnější původ, totiž umění, nejedná jakožto hlavní činitel, nýbrž jako podporující hlavního činitele, jímž je původ vnitřní, posilujíc jej a poskytujíc mu nástrojů a pomocí, jichž by užil k vytvoření účinku: jako lékař posiluje přirozenost a podává jí pokrmy a léky, aby jich přirozenost užila k zamýšlenému cíli.

Vědění pak nabývá člověk i z vnitřního původu, jak je patrné u toho, kdo nabývá vědění vlastním nálezem, i z původu zevnějšího, jak je patrné u toho, kdo se učí. Má totiž každý člověk nějaký původ vědění, totiž světlo činného rozumu, skrze něž se hned od počátku poznávají přirozeně některé všeobecné zásady všeho vědění. Když pak někdo takové všeobecné zásady obrací na některá jednotlivá, jichž pamět a zkušenost dostal ze smyslu, skrze vlastní nález nabývá vědění těch, která nevěděl, postupuje od známých k neznámým. Pročež i každý učící z toho, co

Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

I q. 117 a. 1 s. c.

Sed contra est quod apostolus dicit, I ad Tim. II, *in quo positus sum ego praedicator et apostolus, doctor gentium in fide et veritate*.

I q. 117 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod circa hoc diversae fuerunt opiniones. Averroes enim, in Comment. III de anima, posuit unum intellectum possibilem esse omnium hominum, ut supra dictum est. Et ex hoc sequebatur quod eaedem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc, ponit quod unus homo per doctrinam non causat aliam scientiam in altero ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eandem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quae quidem opinio quantum ad hoc vera est, quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem rei scitae, eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata; falsa est eius opinio, ut supra habitum est.

Alia est opinio Platonicorum, qui posuerunt quod scientia inest a principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet. Et secundum hoc, discipulus a magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sicut etiam ponebant quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est quod intellectus possibilis animae humanae est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod Aristoteles dicit in III de anima.

Et ideo aliter dicendum est, quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentia in actum, sicut dicitur in VIII Physic. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum; sicut forma domus causatur in materia solum ab arte. Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae; quandoque autem ab interiori principio ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem, quod ars imitatur naturam in sua operatione, sicut enim natura sanat infirmum alterando, digerendo, et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus utatur ad effectum producendum, sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum.

Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori

žák ví, vede jej ku poznání toho, co nevěděl; podle toho, co se praví v I. Poster., že "každá nauka a každé vyučování povstává z předchozího poznám

Učitel pak vede žáka z napřed věděných k poznaní neznámých dvojmo. A to nejprve, předkládaje mu nějaká znamení nebo nástroje, jichž by jeho rozum :užíval k nabytí vědění: třebas když mu předkládá nějaké věty méně všeobecné, které však žák z dřívějšího vědění může posouditi; nebo když mu předkládá nějaké smyslové příklady, buď podobné nebo protilehlé, nebo nějaká taková, z nichž rozum poučovaného jest veden ku poznání neznámé pravdy. Jiným způsobem, když posiluje rozum poučovaného; ne sice nějakou činnou silou jakoby vyšší přirozenosti, jak bylo shora řečeno o osvěcujících andělech, protože všechny lidské rozumy jsou jednoho stupně v řádu přirozenosti; ale pokud předkládá vztah zásad k závěrům žákovi, který by snad ze sebe neměl takovou srovnávací sílu, aby mohl ze zásad vyváděti závěry. A proto se praví v I. Poster., že "důkaz je syllogismus, dělající vědění". A tím způsobem ten, jenž dokazuje, činí posluchače vědoucím.

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak bylo již řečeno, učící člověk pouze užívá zevnější služby, jako léčící lékař: ale jako vnitřní přirozenost jest hlavní příčinou uzdravení, tak i vnitřní světlo rozumu jest hlavní příčinou vědění. To pak jest obojí od Boha. A proto, jako se o Bohu praví, "Jenž uzdravuje všechny tvé nemoci", tak se o něm praví, "Jenž učí lidi vědění", pokud "světlo jeho tváře jest na nás vyznačeno"., skrze něž se nám vše ukazuje.

K druhému se musí říci, že učící nepůsobí v žáku vědění na způsob přírodního činitele, jak namítá Averroes. Pročež není třeba, aby vědění bylo jakost činná, ale je zásadou, kterou je někdo řízen v poučování, jako umění je zásadou, kterou je někdo řízen v činnosti.

K třetímu se musí říci, že učitel nepůsobí v žáku rozumové světlo, ani přímo rozumové podoby, nýbrž pohne svým poučováním žáka k tomu, aby on silou svého rozumu tvořil rozumová pojetí, jichž znamení mu zevně předkládá.

Ke čtvrtému se musí říci, že znamení, která učitel předkládá žákovi, jsou všeobecná a v jakési zmatenosti při známých věcech; ale při neznámých jednotlivostní a v nějaké zřetelnosti. A proto, když někdo ze sebe nabývá vědění, nemůže se říci, že učí sebe nebo je sám svým učitelem: protože není v něm předem úplné vědění, jakého se vyžaduje v učiteli.

principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quae discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quae ignorabat; secundum quod dicitur in I Poster., quod *omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione*.

Ducit autem magister discipulum ex praecognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam, puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex praecognitis discipulus diiudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotae. Alio modo, cum confortat intellectum addiscentis; non quidem aliqua virtute activa quasi superioris naturae, sicut supra dictum est de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturae; sed inquantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in I Poster., quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

I q. 117 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod, sicut iam dictum est, homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans, sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interius lumen intellectus est principalis causa scientiae. Utrumque autem horum est a Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur, qui sanat omnes infirmitates tuas; ita de eo dicitur, qui docet hominem scientiam, inquantum lumen vultus eius super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur.

I q. 117 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes obiicit. Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa, sed est principium quo aliquis dirigitur in docendo, sicut ars est principium quo aliquis dirigitur in operando.

I q. 117 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles, sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc, quod ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa sibi proponit exterius.

I q. 117 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod signa quae magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione; sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione. Et ideo cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister, quia non praeexistit in eo scientia completa,

CXVII.2. Zda lidé mohou učiti anděly.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že lidé mohou učiti anděly. Praví totiž Apoštol, Efes. 3: "Aby skrze církev se oznámila Vládcům a Mocím mnohotvárná moudrost Boží." Ale církev je shromáždění věřících lidí. Tedy se lidmi něco oznamuje andělům.

Mimo to vyšší andělé, kteří bezprostředně od Boha jsou osvěcováni, mohou poučovati nižší anděly, jak bylo svrchu řečeno. Ale někteří lidé byli bezprostředně od Božího Slova poučeni o božském, jak je nejvíce patrné u Apoštolů, podle onoho Žid. 1: "Naposled v těchto dnech mluvil k nám v Synu." Tedy někteří lidé mohou učiti některé anděly.

Mimo to nižší andělé jsou poučováni od vyšších. Ale někteří lidé jsou nad některé anděly, ježto někteří lidé jsou bráni do nejvyšších řádů andělů, jak praví Řehoř v jedné Homilii. Tedy někteří nižší andělé mohou býti. od některých lidí poučováni o božském.

Avšak proti jest, co praví Diviš, IV. hl. O Bož. Jmén., že všechna božská osvěcování se donášejí lidem prostřednictvím andělů. Nejsou tedy andělé o božském poučováni od lidí.

Odpovídám: Musí se říci, že, jak jsme shora měli., nižší andělé sice mohou mluviti s vyššími, zjevujíce jim své myšlenky; ale o božských věcech nikdy nejsou vyšší osvěcováni od nižších. Je pak jasné, že tím způsobem, jakým jsou nižší andělé poddáni vyšším, nejvyšší lidé jsou poddáni také nejnižším andělům. Což je patrné z toho, co praví Pán, Mat. 11: "Mezi dětmi žen nepovstal větší Jana Křtitele; ale kdo jest menší v království Božím, větší jest než on." Tak tedy o božských věcech nikdy nejsou andělé osvěcováni od lidí. Avšak myšlenky svých srdcí mohou lidé zjeviti andělům na způsob mluvení, protože znáti tajemství srdcí jest jen Boží.

K prvnímu se tedy musí říci, že Augustin. V. Ke Gen. Slov. onu apoštolovu autoritu vykládá tak. Předeslal totiž Apoštol: "Mně, všech svatých nejmenšímu, dána jest tato milost, osvěcovati všechny, jaké je rozdělováni tajemství od věků skrytého v Bohu." "Tak pravím ukrytého, že přece byla známa Vládcům a Mocím na nebesích, totiž skrze církev, mnohotvárná moudrost Boží." Jako by řekl: Tak toto tajemství bylo lidem skryto, že přece nebeské církvi, která jest obsažena ve Vládcích a Mocích, bylo toto tajemství známo od věků, ne před věky: protože původně byla církev tam, kam se má po vzkříšení shromážditi též tato církev lidí.

Může se však říci jinak, že "to, co jest ukryto, není známo jen andělům v Bohu, nýbrž také zde se jim zjeví, když jest vykonáno a rozhlášeno", jak tamtéž dodává Augustin. A tak, když skrze Apoštoly byla vyplněna tajemství Kristova a církve, andělům se ukázalo něco z těchto tajemství, která

qualis requiritur in magistro.

2. Utrum homines possint docere angelos.

I q. 117 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homines possint docere Angelos. Dicit enim apostolus, ad Ephes. III, *ut innotescat principibus et potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*. Sed Ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo Angelis per homines aliqua innotescunt.

I q. 117 a. 2 arg. 2

Praeterea, Angeli superiores, qui immediate de divinis a Deo illuminantur, inferiores Angelos instruere possunt, ut supra dictum est. Sed aliqui homines immediate de divinis per Dei verbum sunt instructi; sicut maxime patet de apostolis, secundum illud ad Heb. I, *novissime, diebus istis, locutus est nobis in filio*. Ergo aliqui homines aliquos Angelos docere potuerunt.

I q. 117 a. 2 arg. 3

Praeterea, inferiores Angeli a superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus Angelis, cum ad supremos ordines Angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quadam homilia. Ergo aliqui inferiores Angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

I q. 117 a. 2 s. c.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., quod omnes divinae illuminationes perferuntur ad homines mediantibus Angelis. Non ergo Angeli instruuntur per homines de divinis.

I q. 117 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est, inferiores Angeli loqui quidem possunt superioribus Angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifestum est autem quod eo modo quo inferiores Angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis Angelorum. Quod patet per id quod dominus dicit, Matth. XI, *inter natos mulierum non surrexit maior Ioanne Baptista; sed qui minor est in regno caelorum, maior est illo*. Sic igitur de rebus divinis ab hominibus Angeli nunquam illuminantur. Cogitationes tamen suorum cordium homines Angelis per modum locutionis manifestare possunt, quia secreta cordium scire solius Dei est.

I q. 117 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus, V super Gen. ad Litt., sic exponit illam apostoli auctoritatem. Praemiserat enim apostolus, *mihi, omnium sanctorum minimo, data est gratia haec, illuminare omnes quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo. Ita dico absconditi, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in caelestibus, per Ecclesiam scilicet, multiformis sapientia Dei*. Quasi dicat, ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiae caelesti, quae continetur in principibus et potestatibus, hoc sacramentum notum esset *a saeculis, non ante saecula, quia ibi primitus Ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista Ecclesia hominum congreganda est*.

Potest tamen et aliter dici, quod *illud quod absconditum est, non tantum in Deo innotescit Angelis, verum etiam hic eis apparet, cum efficitur atque propalatur*, ut Augustinus

jim byla dříve skryta. A tím způsobem se může rozuměti, co praví Jeronym, že kázáním Apoštolů andělé poznali některá tajemství: protože totiž kázáním Apoštolů se tato tajemství vyplňovala ve věcech samých, jako Pavlovým kázáním se obraceli národové, o čemž tam Apoštol mluví.

K druhému se musí říci, že Apoštolové byli bezprostředně poučováni od Slova Božího, nikoli podle jeho Božství, nýbrž; pokud k nim mluvil člověčenstvím. Pročež důvod nedokazuje.

K třetímu se musí říci, že někteří lidé také ve stavu cesty jsou nad některé anděly, ne sice uskutečněním, nýbrž v síle; pokud totiž mají lásku takové síly, že mohou zasloužiti větší stupeň blaženosti, než mají někteří andělé. Jako kdybychom řekli, že semeno nějakého velikého stromu je v síle větší než nějaký malý strom, ač přece jest v uskutečnění mnohem menší.

CXVII.3. Zda člověk skrze sílu duše může měniti tělesnou hmotu.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že člověk skrze sílu duše může měniti tělesnou hmotu. Praví totiž Řehoř, II. Rozml., že "svatí někdy konají zázraky z modlitby, někdy z moci: jako Petr, jenž mrtvou Tabithu vzkřísil, Ananiáše a Safiru lhoucí vyplísniv, odevzdal smrti". Ale při konání zázraků nastává nějaká změna tělesné hmoty. Tedy lidé silou své duše mohou měniti tělesnou hmotu.

Mimo to, k onomu Gal. 3, "Kdo vás omámil, byste neposlechli pravdy?", praví Glossa, že "někteří mají oči palčivé, že pouhým pohledem zkazí jiné a nejvíce děti". Ale to by nebylo, kdyby síla duše nemohla měniti. tělesnou hmotu. Tedy člověk skrze sílu své duše může měniti tělesnou hmotu.

Mimo to lidské tělo jest ušlechtilejší než jiná nižší tělesa. Ale skrze postřeh duše se mění lidské tělo v teplé nebo studené, jak je patrné na rozhněvaných nebo ustrachovaných; a někdy také tato změna dojde až k nemoci a smrti. Tedy mnohem více může duše člověka měniti svou silou tělesnou hmotu.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v III. O Troj., že "tělesná hmota pouze Boha poslouchá na pokyn".

Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo svrchu řečeno, tělesná hmota se nemění do tvaru, leč buď od nějakého činitele složeného z hmoty a tvaru, nebo od samého Boha, v němž v síle napřed je hmota a tvar, jako v prvotní příčině obojího. Proto též bylo svrchu o andělech řečeno, že tělesnou hmotu nemohou měniti přirozenou silou, leč užívajíce tělesných činitelů na vykonání nějakých účinků. Tudíž mnohem méně duše svou přirozenou silou může

ibidem subdit. Et sic dum per apostolos impleta sunt Christi et Ecclesiae mysteria, Angelis aliqua apparuerunt de huiusmodi mysteriis, quae ante erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit, quod, apostolis praedicantibus, Angeli aliqua mysteria cognoverunt, quia scilicet per praedicationem apostolorum huiusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis, sicut praedicante Paulo convertebantur gentes; de quo apostolus ibi loquitur.

I q. 117 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod apostoli instruebantur immediate a verbo Dei, non secundum eius divinitatem, sed inquantum eius humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

I q. 117 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod aliqui homines, etiam in statu viae, sunt maiores aliquibus Angelis, non quidem actu, sed virtute; inquantum scilicet habent caritatem tantae virtutis, ut possint mereri maiorem beatitudinis gradum quam quidam Angeli habeant. Sicut si dicamus semen alicuius magnae arboris esse maius virtute quam aliquam parvam arborem, cum tamen multo minus sit in actu.

3. Utrum homo per virtutem animae possit immutare materiam corporalem.

I q. 117 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod homo per virtutem animae possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius, II Dialog., quod *sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate, sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit, Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit*. Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiae corporalis. Ergo homines virtute suae animae possunt materiam corporalem immutare.

I q. 117 a. 3 arg. 2

Praeterea, super illud ad Gal. III, *quis vos fascinavit veritati non obedire?* Dicit Glossa quod *quidam habent* oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maxime pueros. Sed hoc non esset, nisi virtus animae posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suae animae potest materiam corporalem immutare.

I q. 117 a. 3 arg. 3

Praeterea, corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animae humanae immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam haec immutatio pervenit usque ad aegritudinem et mortem. Ergo multo magis anima hominis potest sua virtute materiam corporalem immutare.

I q. 117 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in III de Trin., quod *materia corporalis soli Deo obedit ad nutum*.

I q. 117 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est materia corporalis non immutatur ad formam, nisi vel ab agente aliquo composito ex materia et forma; vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma praeexistit, sicut in primordiali causa utriusque. Unde et de Angelis supra dictum est quod materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia

měniti. tělesnou hmotu, leč prostřednictvím nějakých těles.

K prvnímu se tedy musí říci, že svatým se přičítá konání zázraků z moci milosti, nikoli přirozenosti. Což je patrné z toho, co tamtéž Řehoř praví: "Kdo jsou dítkami Božími z moci, jak praví Jan, co divu, že mohou z moci konati znamení?"

K druhému se musí říci, že příčinu omámení označil Avicen na v tom, že tělesné hmotě je vrozeno více poslouchati duchové podstaty než protivným činitelům v přírodě. A proto, když duše je ve své obrazivosti silnější, tělesná hmota se změní podle ní. A praví, to že je příčina uhrančivého oka. Ale svrchu bylo ukázáno, že tělesná hmota neposlouchá duchové podstaty na pokyn, nýbrž pouze Stvořitele. A proto se řekne lépe, že ze silné obrazivosti duše změní se duch těla spojeného. A toto měnění duchů se nejvíce děje v očích, do nichž vejdou jemnější duchové. Oči pak zkazí přilehlý vzduch až na určitou dálku: kterýmžto způsobem zrcadla, jsou-li nová a čistá, dostanou jakési zakalení z pohledu ženy měsíčkující, jak praví Aristoteles v knize O spán. a bdění.

Tak tedy, když některá duše je velmi pohnutá ke zlobě, jak nejvíce bývá u stařen, její pohled se podle zmíněného způsobu stává jedovatým a škodlivým: a nejvíce dětem, které mají tělo něžné a snadno vnímavé vlivu. Je také možné, že z dopuštění Božího, nebo také z nějaké skryté skutečnosti, při tom spolupůsobí zlovolnost démonů, s nimiž kouzelnické stařeny mají nějakou smlouvu.

K třetímu se musí říci, že duše je spojena s lidským tělem jako tvar; a smyslová žádost, jež nějak poslouchá rozumu, jak bylo svrchu řečeno, jest úkon nějakého tělesného ústrojí. A proto při postřehu lidské duše se musí pohnouti smyslová žádost s nějakou tělesnou činností. Avšak na měnění zevnějších těles postřeh lidské duše nedostačuje, leč prostřednictvím vlastního těla, jak bylo řečeno.

CXVII.4. Zda oddělená duše člověka může, pohybovati tělesa aspoň místně.

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že oddělená duše člověka může pohybovati tělesa aspoň místně. Neboť duchové podstaty poslouchá těleso v místním pohybu, jak bylo svrchu řečeno. Ale oddělená duše jest duchová podstata. Tedy svým rozkazem může pohybovati zevnější tělesa.

Mimo to, v Průvodci Klementově se praví, z vypravování Nicetova Petrovi, že Šimon Mag, magickým uměním zadržel duši hocha jím zabitého, a skrze ni prováděl magické činy. Ale to by nemohlo býti bez nějakého přeměňování těles, aspoň místního. Tedy oddělená duše má sílu místně pohybovati tělesa.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v knize O duši, že duše

ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima sua virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

I q. 117 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiae, non naturae. Quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit, *qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Ioannes, quid mirum si signa facere ex potestate valeant?*

I q. 117 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiae magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est quod materia corporalis non obedit substantiae spirituali ad nutum, nisi soli creatori. Et ideo melius dicendum est, quod ex forti imaginatione animae immutantur spiritus corporis coniuncti. Quae quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium, per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quandam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in libro de Somn. et Vig.

Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulabus contingit, efficitur secundum modum praedictum aspectus eius venenosus et noxius, et maxime pueris, qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam quod ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo facto occulto, cooperetur ad hoc malignitas Daemonum, cum quibus vetulae sortilegae aliquod foedus habent.

I q. 117 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod anima corpori humano unitur ut forma, et appetitus sensitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut supra dictum est, est actus alicuius organi corporalis. Et ideo oportet quod ad apprehensionem animae humanae, commoveatur appetitus sensitivus cum aliqua operatione corporali. Ad exteriora vero corpora immutanda apprehensio animae humanae non sufficit, nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est.

4. Utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

I q. 117 a. 4 arg. 1

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiae enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra dictum est. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

I q. 117 a. 4 arg. 2

Praeterea, in itinerario Clementis dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon magus per magicas artes pueri a se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

I q. 117 a. 4 s. c.

nemůže pohybovati kterékoli tělo, nýbrž jen vlastní,

Odpovídám: Musí se říci, že oddělená duše svou vlastní silou nemůže pohybovati nějaké těleso. Je totiž jasné, že, když duše je s tělem spojena, nepohybuje tělem, leč oživeným: pročež, kdyby byl umrtven nějaký úd těla, neposlouchá duše v místním pohybu. Jest pak jasné, že od oddělené duše není oživováno žádné tělo. Proto jí žádné těleso neposlouchá v místním pohybu, co do síly její přirozenosti: ale nad ni může jí býti něco sděleno Boží silou.

K prvnímu se tedy musí říci, že jsou některé duchové podstaty, jejichž síly nejsou omezeny na nějaká tělesa, jako jsou andělé, kteří přirozeně jsou odloučeni od těles: a proto rozličná tělesa jich mohou poslouchati v pohybu. Kdyby se však síla nějaké oddělené podstaty přirozeně omezovala na pohybování nějakého tělesa, nebude ona podstata moci pohybovati nějaké těleso větší, nýbrž menší: jako, dle filosofů, pohybující nižším nebem nemohl by pohybovati nebem vyšším. Proto, ježto duše podle své přirozenosti jest omezena na pohybování těla, jehož je tvarem, nemůže svou přirozenou silou pohybovati žádným jiným tělesem.

K druhému se musí říci, že, jak praví Augustin, X. O Městě Bož., a Zlatoústý, K Mat., démoni často předstírají, že jsou duše zemřelých, aby upevnili blud pohanů, kteří to věřili. A proto lze věřiti, že Šimon Mag byl klamán nějakým démonem, jenž předstíral, že jest duše hocha, kterého on zabil.

CXVIII. O převádění člověka z člověka co do duše.

Předmluva

Dělí se na tři články.

Potom jest úvaha o převádění člověka z člověka. A nejprve, co do duše; za druhé, co do těla.

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda smyslová duše je převáděna se semenem.
2. Zda duše rozumová.
3. Zda všechny duše byly zároveň stvořeny.

CXVIII.1. Zda smyslová duše je převáděna se semenem.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že smyslová duše není převáděna se semenem, nýbrž je ze stvoření od Boha. Neboť každá dokonalá podstata, která není složena z hmoty a tvaru, začíná-li býti, není to skrze zrození, ale skrze stvoření, protože nic se nerodí, leč z hmoty. Ale smyslová duše je dokonalá podstata, jinak by nemohla pohybovati tělo: a ježto je tvar těla; není složena z hmoty a tvaru. Tedy nezačíná býti skrze rození, nýbrž skrze stvoření.

Mimo ta původ rození v živoucích věcech je z plodivé

Sed contra est quod philosophus dicit, in libro de anima quod anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.

I q. 117 a. 4 co.

Respondeo dicendum quod anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quod, cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum, unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animae ad motum localem. Manifestum est autem quod ab anima separata nullum corpus vivificatur. Unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est ex virtute suae naturae, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divina.

I q. 117 a. 4 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod substantiae quaedam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt Angeli, qui sunt naturaliter a corporibus absoluti, et ideo diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicuius substantiae separatae virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus maius, sed minus, sicut, secundum philosophos, motor inferioris caeli non posset movere caelum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cuius est forma, nullum aliud corpus sua naturali virtute movere potest.

I q. 117 a. 4 ad 2

Ad secundum dicendum quod, sicut dicit Augustinus X de Civ. Dei, et Chrysostomus super Matth., frequenter Daemones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum gentilium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quod Simon magus illudebatur ab aliquo Daemone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.

118. De traductione hominis ex hominae quantum ad animam.

Prooemium

I q. 118 pr.

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine. Et primo, quantum ad animam; secundo, quantum ad corpus.

Circa primum quaeruntur tria.

Primo, utrum anima sensitiva traducatur cum semine.

Secundo, utrum anima intellectiva.

Tertio, utrum omnes animae fuerint simul creatae.

1. Utrum anima sensitiva traducatur cum semine.

I q. 118 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem a Deo. Omnis enim substantia perfecta quae non est composita ex materia et forma, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem, quia nihil generatur nisi ex materia. Sed anima sensitiva est substantia perfecta, alioquin non posset movere corpus, et cum sit forma corporis, non est ex materia et forma composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

I q. 118 a. 1 arg. 2

mohoucnosti, jež, protože se počítá mezi síly duše bylinné, je pod duší smyslovou. Avšak nic nejedná mimo svůj druh. Tedy smyslová duše nemůže míti příčinu v plodivé síle živočichově.

Mimo ta rodící rodí sobě podobné: a tak je třeba, aby tvar zrozeného byl v uskutečnění v příčině rození. Ale smyslová duše není v uskutečnění v semeni, ani není nějakou jeho částí, protože žádná část smyslové duše není, leč v nějaké části těla; v semeni však není nějaká částečka těla, protože není žádná částečka těla, která by nepovstávala ze semene a ze síly semene. Tedy smyslová duše nemá příčinu v semeni.

Mimo to, je-li v semeni nějaký činný původ smyslové duše, buď ten původ zůstává po zrození živočicha, nebo nezůstává. Ale nemůže zůstati. Protože buď by byl totéž, co smyslová duše zrozeného živočicha: a to je nemožné, protože tak by byl totéž rodící a zrozené, činící a učiněné. Nebo je něco jiného: a to je také nemožné, protože bylo shora ukázáno; že v jednom živočichu není než jeden tvarový původ, jímž jest jedna duše. Jestli však nezůstává, také se to zdá nemožné: protože by tak nějaký činitel sám pracoval ke svému zrušení, což je nemožné. Nemůže se tedy smyslová duše roditi ze semene.

Avšak proti, tak se má síla, která je v semeni, k živočichům, kteří se rodí ze semene, jako se má síla, která je v živlech světa, k živočichům, kteří jsou utvořeni ze živlů světa, jako ti, kteří se rodí z hniloby. Ale v takových živočiších duše jsou utvořeny ze síly, která je v živlech, podle onoho Gen. 1: "Utvořte vody plaza duše živé." Tedy i duše živočichů, kteří se rodí ze semene, jsou utvořeny silou, která je v semeni.

Odpovídám: Musí se říci, že někteří stanovili, že smyslové duše živočichů jsou stvořeny od Boha. To pak tvrzení bylo by vhodné, kdyby smyslová duše byla věc svébytná, o sobě mající bytí a činnost. Neboť tak, jako by o sobě měla činnost, tak by jí o sobě bylo povinné povstávání. A ježto věc jednoduchá a svébytná nemůže povstati než stvořením, následovalo by, že smyslová duše vchází do bytí skrze stvoření.

Ale tento kořen je nesprávný, že totiž smyslová duše má o sobě bytí a činnost, jak je patrné z hořejšího: nehynula by totiž zahynutím těla. A proto, ježto není svébytným tvarem, má se v bytí po způsobu jiných tělesných tvarů, jimž není povinné bytí o sobě, ale nazývají se jsoucími, pokud svébytná složená jsou skrze ně. Proto i samým složeným náleží povstávání. A protože rodící je podobné zrozenému, jest nutné, aby jak smyslová duše, tak jiné takové tvary byly přirozeně uváděny do bytí od nějakých tělesných činitelů, přeměňujících hmotu z možnosti na uskutečnění, skrze nějakou tělesnou sílu, která je v nich.

Čím pak je nějaký činitel mocnější, tím více může svou činnost rozlévati na více vzdálené; jako čím je nějaké těleso více teplé, k tím vzdálenějšímu může dovésti oteplení. Tudíž těla neživoucí, která jsou řádem přírodním nižší, rodí sobě podobné, nikoli skrze něco prostředního, nýbrž sama sebou: jako oheň sám sebou rodí oheň. Ale

Praeterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quae, cum numeretur inter vires animae vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

I q. 118 a. 1 arg. 3

Praeterea, generans generat sibi simile, et sic oportet quod forma generati sit actu in causa generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine, nec ipsa nec aliqua pars eius, quia nulla pars animae sensitivae est nisi in aliqua parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quae non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

I q. 118 a. 1 arg. 4

Praeterea, si in semine est aliquod principium activum animae sensitivae, aut illud principium manet, generato iam animali; aut non manet. Sed manere non potest. Quia vel esset idem cum anima sensitiva animalis generati, et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, faciens et factum. Vel esset aliquid aliud, et hoc etiam est impossibile, quia supra ostensum est quod in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile, quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius, quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

I q. 118 a. 1 s. c.

Sed contra, ita se habet virtus quae est in semine, ad animalia quae ex semine generantur, sicut se habet virtus quae est in elementis mundi, ad animalia quae ex elementis mundi producuntur, sicut quae ex putrefactione generantur. Sed in huiusmodi animalibus animae producuntur ex virtute quae est in elementis; secundum illud Gen. I, *producant aquae reptile animae viventis*. Ergo et animalium quae generantur ex semine, animae producuntur ex virtute quae est in semine.

I q. 118 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt animas sensitivas animalium a Deo creari. Quae quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim, sicut per se haberet esse et operationem, ita per se deberetur ei fieri. Et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per creationem.

Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus patet, non enim corrumperetur, corrupto corpore. Et ideo, cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse, sed esse dicuntur inquantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quod naturaliter tam anima sensitiva, quam aliae huiusmodi formae, producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentia in actum, per aliquam virtutem corpoream quae est in eis.

Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto potest suam actionem diffundere ad magis distans, sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quae

tělesa živoucí, jakožto mocnější, pracují ke zrození sobě podobného i bez prostředního, i skrze prostřední. A to bez prostředního, v díle živení, v němž maso rodí maso; s prostředním pak v úkonu rození, protože z duše rodícího splývá nějaká činná síla do samého semene živočicha nebo rostliny, jako též od hlavního činitele splývá nějaká hybná síla do nástroje. A jako nemá významu říkati, že něco jest pohybováno od nástroje či od hlavního činitele, tak nemá významu říkati, že duše zrozeného má příčinou duši rodícího, či sílu, splývající z ní, a jsoucí v semeni.

K prvnímu se tedy musí říci, že smyslová duše není podstata dokonalá, o sobě svébytná. A o tom bylo shora řečeno, a není třeba zde opakovati.

K druhému se musí říci, že plodivá síla nerodí pouze vlastní silou, ale silou celé duše, jejíž jest mohoucností. A proto plodinová síla rostliny rodí rostlinu; plodivá pak síla živočichova rodí živočicha. Čím je totiž nějaká duše dokonalejší, tím jest její plodivá síla zařízena k dokonalejšímu účinku.

K třetímu se musí říci, že ona činná síla, která je v semeni, plynouc z duše rodícího, jest jako nějaké hýbání samé duše rodícího: a není duše, ani část duše, leč v síle; jako v pile nebo sekeře není tvar lůžka, nýbrž nějaké hýbání k takovému tvaru. A proto není třeba, aby tato činná síla měla nějaké ústrojí v uskutečnění; ale má základ v samém duchu, uzavřeném v semeni, které jest pěnovité, jak dosvědčuje jeho bělost. A v tom duchu také jest jakési teplo ze síly nebeských těles, jejichž silou také nižší činitelé pracují k druhu, jak bylo shora řečeno. A protože v takovém duchu se

sbíhá síla duše s nebeskou silou, praví se, že "člověka rodí člověk a slunce". Živelně pak teplo se má nástrojově k síle duše, jako též k síle živící, jak se praví v II. O duši.

Ke čtvrtému se musí říci, že v dokonalých živočiších, kteří se rodí ze smíšení, činná síla je v semeni samčím, podle Filosofa, v knize O roz. živoč.; hmota pak plodu je to, co je poskytnuto samicí. V té pak hmotě hned od začátku je duše bylinná, ne sice podle druhého uskutečnění, ale podle uskutečnění prvního, jako duše smyslová je ve spících. Když pak začne přitahovati potravu, tu již pracuje v uskutečnění. Tudíž tato hmota jest přeměňována od síly, která je v semeni samčím, až je přivedena do uskutečnění smyslové duše: ne tak, že sama síla, která byla v semeni, stala se smyslovou duší, protože tak by totéž bylo rodící a zrozené, a bylo by to více podobné živení a vzrůstu než rození, jak praví Filosof. Jakmile však skrze sílu činného původu, který byl v semeni, jest utvořena smyslová duše ve zrozeném co do nějaké jeho hlavní části, tu již ona smyslová duše plodu začíná pracovati na doplnění vlastního těla na způsob živení a vzrůstu. Síla však činná, která byla v semeni, rozkladem semene a zmizením ducha, který tam byl, přestává býti. A není to nevhodné: protože síla tato není hlavní činitel, nýbrž nástrojový; pohyb pak nástroje přestává přivedením účinku již do bytí.

sunt inferiora naturae ordine, generant quidem sibi simile, non per aliquod medium, sed per seipsa; sicut ignis per seipsum generat ignem. Sed corpora viventia, tanquam potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium. Sine medio quidem, in opere nutritionis, in quo caro generat carnem, cum medio vero, in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum. Et sicut non refert dicere quod aliquid moveatur ab instrumento, vel a principali agente; ita non refert dicere quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quae est in semine.

I q. 118 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens. Et de hoc supra dictum est, nec oportet hic iterare.

I q. 118 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod virtus generativa non generat solum in virtute propria, sed in virtute totius animae, cuius est potentia. Et ideo virtus generativa plantae generat plantam; virtus vero generativa animalis generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tanto virtus eius generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

I q. 118 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod illa vis activa quae est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae generantis, nec est anima, aut pars animae, nisi in virtute; sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio quaedam ad talem formam. Et ideo non oportet quod ista vis activa habeat aliquod organum in actu; sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur eius albedo. In quo etiam spiritu est quidam calor ex virtute caelestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra dictum est. Et quia in huiusmodi spiritu concurrit virtus animae cum virtute caelesti, dicitur quod homo generat hominem, et sol. Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animae, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in II de anima.

I q. 118 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod in animalibus perfectis, quae generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum philosophum in libro de Generat. Animal.; materia autem foetus est illud quod ministratur a femina. In qua quidem materia statim a principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus. Cum autem incipit attrahere alimentum, tunc iam actu operatur. Huiusmodi igitur materia transmutatur a virtute quae est in semine maris, quousque perducatur in actum animae sensitivae, non ita quod ipsamet vis quae erat in semine, fiat anima sensitiva; quia sic idem esset generans et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento, quam generationi, ut philosophus dicit. Postquam autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem eius principalem, tunc iam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis, per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa quae erat in semine, esse desinit, dissoluto semine,

CXVIII.2. Zda rozumová duše má příčinou semeno.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že rozumová duše má příčinou semeno. Praví se totiž Gen. 46: "Všechny duše, které vyšly z kyčlí Jakubových, šedesát šest." Ale nic nevychází z kyčlí člověka, leč pokud jest utvořeno ze semene. Tedy příčinou rozumové duše je semeno.

Mimo to, jak bylo svrchu ukázáno, v člověku jedna a táž duše podle podstaty je rozumová, smyslová a živící. Ale smyslová duše v člověku se rodí ze semene, jako u jiných živočichů: pročež i Filosof praví, v knize O roz. živoč., že nepovstává zároveň živočich a člověk, nýbrž napřed nastává živočich, mající duši smyslovou. Tedy i rozumové duše příčinou jest semeno.

Mimo to jeden a týž činitel jest, jehož činnost se končí u hmoty a tvaru: jinak by z hmoty a tvaru nenastávalo jedno jednoduše. Ale rozumová duše je tvar lidského těla, jež jest utvářeno skrze sílu semene. Tedy i lidské duše příčinou je síla semene.

Mimo to člověk rodí sobě podobné podle druhu. Ale lidský druh jest ustanoven rozumovou duší. Tedy rozumová duše jest od rodícího.

Mimo to je nevhodné říci, že Bůh spolupracuje s hřešícími. Ale, jsou-li rozumové duše stvořeny od Boha, Bůh by někdy spolupracoval s cizoložnými, z jejichž nedovoleného smíšení se někdy rodí dítě. Nejsou tedy rozumové duše stvořeny od Boha.

Avšak proti jest, co se praví v knize O círk. dogm., že "rozumové duše nejsou zasety skrze smíšení".

Odpovídám: Musí se říci, že je nemožné, aby činná síla, která je ve hmotě, dosahovala svou činností k utvoření nehmotného účinku. Jest pak jasné, že rozumový prvek v člověku je prvek přesahující hmotu: má totiž činnost, na níž nemá účast tělo. A proto je nemožné, aby síla, která je v semeni, utvářela rozumový prvek.

Podobně také, protože síla, která je v semeni, jedná v síle duše rodícího, pokud duše rodícího jest uskutečnění těla, užívajíc samého těla při své činnosti. Ale na činnosti rozumu nemá tělo účasti. Pročež síla prvku rozumového, pokud je rozumový, nemůže dojíti do semene. A proto Filosof, v knize O roz. živoč., praví: "Zbývá příchod rozumu samého z venku."

Podobně také duše rozumová, ježto má činnost bez těla, je svébytná, jak jsme měli shora: a tak jí náleží bytí a nastávání. A ježto je podstata nehmotná, nemůže míti příčinou rození, nýbrž jen stvoření od Boha. Pokládati tedy rodícího za příčinu rozumové duše není nic jiného, než pokládati ji za nesvébytnou, a v důsledku za hynoucí s tělem. A proto je kacířské říci, že rozumová duše se

et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectu iam producto in esse.

2. Utrum anima intellectiva causetur ex semine.

I q. 118 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine. Dicitur enim Gen. XLVI, *cunctae animae quae egressae sunt de femore Iacob, sexaginta sex*. Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi inquantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

I q. 118 a. 2 arg. 2

Praeterea, sicut supra ostensum est, in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus, unde et philosophus dicit in libro de Generat. Animal., quod non simul fit animal et homo, sed prius fit animal habens animam sensitivam. Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

I q. 118 a. 2 arg. 3

Praeterea, unum et idem agens, est cuius actio terminatur ad formam, et materiam, alioquin ex forma et materia non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

I q. 118 a. 2 arg. 4

Praeterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est a generante.

I q. 118 a. 2 arg. 5

Praeterea, inconveniens est dicere quod Deus cooperetur peccantibus. Sed si animae rationales crearentur a Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animae rationales creantur a Deo.

I q. 118 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur in libro de Eccles. Dogmat., quod *animae rationales non seminantur per coitum*.

I q. 118 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod impossibile est virtutem activam quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam, habet enim operationem in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus quae est in semine, sit productiva intellectivi principii.

Similiter etiam quia virtus quae est in semine agit in virtute animae generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione. In operatione autem intellectus non communicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest ad semen pervenire. Et ideo philosophus, in libro de Generat. Animal., dicit, *relinquitur intellectus solus de foris advenire*.

Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est, et ita sibi debetur esse et fieri. Et cum sit immaterialis substantia,

převádí se semenem.

K prvnímu se tedy musí říci, že v oné autoritě se synekdochou klade část za celek, to jest duše za celého člověka.

K druhému se musí říci, že někteří řekli, že životní činnosti, které se jeví u zárodku, nejsou od jeho duše, ale od duše matčiny nebo od tvárné síly, která je v semeni. Ale to je obojí nesprávné: neboť životní činnosti nemohou býti od zevnějšího původu, jako cítění, živení a vzrůst. A proto se musí říci, že duše je napřed v zárodku, od začátku sice živící, potom pak smyslová a konečně rozumová.

Praví tedy někteří, že k duši bylinné, která byla nejprve, přichází jiná duše, která je smyslová, a k ní opět jiná, která je rozumová. A tak jsou v člověku tři duše, z nichž jedna je v možnosti k druhé. Což bylo svrchu zamítnuto.

A proto praví jiní, že táž duše, která byla nejprve toliko bylinná, potom skrze činnost síly, která je v semeni, přivede se k tomu, že také se stane smyslovou, a konečně se přivede k tomu, že se také táž stane rozumovou; ne sice z činné síly semene, nýbrž skrze sílu vyššího činitele, totiž Boha z venku osvěcujícího. A proto praví Filosof, že rozum přichází z venku. Ale to nemůže obstáti. A to nejprve, protože žádný podstatný tvar nepřijímá více a méně, nýbrž přidání větší dokonalosti působí jiný druh: jako přidání jednotky působí jiný druh v číslech. Není však možné, aby číselně jeden a týž tvar byl různých druhů. Za druhé, protože by následovalo, že rození živočicha je souvislý pohyb, znenáhla postupující od nedokonalého k dokonalému. Za třetí, protože by následovalo, že rozeni živočicha nebo člověka není rození jednoduše, protože jeho podmětem by bylo jsoucno v uskutečnění. Je-li totiž od začátku ve hmotě plodu duše bylinná, a potom je pozvolna přiváděna až k dokonalosti, bude stále přidávání dokonalosti následující, bez porušení dokonalosti předchozí. Což je proti pojmu rození jednoduše. Za čtvrté, protože buď to; co je utvořeno z činnosti Boží. je něco svébytného: a tak musí býti jiné v bytnosti než předchozí tvar, který nebyl svébytný, a tak se vrátí domněnka stanovících více duší v těle. Nebo není něco svébytného, ale je nějaká dokonalost duše, jsoucí předem: a tak z nutnosti následuje, že se rozumová duše ruší porušením těla, což je nemožné.

Jest však i jiný způsob, jak říkají ti, kteří stanoví jeden rozum ve všech. Což bylo svrchu zamítnuto.

A proto se musí říci, že, ježto zrození jednoho je vždycky porušení druhého, je nutné říci, že, jak v člověku, tak v jiných živočiších, když přichází dokonalejší tvar, nastává porušení prvního: ale tak, že následující tvar má, cokoli měl první, a ještě více. A tak přes mnohá rození a rušení se dojde k poslednímu podstatnému tvaru, jak u člověka, tak u jiných živočichů. A to je smyslu patrné u živočichů zrozených z hniloby. Tak se tudíž musí říci, že rozumová duše je stvořena od Boha na konci lidského rození, a jest zároveň i smyslová, i živící, a předchozí tvary se zruší.

non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem; et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine.

I q. 118 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod in auctoritate illa ponitur per synecdochen pars pro toto, idest anima pro toto homine.

I q. 118 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliqui dixerunt quod operationes vitae quae apparent in embryone, non sunt ab anima eius, sed ab anima matris; vel a virtute formativa quae est in semine. Quorum utrumque falsum est, opera enim vitae non possunt esse a principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri. Et ideo dicendum est quod anima praeexistit in embryone a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva.

Dicunt ergo quidam quod supra animam vegetabilem quae primo inerat, supervenit alia anima, quae est sensitiva; et supra illam iterum alia, quae est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animae, quarum una est in potentia ad aliam. Quod supra improbatum est.

Et ideo alii dicunt quod illa eadem anima quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum, per actionem virtutis quae est in semine, perducitur ad hoc quod fiat etiam sensitiva; et tandem perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit philosophus quod intellectus venit ab extrinseco. Sed hoc stare non potest. Primo quidem, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio maioris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundo, quia sequeretur quod generatio animalis esset motus continuus, paulatim procedens de imperfecto ad perfectum; sicut accidit in alteratione. Tertio, quia sequeretur quod generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subiectum eius esset ens actu. Si enim a principio in materia prolis est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur; erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis praecedentis. Quod est contra rationem generationis simpliciter. Quarto, quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens, et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis, et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impossibile.

Est autem et alius modus dicendi, secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus. Quod supra improbatum est.

Et ideo dicendum est quod, cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris, ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius. Et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam

K třetímu se musí říci, že onen důvod má místo v různých činitelích nezařízených navzájem. Ale je-li mnoho činitelů uspořádaných, nic nebrání, aby síla vyššího činitele došla k poslednímu tvaru; ale síly nižších činitelů dojdou pouze k nějakému uzpůsobení hmoty, jako síla semene uzpůsobuje hmotu, síla však duše dává tvar při rození živočicha. Jest pak z předešlého jasné, že celá tělesná přirozenost jedná jakožto nástroj duchové síly; a hlavně Boha. A proto nic nebrání, aby utváření těla bylo od nějaké tělesné síly, avšak rozumová duše jest pouze od Boha.

Ke čtvrtému se musí říci, že člověk rodí sobě podobné, pokud skrze sílu jeho semene se uzpůsobuje hmota ku přijetí takového tvaru.

K pátému se musí říci, že ve skutku cizoložných to, co je přírodní, dobré jest, a s tím Bůh spolupracuje. Co však je nezřízená rozkoš, špatné jest, a s tím Bůh nepracuje.

CXVIII.3. Zda lidské duše byly stvořeny hned na počátku světa.

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že lidské duše byly stvořeny zároveň na počátku světa. Praví se totiž Gen. 2: "Odpočinul Bůh od všeho díla, které učinil." To by však nebylo, kdyby denně tvořil nové duše. Tedy byly všechny duše stvořeny zároveň.

Mimo to k dokonalosti vesmíru nejvíce patří duchové podstaty. Kdyby tedy duše byly stvořeny zároveň s těly, denně by se k dokonalosti vesmíru přidávaly nesčetné duchové podstaty, a tak by vesmír na začátku býval nedokonalý. Což je proti tomu, co se praví Gen. 2, že "Bůh dokonal veškeré své dílo".

Mimo to konec věci odpovídá jejímu začátku. Ale po zrušení těla zůstává rozumová duše. Tedy začala býti před tělem.

Avšak proti jest, co se praví v knize O círk. dogm., že "zároveň s tělem je stvoření duše".

Odpovídám: Musí se říci, že někteří tvrdili, že spojení s tělem je případek rozumové duše, tvrdíce, že má tytéž podmínky s duchovými podstatami, které se nespojují s tělem. A proto stanovili stvoření lidských duší zároveň na počátku s anděly

Ale tato domněnka je nesprávná. A to nejprve, co do kořene. Kdyby totiž lidské duši případkově příslušelo spojení s tělem, následovalo by, že člověk, který sestává z tohoto spojení, jest jsoucno případkové, nebo že duše je

formam substantialem, tam in homine quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus.

I q. 118 a. 2 ad 3

Ad tertium dicendum quod ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam; virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiae dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animae dat formam, in generatione animalis. Manifestum est autem ex praemissis quod tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis; et praecipue Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima autem intellectiva sit a solo Deo.

I q. 118 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis eius disponitur materia ad susceptionem talis formae.

I q. 118 a. 2 ad 5

Ad quintum dicendum quod in actione adulterorum, illud quod est naturae, bonum est, et huic cooperatur Deus. Quod vero est inordinatae voluptatis, malum est, et huic Deus non cooperatur.

3. Utrum omnes animae humanae fuerint simul creatae a principio mundi.

I q. 118 a. 3 arg. 1

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod animae humanae fuerint creatae simul a principio mundi. Dicitur enim Gen. II, *requievit Deus ab omni opere quod patrarat*. Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animae sunt simul creatae.

I q. 118 a. 3 arg. 2

Praeterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiae spirituales. Si igitur animae simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiae perfectioni universi adderentur, et sic universum a principio fuisset imperfectum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. II, *Deum omne opus suum complesse*.

I q. 118 a. 3 arg. 3

Praeterea, finis rei respondet eius principio. Sed anima intellectiva remanet, destructo corpore. Ergo incoepit esse ante corpus.

I q. 118 a. 3 s. c.

Sed contra est quod dicitur in libro de Eccles. Dogmat., quod *simul anima creatur cum corpore*.

I q. 118 a. 3 co.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod animae intellectivae accidat uniri corpori, ponentes eam esse eiusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quae corpori non uniuntur. Et ideo posuerunt animas hominum simul a principio cum Angelis creatas.

Sed haec opinio falsa est. Primo quidem, quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conveniret animae corpori

člověk, což je nesprávné, jak bylo svrchu ukázáno. Také, že lidská duše není téže přirozenosti s anděly, ukazuje sám rozdílný způsob rozuměti, jak bylo shora ukázáno; člověk totiž rozumí, přijímaje od smyslů a obracením k představám, jak bylo shora ukázáno. A proto potřebuje spojení s tělem, jehož potřebuje k činnosti smyslové části. Což o andělu říci nelze.

Za druhé je patrná nesprávnost v samém tvrzení. Je-li totiž spojení s tělem duši přirozené, býti bez těla jest jí proti přirozenosti, a jsouc bez těla, nemá dokonalost své přirozenosti. Nebylo však vhodné, aby Bůh začínal své dílo od nedokonalých a od těch, která jsou mimo přirozenost: neboť neučinil člověka bez ruky nebo bez nohy, což jsou přirozené části člověka. Tedy mnohem méně učinil duši bez těla.

Kdyby však někdo řekl, že spojení s tělem není duši přirozené, třeba hledati příčinu, proč je spojena s tělem. Musí se pak říci, že buď se to stalo z její vůle nebo z jiné příčiny. Jestli z její vůle, zdá se to býti nevhodné. A to nejprve protože by tato vůle byla nerozumná, kdyby nepotřebovala těla a chtěla by spojení s ním: kdyby ho totiž potřebovala bylo by jí přirozené spojiti se s tělem, protože příroda neselhává v nutných. Za druhé protože by nebylo důvodu, proč duši stvořené na začátku světa po takové době přišla vůle, aby nyní byla spojena s tělem. Neboť duchová podstata je nad časem, jakožto přesahující koloběhy nebes. Za třetí, protože by se zdálo býti od náhody, že tato duše se pojí s tímto tělem: ježto se na to vyžaduje sejití dvou vůlí, totiž duše přicházející a člověka rodícího. Jestli však se spojuje s tělem mimo svou vůli a mimo svou přirozenost, musí to býti z příčiny, činící násilí, a tak jí to bude trapné a smutné. Což je podle bludu Origenova, jenž stanovil vtělování duší za trest hříchu.

Pročež, ježto vše toto je nevhodné, jest jednoduše vyznati, že duše nebyly stvořeny před těly, nýbrž zároveň jsou tvořeny a vlévány do těl.

K prvnímu se tedy musí říci, že se praví, že Bůh sedmého dne ustal, ne sice od všeho díla, ježto se praví Jan. 5, "Otec můj ještě nyní pracuje", nýbrž od zakládání nových rodů a druhů věcí, které nebyly nějak předem v prvních dílech. Tak totiž duše, které jsou nyní stvořeny, byly předem podle podobnosti druhu v prvních dílech, v nichž byla stvořena duše Adamova.

K druhému se musí říci, že denně se může něco přidávati dokonalosti vesmíru, co do počtu jedinců, ne však co do počtu druhů.

K třetímu se musí říci, že to, že duše zůstává bez těla, nastává z porušení těla, které jest následek hříchu. Pročež nebylo vhodné, aby tím začínala Boží díla, protože, jak je psáno, Moudr. 1, "Bůh smrti neučinil, nýbrž bezbožní rukama a slovy ji přivolali".

uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur, esset ens per accidens; vel quod anima esset homo, quod falsum est, ut supra ostensum est. Quod etiam anima humana non sit eiusdem naturae cum Angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est, homo enim intelligit a sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est. Et ideo indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivae partis. Quod de Angelo dici non potest.

Secundo apparet falsitas in ipsa positione. Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quae sunt praeter naturam, non enim fecit hominem sine manu aut sine pede, quae sunt partes naturales hominis. Multo igitur minus fecit animam sine corpore. Si vero aliquis dicat quod non est naturale animae corpori uniri, oportet inquirere causam quare sint corporibus unitae. Oportet autem dicere quod aut hoc sit factum ex eius voluntate; aut ex alia causa. Si ex eius voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primo quidem, quia haec voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri, si enim eo indigeret, naturale esset ei quod corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundo, quia nulla ratio esset quare animae a principio mundi creatae, post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur. Est enim substantia spiritualis supra tempus, utpote revolutiones caeli excedens. Tertio quia videretur a casu esse quod haec anima huic corpori uniretur, cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animae advenientis, et hominis generantis. Si autem praeter voluntatem ipsius corpori unitur, et praeter eius naturam; oportet quod hoc sit ex causa violentiam inferente, et sic erit ei poenale et triste. Quod est secundum errorem Origenis, qui posuit animas incorporari propter poenam peccati.

Unde cum haec omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est quod animae non sunt creatae ante corpora, sed simul creantur cum corporibus infunduntur.

I q. 118 a. 3 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur Ioan. V, *pater meus usque modo operatur*; sed a novis rerum generibus et speciebus condendis, quae in operibus primis non aliquo modo praeextiterint. Sic enim animae quae nunc creantur, praeextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adae creata fuit.

I q. 118 a. 3 ad 2

Ad secundum dicendum quod perfectioni universi, quantum ad numerum individuorum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

I q. 118 a. 3 ad 3

Ad tertium dicendum quod hoc quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quae consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera, quia, sicut scriptum est Sap. I, *Deus mortem non fecit, sed impii manibus et verbis accersierunt eam*.

CXIX. O převádění člověka co do těla.

Předmluva

Dělí se na dva články.

Potom jest úvaha o převádění člověka co do těla. A o tom jsou dvě otázky:

1. Zda něco z potravy proměňuje se v pravou lidskou přirozenost.

2. Zda semeno, jež jest původem lidského rození, je ze zbytků potravy.

CXIX.1. Zda něco z potravy se proměňuje v pravou lidskou přirozenost.

Při první se postupuje takto: Zdá se, že nic z potravy se neproměňuje v pravou lidskou přirozenost. Praví se totiž Mat. 15: "Všechno, co vchází do úst, jde do břicha a vypouští se do stoky." Ale co se vypouští, nepřechází v pravou lidskou přirozenost. Tedy nic z potravy nepřechází v pravou lidskou přirozenost.

Mimo to Filosof, v I. O roz., rozlišuje tělo "podle druhu" a "podle hmoty"; a praví, že tělo podle hmoty "přichází a odchází". Co však vzniká z potravy, přichází a odchází. Tedy to, v co se potrava proměňuje, je tělo podle hmoty, ne však tělo podle druhu. Ale ku pravé lidské přirozenosti patří to, co patří k jejímu druhu. Tedy potrava nepřechází do pravé lidské přirozenosti.

Mimo to se zdá patřiti ku pravé lidské přirozenosti "základní vlhkost"; a když ta se ztratí, nemůže se nahraditi, jak praví lékaři. Mohla by se však nahraditi, kdyby se potrava proměňovala v samu vlhkost. Tedy výživa nepřechází v pravou lidskou přirozenost.

Mimo to, kdyby potrava přecházela v pravou lidskou přirozenost, cokoli se v člověku ztratí, lze nahraditi. Ale smrt člověka nenastává, leč ze ztráty něčeho. Mohl by se tedy člověk požíváním potravy navždy chrániti proti smrti.

Mimo to, kdyby potrava přecházela v pravou lidskou přirozenost, nic by nebylo v člověku, co by nemohlo odejíti a býti nahrazeno: protože to, co v člověku vzniká z potravy, může i odejíti, i býti nahrazeno. Kdyby tedy člověk dlouho žil, následovalo by, že nic, co v něm bylo na začátku jeho zrození, nezůstává v něm nakonec. A tak by člověk po celý svůj život nebyl číselně týž, ježto se vyžaduje totožnost hmoty k tomu, aby něco bylo číselně totéž. To však je nevhodné. Nepřechází tedy potrava v pravou lidskou přirozenost.

Avšak proti jest, co praví Augustin, v knize O pravém nábož.: "Tělesné potravy porušené, to jest pozbyvší tvaru, stěhují se do dílny údů." Ale dílna údů patří k pravé lidské přirozenosti. Tedy potrava přechází v pravou lidskou přirozenost.

119. De propagatione hominis quantum ad corpus.

Prooemium

I q. 119 pr.

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae.

Secundo, utrum semen, quod est humanae generationis principium, sit de superfluo alimenti.

1. Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanae naturae.

I q. 119 a. 1 arg. 1

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanae naturae. Dicitur enim Matth. XV, *omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur*. Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanae naturae. Ergo nihil de alimento in veritatem humanae naturae transit.

I q. 119 a. 1 arg. 2

Praeterea, philosophus, in I de Generat., distinguit carnem secundum speciem, et secundum materiam; et dicit quod caro secundum materiam advenit et recedit. Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro secundum materiam, non autem caro secundum speciem. Sed hoc pertinet ad veritatem humanae naturae, quod pertinet ad speciem eius. Ergo alimentum non transit in veritatem humanae naturae.

I q. 119 a. 1 arg. 3

Praeterea, ad veritatem humanae naturae pertinere videtur humidum radicale; quod si deperdatur, restitui non potest, ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanae naturae.

I q. 119 a. 1 arg. 4

Praeterea, si alimentum transiret in veritatem humanae naturae, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit nisi per deperditionem alicuius. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

I q. 119 a. 1 arg. 5

Praeterea, si alimentum in veritatem humanae naturae transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari, quia id quod in homine generatur ex alimento, et recedere et reparari potest. Si ergo homo diu viveret, sequeretur quod nihil quod in eo fuit materialiter in principio suae generationis, finaliter remaneret in ipso. Et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam, cum ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiratur identitas materiae. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanae naturae.

I q. 119 a. 1 s. c.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de vera Relig., *alimenta carnis corrupta, idest amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant*. Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanae naturae. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanae naturae.

Odpovídám: Musí se říci, že podle Filosofa, II. Metafys., "tím způsobem se má každé k pravdě, jako se má k bytí". To tedy patří k něčí pravé přirozenosti, co je v soustavě jeho přirozenosti. Ale přirozenost lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem povšechně; podle pojmu druhu; jiným způsobem, pokud je v tomto ojedinělém. Tudíž k pravé přirozenosti něčeho, pozorovaného povšechně, patří tvar a hmota jeho, vzatá povšechně: avšak ku pravosti přirozenosti, v tomto jednotlivém pozorované, patří ojediňující hmota označená, a tvar ojediněný takovou hmotou. Jako v pravosti lidské přirozenosti povšechně jest lidská duše a tělo; ale v pravosti lidské přirozenosti v Petrovi a Martinovi je tato duše a toto tělo.

Jsou pak některá, jichž tvary nelze zachovati, leč v jedné označené hmotě: jako tvar slunce nelze zachovati, leč ve hmotě, která v uskutečnění je pod ním obsažena. A podle toho způsobu někteří stanovili, že lidský tvar nelze zachovati, leč v nějaké označené hmotě, která totiž od začátku byla takovým tvarem utvářena v prvním člověku. Takže, cokoli se přidalo mimo to, co z prvního rodiče plyne do potomků, nepatří k pravé lidské přirozenosti, jako by nepřijímalo opravdu tvar lidské přirozenosti. Ale ona hmota, která byla v prvním člověku podložena lidskému tvaru, sama se množí: a tím způsobem množství lidských těl plyne od prvního člověka. A podle nich potrava se neproměňuje v pravou lidskou přirozenost, nýbrž praví, že potrava se přijímá jako nějaké chladidlo přirozenosti, aby odolala činnosti přírodního tepla, aby neztrávilo základní vlhkost; jako se stříbru přidává olovo nebo cín, aby nebylo ohněm stráveno.

Ale toto tvrzení je mnohonásobně bezdůvodné. A to, nejprve proto, že je téhož rázu, že nějaký tvar může nastati v jiné hmotě, a že může opustiti vlastní hmotu: a proto všechna zrozená se zruší, a obráceně. Jest pak jasné. že lidský tvar může odejíti od této hmoty, která je mu podložena, jinak by lidské tělo nebylo porušné. Pročež zůstává, že může se přidati i k jiné hmotě, když něco jiného přechází v pravou lidskou přirozenost.

Za druhé, protože ve všech, jejichž hmota se shledává celá pod jedním ojediněným, není než jeden jedinec v jednom druhu: jak je patrné u slunce a měsíce a takových. Tak by tedy nebyl než jeden jedinec lidského druhu.

Za třetí, protože není možné, aby se bralo množení hmoty, leč buď toliko podle ličnosti, jako nastává u zřeďovaných, jejichž hmota přijímá větší rozměry, nebo také podle podstaty hmoty. Zůstává-li však pouze táž podstata hmoty, nelze říci, že se zmnožila: protože totéž vůči sobě netvoří množství, ježto je nutné, aby příčinou každého množství bylo nějaké dělení. Pročež je třeba, aby ke hmotě přišla nějaká jiná podstata, buď skrze stvoření, nebo proměněním něčeho v ni. Pročež zbývá, že se nemůže nějaká hmota množiti, leč buď skrze zředění, jako když z vody povstane vzduch; nebo skrze proměnění jiné věci, jako se množí oheň skrze přidání dřev; nebo skrze stvoření hmoty. Ale jest jasné, že se v lidských tělech nepřihází množení hmoty skrze zředění, protože tak by těla lidí dokonalého věku byla nedokonalejší než těla dětí. Ani také skrze stvoření nové hmoty: protože, podle Řehoře, "všechno bylo zároveň stvořeno podle podstaty hmoty, ač ne podle druhu tvaru". Proto zbývá, že množení lidského těla nenastává, leč skrze to, že se potrava proměňuje v pravé lidské tělo.

Za čtvrté, protože, ježto se člověk neliší od živočichů a rostlin podle duše bylinné, následovalo by, že by se ani

I q. 119 a. 1 co.

Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, II Metaphys., *hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse*. Illud ergo pertinet ad veritatem naturae alicuius, quod est de constitutione naturae ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest, uno modo, in communi, secundum rationem speciei; alio modo, secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturae alicuius in communi consideratae, pertinet forma et materia eius in communi accepta, ad veritatem autem naturae in hoc particulari consideratae, pertinet materia individualis signata, et forma per huiusmodi materiam individuata. Sicut de veritate humanae naturae in communi, est anima humana et corpus, sed de veritate humanae naturae in Petro et Martino, est haec anima et hoc corpus.

Sunt autem quaedam, quorum formae non possunt salvari nisi in una materia signata, sicut forma solis non potest salvari nisi in materia quae actu sub ea continetur. Et secundum hunc modum, aliqui posuerunt quod forma humana non potest salvari nisi in materia quadam signata, quae scilicet a principio fuit tali forma formata in primo homine. Ita quod quidquid aliud praeter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanae naturae, quasi non vere accipiat formam humanae naturae. Sed illa materia quae in primo homine formae humanae fuit subiecta, in seipsa multiplicatur, et hoc modo multitudo humanorum corporum a corpore primi hominis derivatur. Et secundum hos, alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae, sed dicunt quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturae, idest ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adiungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed haec positio est multipliciter irrationabilis. Primo quidem, quia eiusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod possit propriam materiam deserere, et ideo omnia generabilia sunt corruptibilia, et e converso. Manifestum est autem quod forma humana potest deficere ab hac materia quae ei subiicitur, alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiae advenire possit, aliquo alio in veritatem humanae naturae transeunte.

Secundo, quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in una specie, sicut patet in sole et luna, et huiusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanae speciei.

Tertio, quia non est possibile quod multiplicatio materiae attendatur nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit maiores dimensiones; vel etiam secundum substantiam materiae. Sola autem eadem substantia materiae manente, non potest dici quod sit multiplicata, quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiae adveniat, vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quod non potest aliqua materia multiplicari, nisi vel per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer; vel per conversionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum; vel per creationem materiae. Sed manifestum est multiplicationem materiae in humanis corporibus non accidere per rarefactionem, quia sic

těla od živočichů a rostlin nemnožila skrze proměňování potravy v živené tělo, ale skrze nějaké násobení. Ale to nemůže býti přirozené, ježto hmota podle přirozenosti nesahá než do jisté ličnosti; a zase se neshledává přirozený růst ničeho než skrze zřeďování nebo proměňování druhého v ně. A tak by bylo zázračné celé dílo rodivé a živící, jež slují "síly přírodní". Což je vůbec nevhodné.

Proto jiní řekli, že lidský tvar může sice nově nastati v nějaké hmotě, pozoruje-li se lidská přirozenost povšechně; ne však, vezme-li se, jak je v tomto jedinci, v němž lidský tvar zůstává určitý v nějaké určité hmotě, jíž se prvně vtiskuje při rození tohoto jedince, takže tu hmotu nikdy neopouští až do posledního porušení jedince. A praví, že tato hmota hlavně patří ku pravosti lidské přirozenosti. Ale protože tato hmota nedostačí na náležitou ličnost, vyžaduje se, aby přišla jiná hmota z proměňování potravy na podstatu živeného, kolik dostačí na náležitý vzrůst. A praví, že tato hmota patří podružně ku pravosti lidské přirozenosti: protože se nevyžaduje k prvnímu bytí jedincovu, ale k jeho ličnosti. Avšak, když pak přijde něco jiného z potravy, nepatří ku pravosti lidské přirozenosti vlastně řečeno.

Ale to je také nevhodné. A to nejprve, protože tato domněnka soudí o hmotě živých těl nazpůsob těl neoduševněných, v nichž, ač je síla na zrození podobného v druhu, přece není v nich síla na zrození nějakého jim podobného podle ojediněnosti; a tou silou je v živých tělech síla živící. Tedy by se živým tělům nic nepřidávalo skrze sílu živící, kdyby se potrava neproměňovala v pravou jejich přirozenost. Za druhé, protože činná síla, která je v semeni, je nějaké vtisknutí, pocházející od duše rodícího, jak bylo svrchu řečeno. Proto nemůže míti při jednání větší sílu než sama duše, ze které plyne. Jestli tedy nějaká hmota vpravdě ze síly semene přijímá tvar lidské přirozenosti, mnohem spíše bude moci duše skrze mohoucnost živící vtisknouti do spojené výživy pravý tvar lidské přirozenosti. Za třetí, protože výživy je třeba nejen na růst, jinak by nebyla nutná dokončením růstu, nýbrž také na náhradu toho, co se ztrácí skrze činnost přírodního tepla. Nebyla by však náhrada, kdyby to, co se rodí z potravy, nenastoupilo na místo ztraceného. Pročež, jako to, co bylo nejprve, je z pravé lidské přirozenosti, tak i to, co se z potravy rodí.

A proto se musí říci podle jiných, že se potrava vpravdě proměňuje v pravou lidskou přirozenost, pokud vpravdě nabývá druhu masa a kosti a takových částí. A to je, co praví Filosof, v II. O duši, že "potrava živí, pokud je možností maso".

corpora hominum perfectae aetatis essent imperfectiora quam corpora puerorum. Nec iterum per creationem novae materiae, quia secundum Gregorium, *omnia sunt simul creata secundum substantiam materiae, licet non secundum speciem formae*. Unde relinquitur quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc, quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis.

Quarto, quia cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quandam multiplicationem. Quae non potest esse naturalis, cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem; nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere, nisi per rarefactionem, vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativae et nutritivae, quae dicuntur vires naturales, esset miraculosum. Quod est omnino inconveniens.

Unde alii dixerunt quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliqua alia materia, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiatur prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione huius individui, ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanae naturae. Sed quia huiusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundario pertinere ad veritatem humanae naturae, quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem eius. Iam vero si quid aliud advenit ex alimento, non pertinet ad veritatem humanae naturae, proprie loquendo.

Sed hoc etiam est inconveniens. Primo quidem, quia haec opinio iudicat de materia corporum viventium, ad modum corporum inanimatorum; in quibus etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum; quae quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturae ipsorum non converteretur. Secundo quia virtus activa quae est in semine, est quaedam impressio derivata ab anima generantis, sicut supra dictum est. Unde non potest esse maioris virtutis in agendo, quam ipsa anima a qua derivatur. Si ergo ex virtute seminis vere assumit aliqua materia formam naturae humanae, multo magis anima in nutrimentum coniunctum poterit veram formam naturae humanae imprimere per potentiam nutritivam. Tertio, quia nutrimento indigetur non solum ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset, sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primo inerat, est de veritate humanae naturae, ita et id quod ex alimento generatur.

Et ideo, secundum alios, dicendum est quod alimentum vere convertitur in veritatem humanae naturae, inquantum vere accipit speciem carnis et ossis et huiusmodi partium. Et hoc est quod dicit philosophus in II de anima, quod

K prvnímu se tedy musí říci, že Pán nepraví, že celé, co vchází do úst, vypouští se do stoky, nýbrž každé, protože z každého pokrmu se něco nečistého vypouští do stoky. Nebo lze říci, že cokoli se rodí z potravy, může také býti rozloženo přírodním teplem a vyloučeno nějakými skrytými póry, jak vykládá Jeronym.

K druhému se musí říci, že tělem podle druhu někteří rozuměli to, co nejprve nabývá lidského druhu, což je vzato od rodícího: a praví, to že vždycky zůstává, dokud trvá jedinec. Tělem pak podle hmoty nazývají to, co se rodí z potravy: a praví, to že nezůstává vždycky, nýbrž jako přichází, tak to odchází. Ale to je proti názoru Aristotelovu. Praví tam totiž, že "jako v každém, majícím druh ve hmotě", třebas ve dřevě a kameni, "tak i v těle toto je podle druhu, a ono podle hmoty". Je však jasné, že zmíněné rozlišování nemá místa ve věcech neoduševněných, které se nerodí ze semene, ani nejsou živeny. A opět, ježto to, co se rodí z potravy, připojuje se k živenému tělu na způsob smíšení, jako se voda smísí s vínem, jak tamtéž Filosof dává příklad, nemůže býti jiná přirozenost toho, co přichází, a toho, k čemu přichází, ježto se již stalo jedním skrze pravé smíšení. Pročež není žádného důvodu, aby jedno bylo stráveno skrze přírodní teplo, a druhé zůstávalo.

A proto se musí jinak říci, že toto Filosofovo rozlišování není podle rozličných těl, nýbrž je téhož těla podle rozličného pozorování. Pozoruje-li se totiž tělo podle druhu, to jest podle toho, co je v něm tvarové, tak vždycky zůstává, protože vždycky zůstává přirozenost těla, a jeho přírodní uzpůsobení. Ale když se tělo pozoruje podle hmoty, tak nezůstává, nýbrž pozvolna se stravuje a obnovuje: jako je patrné na ohni pece, jehož tvar zůstává, ale hmota se pozvolna stravuje a na její místo se přikládá jiná.

K třetímu se musí říci, že k základní vlhkosti se rozumí patřiti celé to, v čem se zakládá síla druhu. A když to se odejme, nelze nahraditi: jako kdyby se odřízla ruka nebo noha, nebo něco takového. Ale výživová vlhkost jest, co dosud nepřišla k dokonalému přijetí přirozenosti druhu, ale je na cestě k tomu; jakož i krev, a jiná taková. Proto, když se taková odejmou, zůstává ještě síla druhu v základu, který se neodnímá.

Ke čtvrtému se musí říci, že každá síla v trpném těle skrze souvislou činnost se oslabuje, protože takoví činitelé také trpí. A proto proměňující síla na začátku sice je tak silná, že může proměniti nejen co dostačí na náhradu ztraceného, nýbrž také na růst. Později však nemůže proměňovati, leč kolik dostačí na náhradu ztraceného, a tu přestává růst. Konečně nemůže ani to, a tu nastává zmenšování. Potom, když tato síla zcela selže, živočich umírá. Jako síla vína, proměňujícího přímíšenou vodu, pozvolna se přimícháváním vody oslabuje, až konečně celé je vodnaté, jak znázorňuje Filosof v I. O roz.

alimentum nutrit inquantum est potentia caro.

I q. 119 a. 1 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod dominus non dicit quod totum quod in os intrat, per secessum emittatur, sed omne, quia de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittitur. Vel potest dici quod quidquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit.

I q. 119 a. 1 ad 2

Ad secundum dicendum quod aliqui per carnem secundum speciem intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante, et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat. Carnem vero secundum materiam dicunt esse quae generatur ex alimento, et hanc dicunt non semper permanere, sed quod sicut advenit, ita abscedit. Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi quod, sicut in unoquoque habentium speciem in materia, puta in ligno et lapide, *ita et in carne hoc est secundum speciem, et illud secundum materiam*. Manifestum est autem quod praedicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quae non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterum, cum id quod ex alimento generatur, adiungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem philosophus; non potest alia esse natura eius quod advenit, et eius cui advenit, cum iam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quod unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat.

Et ideo aliter dicendum est, quod haec distinctio philosophi non est secundum diversas carnes, sed est eiusdem carnis secundum diversam considerationem. Si enim consideretur caro secundum speciem, idest secundum id quod est formale in ipsa, sic semper manet, quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum materiam, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur, sicut patet in igne fornacis, cuius forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum eius substituitur.

I q. 119 a. 1 ad 3

Ad tertium dicendum quod ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei. Quod si subtrahatur, restitui non potest, sicut si amputetur manus aut pes, vel aliquid huiusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est in via ad hoc; sicut est sanguis, et alia huiusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quae non tollitur.

I q. 119 a. 1 ad 4

Ad quartum dicendum quod omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia huiusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum. Postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restaurationem deperditi, et tunc cessat augmentum. Demum nec hoc potest, et tunc fit diminutio. Deinde, deficiente huiusmodi virtute totaliter, animal moritur. Sicut virtus vini convertentis aquam admixtam, paulatim per admixtionem aquae debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut

K pátému se musí říci, jak Filosof praví, v I. O roz., když nějaká hmota o sobě se promění v oheň, tu se říká, že oheň se nově rodí; když však se nějaká hmota promění v oheň již jsoucí, mluví se o živení ohně. Pročež, když celá hmota ztratí druh ohně, a jiná hmota se promění v oheň, bude číselně jiný oheň. Jestli však za pozvolna ztrávené jedno dřevo přiloží se jiné, a tak dále, až všechna první se stráví, vždycky zůstává číselně týž oheň; protože, co se přidává, vždycky přechází do napřed jsoucího. A podobně jest rozuměti u živých těles, v nichž z potravy se obnovuje to, co se skrze přírodní teplo stravuje.

CXIX.2. Zda semeno jest ze zbytku potravy.

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že semeno není ze zbytku potravy, nýbrž z podstaty rodícího. Praví totiž Damašský, že rození je "dílo přirozenosti, z podstaty rodícího tvoříc, co se rodí". Ale to, co se rodí, rodí se ze semene. Tedy semeno je z podstaty rodícího.

Mimo to syn je podoben otci podle toho, že od něho něco dostává. Ale, je-li ze zbytků potravy semeno, z něhož se něco rodí, nic by nikdo nedostával od děda a předcházejících, v nichž tato potrava žádným způsobem nebyla. Tedy by se někdo nepodobal dědovi a předcházejícím více než jiným lidem.

Mimo to potrava rodícího člověka je někdy z volského masa, nebo vepřového a jiných takových. Kdyby tedy semeno bylo ze zbytku potravy, člověk zrozený ze semene by měl větší příbuznost s volem a vepřem nežli s otcem a jinými pokrevenci.

Mimo to Augustin praví, X. Ke Gen. Slov., že jsme byli v Adamovi "nejen podle semenné úpravy, nýbrž také podle tělové podstaty". To by však nebylo, kdyby semeno bylo ze zbytku potravy. Tedy semeno není ze zbytku potravy.

Avšak proti jest, že Filosof mnohonásobně dokazuje v knize O roz, živoč., že "semeno je zbytek potravy".

Odpovídám: Musí se říci, že tato otázka nějak závisí na předešlém. Je-li totiž v lidské přirozenosti síla sdělovati svůj tvar cizí hmotě nejen v jiném, nýbrž také v něm, jest jasné, že potrava, která na začátku je nepodobná, na konec je podobná skrze sdělený tvar. Je pak přírodní řád, že něco postupně jest uváděno z možnosti do uskutečnění: a proto u těch, která se rodí, shledáváme, že nejprve je každé nedokonalé a potom se zdokonalí. Je pak jasné, že obecné se má k vlastnímu a určitému jako nedokonalé k dokonalému. A proto vidíme, že při rození živočicha dříve se rodí živočich než člověk nebo kůň. Tak tedy i sama potrava nejprve dostává jakousi obecnou sílu vzhledem ke

philosophus exemplificat in I de Generat.

I q. 119 a. 1 ad 5

Ad quintum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I de Generat. quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari, quando vero aliqua materia convertitur in ignem praeexistentem, dicitur ignis nutriri. Unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero, paulatim combusto uno ligno, aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero, quia semper quod additur, transit in praeexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

2. Utrum semen, quod est principium humanae generationis, sit de superfluo alimenti.

I q. 119 a. 2 arg. 1

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantia generantis. Dicit enim Damascenus quod *generatio est opus naturae ex substantia generantis producens quod generatur*. Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantia generantis.

I q. 119 a. 2 arg. 2

Praeterea, secundum hoc filius assimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit. Sed si semen ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti; nihil acciperet aliquis ab avo et praecedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et praecedentibus, magis quam aliis hominibus.

I q. 119 a. 2 arg. 3

Praeterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum huiusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine maiorem affinitatem haberet cum bove et porco, quam cum patre et aliis consanguineis.

I q. 119 a. 2 arg. 4

Praeterea, Augustinus dicit, X super Gen. ad Litt., quod nos fuimus in Adam non solum secundum *seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam*. Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est superfluo alimenti.

I q. 119 a. 2 s. c.

Sed contra est quod philosophus probat multipliciter, in libro de Generat. Animal., *quod semen est superfluum alimenti*.

I q. 119 a. 2 co.

Respondeo dicendum quod ista quaestio aliqualiter dependet ex praemissis. Si enim in natura humana est virtus ad communicandum suam formam materiae alienae non solum in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quod alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum, et ideo in his quae generantur, invenimus quod primo unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum,

všem částem těla, a na konec se určuje k této nebo oné části.

Není však možné, aby se bralo na semeno to, co jest již proměněno v podstatu údů skrze nějaký rozklad. Protože ono rozložené, kdyby nepodrželo přirozenost toho, od čeho bylo rozloženo, tu by již bylo ustupující od přirozenosti rodícího, jakožto jsoucí na cestě porušení, a tak by nemělo síly proměňovati jiné v podobnou přirozenost. Kdyby však podrželo přirozenost toho, od něhož je rozloženo, tu, ježto by bylo staženo na určitou část, nemělo by síly pohybovati k přirozenosti celého, nýbrž jen k přirozenosti části. Leda by snad někdo řekl, že jest rozkládáno od všech částí těla a že podržuje přirozenost všech částí, A tak semeno jest jako nějaký malý živočich v uskutečnění, a rození živočicha ze živočicha by nebylo než skrze dělení, jako se bláto rodí z bláta, a jako se přihází u živočichů, kteří rozřezaní žijí. To však jest nevhodné.

Zbývá tedy, že semeno není vylučováno z toho, co bylo celek v uskutečnění, nýbrž spíše je celek v možnosti, majíc sílu utvořiti celé tělo, obdrženou z duše rodicího, jak bylo svrchu řečeno. To však, co je v možnosti k celku, je to, co se rodí z potravy, než se promění v podstatu údů. A proto se semeno béře z tohoto. A podle toho se říká, že síla živící slouží rodivé, protože to, co je proměněno skrze sílu živící, přijímá se od síly rodivé jako semeno. A za známku toho pokládá Filosof, že živočichové velikého těla, kteří potřebují mnoho potravy, mají málo semene podle velikosti svého těla, a málo rodí; a podobně tlustí lidé mají málo semene z téže příčiny.

et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal, quam homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primo quidem accipit quandam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quod accipiatur pro semine id quod iam conversum est in substantiam membrorum, per quandam resolutionem. Quia illud resolutum, si non retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc iam esset recedens a natura generantis, quasi in via corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si vero retineret naturam eius a quo resolvitur, tunc, cum esset contractum ad determinatam partem, non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis. Nisi forte quis dicat quod esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quod retineat naturam omnium partium. Et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quae decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens.

Relinquitur ergo quod semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum; sed magis sit in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis, derivatam an anima generantis, ut supra dictum est. Hoc autem quod est in potentia ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequam convertatur in substantiam membrorum. Et ideo ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc, virtus nutritiva dicitur deservire generativae, quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur a virtute generativa ut semen. Et huius signum ponit philosophus, quod animalia magni corporis, quae indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, et paucae generationis; et similiter homines pingues sunt pauci seminis, propter eandem causam.

K prvnímu se tedy musí říci, že rození je z podstaty rodícího u živočichů a rostlin, pokud semeno má sílu z tvaru rodícího a pokud jest v možnosti k jeho podstatě.

I q. 119 a. 2 ad 1

Ad primum ergo dicendum quod generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, inquantum semen habet virtutem ex forma generantis, et inquantum est in potentia ad substantiam ipsius.

K druhému se musí říci, že připodobnění rodícího k rozenému nenastává pro hmotu, nýbrž pro tvar jednajícího, jež rodí sobě podobné. Pročež, aby se někdo podobal dědovi, na to není třeba, aby tělesná hmota semene bývala v dědovi, nýbrž aby v semeni byla nějaká síla, plynoucí od duše dědovy prostřednictvím otce.

I q. 119 a. 2 ad 2

Ad secundum dicendum quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet ad hoc quod aliquis assimiletur avo, quod materia corporalis seminis fuerit in avo; sed quod sit in semine aliqua virtus derivata ab anima avi, mediante patre.

A podobně se musí říci k třetímu. Neboť příbuznost se nebéře podle hmoty, nýbrž více podle vyplývání tvaru.

I q. 119 a. 2 ad 3

Et similiter dicendum est ad tertium. Nam affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formae.

Ke čtvrtému se musí říci, že slovo Augustinovo se nemá rozuměti tak, jako by v Adamovi bývala blízká semenná úprava tohoto člověka, nebo jeho tělová podstata, nýbrž obojí byla v Adamovi podle pocházení. Neboť i tělesná hmota, která je poskytována od matky, kterou nazývají tělovou podstatu, plyne pocházením od Adama; a podobně činná síla, jsoucí v semeni otcově, která je tohoto člověka blízkou semennou úpravou.

Ale praví se, že Kristus byl v Adamovi podle tělové podstaty, ale ne podle semenné úpravy. Protože hmota jeho těla, která byla poskytnuta od matky Panny, plynula

I q. 119 a. 2 ad 4

Ad quartum dicendum quod verbum Augustini non est sic intelligendum, quasi in Adam actu fuerit aut seminalis ratio huius hominis propinqua, aut corpulenta eius substantia, sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quae ministrata est a matre, quam vocat corpulentam substantiam, derivatur originaliter ab Adam, et similiter virtus activa existens in semine patris, quae est huius hominis propinqua ratio seminalis.

Sed Christus dicitur fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem

od Adama; ale činná síla neplynula od Adama, protože jeho tělo nebylo utvořeno skrze sílu mužského semene, nýbrž činností Ducha Svatého. "Neboť takové narození slušelo Bohu," JENŽ JEST NADE VŠECHNO POŽEHNANÝ BŮH NA VĚKY: AMEN.

Konec První Části Theologické Summy Svatého Tomáše Akvinského.

rationem. Quia materia corporis eius, quae ministrata est a matre virgine, derivata est ab Adam, sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus eius non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione spiritus sancti. Talis enim partus decebat eum, qui est super omnia benedictus Deus in saecula. Amen.

OBSAH

I. Co je posvátná nauka a čeho se týká ***4***
I.1. Zda mimo filosofické předměty musí býti ještě jiná nauka 4
I.2. Zda posvátná nauka jest vědou. 6
I.3. Zda posvátná nauka jest věda jedna. 6
I.4. Zda posvátná nauka jest vědou badavou. 7
I.5. Zda posvátná věda vyniká nad jiné vědy. 8
I.6. Zda tato nauka jest moudrostí. 9
I.7. Zda Bůh jest podmětem této vědy. 10
I.8. Zda tato nauka jest důkazná. 11
I.9. Zda svaté Písmo má užívati metafor. 13
I.10. Zda svaté Písmo pod jedním slovem má více smyslů. 14
II. O Bohu: Zdali jest Bůh ***16***
II.1. Zda jest samu sebou zřejmé, že Bůh jest. 16
II.2. Zda lze dokázati, že Bůh jest 17
II.3. Zda Bůh jest 18
III. O Boží jednoduchosti ***21***
III.1. Zda Bůh je tělo, mající totiž složení z částí ličných. 21
III.2. Zda v Bohu je složení hmoty a tvaru. 23
III.3. Zda Bůh je svou bytností čili přirozeností. 24
III.4. Zda v Bohu je totéž bytnost a bytí. 25
III.5. Zda Bůh jest v nějakém rodu 26
III.6. Zda v Bohu jsou nějaké případky 28
III.7. Zda Bůh jest naprosto jednoduchý 28
III.8. Zda Bůh tvoří dožito s jinými. 29
IV. O Boží dokonalosti. ***31***
IV.1. Zda Bůh je dokonalý. 31
IV.2. Zda v Bohu jsou dokonalosti všech věcí 32
IV.3. Zda nějaký tvor může býti podobný Bohu. 34
V. O dobru povšechně ***35***
V.1. Zda dobro se věcně liší od jsoucna. 35
V.2. Zda dobro je podle rozumu dříve než jsoucno. 37
V.3. Zda každé jsoucno je dobro. 38
V.4. Zda dohro má ráz příčiny účelné. 39
V.5. Zda ráz dobra záleží ve způsobu, druhu a řádu. 40
V.6. Zda se dobro vhodně dělí na čestné, užitečné a radostné 42
VI. O dobrotě Boží. ***43***
VI.1. Zda Bohu náleží býti dobrým. 43
VI.2. Zda Bůh jest nejvyšší dobro. 44
VI.3. Zda býti dobrým bytností je Bohu vlastní. 45
VI.4. Zda všechno jest dobré dobrotou Boží. 47
VII. O nekonečnosti Boží. ***48***
VII.1. Zda Bůh jest nekonečný. 48
VII.2. Zda něco jiného než Bůh může býti nekonečným bytností. 49
VII.3. Zda něco může býti nekonečným v uskutečnění podle velikosti. 50
VII.4. Zda může býti ve věcech nekonečné podle množství. 52
VIII. O jsoucnosti Boha ve věcech ***54***
VIII.1. Zda Bůh jest ve všech věcech. 54
VIII.2. Zda Bůh je všude. 55
VIII.3. Zda Bůh je všude bytností, přítomností a mocí 56
VIII.4. Zda je vlastní Bohu býti všude 58

IX. O neproměnnosti Boží ***60***
IX.1. Zda jest Bůh naprosto neproměnný. 60
IX.2. Zda jest vlastní Bohu býti neproměnným. 61
X. O Boží věčnosti. ***63***
X.1. Zda jest vhodný výměr věčnosti, že jest nekončící, celé zároveň a dokonalé držení života. 63
X.2. Zda jest Bůh věčný. 65
X.3. Zda jest vlastní Bohu býti věčným. 66
X.4. Zda se věčnost liší od času. 67
X.5. O rozdílu dověkosti a času. 68
X.6. Zda jest jen jedna dověkost. 70
XI. O jednotě Boží. ***72***
XI.1. Zda jedno přidává něco ke jsoucnu. 72
XI.2. Zda jedno a mnoho si odporují. 74
XI.3. Zda Bůh jest jeden. 75
XI.4. Zda Bůh jest nejvíce jeden. 76
XII. Jak jest Bůh od tvarů poznáván ***77***
XII.1. Zda nějaký stvořený rozum může viděti Boha v jeho bytnosti. 78
XII.2. Zda Boží bytnost je stvořeným rozumem viděna skrze nějakou podobu. 79
XII.3. Zda bytnost Boží lze viděti očima tělesnýma. 81
XII.4. Zda nějaký stvořený rozum svou přirozeností může viděti Boží bytnost. 82
XII.5. Zda stvořený rozum k vidění Boží bytnosti potřebuje nějakého stvořeného světla. 84
XII.6. Zda z vidoucích Boží bytnost jeden vidí dokonaleji než jiný. 85
XII.7. Zda vidoucí Boha v bytnosti ho vystihují. 87
XII.8. Zda vidoucí Boha v bytnosti vidí v něm všechno. 88
XII.9. Zda to, co vidoucí bytnost Boží vidí v Bohu, jest viděno skrze nějaké podoby. 90
XII.10. Zda vidoucí Boha v bytnosti vidí všechno zároveň, co v něm vidí. 91
XII.11. Zda někdo v tomto životě může viděti Boha v bytnosti. 92
XII.12. Zda v tomto životě můžeme Boha poznávati přirozeným rozumem. 94
XII.13. Zda poznání Boha skrze milost je vyšší, nežli to, které je skrze přirozený rozum. 95
XIII. O jménech Božích. ***96***
XIII.1. Zda Bohu přísluší nějaké jméno. 97
XIII.2. Zda se nějaká jména o Bohu vypovídají podstatně. 98
XIII.3. Zda se nějaké jméno vypovídá o Bohu vlastně. 100
XIII.4. Zda jména, o Bohu vypovídaná, jsou jména souznačná. 101
XIII.5. Zda, co se vypovídá o Bohu a tvorech, vypovídá se o nich jednoznačně. 103
XIII.6. Zda se jména prvotně vypovídají o Bohu, nikoliv o tvorech. 105
XIII.7. Zda jména, která obsahují vztah ke tvorům, se vypovídají o Bohu od času. 106
XIII.8. Zda toto jméno Bůh jest jméno přirozenosti. 109
XIII.9. Zda toto jméno Bůh je sdělitelné. 111
XIII.10. Zda toto jméno Bůh se vypovídá o Bohu jednoznačně skrze účast, podle přirozenosti a podle domněnky 113
XIII.11. Zda toto jméno „Jenž jest", jest nejvíce jméno vlastní Bohu. 114
XIII.12. Zda lze o Bohu tvořiti kladné věty. 116
XIV. O Božím vědění. ***117***
XIV.1. Zda jest v Bohu vědění. 118
XIV.2. Zda Bůh rozumem poznává sebe. 119
XIV.3. Zda Bůh sebe vystihuje. 121
XIV.4. Zda rozumění Boží jest jeho podstata. 122
XIV.5. Zda Bůh poznává jiná než on. 123
XIV.6. Zda Bůh vlastním poznáním poznává jiná než on. 124
XIV.7. Zda vědění ;Boží jest postupující. 127
XIV.8. Zda vědění Boží je příčinou věcí. 128

XIV.9. Zda má Bůh vědění o nejsoucnech. 129
XIV.10. Zda Bůh poznává zlo. 130
XIV.11. Zda Bůh poznává jednotlivosti. 131
XIV.12. Zda Bůh může poznávati nekonečná. 133
XIV.13. Zda Boží vědění jest o budoucích náhodných. 134
XIV.14. Zda Bůh poznává vypovídaná. 137
XIV.15. Zda vědění Boží je měnivé. 138
XIV.16. Zda Bůh má o věcech vědění badavé. 139
XV. O ideách. 141
XV.1. Zda jsou idey. 141
XV.2. Zda v Bohu jest více idejí. 142
XV.3. Zda jsou idey všeho, co Bůh poznává. 144
XVI. O pravdě. 145
XVI.1. Zda pravda je pouze v rozumu. 145
XVI.2. Zda pravda je pouze v rozumu skládajícím a dělícím. 147
XVI.3. Zda pravdivo a jsoucno se zaměňují. 148
XVI.4. Zda dobro je podle rozumu dříve než pravdivo. 149
XVI.5. Zda Bůh je pravda. 150
XVI.6. Zda jest jen jedna pravda, podle níž je všechno pravdivé. 151
XVI.7. Zda stvořená pravda je věčná. 152
XVI.8. Zda pravda je neproměnná. 154
XVII. O nesprávnosti. 155
XVII.1. Zda nesprávnost je ve věcech. 155
XVII.2. Zda nesprávnost je ve smyslu. 157
XVII.3. Zda nesprávnost je v rozumu. 158
XVII.4. Zda pravdivo a nesprávno jsou protivy. 160
XVIII. O životě Božím. 161
XVIII.1. Zda žíti přísluší všem přírodním věcem. 161
XVIII.2. Zda život jest nějaká činnost. 162
XVIII.3. Zda život přísluší Bohu. 164
XVIII.4. Zda všechno v Bohu je život. 166
XIX. O vůli Boží. 167
XIX.1. Zda v Bohu jest vůle. 168
XIX.2. Zda Bůh chce jiná než sebe. 169
XIX.3. Zda Bůh chce z nutnosti, cokoli chce. 170
XIX.4. Zda Boží vůle je příčinou věcí. 172
XIX.5. Zda lze označiti nějakou příčinu Boží vůle. 174
XIX.6. Zda Boží vůle se vždy vyplní. 175
XIX.7. Zda vůle Boží je proměnná. 177
XIX.8. Zda Boží vůle ukládá nutnost věcem chtěným. 179
XIX.9. Zda Boží vůle jest o zlech. 180
XIX.10. Zda Bůh má svobodnou vůli. 181
XIX.11. Zda se má v Bohu rozlišovati vůle znamení. 182
XIX.12. Zda při vůli Boží se vhodně klade pět znamení. 183
XX. O lásce Boží. 185
XX.1. Zda láska jest v Bohu. 185
XX.2. Zda Bůh miluje všechno. 187
XX.3. Zda Bůh vždycky více miluje lepší. 188
XX.4. Zda Bůh vždycky více miluje lepší. 189
XXI. O spravedlnosti a milosrdenství Božím. 191
XXI.1. Zda v Bohu je spravedlnost. 191

XXI.2. Zda spravedlnost Boží jest pravda. 193
XXI.3. Zda milosrdenství přísluší Bohu. 194
XXI.4. Zda ve všech dílech Božích jest milosrdenství a spravedlnost. 195
XXII. O prozřetelnosti Boží. 196
XXII.1. Zda prozřetelnost přísluší Bohu. 197
XXII.2. Zda všechno je podrobeno Boží prozřetelnosti. 198
XXII.3. Zda Bůh vše bezprostředně opatřuje. 201
XXII.4. Zda prozřetelnost ukládá nutnost věcem opatřeným. 202
XXIII. O předurčení. 203
XXIII.1. Zda lidé jsou . předurčováni od Boha. 204
XXIII.2. Zda předurčení klade něco v předurčeném. 205
XXIII.3. Zda Bůh některého člověka zavrhuje. 206
XXIII.4. Zda předurčení jsou vyvoleni od Boha. 208
XXIII.5. Zda předvědění zásluh jest příčinou předurčení. 209
XXIII.6. Zda předurčení jest jisté. 212
XXIII.7. Zda počet :předurčených jest jistý. 213
XXIII.8. Zda předurčení může býti podporováno prosbami svatých. 215
XXIV. O knize života. 216
XXIV.1. Zda kniha života je totéž co předurčení. 216
XXIV.2. Zda kniha života jest jen vzhledem k životu slávy předurčených. 218
XXIV.3. Zda se někdo vyhladí z knihy života. 219
XXV. O božské moci. 220
XXV.1. Zda v Bohu jest moc. 220
XXV.2. Zda moc Boží jest nekonečná. 222
XXV.3. Zda Bůh jest všemohoucí. 223
XXV.4. Bůh může učiniti, že nebylo minulých. 225
XXV.5. Zda Bůh může činiti, co nečiní. 226
XXV.6. Zda Bůh může činiti lepší, než činí. 228
XXVI. O božské blaženosti. 230
XXVI.1. Zda blaženost přísluší Bohu. 230
XXVI.2. Zda Bůh se nazývá blaženým podle rozumu. 230
XXVI.3. Zda Bůh jest oblaženost každého blaženého. 231
XXVI.4. Zda v Boží blaženosti jest uzavřena veškera blaženost. 232
XXVII. O vycházení božských osob. 233
XXVII.1. Zda jest v .Božství vycházení. 233
XXVII.2. Zda nějaké vycházení v Božství se může nazývati rození. 235
XXVII.3. Zda v Božství jest jiné vycházení než rození slova. 236
XXVII.4. Zda vycházení lásky v Božství jest rozením. 238
XXVII.5. Zda v Božství jest více vycházení nežli dvě. 239
XXVIII. O božských vztazích. 240
XXVIII.1. Zda v Bohu jsou nějaké vztahy věcné. 240
XXVIII.2. Zda vztah v Bohu je totéž co jeho bytnost. 242
XXVIII.3. Zda vztahy, které jsou v Bohu, se navzájem věcně liší. 244
XXVIII.4. Zda v Bohu jsou toliko čtyři vztahy věcné, totiž otcovství,synovství, dýchání a vycházení. 245
XXIX. O božských osobách. 246
XXIX.1. O výměru osoby. 247
XXIX.2. Zda osoba je totéž, co hypostaze, svébytnost a bytnost. 249
XXIX.3. Zda jméno osoby se má klásti v Božství. 251
XXIX.4. Zda toto jméno osoba značí vztah. 252
XXX. O množnosti osob v božství. 255
XXX.1. Zda lze klásti více osob v Božství. 255

XXX.2. Zda je v Bohu více osob než tři. 256
XXX.3. Zda číselné výrazy působí něco v Božství. 258
XXX.4. Zda toto jméno osoba může býti společné třem osobám. 260
XXXI. O těch, která patří k jednotě nebo množnosti v Božství. 262
XXXI.1. Zda je v Božství trojice. 262
XXXI.2. Zda Syn jest jiný než Otec. 263
XXXI.3. Zda výlučné rčení „sám" se má přidávati k výrazu bytnostnému v Božství. 265
XXXI.4. Zda výlučné rčení lze přidati k výrazu osobnímu. 267
XXXII. O poznání Božských osob. 268
XXXII.1. Zda lze přirozeným rozumem poznati trojici božských osob. 268
XXXII.2. Zda se do Božství mají klásti známky. 271
XXXII.3. Zda je pět známek. 273
XXXII.4. Zda smí býti protivná mínění o známkách. 275
XXXIII. O osobě Otcově. 276
XXXIII.1. Zda Otci přísluší býti původem. 276
XXXIII.2. Zda toto jméno Otec je vlastním jménem božské osoby. 277
XXXIII.3. Zda toto jméno Otec se v Božství říká napřed, pokud se béře osobně. 279
XXXIII.4. Zda jest Otci vlastni býti nezrozeným. 280
XXXIV. O osobě Syna. 283
XXXIV.1. Zda v Božství Slovo jest jménem osobním. 283
XXXIV.2. Zda Slovo jest vlastní jméno Synovo. 286
XXXIV.3. Zda ve jméně Syna jest dán poměr ke stvoření. 287
XXXV. O obraze. 289
XXXV.1. Zda se z Božství říká Obraz osobně. 289
XXXV.2. Zda jméno Obraz je Synu vlastní. 290
XXXVI. O osobě Ducha Svatého. 291
XXXVI.1. Zda toto jméno Duch Svatý jest vlastním jménem některé božské osoby. 291
XXXVI.2. Zda Duch Svatý vychází od Syna. 293
XXXVI.3. Zda Duch Svatý vychází od Otce skrze Syna. 296
XXXVI.4. Zda Otec a Syn jsou jedním původem Ducha Svatého. 298
XXXVII. O jméně Ducha Svatého, jež jest Láska. 300
XXXVII.1. Zda Láska jest vlastním jménem Ducha Svatého. 301
XXXVII.2. Zda Otec a Syn se milují Duchem Svatým. 303
XXXVIII. O jméně Ducha Svatého, jež jest Dar. 305
XXXVIII.1. Zda jest Dar jménem osobním. 305
XXXVIII.2. Zda jest Dar vlastním jménem Ducha Svatého. 306
XXXIX. O osobách vzhledem k bytnosti. 308
XXXIX.1. Zda bytnost v Božství je totéž, co osoba. 308
XXXIX.2. Zda se má říci, že tři osoby jsou jedné bytnosti. 309
XXXIX.3. Zda se bytostná jména vypovídají jednotně o třech osobách. 311
XXXIX.4. Zda bytostná jména konkretní mohou státi místo osoby. 313
XXXIX.5. Zda bytostná jména, vyznačená abstraktně, mohou býti místo osoby. 315
XXXIX.6. Zda osoby se mohou vypovídati o bytostných jménech. 317
XXXIX.7. Zda bytostná jména se mají přivlastňovati osobám. 318
XXXIX.8. Zda byla od posvátných učenců bytostná vhodně přidělována osobám. 320
XL. O osobách ve srovnání se vztahy či vlastnostmi. 324
XL.1. Zda je vztah totéž, co osoba. 324
XL.2. Zda se osoby rozlišují skrze vztahy. 325
XL.3. Zda .po rozumovém odloučení vztahů od osob ještě zůstávají hypostaze. 327
XL.4. Zda známkové úkony se rozumějí dříve než vlastnosti. 329
XLI. O osobách ve srovnání s úkony známkovými. 330

XLI.1. Zda se osobám mají přidělovati známkové úkony. 331
XLI.2. Zda známkové úkony jsou dobrovolné. 332
XLI.3. Zda známkové úkony jsou z něčeho. 334
XLI.4. Zda v Božství jest možnost vzhledem k známkovým úkonům. 336
XLI.5. Zda možnost roditi znamená vztah a nikoli bytnost. 338
XLI.6. Zda známkový úkon se může týkati více osob. 339
XLII. O rovnosti a podobnosti Božských osob navzájem. 340
XLII.1. Zda rovnost má místo v Božství. 340
XLII.2. Zda osoba vycházející je souvěčná svému původu jako Syn Otci. 343
XLII.3. Zda v božských osobách jest řád přirozenosti. 345
XLII.4. Zda Syn jest roven Otci podle velikosti. 346
XLII.5. Zda Syn jest v Otci a obráceně. 347
XLII.6. Zda Syn jest roven Otci podle moci. 348
XLIII. O poslání božských osob. 349
XLIII.1. Zda některé božské osobě přísluší býti poslánu. 350
XLIII.2. Zda poslání jest věčné nebo toliko časné. 351
XLIII.3. Zda neviditelné poslání božské osoby jest jen podle daru milosti milým činící. 352
XLIII.4. Zda Otci přísluší býti poslánu. 353
XLIII.5. Zda Synu přísluší býti neviditelně poslánu. 354
XLIII.6. Zda neviditelné poslání se děje ke všem, kteří mají podíl milosti. 355
XLIII.7. Zda přísluší Duchu Svatému býti viditelně poslánu. 357
XLIII.8. Zda žádná božská osoba není poslána, leč od té, od které věčně vychází. 360
XLIV. O vycházení tvorů od Boha a o první příčině všech věcí. 360
XLIV.1. Zda jest nutné, aby každé jsoucno bylo stvořeno od Boha. 361
XLIV.2. Zda první hmota je stvořena od Boha. 362
XLIV.3. Zda vzornou příčinou jest něco mimo Boha. 363
XLIV.4. Zda Bůh jest účelovou příčinou všech. 365
XLV. O způsobu vyplývání věcí od prvního původu. 366
XLV.1. Zda stvořiti jest učiniti něco z ničeho. 366
XLV.2. Zda Bůh může něco stvořiti. 368
XLV.3. Zda stvoření jest něco ve tvoru. 369
XLV.4. Zda býti stvořeným jest vlastní složených a svébytných. 371
XLV.5. Zda stvořiti patří jen Bohu. 372
XLV.6. Zda stvořiti jest vlastní některé osobě. 374
XLV.7. Zda je nutné nalézti ve tvorech stopu Trojice. 375
XLV.8. Zda stvoření je přimíseno v dílech přírody a umění. 377
XLVI. O počátku trvání stvořených věcí. 378
XLVI.1. Zda vesmír tvorstva byl vždycky. 378
XLVI.2. Zda je článkem víry, že svět začal. 382
XLVI.3. Zda stvoření věcí bylo na začátku času. 385
XLVII. O rozdílnosti věcí povšechně. 386
XLVII.1. Zda mnohost a rozdílnost věcí jest od Boha. 386
XLVII.2. Zda nestejnost věcí jest od Boha. 388
XLVII.3. Zda je toliko jeden svět. 390
XLVIII. O rozdílnosti věcí zvláště. 391
XLVIII.1. Zda zlo jest nějaká přirozenost. 391
XLVIII.2. Zda se zlo nalézá ve věcech. 393
XLVIII.3. Zda zlo jest v dobru jako v podmětu. 394
XLVIII.4. Zda zlo ruší celé dobro. 396
XLVIII.5. Zda se zlo dostatečně dělí na trest a vinu. 397
XLVIII.6. Zda trest má více z rázu. zla než vina. 399

XLIX. O příčině zla. ... ***400***
XLIX.1. Zda dobro může býti příčinou zla. ... 400
XLIX.2. Zda příčinou zla jest nejvyšší dobro, jímž jest Bůh. ... 402
XLIX.3. Zda jest jedno nejvyšší zlo, jež jest příčinou všeho zla. ... 403
L. O podstatě andělů naprostě. ... ***405***
L.1. Zda jest anděl vůbec netělesný. ... 406
L.2. Zda jest anděl složen z hmoty a tvaru. ... 407
L.3. Zda andělé jsou v nějakém velikém počtu. ... 409
L.4. Zda andělé se liší druhem. ... 411
L.5. Zda andělé jsou neporušní. ... 413
LI. O přirovnání andělů k tělesům. ... ***414***
LI.1. Zda andělé mají těla, přirozeně s sebou spojená. ... 414
LI.2. Zda andělé přijímají těla. ... 416
LI.3. Zda andělé v přijatých tělech konají životní úkony. ... 417
LII. O přirovnání andělů k místům. ... ***419***
LII.1. Zda anděl jest na místě. ... 419
LII.2. Zda anděl může býti na více místech zároveň. ... 420
LII.3. Zda může býti zároveň více andělů na témž místě. ... 421
LIII. O místním pohybu andělů. ... ***422***
LIII.1. Zda se anděl může pohybovati místně. ... 422
LIII.2. Zda anděl prochází prostředkem. ... 424
LIII.3. Zda pohyb andělův jest ve mžiku. ... 426
LIV. O poznání andělů. ... ***428***
LIV.1. Zda rozumění andělovo jest jeho podstata. ... 428
LIV.2. Zda rozumění andělovo jest jeho bytí. ... 429
LIV.3. Zda andělova rozumová mohutnost jest jeho bytnost. ... 430
LIV.4. Zda v andělu jest rozum činný a trpný. ... 431
LIV.5. Zda jest v andělích jedině poznávání rozumové. ... 433
LV. O prostředku andělského poznávání. ... ***434***
LV.1. Zda andělé všechno poznávají skrze svou podstatu. ... 434
LV.2. Zda andělé rozumějí skrze podoby, přijaté od věcí. ... 435
LV.3. Zda vyšší andělé rozumějí skrze podoby více všeobecné než nižší. ... 437
LVI. O poznávání andělů se strany věcí nehmotných. ... ***438***
LVI.1. Zda anděl .poznává sebe. ... 439
LVI.2. Zda jeden anděl poznává jiného. ... 440
LVI.3. Zda andělé skrze svou přirozenost mohou poznávati Boha. ... 442
LVII. O poznávání andělů vzhledem k věcem hmotným. ... ***443***
LVII.1. Zda andělé poznávají věci hmotné. ... 443
LVII.2. Zda anděl poznává jednotlivá. ... 444
LVII.3. Zda andělé poznávají budoucí. ... 446
LVII.4. Zda andělé poznávají myšlenky srdcí. ... 448
LVII.5. Zda andělé poznávají tajemství milosti. ... 450
LVIII. O způsobu poznávání andělského. ... ***451***
LVIII.1. Zda andělův rozum jest někdy v možnosti, někdy v uskutečnění. ... 451
LVIII.2. Zda anděl může zároveň rozuměti mnohá. ... 453
LVIII.3. Zda anděl poznává postupováním. ... 454
LVIII.4. Zda andělé rozumějí skládáním a oddělováním. ... 455
LVIII.5. Zda v andělově rozumu může býti nesprávnost. ... 456
LVIII.6. Zda jest v andělích poznávání ranní a večerní. ... 458
LVIII.7. Zda poznávání ranní a večerní jest jedno. ... 459
LIX. O vůli andělů. ... ***460***

LIX.1. Zda jest v andělech vůle. ... 461
LIX.2. Zda se v andělích liší vůle od rozumu a přirozenosti. ... 462
LIX.3. Zda jest v andělích svobodné rozhodování. ... 463
LIX.4. Zda jest v andělích náhlivá a dychtivá. ... 465
LX. O milování čili oblibě andělů. ... ***466***
LX.1. Zda v andělu jest přirozená láska čili obliba. ... 466
LX.2. Zda jest v andělích obliba volící. ... 467
LX.3. Zda anděl sám sebe miluje oblibou přirozenou a volící. ... 469
LX.4. Zda jeden anděl přirozenou oblibou miluje jiného jako sebe. ... 470
LX.5. Zda anděl přirozenou oblibou miluje Boha více nežli sebe. ... 471
LXI. O původu přirozeného bytí andělů. ... ***473***
LXI.1. Zda mají andělé příčinu svého bytí. ... 473
LXI.2. Zda byl anděl učiněn od Boha od věčnosti. ... 474
LXI.3. Zda byli andělé stvořeni před světem tělesným. ... 475
LXI.4. Zda byli andělé stvořeni v ohňovém nebi. ... 476
LXII. O dokonalosti andělů v bytí milosti a slávy. ... ***477***
LXII.1. Zda byli andělé při svém stvořeni blaženi. ... 478
LXII.2. Zda anděl potřeboval milosti na to, aby se obrátil k Bohu. ... 479
LXII.3. Zda byli andělé stvořeni v milosti. ... 481
LXII.4. Zda si blažený anděl zasloužil své blaženosti. ... 482
LXII.5. Zda měl anděl oblaženost hned po jednom úkonu záslužném. ... 483
LXII.6. Zda dosáhli andělé milosti a slávy podle rozsahu své přirozenosti. ... 484
LXII.7. Zda v blažených andělích zůstává přirozené poznávání a obliba. ... 485
LXII.8. Zda blažený anděl může hřešiti. ... 486
LXII.9. Zda blažení andělé mohou prospívati v blaženosti. ... 487
LXIII. O špatnosti andělů co do viny. ... ***489***
LXIII.1. Zda zlo viny může 'býti v andělích. ... 490
LXIII.2. Zda může býti v andělích toliko hřích pýchy a závisti. ... 491
LXIII.3. Zda chtěl ďábel býti jako Bůh. ... 493
LXIII.4. Zda jsou někteří démoni přirozeně zlí. ... 494
LXIII.5. Zda ďábel v první chvíli svého stvoření byl zlý skrze vinu vlastní vůle. ... 495
LXIII.6. Zda byl nějaký průtah mezi stvořením a pádem andělovým. ... 497
LXIII.7. Zda nejvyšší anděl mezi hřešícími byl nejvyšší mezi všemi. ... 499
LXIII.8. Zda hřích prvního anděla byl jiným příčinou k hříchu. ... 500
LXIII.9. Zda tolik zhřešilo, kolik zůstalo. ... 501
LXIV. O trestu démonů. ... ***502***
LXIV.1. Zda démonův rozum jest zatemněn skrze postrádání poznání veškeré pravdy. ... 502
LXIV.2. Zda vůle démonů jest zatvrzelá ve zlém. ... 505
LXIV.3. Zda jest v démonech bolest. ... 507
LXIV.4. Zda toto ovzduší je trestným místem démonů. ... 508
LXV. O díle stvoření tělesného tvorstva. ... ***509***
LXV.1. Zda tělesné stvoření jest od Boha. ... 510
LXV.2. Zda tělesné stvoření bylo učiněno k vůli Boží dobrotě. ... 511
LXV.3. Zda tělesné stvoření bylo od Boha učiněno prostřednictvím Andělů. ... 513
LXV.4. Zda jsou tvary těles od andělů. ... 514
LXVI. O pořadu při oddělování stvoření. ... ***516***
LXVI.1. Zda netvárnost hmoty časově předcházela její utváření. ... 516
LXVI.2. Zda všechna tělesná mají jednu netvárnou hmotu. ... 519
LXVI.3. Zda ohňové nebe bylo spolustvořeno s netvárnou hmotou. ... 521
LXVI.4. Zda byl čas spolustvořen s netvárnou hmotou. ... 523
LXVII. O díle oddělení o sobě. ... ***524***

LXVII.1. Zda v duchových se vlastně říká °světlo. 525
LXVII.2. Zda světlo jest těleso. 525
LXVII.3. Zda světlo jest jakost. 527
LXVII.4. Zda se vhodné klade utvoření světla na první den. 528
LXVIII. O díle druhého dne. 530
LXVIII.1. Zda obloha byla učiněna druhého dne. 530
LXVIII.2. Zda jsou nad oblohou vody. 533
LXVIII.3. Zda obloha dělí vody od vod. 535
LXVIII.4. Zda je toliko jedno nebe. 536
LXIX. O díle třetího dne. 537
LXIX.1. Zda se vhodně praví, že shromáždění vod bylo učiněno třetího dne. 538
LXIX.2. Zda se vhodně čte utvoření bylin vykonané třetího dne. 540
LXX. O díle úpravy ve čtvrtém dni. 542
LXX.1. Zda světla měla býti utvořena čtvrtého dne. 542
LXX.2. Zda se vhodně popisuje příčina utvoření světel. 544
LXX.3. Zda nebeská tělesa jsou živá. 546
LXXI. O díle pátého dne. 548
1. 71. De opere quintae diei. 548
LXXI.1. Jediný článek 548
LXXII. O díle šestého dne. 550
LXXII.1. Článek jediný 550
LXXIII. O tom, co patří do sedmého dne. 552
LXXIII.1. Zda dokonání božských děl se má připisovati sedmému dni. 552
LXXIII.2. Zda Bůh odpočinul sedmého dne po všem svém díle. 554
LXXIII.3. Zda dobrořečení a posvěcení náleží sedmému dni. 555
LXXIV. O díle sedmi dnů obecně. 556
LXXIV.1. Zda jest počet těchto dnů dostatečný. 557
LXXIV.2. Zda tyto všechny dni jsou jeden den. 558
LXXIV.3. Zda Písmo užívá vhodných slov na vyjádření děl šesti dnů. 560
LXXV. O člověku, jenž se skládá z podstaty duchové a tělesné, a nejprve co do bytnosti duše. 563
LXXV.1. Zda jest duše těleso. 563
LXXV.2. Zda lidská duše jest něco svébytného. 565
LXXV.3. Zda duše pouhých živočichů jsou svébytné. 566
LXXV.4. Zda duše jest člověk. 568
LXXV.5. Zda je duše složena z látky a tvaru. 569
LXXV.6. Zda jest lidská duše porušná. 571
LXXV.7. Zda duše a anděl jsou jednoho druhu. 572
LXXVI. O spojení duše s tělem. 574
LXXVI.1. Zda se rozumový prvek pojí s tělem jako tvar. 574
LXXVI.2. Zda se rozumový prvek množí podle množení těl. 578
LXXVI.3. Zda mimo rozumovou duši jsou v člověku jiné duše, bytností odlišné. 581
LXXVI.4. Zda je v člověku jiný tvar mimo rozumovou duši. 584
LXXVI.5. Zda se rozumová duše vhodně pojí s takovým tělem. 586
LXXVI.6. Zda se rozumová duše pojí s tělem prostřednictvím případkových uzpůsobení. 589
LXXVI.7. Zda se duše pojí s tělem živočichovým prostřednictvím nějakého tělesa. 590
LXXVI.8. Zda duše jest v každé části těla celá. 591
LXXVII. Povšechně o tom, co patří k mohutnostem duše. 593
LXXVII.1. Zda sama bytnost duše jest její mohutnost. 594
LXXVII.2. Zda jest více mohutností duše. 597
LXXVII.3. Zda se mohutnosti odlišují skrze úkony a předměty. 598
LXXVII.4. Zda je řád v mohutnostech duše. 599

LXXVII.5. Zda všechny mohutnosti duše jsou v duši jakožto v podmětu. 600
LXXVII.6. Zda mohutnosti duše plynou z její bytnosti. 602
LXXVII.7. Zda jedna mohutnost duše pochází od jiné. 603
LXXVII.8. Zda všechny mohutnosti duše zůstávají v duši od těla oddělené. 604
LXXVIII. O mohutnostech duše zvláště. 606
LXXVIII.1. Zda jest rozlišovati pět rodů mohutností duše. 606
LXXVIII.2. Zda se vhodně označují části bylinné, totiž živící, zvětšující a rodící. 608
LXXVIII.3. Zda se vhodně rozlišuje pět zevnějších smyslů. 610
LXXVIII.4. Zda se vnitřní smysly vhodně dělí. 612
LXXIX. O rozumových mohutnostech. 615
LXXIX.1. Zda rozum jest nějaká mohutnost duše. 616
LXXIX.2. Zda rozum jest mohutnost trpná. 617
LXXIX.3. Zda se má stanoviti rozum činný. 619
LXXIX.4. Zda činný rozum jest něco duševního. 620
LXXIX.5. Zda činný rozum jest jeden ve všech. 622
LXXIX.6. Zda pamět jest v rozumové části duše. 624
LXXIX.7. Zda rozumová pamět jest jiná mohutnost nežli rozum. 626
LXXIX.8. Zda um jest jiná mohutnost nežli rozum. 627
LXXIX.9. Zda vyšší a nižší rozum jsou rozličné mohutnosti. 628
LXXIX.10. Zda rozumění jest jiná mohutnost nežli rozum. 630
LXXIX.11. Zda rozum badavý a činorodý jsou rozličné mohutnosti. 632
LXXIX.12. Zda synderesis jest nějaká zvláštní mohutnost, rozlišná od jiných. 633
LXXIX.13. Zda svědomí jest nějaká mohutnost. 634
LXXX. Povšechně o mohutnostech žádostivých. 635
LXXX.1. Zda žádost jest nějaká zvláštní mohutnost duše. 635
LXXX.2. Zda žádost smyslová a rozumová jsou rozličné mohutnosti. 637
LXXXI. O smyslnosti. 638
LXXXI.1. Zda smyslnost jest jen žádostivá. 638
LXXXI.2. Zda se smyslová žádost dělí na náhlivou a dychtivou, jakožto na rozličné mohutnosti. 639
LXXXI.3. Zda náhlivá a dychtivá poslouchají rozumu. 640
LXXXII. O vůli. 642
LXXXII.1. Zda vůle něco žádá z nutnosti. 642
LXXXII.2. Zda vůle chce z nutnosti vše, cokoli chce. 644
LXXXII.3. Zda vůle jest vyšší mohutnost nežli rozum. 645
LXXXII.4. Zda vůle pohybuje rozumem. 646
LXXXII.5. Zda se má ve vyšší žádosti rozlišovati náhlivá a dychtivá. 648
LXXXIII. O svobodném rozhodování. 650
LXXXIII.1. Zda je člověk svobodně rozhodující. 650
LXXXIII.2. Zda svobodné rozhodování jest mohutnost. 652
LXXXIII.3. Zda svobodné rozhodování jest mohutnost žádostivá. 653
LXXXIII.4. Zda svobodné rozhodování jest jiná mohutnost než vůle. 654
LXXXIV. Jak spojená duše rozumí tělesná, která jsou pod ní. 655
LXXXIV.1. Zda duše poznává tělesa skrze rozum. 656
LXXXIV.2. Zda duše rozumí tělesná skrze svou bytnost. 658
LXXXIV.3. Zda duše rozumí vše skrze podoby přirozeně do ní dané. 660
LXXXIV.4. Zda rozumové podoby plynou do duše od nějakých oddělených tvarů. 662
LXXXIV.5. Zda rozumová duše poznává hmotné věci ve věčných pojmech. 664
LXXXIV.6. Zda se rozumové poznání béře od smyslových věcí. 665
LXXXIV.7. Zda rozum může rozuměti v uskutečnění skrze rozumové podoby, teré má v sobě, neobraceje se k představám. 668
LXXXIV.8. Zda se soudu rozumu zabrání svázáním smyslu. 669

LXXXV. O způsobu a řádu rozumění. ... *671*
LXXXV.1. Zda náš rozum rozumí tělesné a hmotné věci skrze odlučování od představ. ... 671
LXXXV.2. Zda rozumové podoby, odloučené od představ, mají se k našemu rozumu jako to, co se rozumí. ... 674
LXXXV.3. Zda více všeobecná jsou v našem rozumovém poznání dřívější. ... 676
LXXXV.4. Zda můžeme rozuměti mnohá zároveň. ... 679
LXXXV.5. Zda náš rozum rozumí skládáním a oddělováním. ... 680
LXXXV.6. Zda rozum může býti nesprávný. ... 682
LXXXV.7. Zda jednu a touž věc může rozuměti jeden lépe než jiný. ... 683
LXXXV.8. Zda rozum dříve rozumí nedílné než dělitelné. ... 684
LXXXVI. Co poznává náš rozum ve hmotných věcech ... *686*
LXXXVI.1. Zda náš rozum poznává jednotlivá ... 686
LXXXVI.2. Zda náš rozum může poznávati nekonečná. ... 687
LXXXVI.3. Zda rozum jest poznávací nahodilých. ... 689
LXXXVI.4. Zda náš rozum poznává budoucí. ... 690
LXXXVII. Jak rozumová duše poznává sebe a ta, která jsou v ní. ... *691*
LXXXVII.1. Zda rozumová duše sebe poznává skrze svou bytnost. ... 692
LXXXVII.2. Zda náš rozum poznává pohotovosti duše skrze jejich bytnost. ... 694
LXXXVII.3. Zda rozum poznává vlastní úkon. ... 695
LXXXVII.4. Zda rozum -rozumí úkon vůle. ... 696
LXXXVIII. Jak poznává lidská duše ta, která jsou nad ní. ... *697*
LXXXVIII.1. Zda lidská duše, podle stavu přítomného života, může poznávati nehmotné podstaty skrze ně samé. ... 698
LXXXVIII.2. Zda náš rozum může skrze poznání hmotných věcí přijíti k rozumění podstat nehmotných. ... 701
LXXXVIII.3. Zda Bůh jest první, co je poznáváno od lidské mysli. ... 703
LXXXIX. O poznávání duše oddělené. ... *704*
LXXXIX.1. Zda může duše oddělená něco rozuměti. ... 704
LXXXIX.2. Zda oddělená duše rozumí oddělené podstaty. ... 706
LXXXIX.3. Zda oddělená duše poznává všechna přírodní. ... 708
LXXXIX.4. Zda oddělená duše poznává jednotlivá. ... 709
LXXXIX.5. Zda zběhlost vědění zde nabytého zůstává v oddělené duši. ... 710
LXXXIX.6. Zda úkon vědění zde nabytého zůstává v oddělené duši. ... 712
LXXXIX.7. Zda místní vzdálenost překáží poznávání oddělené duše. ... 713
LXXXIX.8. Zda oddělené duše poznávají ta, která se zde konají. ... 714
XC. O prvním utvoření člověka co do duše. ... *715*
XC.1. Zda duše byla učiněna, nebo je z podstaty samého Boha. ... 716
XC.2. Zda bytí duše bylo utvořeno skrze stvoření. ... 717
XC.3. Zda rozumová duše byla utvořena bezprostředně od Boha. ... 718
XC.4. Zda lidská duše byla utvořena před tělem. ... 719
XCI. O utvoření těla prvního člověka. ... *720*
XCI.1. Zda tělo prvního člověka bylo utvořeno z hlíny země. ... 720
XCI.2. Zda lidské tělo bylo utvořeno bezprostředně od Boha. ... 722
XCI.3. Zda tělo člověka mělo vhodné uzpůsobení. ... 724
XCI.4. Zda se v Písmě vhodně popisuje utvoření lidského těla. ... 726
XCII. O utvoření ženy. ... *727*
XCII.1. Zda měla býti žena utvořena při prvním utvoření věci. ... 727
XCII.2. Zda žena měla povstati z muže. ... 729
XCII.3. Zda žena měla býti utvořena ze žebra mužova. ... 730
XCII.4. Zda byla žena utvořena bezprostředně od Boha. ... 731
XCIII. O cíli či konci utvoření člověka. ... *732*
XCIII.1. Zda je v člověku obraz Boží. ... 733
XCIII.2. Zda obraz Boží se shledává v nerozumových tvorech. ... 734
XCIII.3. Zda anděl jest více k obrazu Božímu nežli člověk. ... 735

XCIII.4. Zda se obraz Boží shledává v každém člověku. ... 736
XCIII.5. Zda je v člověku obraz Boží co do Trojice osob. ... 738
XCIII.6. Zda obraz Boží je v člověku jen podle mysli. ... 739
XCIII.7. Zda obraz Boží se v duši shledává podle úkonů. ... 742
XCIII.8. Zda obraz božské Trojice jest v duši pouze ve srovnání s předmětem, jímž jest Bůh. ... 743
XCIII.9. Zda se vhodně odlišuje podoba od obrazu. ... 745
XCIV. O stavu a podmínkách prvního člověka co do rozumu. ... *747*
XCIV.1. Zda první člověk viděl Boha v bytnosti. ... 747
XCIV.2. Zda Adam ve stavu nevinnosti viděl anděly v bytnosti. ... 749
XCIV.3. Zda první člověk měl vědění všeho. ... 750
XCIV.4. Zda v prvním stavu mohl býti člověk oklamán. ... 752
XCV. O tom, co patří k vůli prvního člověka, milost totiž a spravedlnosti. ... *754*
XCV.1. Zda byl první člověk stvořen v milosti. ... 754
XCV.2. Zda v prvním člověku byly vášně duše. ... 756
XCV.3. Zda Adam měl všechny ctnosti. ... 757
XCV.4. Zda skutky prvního člověka byly méně účinné k zasluhování nežli skutky naše. ... 759
XCVI. O vládě, která příslušela člověku ve stavu nevinnosti. ... *760*
XCVI.1. Zda Adam ve stavu nevinnosti vládl živočichům. ... 760
XCVI.2. Zda člověk měl vládu nad jinými tvory. ... 762
XCVI.3. Zda by si lidé ve stavu nevinnosti bývali rovni. ... 763
XCVI.4. Zda ve stavu nevinnosti člověk vládl člověku. ... 764
XCVII. O těch, která patří do stavu prvního člověka co do zachování jedince. ... *765*
XCVII.1. Zda člověk ve stavu nevinnosti byl nesmrtelný. ... 765
XCVII.2. Zda by člověk ve stavu nevinnosti býval trpný. ... 767
XCVII.3. Zda člověk ve stavu nevinnosti potřeboval pokrmů. ... 768
XCVII.4. Zda by člověk ve stavu nevinnosti ze stromu života býval dosáhl nesmrtelnosti. ... 769
XCVIII. O patřících k zachování druhu. ... *770*
XCVIII.1. Zda by ve stavu nevinnosti bývalo rození. ... 771
XCVIII.2. Zda by ve stavu nevinnosti bývalo rození skrze smíšení. ... 772
XCIX. O podmínkách rozeného plodu co do těla. ... *774*
XCIX.1. Zda dítky ve stavu nevinnosti by mívaly při narození dokonalou sílu na pohyb údů. ... 774
XCIX.2. Zda by se v prvním stavu rodívaly ženy. ... 776
C. O podmínkách rozeného plodu co do spravedlnosti. ... *777*
C.1. Zda by se lidé rodívali ve spravedlnosti. ... 777
C.2. Zda by se ve stavu nevinnosti děti rodívaly utvrzeny ve spravedlnosti. ... 778
CI. O podmínkách rozeného potomstva co do vědění. ... *779*
CI.1. Zda ve stavu nevinnosti by se děti rodily dokonalé ve vědění. ... 779
CI.2. Zda by dítky od narození mívaly dokonalé užívání rozumu. ... 780
CII. O místě člověka, což je ráj. ... *781*
CII.1. Zda Ráj jest místo tělesné. ... 781
CII.2. Zda byl Ráj místo vhodné lidskému přebývání. ... 783
CII.3. Zda byl člověk postaven do Ráje, aby jej obdělával a střežil. ... 785
CII.4. Zda byl člověk učiněn v Ráji. ... 786
CIII. O řízení věcí povšechně. ... *786*
CIII.1. Zda je svět od někoho řízen. ... 787
CIII.2. Zda cíl řízení světa jest něco mimo svět. ... 788
CIII.3. Zda je svět řízen od jednoho. ... 789
CIII.4. Zda účinek řízení je toliko jeden a ne více. ... 790
CIII.5. Zda je všechno poddáno božskému řízení. ... 791
CIII.6. Zda všechno je řízeno bezprostředně od Boha. ... 793
CIII.7. Zda se může něco státi mimo řád božského řízení. ... 794

CIII.8. Zda se něco může opříti řádu božského řízení. 795
CIV. O účincích božského řízení zvláště. 796
CIV.1. Zda tvorové potřebují býti od Boha zachováváni. 796
CIV.2. Zda Bůh bezprostředně zachovává každé stvoření. 799
CIV.3. Zda Bůh může něco uvésti v nic. 800
CIV.4. Zda jest něco uváděno v nic. 801
CV. O měnění věcí od Boha. 802
CV.1. Zda Bůh může bezprostředně hmotu pohybovati do tvaru. 803
CV.2. Zda může Bůh bezprostředně pohybovati nějaké těleso. 804
CV.3. Zda Bůh bezprostředně pohybuje stvořený rozum. 805
CV.4. Zda Bůh může pohybovati stvořenou vůli. 807
CV.5. Zda Bůh jedná v každém jednajícím. 808
CV.6. Zda může Bůh něco činiti mimo řád, daný do věcí. 809
CV.7. Zda všechno, co Bůh činí mimo přírodní řád věci, jsou zázraky. 811
CV.8. Zda jeden zázrak je větší než jiný. 812
CVI. Zda jeden tvar pohybuje jiného. 813
CVI.1. Zda jeden anděl osvěcuje jiného. 813
CVI.2. Zda jeden anděl může pohybovati vůli druhého. 815
CVI.3. Zda nižší anděl může osvěcovati vyššího. 816
CVI.4. Zda vyšší anděl osvěcuje nižšího o všem sobě známém. 817
CVII. O rozmluvách andělů. 818
CVII.1. Zda jeden anděl mluví s druhým. 819
CVII.2. Zda nižší anděl mluví s vyšším. 820
CVII.3. Zda anděl mluví s Bohem. 821
CVII.4. Zda místní vzdálenost něco dělá v andělském mluvení. 822
CVII.5. Zda mluvení jednoho anděla s druhým poznávají všichni. 823
CVIII. O zařízení andělů podle hierarchie a řádů. 824
CVIII.1. Zda všichni andělé jsou jedné hierarchie. 824
CVIII.2. Zda jest v jedné hierarchii více řádů. 825
CVIII.3. Zda v jednom řádě jest více andělů. 827
CVIII.4. Zda rozlišení hierarchií a řádů jest v andělech od přirozenosti. 828
CVIII.5. Zda se řády andělů vhodně jmenují. 829
CVIII.6. Zda se vhodně označují stupně řádů. 832
CVIII.7. Zda řády zůstanou po dni soudu. 835
CVIII.8. Zda jsou lidé bráni do řádů andělů. 837
CIX. O uspořádání zlých andělů. 838
CIX.1. Zda jsou u démonů řády. 838
CIX.2. Zda jest u démonů představenství. 839
CIX.3. Zda je u démonů osvěcování. 840
CIX.4. Zda dobří andělé mají představenství nad zlými. 841
CX. O představenství andělů nad tělesným stvořením. 842
CX.1. Zda tělesné stvoření je spravováno skrze anděly. 842
CX.2. Zda tělesná hmota poslouchá andělů na pokyn. 844
CX.3. Zda tělesa poslouchají andělů v místním pohybu. 845
CX.4. Zda andělé mohou konati zázraky. 846
CXI. O působení anděla na lidi. 848
CXI.1. Zda může anděl osvěcovati člověka. 848
CXI.2. Zda andělé mohou změniti vůli člověka. 849
CXI.3. Zda anděl může měniti obrazivost člověka. 851
CXI.4. Zda anděl může měniti lidský smysl. 852
CXII. O posílání andělů. 853

CXII.1. Zda andělé jsou posíláni na službu. 853
CXII.2. Zda jsou všichni andělé posíláni na službu. 855
CXII.3. Zda andělé, kteří jsou posíláni, obstupují. 857
CXII.4. Zda jsou posíláni všichni andělé druhé hierarchie. 858
CXIII. O stráži dobrých andělů. 859
CXIII.1. Zda jsou lidé střeženi od andělů. 860
CXIII.2. Zda jednotliví lidé jsou střeženi od jednotlivých andělů. 861
CXIII.3. Zda střežiti lidi patří jen do nejnižšího řádu andělů. 862
CXIII.4. Zda jsou všem lidem určeni andělé na stráž. 863
CXIII.5. Zda je anděl určen člověku na stráž od jeho narození. 865
CXIII.6. Zda strážný anděl někdy člověka opouští. 866
CXIII.7. Zda anděly bolí zla těch, které střeží. 867
CXIII.8. Zda může býti mezi anděly boj čili nesvornost. 868
CXIV. O dorážení démonů. 869
CXIV.1. Zda démoni dorážejí na lidi. 869
CXIV.2. Zda pokoušeti jest vlastní ďáblu. 870
CXIV.3. Zda všechny hříchy pocházejí z ďábelského pokoušení. 871
CXIV.4. Zda démoni mohou sváděti lidi skrze nějaké pravé zázraky. 872
CXIV.5. Zda démon, jenž jest od někoho přemožen, je tím zdržen v dorážení. 874
CXV. O činnosti tělesného stvoření. 875
CXV.1. Zda nějaké těleso jest činné. 875
CXV.2. Zda jsou v tělesné hmotě nějaké semenné úpravy. 877
CXV.3. Zda nebeská tělesa jsou příčinou toho, co zde nastane v nižších tělesech. 879
CXV.4. Zda nebeská tělesa jsou, příčinou lidských skutků. 881
CXV.5. Zda nebeská tělesa mohou vtiskovati do samých démonů. 882
CXV.6. Zda nebeská tělesa ukládají nutnost těm, která jsou poddána jejich činnosti. 884
CXVI. O osudu. 885
CXVI.1. Zda osud jest něco. 885
CXVI.2. Zda osud jest ve věcech stvořených. 887
CXVI.3. Zda osud jest nehybný. 888
CXVI.4. Zda všechno podléhá osudu. 889
CXVII. O těch, která patří do činnosti člověka. 890
CXVII.1. Zda jeden člověk může druhého učiti. 890
CXVII.2. Zda lidé mohou učiti anděly. 893
CXVII.3. Zda člověk skrze sílu duše může měniti tělesnou hmotu. 894
CXVII.4. Zda oddělená duše člověka může, pohybovati tělesa aspoň místně. 895
CXVIII. O převádění člověka z člověka co do duše. 896
CXVIII.1. Zda smyslová duše je převáděna se semenem. 896
CXVIII.2. Zda rozumová duše má příčinou semeno. 899
CXVIII.3. Zda lidské duše byly stvořeny hned na počátku světa. 901
CXIX. O převádění člověka co do těla. 903
CXIX.1. Zda něco z potravy se proměňuje v pravou lidskou přirozenost. 903
CXIX.2. Zda semeno jest ze zbytku potravy. 907