

SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO

SPISEK

A

JEHO EMINENCI SV. Ř. C. KNÍŽETE KARDINÁLA
JOSEFA PECCI-HO

DO ČEŠTINY PŘELOŽILI

JAN KŘ. VOTKA z T. J., VÁCLAV VOJÁČEK.

NÁKLADEM DĚDICTVÍ SV. PROKOPA.

ČÍSLO XXVII. — ZA ROK 1887.



V PRAZE.

TISKEM KN. ARCIBISK. KNIHTISKÁRNÝ ZA ROHLÍČKA A SIEVERSA.

1 8 8 7.

DIVI THOMAE AQUINATIS

OPUSCULUM

ET

EMINENTISSIMI PRINCIPIS

JOSEPHI S. R. E. CARDINALIS PECCI

IN LINGUAM SLAVO-BOHEMICAM VERTERUNT

JOANNES B. VOTKA S. J., VENCESLAUS VOJÁČEK.

PRAGAE.

TYPIS ARCHIEPISCOPALIBUS ROHLÍČEK ET SIEVERS OPERA.

1887.

SS. D. N.

JUBILAEUM SACERDOTALE AGENTI

humillime offert

**Societas literaria S. Procopii Abbatis
Pragae Bohemorum.**

Sanctissime Pater!

Universus orbis catholicus gaudet vehementerque laetatur, Dei Omnipotentis benignitate Tibi, Sanctissime Pater, tributum esse, ut agas jubilaenum sacerdotale.

Ex omnibus orbis partibus Tibi, Sanctissime Pater, diversissimae gentes mittunt varia et diversa documenta pietatis vere filialis, devotissimi animi atque amoris.

Ab omnibus populis catholicis supplices impensaeque preces coelum versus sine intermissione ascendunt, ut Deus Optimus Maximus Te, Pater Beatissime, ad bona et commoda Ecclesiae constituenda et augenda, ad eam per orbem terrarum propagandam, amplificandam et exaltandam plurimos per annos conservare et vivificare dignetur.

His votis, quae pro Tua, Sanctissime Pater, salute et incolumitate universus orbis catholicus facit, humil-

limas et intimas supplicationes nostra quoque Societas literaria, sub praesidio S. Procopii Praegae Bohemorum instituta adjungit Tuumque jubilaem sacerdotale juxta rationem institutionis suae pro viribus suis aliquantulo saltem documento palam publiceque celebrare conatur.

Est enim hoc nostro Coetui literario propositum, ut in lucem edat libros idiomate slavo-bohemico conscriptos, quibus et bene sentiendi recteque agendi praecepta ratione et via tradantur et cultus amorque salutaris fidei catholicae in slavica gente juvetur atque provehatur.

In hoc autem fine prosequendo Tua, Sanctissime Pater, sapientissima monita, tamquam Supremi Fidei Magistri, Coetui nostro ante omnia viam securam et inoffensam pandunt atque praemonstrant.

Celeberrima itaque Sanctitatis Tuae Encyclica

»Aeterni Patris« edoctus, quanta commoda quantasque utilitates salvificae fidei catholicae praestet recta philosophicorum studiorum ratio, quae et ipsi humanarum scientiarum dignitati est consentanea; quum ex eadem sapientissima Encyclica cognovisset, Sanctitati Tuae »nihil esse antiquius atque optabilius, quam ut sapientiae rivos purissimos ex Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, jugi et praedivite vena demanantes studiosae juventuti large et copiose praebeantur«: persuasum sibi habuit Coetus noster literarius, se ex ipsa institutionis suae ratione Sanctitatis Tuae jubilaum sacerdotale convenienti atque opportuno modo palam publiceque esse celebraturum, si in hanc curam incumbat, ut firmissima principia, quibus tota philosophandi ratio Doctoris Angelici est

superstructa, et illa quae inde ducuntur disciplinarum et artium praecepta sermone slavo-bohemico, quoad fieri possit, explicentur et pro sua amplitudine et gravitate Bohemis pernoscenda proponantur.

Idcirco Sti. Procopii Societas delegit insigne illud »De ente et essentia« Opusculum, quod et latinum, ut primitus erat conscriptum, et in linguam bohemicam accuratissime conversum typis describendum curaret.

Huic autem insigni Opusculo additus est slavo-bohemice conversus Commentarius, quo Eminentissimus Princeps Josephus S. R. E. Cardinalis Pecci, vir doctissimus et, quod inter omnes constat, eorum qui Scti Thomae Aquinatis disciplinam philosophicam et theologicam callent, facile primus, illud linguâ italicâ nuperrime explanavit, qui Commentarius subtiliter

et dilucide scriptus profecto ut apud alias gentes ita quoque apud Bohemos hoc momenti faciet, ut principia philosophiae S. Thomae efficacius ad defendendam et explicandam sanctam fidem catholicam adhibeantur.

In hoc toto negotio oculis Coetûs nostri literarii obversabatur illustrissimum exemplum Apostolorum totius slavicae gentis Sanctôrum fratrum Cyrilli et Methodii, quorum perennem cultum Sanctitas Tua illâ celeberrimâ Encyclicâ »Grande munus« per totum orbem catholicum dilatare et summâ nostrâ laetitiâ in omne aevum stabilire dignata est. Ipse enim S. Cyrillus cum fratre suo S. Scripturam in linguam slavicam ad fidem catholicam facilius propagandam primus tulit, et hanc curam suam tamquam primitias literarum slavicarum ipsi Apostolorum Principi S. Petro Romae in Basilica Vaticana palam publiceque dedicavit.

Coetus itaque noster literarius, prostratus ad pedes Sanctitatis Tuae, precatur humillime, ut Sanctitas Tua libellum hunc pro consueta clementia tamquam signum et documentum affectus filialis, quo Tibi, Beatissime Pater, adhaeremus, gratique animi, quem Tibi debemus, accipere nostraeque Societati literariae apostolicam benedictionem benignissime impertiri dignetur.

Pragae Bohemorum die Scti Venceslai Mart. et Patroni Bohemiae 1887.

**Directores Societatis literariae
S. Procopii Abbatis.**

Jeho Svatosti

Papeži

DRUHOTINY KNĚŽSKÉ SVĚTÍCÍMU

s pokorou nejhlubší

obětuje

**Dědictví Sv. Prokopa Opata
v Praze.**

Svatý Otče!

Celý svět katolický raduje se a jásá, že Bůh všemohoucí Tobě, Svate Otče, dopřati ráčil slaviti Tvé druhotiny kněžské.

Ze všech dílů světa zasílají Tobě, Svate Otče, přeroliční národové přeroličné důkazy své nelíčené úcty synovské, své nejupřímnější oddanosti a lásky.

Ze všech národů katolických povznášejí se neustále pokorné a vroucné prosby k nebesům, aby Hospodin Bůh Tebe, Svate Otče, ku blahu své Svate Círke a jejímu rozšíření a povznešení po celém okršku zemském ještě dlouhá léta zachovati a oživovati ráčil.

S těmito všeobecnými modlitbami celého světa katolického za časné a věčné blaho Tvé, Svate Otče, spojuje tedy své nejvroucnější žádosti a přání i naše Jednota literární, »Dědictví sv. Prokopa Opata«, zřízené

v Praze české, a Tvé kněžské druhotiny dle zřízení svého a dle sil svých aspoň nějakým důkazem veřejně slaviti usiluje.

Neboť Jednota naše za účel má vydávání knih českoslovanských obsahu vědeckého, jimižby vzdělávání a milování spasitedlné víry katolické v národě slovanském bylo podporováno a zvelebováno.

K dostihování však toho účelu, Svatý Otče, přemoudrá napomenutí Tvá jakožto Nejvyššího Učitele Sv. Víry, našemu Sboru přede vším cestu bezpečnou a nezávadnou otvírají a předukazují.

Přeslavnou tedy Svatosti Tvé Encyklikou »Aeterni Patris« poučen jsa, jak velikých výhod a jak velikých užitků spasitedlné víře katolické poskytuje pravý způsob studií filosofických, který též s důstojností věd lidských souhlasí; a z též věhlasné Encykliky poznav, že Svatost Tvá »ničeho toužebněji nežádá, než aby čisté toky moudrosti, které ze spisů Sv. Tomáše Akvinského, Učitele anjelského, jako ze vždy živého a přebohatého zdroje plynou, mládeži studující hojně a bohatě byly otvírány«: chovala to přesvědčení Jednota naše literární, že dle samé povahy svého zřízení kněžské druhotiny Svatosti Tvé vhodným a důstojným způsobem veřejně a vůbec slaviti bude, když nezvratné zásady, na nichž celá filosofická soustava Učitele anjelského jest zbudována a pravidla věd a umění z nich odvozena, českoslovanskou řečí dle možnosti vyložena a dle vážného dosahu svého Čechům ve známost uvedeny budou.

Pročež Dědictví Sv. Prokopa zvolilo sobě znamenité ono Dílko »O byti a bytnosti«, aby je i v latinském původním textě i v česko-slovanském přesném překladě tiskem vydalo.

K tomuto znamenitému Spisku přidán jest i česko-slovanský převod onoho proslulého Výkladu, který v nejnovějším čase v italské řeči vydal Jeho Eminenci Sv. Ř. C. kníže-kardinál Josef Pecci, muž veleučený a dle obecného uznání jeden z nejdůkladnějších znalců filosofické a theologické nauky sv. Tomáše Akvinského, kterýžto důkladný komentar tak jako u jiných národů i v národě česko-slovanském nemálo k tomu přispívati bude, aby zásad filosofie Sv. Tomáše důkladněji k hájení a k vysvětlování sv. víry katolické tím snáze užíváno býti mohlo.

V tomto tak velikém úkole vznášel se Jednotě naší literární před očima přejasný příklad Apoštolů veškerého národa slovanského Sv. Cyrilla a Methoda, jichž trvanlivou úctu sama Svatost Tvá onou přeslovutnou Encyklikou »Grande munus« po celém světě katolickém rozšířiti a k veliké naší radosti na všechny časy ustanoviti ráčila. Neboť Sv. Cyrill s bratrem svým Písmo svaté na jazyk slovanský k snadnějšímu rozšiřování sv. víry katolické sám první přeložil, a tuto práci svou, jakožto prvotiny písemnictví slovanského, samému Knížeti Apoštolskému sv. Petrovi v Basilice Vatikánské veřejně a vůbec věnoval.

Členové tedy Jednoty naší literární, padše k nohám Svatosti Tvé s nejhlubší pokorou za to prosí, aby Svatost Tvá knížečku tuto dle obvyklé milostivosti

XVIII

jakožto znamení a důkaz naší synovské úcty a oddanosti, kterouž k Tobě, Svatý Otče, Ineme, a naší vděčnosti, kterouž Tobě jsme zavázáni, přijítí a Jednotě naší literární apoštolské požehnání blahosklonně udělití ráčila.

V Praze na svátek Sv. Václava Patrona a Dědice české země 1887.

**Výbor Dědictví
Sv. Prokopa Opata.**

Úvod k českému překladu.

I. Známo jest vůbec, že mezi četnými, učenými spisy, které svatý Tomáš Akvinský po sobě zanechal, nachází se také spisek, jehož název jest: „*De ente et essentia*“. Spisku tomuto přikládala se vždy a přikládá se až podnes od filosofův a bohoslovců veliká důležitost, poněvadž v něm sv. Tomáš velkou část těch zásad, na kterých jeho ostatní spisy filosofické a pod jistou mírou i jeho theologické výklady spočívají, vyložil a mistrně odůvodnil. Za tou příčinou odvolávali se již v minulých stoletích tak zvaní filosofové a theologové scholastičtí velmi často ve spisech svých na dotčený spisek sv. Tomáše, berouce z něho doklady a nezvratné důkazy k rozřešení rozličných velice důležitých a zároveň také nejtěžších otázek filosofických. Důležitost spisku dotčeného pro správné porozumění ostatních četných díl filosofických a theologických sv. Tomáše vysvětluje též z té události, že jeden z nejpřednějších znalců spisů těch, kardinál totiž Vio Cajetanus (z řehole sv. Dominika), který během století XVI. nejhlavnější dílo sv. Tomáše, *Summu* totiž theologickou, velmi důkladným a obšírným výkladem opatřil, taktéž za dobré uznal i k dotčenému spisku „*De ente et essentia*“ zevrubnější výklad sepsati a jej tiskem vydati,

v kterémžto výkladu hned na počátku spisek dotčený „*Opusculum insigne*“, dílkem výtečným nazývá *). A četní jiní filosofové a theologové scholastičtí neváhali též jednotlivé části spisku „*De ente et essentia*“ ve svých spisech novými výklady opatřiti, když toho rozřešení důležitých otázek vyžadovalo.

Od té pak doby, co nynější sv. Otec Lev XIII. r. 1879 encyklikou svou „*Aeterni Patris*“ **) na důležitost nauky filosofické a theologické sv. Tomáše zvláště upozornil a nauku tu mimo jiné i z té příčiny učencům katolickým důrazně doporučil, poněvadž zásady, které sv. Tomáš ve spisech svých vykládal, i k vyvrácení různých falešných domněnek, bludův a omylů za našich časů v četných spisech vědeckých rozšířených jsou dostačitedlny: od té doby pěstuje se, jak známo, nauka sv. Tomáše ve všech zemích katolických se zvláštní úsilovností nejen ve školách, ale i v literatuře, tak že nyní každoročně v rozličných zemích a v rozličných řečích četné spisy tiskem vydávány bývají, v kterých nauka sv. Tomáše jednoduše se vykládá, aneb také upotřebením zásad jeho filosofických a theologických rozličné nynější bludy a omyly se vyvracují a potírají.

A kdo příležitost má do těchto novějších spisů nahlédnouti, přesvědčí se snadno, že i nynější pěstovatelé filosofie a theologie scholastické, zcela podobně jako jejich předchůdcové v minulých stoletích, velmi často odvolávají se ve svých rozpravách nebo výkladech na svrchu dotčený spisek „*De ente et essentia*“ ***). Ano nedlouho po

*) Výklad ten vydán byl nejprvé v Římě a pak i jinde pod názvem: D. Thomae De ente et essentia libellus Thomae a Vio Cajetani, Cardinalis S. Sixti Commentariis docte explicatus.

**) Původní osnova latinská této encykliky a český překlad její nachází se ve spisu Dr. V. Hlavatého „Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského“, vydaném r. 1885 Dědictvím sv. Prokopa v Praze.

***) Totéž činí ve chvalně známých českých spisech svých a sice

vydání papežské encykliky „Aeterni Patris“ vyšel také v Římě opět nový, obšírný vlašskou řečí sepsaný výklad celého spisku „*De ente et essentia*“, který se od svrchu dotčeného latinského výkladu Cajetanova zejména v tom odlišuje, že na četných místech zvláště na to upozorňuje, kterak zásadami filosofickými sv. Tomáše ve spise „*De ente et essentia*“ se nacházejícími, rozličné falešné domněnky a bludy novověkých filosofů, přírodopisců, silozpiticů a j. vyvracují se. Tento nový vlaštinou složený výklad spisku „*De ente et essentia*“ uveřejněn byl v časopisu římském „*L'Accademia Romana di S. Tomaso Aquino. Pubblicazione periodica* Vol. II. Fasc. I. e II. 1884“. Skladatelem tohoto nového vlašského výkladu jest Jeho Eminencí kardinál Josef Pecci, rodný a věkem starší bratr nynějšího sv. Otce Lva XIII., který již od dávných let v Římě a vůbec v celé Italii znám jest a proslul jakožto důkladný znatel filosofie a theologie scholastické, zejména pak spisů sv. Tomáše Akvinského, a nejen dotčený výklad, ale více jiných důkladných spisů filosofických tiskem již uveřejnil. Známo také jest, že právě J. Em. kardinál Josef Pecci a spolu J. Em. kardinál Tomáš Maria Zagliara ze řádu sv. Dominika ustanoveni byli od sv. Otce Lva XIII. za předsedy té učené komise římské, která nyní všechny spisy sv. Tomáše Akvinského a sice na outraty samého sv. Otce poznovu hlavně za tou příčinou vydává, aby učenci úplně správné a spolehlivé osnovy všech spisů sv. Tomáše po ruce měli.

O důležitosti spisu „*De ente et essentia*“ a jeho významném dosahu pro filosofii, theologii a následovně i pro jiné vědy nemůže tedy býti pochybnosti. Z těchto pak krátkých o něm zde položených poznámek dovtípí se,

Dr. Jos. Pospíšil ve spise: „Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského“, vydaném v Brně 1883 na četných místech a také Dr. V. Hlavatý ve svém spise svrchu již uvedeném.

trvám, již každý čtenář, jaké hlavně příčiny „*Dēdictví sv. Prokopa*“ k tomu přiměly, že letošního roku členům svým za podíl podává původní latinskou osnovu spisku „*De ente et essentia*“ s přesným jejím překladem českým a zároveň také český překlad vlašského výkladu, který k témuž spisku rodný bratr sv. Otce tiskem uveřejnil. Sv. Otec bude s pomocí Boží letos o vánocích slaviti své 50tileté jubileum kněžské. Po celém světě katolickém, ve všech zemích katolických konají se, jak známo, od delší doby přípravy, aby rozliční národové katoličtí na důkaz své synovské úcty, důvěry, lásky a vděčnosti, sv. Otci Lvu XIII. zaslali k této Jeho jubilejní slavnosti takových dárkův a darů, kterých pak buď on sám jakožto vrchní pastýř celé církve Boží k rozšíření, k pěstování a ustálení víry Kristovy mezi rozličnými národy vhodně použití může, aneb které již samy o sobě k témuž účelu nějakým způsobem přispívají.

Návodem a řízením Jeho knížecí Milosti nejdůstojnějšího pána arcibiskupa pražského Františka z Pauly hraběte ze Schoenbornu a ostatních nejdůstojnějších pánů biskupů českých děly se i ve vlasti naší přípravy a sbírky k dotčenému účelu, a jakož z veřejných listů známo, účastňovaly se v chvalném podniku tomto horlivě nejen metropolitní kapitula pražská s ostatními biskupskými a také kollegiatními kapitulami, ale i všechny jednotlivé vikariáty diecézí českých, dále pak rozličné katolické jednoty, spolky, jednotlivá bratrstva a četní jednotlivci ze všech vrstev a tříd života společenského: tak že i z naší české vlasti sv. Otci přčetných darův a dárků k Jeho jubilejní slavnosti do Říma zasláno bude.

V této povšechné a chvalitebné snaze nezůstalo i „*Dēdictví sv. Prokopa*“ v pozadí a věnuje, jak známo, sv. Otci vkusně a zdobně zhotovenou berli biskupskou, zlatý řetěz a kříž biskupský, v němž uložen jest ostatek z koští

našeho sv. Prokopa, patrona a dědice českého. Avšak hlavním účelem „*Dědictví sv. Prokopa*“ jest vydávati nákladem svým české vědecké knihy přispívající k osvětě vůbec a k literární vzdělanosti katolické v národu našem. Majíc tento hlavní účel svůj na zřeteli ustanovilo se tedy „*Dědictví sv. Prokopa*“ po zralém uvážení i na tom, že sv. Otcí mimo dotčenou berlu a kříž ještě jiný, a sice takový dárek k Jeho jubilejní slavnosti věnovati bude, který by již sám sebou k témuž účelu, jež si sv. Otec při přijímání dotčených dárkův a darů vytknul, poněkud aspoň přispěti mohl, k rozšíření totiž a obraně víry katolické na poli literárním a přesně vědeckém. A poněvadž sv. Otec Lev XIII. sám jakožto vrchní pastýř celé církve katolické encyklikou „*Aeterni Patris*“ nauku sv. Tomáše Akvinského tak důrazně doporučuje a jeho rodný bratr v Římě samém pod očima sv. Otce tak důkladný a nynějším potřebám vědeckým velice přiměřený výklad spisku „*De ente et essentia*“ ve vlašské řeči tiskem uveřejnil: proto mělo „*Dědictví sv. Prokopa*“ za to, že jaksi vhodným a přiměřeným dárkem k nastávající jubilejní slavnosti papežovy bude, když dotčený spisek sv. Tomáše a spolu dotčený výklad k němu v českém překladu nákladem svým uveřejní a knihu tu samémn sv. Otcí Lvu XIII. k téže Jeho jubilejní slavnosti věnovati bude. Nejen právo ale také slušnost a povinná úcta toho však dožadovaly, aby Jeho Em. kardinál Jos. Pecci k uveřejnění dotčeného překladu českého svého svolení milostivě udělil, což Jeho Eminenci, byvši o to patřičně dožádána, blahosklonně učiniti ráčila.

Zhotovení českého překladu nejen spisku „*De Ente et Essentia*“, ale i Výkladu italskou řečí Jeho Eminencí kardinálem Josefem Pecci-m k němu sepsaného, svěřilo „*Dědictví sv. Prokopa*“ dvěma spisovatelům českým, Janu Kř. Votkovi z Tovaryšstva Ježíšova a p. Václavu Vo-

jáčkovi, býv. professoru pražského českého gymnasia akademického. První zanáší se již od dávných let studováním filosofie a theologie středověké, a druhý známý jest v literatuře naší četnými překlady z rozličných novověkých a také tak zvaných klassických jazyků, jakož i svými spisy filologickými *).

II. — Nebude trvám od místa vyložiti zde poněkud, jakých asi výhod naše novočeská literatura filosofická a theologická během času nabyti může z překladu několika závažných spisů středověkými filosofy a theology v řeči latinské složených, čímž zároveň aspoň částečně bude odůvodněno, proč spisek proslulý sv. Tomáše Akv. s výkladem novověkým do češtiny přeložený uveřejňujeme.

Spisy filosofické, v době novější českým jazykem sepsané a tiskem uveřejněné, jsou (až na velice řidké výminky, jako Dra Jos. Pospíšila Filosofie) z větší části buď pouhé výtahy neb obhovory z té které novověké filosofické soustavy německé, aneb snešeny jsou z takových jinojazyčných spisů filosofických, které byvše v duchu a směru téže novověké filosofie německé složeny, jednu neb druhou část a stránku její do dalších ano výstředních důsledků rozváděti usilují. Netřeba nám zde zevrubněji vykládati, že onen slavosvit, kterýmiž novověká filosofie německá ku konci minulého a v první polovici nynějšího století ve světě literárním odívána a okrášlována bývala, v nejnovějších dobách nejen zcela vybledl, ale také úplně zanikl: vždyť i sami četní učenci němečtí — a to nejen katoličtí, ale i protestantští a rozumářští — za posledních let neváhali velice nepříznivé, ale oprávněné úsudky o dotče-

*). Mimo mluvnické spisy vydal p. prof. Vác. Vojáček také obšírný „Slovník latinsko-česko-německý k latinským klasikům, čítaným na gymnasiích českých“, který nákladem kněhkupectví I. L. Kobra již v třetím vydání za nedlouho uveřejněn bude. Z pera jeho pocházejí také české překlady rozličných encyklik nynějšího papeže Lva XIII. uveřejněné v Časopise pro katolické duchovenstvo.

čených novověkých německých soustavách filosofických ve spisech svých veřejně pronášeti, ano neschází i takových v dějepise filosofie obeznaných učenců německých, kteří neostýchali se, způsob a směr novověkého badání filosofického u Němců blouzněním nazývati. Známo také jest, že za nejnovějších dob četní učenci němečtí a sice nejen katoličtí, ale i protestantští a rozumářští zřetel svůj buď na filosofii Aristotelovu neb také na aristotelicko-scholastickou filosofii středověku s oblibou zvláštní obracejí, za to majíce, že věda filosofická vůbec z toho velikého zmatku a blouznění a také z toho opovržení, do kteréhož novověkými soustavami německými uvedena a zavedena byla, nikterak vybřednouti nemůže, leda žeby k zásadám a k směru filosofie aristotelické neb aristotelicko-scholastické vrátila se a pomocí zásad těch žádoucího souhlasu mezi novověkými vědami přírodními a filosofií samou docíliti se snažila. Pravdivost poznámek těchto snadno lze četnými doklady z novověké literatury německé a ještě jiných jinojazyčných literatur doložiti.

Oučel náš však toho vyžaduje, abychom zde na jednu zvláštní a to velice slabou stránku novověké filosofie německé poněkud místněji ukázali. Tato pak velice slabá stránka novověké filosofie německé jest ona převeliká různost, neustálenost a podivuhodná směsice názvosloví vědeckého, které se v ní od počátku zahrnily, čím dále tím více vzrůstaly a pravému pokroku vědeckému velikých a nepřekonatelých překážek v cestu nastavovaly a posud nastavují; poněvadž žádná věda vůbec, a tím méně filosofie, která prvotní zásady všech ostatních věd a poslední příčiny všech věcí stávajících zkoumá, bez zvláštního názvosloví prospívati nemůže, podobně tak jako každé umění ano i každé řemeslo bez svého zvláštního názvosloví žádoucího pokroku nedocílí. Mimo přecetné jiné závažné a podstatné rozdíly odlišuje se i v tomto ohledu

velice scholastická filosofie středověká a také filosofie Aristotelova od novověké filosofie německé, a nad ní nejen značně nébrž i vysoko vyniká. Příčiny toho jsou na bíledni.

Po celý středověk pěstovala se, jak známo, scholastická filosofie a theologie takořka výhradně v řeči latinské. Důkladné zkoumání, vysvětlování a třibení starých nekřesťanských filosofů řeckých a latinských, zvláště pak spisův Aristotelových, jichž arabští a židovští filosofové proti víře křesťanské velice zneužívali, donutilo filosofy a theology scholastické samo sebou, že o utvoření a ustálení vědeckého názvosloví v celém odboru dotčených dvou věd s velikou péčí a obezřelostí ustavičně pracovali, poněvadž pražádná věda, jakož již praveno, bez svého zvláštního a ustáleného názvosloví prospívati nemůže. Mimo to byli sv. Otcové a učitelé církevní již v nejprvnějších stoletích křesťanských přerозličnými námitkami, bludy a omyly, kterými nevěrečtí učenci neb bludaři proti víře křesťanské bojovali, k tomu donuceni, že ve spisech a hádkách svých učených jednotlivým slovům čili názvům vždy jistý určitý smysl čili výměr (definitio) podkládali, poněvadž právě odpůrcové víry křesťanské jednotlivých běžných slov, kterýmž dávali buď neurčitý aneb dvojsmyslný význam, v bojích a hádkách svých proti víře křesťanské velmi často zneužívali, aby lidi neučené svým bludům a pověrám získati aneb je v nich udržeti mohli, jakož se totéž i za našich dnů v jinojazyčných a také v naší české literatuře dosti zhusta děje. Tímto způsobem stalo se tedy, že církev katolická již od nejstarších dob zvláštní filosofické a theologické názvosloví, a sice v řeči latinské, vzdělávati počala. Téhož latinského názvosloví užívali pak stále ve středověku filosofové a theologové scholastičtí a je také dle nových potřeb nově utvořenými latinskými výmezy (terminus) obohacovali, kterým vždy zcela určitý

smysl čili výměr (definitio) podkládali. Tak zkvetla snahou a přičiněním hlavně scholastických filosofův a theologů nejen tak zvaná středověká latina vědecká, ale zejména ono velmi bohaté, důkladné a úplně určité názvosloví filosofické a theologické, kteréhož se i při pěstování ostatních věd hojně užívalo. A tohoto důkladného a bohatého názvosloví ostříhala bedlivě i sama církev katolická svou rozhodující autoritou, vědouc předobře, jak mnoho na důkladném a zcela určitém názvosloví záleží, aby v nižších a vysokých školách při vyučování a taktéž při vědeckém badání a spisování učených knih lze bylo pravého prospěchu a pokroku docílit a rozšiřování falešných a bludných domněnek snadněji zamezit.

Velice závažné dogmatické důvody a mimo ně také nezměnitelné poměry a okolnosti donucovaly církev katolickou, že nejen u románských, ale i ostatních západních národův evropských, jako na př. u Němcův a u Slovanů všude nejprve školy latinské — tak zvané trivium a quadrivium — zakládati počala, když se o jejich pokřesťanění a zároveň také o uvedení a rozšíření osvěty křesťanské vůbec a o jejich vzdělanost literární zasazovali počala. Církevní a tudíž scholastická řeč latinská takto hlavně propravila a urovnala cestu osvětě křesťanské vůbec a zejména vzdělanosti literární u všech národů západní část evropejskou obývajících. Událost tato měla pak jakožto nutný následek v zápětí svém, že nejen duch a povaha řeči latinské, ale také její ústroj skladebný (syntacticus) a pod jistou míru i slovotvorný velikého vlivu na všechny jednotlivé řeči dotčených pokřesťaněných národův a také na celý vývoj jejich literární vzdělanosti poznenáhla nabývati museli, a že tudíž jednotlivé mateřské řeči těchto národův i co do vnitřní své ústrojnosti jednak církevní a scholastické řeči latinské čím dále tím více se připodobňovaly, jednak také svérázných

zvláštností svých čím dále tím více pozbývati musely. Příčiny objevu toho naznačeny jsou, trvám, dosti jasně v dějepise osvěty a vzdělanosti dotčených národů. V tak zvaném trivium a quadrivium, která buď od řeholních kněží aneb od biskupských kapitol založená a řízená bývala, vychovávali se takřka výhradně mladíci, kteří do stavu kněžského aneb řeholního vstoupiti zamýšleli.

Panstvo a zámožnější třídy nebažily v dobách středověkých po literární vzdělanosti zabývající se s oblibou zvláštní buď vojenskými neb politickými aneb obchodními záležitostmi. Tak dělo se u všech národů středověkých a také u nás v Čechách. Zuámo jest na příklad, že za panování tak zvaného zřízení župního ve vlasti naší, i nejvyšší zeměpanští úředníci župní, župan totiž sám, cudař čili sudí, komorník, vladař a lovčí po dlouhá století ani psáti neuměli, a že v každém hradě župním vždy jedině kněží, arcipryšt totiž čili arcijáhen aneb jiní jemu podřízení kněží, úřad písaře župního, jenž v latině notarius (notář) slul, zpravovati a potřebné rejstříky a jiné písemnosti zhotovovati museli.

U nově pokřesťaněných národů nabyta tedy vědecká a literární vzdělanost vůbec svých původních pěstitelů vždy především ze řady kněžstva neb řeholníků katolických v latinském trivium neb quadrivium vychovaných, kteří se v těchto školách latinských nejen vědeckému názvosloví latinskému přiučili, ale si také rozličné skladebné obraty a způsoby mluvení a vůbec ducha a letoru středověké latiny tak osvojili, že jim tatáž latina za hlavní spravidlo (norma) slouživala, dle něhož své myšlenky v řeči a v psaní vyjadřovali. Cos podobného sbíhá se i za našich dnův u studující mládeže, která základy vědecké vzdělanosti v školách nikoli v mateřském, ale v jiném cizím jazyku nabývala. Z dotčených středověkých kněží a řeholníků v trivium a quadrivium vychovaných a vě-

decky vzdělaných stali se však také během času pěstovatelé a literární vzdělávatele vlastního mateřského jazyka, a tu lze snadno pochopiti, že právě středověká latina církevní, v kterouž se byli takřka vžili, převelikého vlivu míti musela na vědecké a vůbec literární pěstování a užívání téhož jazyka mateřského. To dělo se u Němcův, u Slovanův a u jiných ještě národův. Odtud také jednak pochází, že v staré literatuře české hojný počet takových skladebných způsobů mluvení nalézti jest, které se právě se středověkou latinou církevní velice shodují, ano i hojných počet takových slov a řčení, jejichž původu bez důkladnější známosti středověké filosofie scholastické nelze vysvětliti a mluvozpytecky dostatečně odůvodniti. Známo také jest, že novější mluvozpytci v nejstarších památkách písemnictví českého dosti četných takových skladebných způsobů mluvy nacházejí, které se pod všeobecná pravidla staročeské mluvnice nedají tak snadno vřaditi. Takové způsoby mluvy jsou — nemýlíme-li se — asi zbytky té starobylé skladby, která před literárním a vědeckým pěstováním jazyka staročeského panovala, ale vlivem středověké latiny církevní na mateřský jazyk náš záhy v zapomnutí přišla.

Z krátkých poznámek těchto jest tuším na jevě, že studium a důkladnější znalost středověké latiny církevní a zejména středověkých spisů filosofických a theologických jsou pro český mluvozpyt a pro dějepis staročeské literatury vůbec nemálo důležité. Tato pak důležitost objeví se nám ještě patrněji z několika krátkých poznámek o poměrech, ve kterých nacházely se mateřské jazyky jednotlivých národů k latinské řeči středověké, když papežové postupem času vysoké školy čili university zakládati počali. Zakládání universit přispělo, jak známo, velice k rozšíření vědecké a literární vzdělanosti i mezi šlechtou a ostatními stavy světskými.

Avšak i na universitách vyučovalo se nejen zpočátku, ale po dráhné časy všude církevní řečí latinskou, jednotlivé vědy pěstovaly se všude u všech západních národův evropejských latinou scholastickou.

Dělo se to opět z příčin různých a nemálo závažných. Materské jazyky jednotlivých národů nebyly až po tu dobu vědecky tak upraveny a vybroušeny, aby jich učitelové při vědeckém vyučování s prospěchem byli mohli užívat. Mimo to udělovali papežové universitám, jimi samými přímo založeným aneb jimi potvrzeným (jako byla universita pražská Karlem IV. založená) té znamenité výsady, že mistři čili doktorové na nich povýšení a stvrzení, práva nabývali, na každé jiné v celé Evropě stávající universitě veřejné přednášky držeti, což ovšem k rozšiřování vědecké vzdělanosti u různých národů velmi vydatně napomahati muselo a skutečně také napomohlo. K dosažení tohoto cíle velikolepého bylo však nevyhnutelně zapotřebí, aby se na všech stávajících universitách jedné a téže vědecky již vzdělané a vybroušené řeči při přednáškách veřejných užívalo; neboť na věhlasných universitách nejen proslulí cizí mistři své vědecké přednášky drživali, ale přednášky jejich bývaly čteně navštěvovány od takových mladších žákův a také od takových již dospělých a v hodnostech postavených posluchačů, kteří z prérůzných národů pocházeli. Dosažení dotčeného velikolepého cíle vyžadovalo také nutně, aby na všech tehdejších universitách ve všech vědeckých přednáškách užívalo se jednoho a ustáleného vědeckého názvosloví, poněvadž by různost názvosloví pravému pokroku ve vědeckém vzdělávání velikou závalu byla působila. Nebylo však za tehdejších dob na světě jiné řeči — i samou řečtinu nevyjímaje — kteráby k takovému účelu lépe byla hodila se, než církevní řečí latinské, poněvadž již sv. Otcové a učitelové církevní od prvních století křesťanských

a po nich scholastičtí filosofové a theologové od dávných století o vědeckém názvosloví latinském neustále pracovali a názvosloví to nejen dlouholetou praxí, ale i autoritou církevní ustáleno a stvrzeno bylo. Snahou a pílí mistrů na středověkých universitách vyučujících bylo pak totéž vědecké názvosloví latinské ještě více zdokonaleno, vytríbena a také obohaceno, tak že koncem století 13-tého podobalo se jakési vědecké zbrojnici, v níž pro badání, půtky a hádky vědecké nástroje a zbraně všech takových druhů soustavně a ústrojně seřaděny byly, které jednak běžné potřeby časové vyžadovaly, jednak také dalšímu vývoji a pokroku ve vědeckém badání velmi platně sloužití mohly. Nedá se však zapírat, že během dvou nápotomních století 14-tého a 15-tého za příčinou výstředních a přes příliš podrobných hádek zejména o tak zvaném nominalismu dotčené vědecké názvosloví latinské takovými neladnými výrazy a takovými technickými formulami zbytečně na úkor žádoucí jasnosti ještě více rozmnoženo bylo, kteréž jako tvrdá a trpká skořepina přístup k ladnému a drahocennému jádru ve středověké filosofii a theologii scholastické spočívajícímu nesnadným a mnohdy přetěžkým učinily. „Omne nimium vertitur in vitium“, praví staré přísloví latinské a pravdivost jeho osvědčila se bohužel i v oboru tomto.

Tak zvaní nominalisté středověcí, podobajíce se v jistém ohledu novověkým liberálům, zneužívali namnoze s mladistvou vášnivostí a přílišností filosofie a theologie k odůvodňování snah svých proticírkevních i na poli politickém; vášnivost však a přílišnost čím bujarejší bývá, zakaluje tím více strážlivý a opatrný zrak, bez něhož se nikde pravého pokroku vědeckého nedosáhne. Zde platí také onen výrok a napomínání apoštola národů: „Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem“; neboť ten lidský pod jistou míru omezený rozum,

byť sebe bystřejším a hloubavým byl, nevystihne přece nikdy a nikdy úplně onen věčný zdroj, z něhož se všeliká pravda prýští, ač přemnohé a velice důležité pravdy o člověku, o přírodních věcech vůbec a také o samém Bohu a stvořiteli všehomíra s úplnou jistotou poznati může.

Proto také říkával již Aristoteles, že rozum lidský podoben jest oku netopýra, které světla slunečního nenesese a jen v šeru dobře věci rozeznává. A apoštol národů praví opět: „Scrutator majestatis (divinae) opprimetur a gloria“. Což tedy divu, že se i mezi filosofy četných blouznivců nachází!

Přese všechny dotčené jednostrannosti a výstřednosti neutrpěla však scholastická filosofie a theologie ani během století 14-tého a 15-tého celkem a ve svých podstatných částkách značné škody, poněvadž nominalisté s to nebyli aby samovlády na poli vědeckém dosáhli. V lůně samé scholastické filosofie a theologie povstaly mimo to v oněch stoletích a již také dříve rozličné školy filosofické, kteréž mezi sebou tuhé hádky o jednotlivé otázky vědecké mívaly: ale přes všecko to panoval ve vědě scholastické souhlas a jednota vzhledem na hlavní a prvotní zásady vědeckého poznání a badání a také vzhledem na víru Bohem zjevenou. Věda scholastická stala se jednou a všeobecnou vědou všech národů křesťanských, pročez také jednoho a téhož vědeckého názvosloví latinského užívala, a v jednom a témž směru také na vývoj vzdělanosti a rozšiřování pravé osvěty u jednotlivých národů tak vydatně působila, že u všech těchto národů nejen latinská literatura pěstovala se, ale že tito národové též svůj vlastní mateřský jazyk dle vzoru latinského jazyka církevního vzdělávati a tudíž zároveň i na své národní literatuře horlivě pracovati počali. Proslulý římský ústav pod jménem Propaganda fidei známý, jehož účelem jest víru katolickou i mezi národy pohanskými a surovými

rozšiřovati, drží se při své blahodatiné činnosti vždy té zásady, že u pražádného národa pohanského tak zvaná missie nemůž platiti za ustálenou a pojištěnou, dokavad missionáři nevychovali a nevzdělali aspoň několik takových nadaných a v mateřském jazyku dobře obeznalých mladíků, kteří byvše na kněžstvo posvěceni, na své vlastní národovce v mateřském jazyku působiti a je v něm i literárně vzdělávati dovedou. Této důležité zásady držela se církev katolická vždy od počátku a drží se jí až podnes pilně a nezvratně; a jestli kdy a kdekoli ten který kněz aneb katolický učenec proti této zásadě jednal: takový věru neznal a nezná a nemá pravého ducha církve katolické a v Římě samém činnost taková zajisté schválení nedojde.

Jak četných a jak velikolepých úspěchů dodělala se církev katolická tímto způsobem při vývoji přerostlých literatur národních, ví každý znalec literatur jinojazyčných, který si při studiu protestantské neb rozumářské a nevěrecké okuláry schvalně nenasadil, aby živel katolický v nich buď viděti nemusel aneb aby jej jenom ve zpitvořené postavě uzřel.

Co se blahodatiného vlivu středověkých věd církevních na vývoj národních literatur týká, připomínáme zde jen na dva příklady. Světoznámá báseň, již Vlach Dante Alighieri během věku 13-tého pod názvem „La divina commedia“ (Božská komedie) v svém mateřském jazyku složil, jest až po dnešní den v oboru svém nedostižitelná, žádný jiný národ nemůže se přese všechny výtečné básníky své podobným plodem básnickým honositi. A celá tato převýtečná báseň sosnovaná jest, jak známo, na středověké filosofii a theologii scholastické tou měrou, že i nejnovější filosofové vlašští velmi často ve spisech svých jednotlivé částky její za doklad uvádějí, že sv. Tomáš Akvinský tu kterou zásadu filosofickou zastával, poněvadž i básník

Dante ve své Božské komedii výslovně tak a tak píše. Dante Alighieri byl jak známo až do největších hlubin filosofie a theologie scholastické zasvěcen, a Vlachové pokládají jej až podnes, a to vším právem, zároveň také za hlavního tvůrce svého překrásného jazyka básnického a za otce vyššího básnictví. Z toho tedy patrně a nepopíratelně jest viděti, jak mocný a blahodatný vliv středověká filosofie a theologie a ta středověká vzdělanost katolická vůbec na vývoj jazyka vlašského a literatury vlašské měla a jakými zásluhami se tatáž věda a vzdělanost o národní literaturu vlašskou honositi může.

V národní literatuře španělské slouží za podobný příklad světoznámá báseň „Cid“, jejíž skladatel se s jistotou ani nezná. Ve středověkých literaturách tak zvaných jazyků romanských nachází se vůbec, jak známo, ještě hojnost podobných příkladův a dokladů, jakých úspěchů dodělali se na svém národním poli četní, ve středověkých církevních školách latinských vycvičení a ve vědách scholastických vzdělaní mužové. A totéž platí nejen o romanských, ale i o jinojazyčných literaturách, a zejména také o naší literatuře staročeské. Za doklad mohou zde sloužiti četné staročeské básně, kteréž Adolf Patera s příkladnou horlivostí v jednotlivých knihovnách a starých archivech již shledal a v nejnovější době také tiskem uveřejnil. Ale mimo to máme v naší staročeské literatuře jeden zvláštní a znamenitý doklad, jak mohutně středověká filosofie a theologie působila na vývoj a vědecké vzdělání našeho mateřského jazyka českého. Jsou to četné a výtečné spisy slovutného rytíře českého Tomáše ze Štítného, z kterých bohužel až podnes jenom jedna částka tiskem byla vydána, a které až podnes — neváháme to zde, ač jen mimochodně, ale přímo a bez obalu říci — patričního a spravedlivého ocenění v naší novověké literatuře nejen s vědeckého hlediště vůbec ale také s hlediště

mluvozpytného nedošly. O spisech Tomáše ze Štítného rozepsalo se, jak známo, již více novočeských spisovatelů a nákladem českého musea byl také r. 1852 zvláštní spis vydán od prof. Ign. J. Hanuše po názvem: „Rozbor filosofie Tomáše ze Štítného dle rukopisu Řečí besedních.“

Co se však předně právě tohoto spisu týká, může každý pouhým porovnáváním spisu Hanušova s rukopisem „Řečí besedních“ snadno o tom přesvědčiti se, že Hanuš takřka třetinu z dotčeného rukopisu v knize své ani otisknouti nedal. Známo také jest, že ani samé museum české až podnes ani spolehlivého přepisu dotčených „Řečí besedních“ v knihovně své nemá. Ale mimo to posuzuje Hanuš výtečný spis Štítného hlavně s hlediště ideálního pantheismu německého a zejména hegelianského, a tu se ovšem zásluhy a výtečnost ubohého Štítného velice scvrknouti musely. Z Hanušovy kritiky vysvítá to na četných místech dosti patrně, kterak Štítného lituje a také odsuzuje, poněvadž německým hegelianem nebyl.

Jiný novověký spisovatel český vyvolil si německou filosofii Herbartovu za hlediště, s kterého spisy Štítného posuzuje a jej opět lituje, že se tak vysoko povznésti neměl jako Herbart, a že takřka jen několik zrnek z té převýtečné filosofie herbartianské jakožto pravdivé, a to jen zdaleka zíral; za kterouž příčinou ovšem Herbart daleko nad Štítným vynikati musí. Jiný novověký spisovatel český, použiv německých spisů Denzingrových za své hlediště, snažil se naproti tomu všemožně a s vůlí nejlepší udělati ze Štítného středověkého mystika, a opět jinému novověkému spisovateli českému záleželo na tom nemálo, dokazovati, že prý Tomáš ze Štítného předchůdcem byl tak zvaných Pikhardů, kteréž staří Čechové z opovržení také Jamníky nazývali a kterým se za našich dnů rádo „Čeští bratři“ říkává. A tu se ovšem samo sebou má vyrozumívati, že Štítný i za těmi českými Pikhardy, jako

na př. za Chelčickým daleko pozadu jest, a že se jim co do vzdělanosti a pokroku vědeckého nevyrovná. Z těchto a z jiných ještě podobných úsudků, které zde pro krátkost pomijíme, vysvítá, jak zle ubohý náš Štítný před soudnou stolicí vědeckou našich novověkých spisovatelů českých až posud pochodil, a to z té především příčiny, poněvadž byl pravým a sice proudu národním filosofem a theologem katolickým, a poněvadž četní naši spisovatelé zcela tak jako protestantští a rozumářští spisovatelové němečtí až posud se domnívají, že ve středověku katolickém ani žádné vědy filosofické nestávalo. Až se snad jednou s pomocí Boží naše mladistvá literatura vědecká a zejména filosofická z toho nápodobování a mnohdy pouhého papouškování po rozumářské neb protestantské literatuře německé poněkud vymaní a se o tom ze zkušenosti přesvědčí, jak mnohým důkladným a zdravému rozumu lidskému neodporujícím vědomostem přiučiti se mohou ti němečtí filosofové, a sice právě z té aristotelicko-scholastické filosofie středověké, kterouž tak pánovitě opovrhují: napotom budou se i v naší literatuře české výtečné spisy Tomáše ze Štítného zcela jinak a sice opatrněji a spravedlivěji posuzovati. Kdyby jiný národ vzdělaný, na př. Vlaši neb Španělé podobného spisovatele z doby středověké ve své literatuře měli, který o věcech filosofických a theologických tak výtečné a důkladné knihy proudu národní prosou byl složil jako je Tomáš ze Štítného skutečně v české prose sepsal: jak velice by si titíž národové takového spisovatele asi vážili? Na vlašských universitách založeny jsou od dávna zvláštní katedry, s kterých proslulí professorové jedině středověkou, filosoficko-theologickou báseň Dante-ho posluchačům svým vykládají. Tatáž báseň dožila se již nespočetných vydání tiskem a mimo to také četných, velice důkladných a rozsáhlých výkladů, a nové výklady na ni až podnes se vydávají.

Prosu vědeckou tvořiti a v ní vědecké, zvláště pak filosofické a theologické předměty jasně a prostonárodně vykládati, jest, jak známo, věc mnohem nesnadnější, než řeč básnickou tvořiti a básně skládati. V tuto přetěžkou úlohu uvázal se náš Tomáš ze Štítného, a že ji mistrně vykonal, o tom nemůž býti pochybnosti.

Prosa jeho česká dělí se v četných stránkách od prosy Husovy. Naši čeští filologové zkoumajíce ducha a ráz starobylé prosy české, dodělali by se, trvám, značných výsledků a úspěchů, kdyby prosu Tomáše ze Štítného důkladně a beze všech protikatolických předsudků s prosou Husovou porovnávali.

Mimo jiné doklady, o kterých se zde rozepsávati nemůžeme, dá se domněnka ta krátce aspoň takto odůvodniti. Ze spisů Tomáše ze Štítného až posud tiskem uveřejněných patrně vysvítá, že Tomáš ze Štítného o scholastické filosofii a .theologii mnohem rozsáhlejších a také důkladnějších vědomostí měl nežli Jan Hus. Štítný vniknul skutečně do ducha a směru pravé vědy scholastické, čehož nelze nikterak o Husovi na základě jeho vlastních spisů tvrditi. Hus zabřednul již v mladém věku svém do výstředních bludů Angličana Wiklefa, a sice tak, že se z nich nikdy více nevymanil. Pro své jinostranné zaměstnání neměl také ani dostatečného času, aby se pracovním bádáním v důkladných spisech proslulých spisovatelů scholastických vědecky dále ještě poučoval a zdokonaloval, kterážto vada se znalcům vědy středověké ve spisech Husových nejednou patrně naskytuje.

Co pak týká se znalosti ducha a rázu jazyka českého, byly osobní poměry Tómy ze Štítného mnohem tomu příznivější nežli poměry Husovy, aby do pravého rázu a pravého ducha řeči české vniknouti a si jej dříve, než knihy české skládati počal, důkladně osvojiti mohl. Štítný vlohami svými duševními, zejména svou bystrostí a opatrností

při uvažování otázek vědeckých daleko nad Jana Husa vynikaje, žil po dlouhá léta, když vědeckého vzdělání pomocí řeči latinské již nabyl, neustále v ryze českých kruzích a mezi lidem ryze českým, mnoho o tom přemýšleje, kterak by své rozsáhlé a důkladné vědomosti prostonárodně v mateřském jazyku srozumitelně vyložiti a lid důkladně poučovati mohl. Hus naproti tomu, byv od útlého mládí svého v latinských školách vychován a vzděláván, beze vši takové dlouholeté zkušenosti a přípravy, jakové Štítný měl, pustil se jako mladý kněz do kázání a záhy také do spisování knih latinských a českých, jsa ostatek jinými pracemi a svou nevčasnou a přílišnou horlivostí tak unešen, že se mu věru času a klidnosti potřebné dostávat nemohlo, aby na spisech svých latinských a českých i co do obsahu i co do řeči tak pilně pilovati stačil, jako to Tomáš ze Štítného činíval. Což tedy divu, že Štítný při svých výtečných vlohách a při své tak obezřelé pilnosti mnohem důkladněji a ryzeji ducha a ráz jazyka českého znáti musel než mistr Jan Hus. Pro tyto a jiné ještě příčiny za to máme, že by se filologové naši, porovnávající jednak prosu českou Tomáše ze Štítného s prosou Jana Husí, jednak prosu obou dvou se středověkou latinou scholastickou, četných a závažných výsledků dódělali.

Ale výsledkův a úspěchů takových nelze tak snadno bez důkladné a rozsáhlé známosti filosofie a theologie scholastické docílit.

Ostatek jest nejen Tomáš ze Štítného, ale i sám mistr Jan Hus a jeho literární plody české patrným toho důkazem, jak vydatně působiti dovedlo vyučování na nižších a vyšších školách středověkých na vývoj nejen latinské, ale i naší národní literatury. A četných podobných příkladův a dokladů nalézá se, jakož jsme již podotkli, i v jinojazyčných literaturách středověkých.

Avšak právě v tomto ohledu nastaly během věku 16-tého veliké změny. Když totiž Luther v první polovici věku dotčeného odbojný prápor svůj proti autoritě církevní v Německu vztýčil a svou novou víru z rozličných, dříve již vyvrácených bludařských domněnek a omylů byl slátral, způsobil mimo jiné i ve vyučování a pěstování věd veliký převrat, kterýmž ve Francii, v Anglii a zejména v Německu pěstování vědy filosofické a theologické nejprve velmi se změlčilo a pozbyvši dřívějších pevných a nezvratných základů svých vědeckých, z jedné výstřednosti do druhé kolísalo, až konečně po četných proměnách, různé sobě odporující soustavy zplodilo, které nejnovější úpadek vědy filosofické zavinily a zároveň také pravý babylonský zmatek do novověkého názvosloví filosofického zavedly, kteréž názvosloví jednak svou temností, jednak svou neustáleností vyniká a vědu filosofickou také v posměch a opovrhování uvádí. Luther, jak známo, prohlásil sebe sama za úhlavního nepřítele vědy scholastické v listu svém k Trutfetterovi daném, v němž výslovně takto praví: „Ego simpliciter credo, quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi *funditus* canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica ut nunc docentur eradicentur et alia instituantur“ *).

Jak opovržlivě, jak výstředně a spolu nejapně Luther vůbec o rozumovém bádání, o vědě filosofické a také o Aristotelovi soudil, o tom může se snadno každý bez dlouhého hledání přesvědčiti ze spisu Döllingerova, roku 1848 v Řezně pod názvem „Die Reformation“ vydaného, v kterémž četné výroky Lutherovy o filosofii a rozumu lidském doslovně jsou uvedeny.

Chtěje svým bludům náboženským cestu proklestiti, pracoval Luther úsilovně, ano s výstřední vášnivostí na

*) Edit. D. Wette, Epistol. I. 64.

tom, aby pomocí víry filosofii vůbec a zejména aristoteličko-scholastickou rozkotal a zničil. Za doklad uvedeme zde aspoň dvě z jeho četných, k témuž účelu naměřených výpovědí. .

Pravil totiž doslovně takto*): „Die gläubigen Menschen erwürgen die Vernunft und sagen: börst du wohl Vernunft! eine tolle blinde Närrin bist, verstehst von Gottes-Sachen kein Mecklein nicht; darum mache mir nicht viele Pössen mit deinem Wiederbellen, sondern halte dein Maul also erwürgen die Gläubigen diese Bestia und thuen damit unserm Herrn Gott das allergenehmste Opfer“. O Aristotelovi a jeho filosofii pravil**): „Aristoteles ist anzusehen als ein Komödiant, der die Kirche so lange mit der griechischen Larve geöffnet hat er ist ein grosser Thor und verdammter Heide, ein unnützer Wortkünstler“. Ba v jednom dopise k Janu Langovi dokládá: „Wenn Aristoteles nicht Fleisch gewesen wäre, dürfte man sich nicht schämen, ihn für einen Teufel zu halten“. Avšak dějepis církevní poučuje nás o tom četnými příklady, že bludy náboženské bez užívání čili lépe zneužívání logických a řečnických pravidel po delší dobu udržeti se nemohou, ledaby původcové bludů místo nich branné moci a hrubého násilí k hájení a rozšiřování jich užívali, jako to Calvin svého času v Ženevě a Zwingli v Zurichu činívali. Za touto příčinou viděl se i Luther za nedlouho nucen opět veřejně prohlásiti, ač tím sám sobě zjevně odporoval, že prý vyučování mladíků dle spisů Aristotelových o logice, řečnictví a básnictví může býti prospěšné, aby se řečníci a kázati naučili ***). Melanchton, jeden z nejpřednějších

*) Viz Döllinger: „Die Reformation“ Seite 479.

**) Tamtéž, Seite 429.

***)) Walch X. Seite 380. „An den christlichen Adel deutscher Nation“.

přivřenců Lutherových, který nauku Aristotelovu lépe nežli Luther znal a ji tudíž lépe oceniti uměl, nahlížel též jasně, že se nová víra Lutherova bez literární vzdělanosti vůbec a hlavně bez jakési filosofické vzdělanosti nikterak neudrží.

Proto si také všecku práci vzal, aby na školách lutheránských ve Wittemberku mimo mluvnické vyučování v latině a řečtině také věda filosofická a nauky o řečnictví a básnictví žákům byly přednášeny a sice dle spisův Aristotelových. K tomu cíli a konci sepsal Melanchthon sám učebné knihy filosofické, a především logiku čili dialektiku, obrav sobě za základ nauku Aristotelovu, kterouž však zkrátil a dle rozumu a výkladu hlavně dvou humanistů z věku 15-tého, Vally totiž a Agricoly, sestavil.

Zajímavý jest úsudek Melanchthonův o důležitosti logiky Aristotelovy, jímž nejen Luther, ale i nápotomní protestanté a rozumáři němečtí tak velice pohrdávali. Právil totiž: „Carere Aristotelis monumentis non possumus; ego plane ita sentio, magnam doctrinarum confusionem secuturam esse, si Aristoteles neglectus est, qui unicus ac solus est methodi artifex“^{*)}). Mimo to sepsal Melanchthon ještě také učebné knihy o metafysice, fysice, psychologii a ethice, použiv opět nauky Aristotelovy, ale dle jednostranných výkladů středověkých nominalistův a humanistů, kteréž semotam snadněji sloučiti se daly s novou vírou lutheránskou, přidav k nim takových vět, které se s rozličnými domněnkami Lutherovými nesrovnávaly, jako na příklad, že vůle lidská jest svobodná. Filosofie Melanchthonem ve školách lutheránských zavedena byla tedy vlastně jakási nová ze spisův Aristotelo-

^{*)} Corpus reformat. von Bretschneider und Bindseil, Halle und Braunschweig. Band 13. S. 123.

vých a ze spisů středověkých humanistů nominalistických složená scholastika, která se aspoň poněkud s učením lutheránským spojiti dala. Dle učebných knih Melanchthonem v řeči latinské sestavených přednášela se pak filosofie všude na vyšších školách lutheránských v řeči latinské po dlouhá léta až do té doby, když v druhé polovici a zejména ku konci věku 17-tého původní odpor Lutherův proti filosofii aristotelické nových pěstitelů nejprvé mezi francouzskými hugenotty čili kalviniany a pak také v Německu nabyt. Nový tento odpor proti filosofii Aristotelově jest vlastně první počátek novověké filosofie německé, a v době té počali také Němci spisy filosofické napořád v řeči německé skládati, kdežto dříve při pěstování filosofie takřka výhradně řeči latinské a sice dle způsobu humanistického užívali.

Známo jest ve vlasti naší, kterak Luther sám a s ním Melanchthon s jedné strany a utrakvisté čeští s druhé strany na tom pracovali, aby co do vyznání náboženského jakousi shodu mezi sebou zavedli. Známo také jest, že dosti hojný počet českých utrakvistů konec koncem oblíbilo sobě novou víru německou a se ji také úplně ku zkáze vlasti naší oddali. Husitismus a utrakvismus zaviniily též, jak známo, tak veliký úpadek druhdy slavné, Karlem IV. zařízené university pražské, že na ní místo bývalých čtyř fakult jenom jedna jediná a sice artistická čili filosofická pozůstala, na které pak žáci obyčejně jen za bakaláře k tomu konci a cíli uznávání bývali, aby se z nich učitelové na farních školách utrakvistických buď v Praze neb někde na venkově státi mohli. Jakmile pak snahou Lutherovou a Melanchthonovou nová universita lutheránská ve Wittenberku byla založena, ubíralo se i z Čech dosti četných mladíkův utrakvistických na tuto universitu, aby tam vyššího vzdělání literárního nabyli, kteří po návratu svém do vlasti horliví rozšiřovatelé německé

víry lutheránské bývali *). Nebude tedy od místa, položit zde o tom aspoň několik poznámek, jakým asi směrem tito utrakvističtí mladíci čeští co do pěstování jazyka svého mateřského a vzdělávání literatury české na dotčené universitě lutheránské vychovávaní a vzdělávání bývali, a jakých úspěchů literatura naše domácí z té nové aristotelicko-humanistické scholastiky, Melanchthonem zavedené, těžila. A za příklad a doklad použijeme zde zjištěné zprávy, kteréž Josef Jireček v jedné rozpravě své o Matouši Kolínovi z Chotěřiny (v latině Math. Collinus a Choterina) v nejnovějším čase vydané, podává. **) Mat. Kolín, jenž později (r. 1542) od krále Ferdinanda I. obdržel erb a přídomek „z Chotěřiny“, byl rodem z Kouřima a syn tamního utrakvistického učitele. Narodil se r. 1516, po smrti svého otce odebral se r. 1531 na lutheránskou universitu do Wittenberka, kdež téměř plných dvacet let vytrval, maje mimo jiné i samého Melanchthona za učitele. Oddal se tam hlavně na klassické jazyky a literaturu jejich, dosáhl tam hodnosti mistra svobodných umění a mimo to hbitosti dosti velké ve skládání básní a vůbec veršů latinských. Snahou přátel svých a příznivců, mezi něž počítal se také místosudí Jan z Hodějova, a na zvláštní doporučení Melanchthonovo obdržel pak Kolín na skomolené universitě pražské lektorství řeči a literatury řecké a latinské, kterýžto úřad až do r. 1558 zastával, ale napotom na rozkaz císařův s něho byl sesazen, poněvadž ve smyslu osobních svých náhledů náboženských scestně na mládež působil. Zemřel

*) Bližších zpráv o tom viz ve spisu: Jubilejní kniha, vydaná Dědictvím sv. Jana Nepom 1885, str. 258—267.

**) Rozprava ta vydána byla Král. českou Společností nauk roku 1884 pod názvem: „Jan Hodějovský z Hodějova, jeho rod i působení a latinští básníci tovaryšstva jeho“. O mistru Mat. Kolínovi jedná se na str. 29—72

v Praze r. 1566. Za živobytí svého složil Kolín velký počet rozličných básní a veršů v řeči latinské a žáky své v básnění latinském neustále cvičil; v jazyku českém však jenom jedinou náboženskou píseň a sice v mladistvém věku svém sepsal, a mimo to ve své latinské mluvnici r. 1565 tiskem vydané jen několik nepatrných poznámek o češtině učinil, o kterých Jos. Jireček praví, že „v nich nejeví se nikterak nějaké hluboké vniknutí do mluvnické zvláštnosti češtiny a v porovnatelnost jejich s latinou“. A jak nepříznivě měl se Kolín vůbec k jazyku českému, vysvítá patrně z dvou dokladů, jež Jos. Jireček uveřejnil*). „I stalo se jednou z čista jasna, že Hodějovský Kolínovi napsal list, polo česky, polo latině; brzy potom mu oznámil, že příště chce psátí jen česky. „Negratuluji Ti k tomu“, odepsal mu Kolín latině, „protože bych nerad, aby ze vzdělance stal se laikem“. Hodějovský úštěpku toho patrně nesmlčel, a Kolín na pokoru se dáti musel, i odepsal pánu: „Těším se z českých listů Tvých právě tak, jako kdyby slohem řeckým nebo latinským byly psány“. Ale plněji, než v tomto intermezzu, se Kolínovo smýšlení o spisování českém vyslovuje na jiném místě.

V listu, kdež vylichuje přednášky své na universitě, dokládá latině: „Ze zaměstnání tohoto výtečnější sobě slibuji dobré jméno a spolu odměnu nebeskou, nežli z tisíců básní obecným jazykem“. Toť patrně odpověď na nějaké vybidnutí . . . aby se Kolín obrátil k básnění českému. . . . Kolín však kojil se přesvědčením, že by básnění české oslavě jeho bylo na závalu Toť osudný byl přelud! praví J. Jireček. Kolín co český básník, byť i druhořadný, byl by zůstal milým spisovatelem národa svého, kdežto latinská jeho poemata nyní . . . leda odborný badatel do rukou vezme, hledaje v nich material

*) Tamtéž str. 69 a 70.

k poznání tehdejších mravův, a pak vypravuje ještě dále, kterak kněhkupec Berger Kolínovy básně latinské za deset let po jeho smrti v pěkném vydání uveřejnil maje za to, že slušného výtěžku tím nabyde, a kterak nápotom jen 40 výtisků se rozprodalo a Bergrovi nic jiného nezbylo, než prodati všecken ostatní náklad na makulaturu.

Smutný příklad Kolínův jest zjevným dokladem, jak nepříznivé náhledy a domněnky o pěstování a vzdělávání mateřských jazyků a národní literatury panovaly nejen na školách Wittenberských, na nichž Kolín plně takořka desítiletí strávil, ale i na ostatních tehdejších školách lutheránských v Německu, kteréž, jak známo, všechny dle vzoru Melanchthonem sestaveného zařízeny byly, a pod zvláštní dohlídkou zeměpanských konsistoří lutheránských stávaly, aby se od vzoru dotčeného neuchýlily. Na školách těch vyučovalo se nové Melanchthonem sestavené filosofii scholasticko-humanistické také stále dle knih Melanchthonem latině sepsaných, kteréž proto až do r. 1583, dokud nám známo, jedenatřicetkráté tiskem vydány byly.

Avšak dotčený protinárodní směr těchto škol lutheránských jakož i nová scholasticko-humanistická filosofie, kterouž Melanchthon k ochraně víry lutheránské sestavil, nemohl se i přese všecken dozor zeměpanských konsistoří lutheránských na delší čas udržeti. Sama tak zvaná „prvot údobná“ (principium formale) reformace lutheránské neshodovala se nikterak s dotčenou novou scholastickou filosofií Melanchthonovou, ano prvot tatáž musela v dalším vývoji svém také nemálo i k tomu působiti, že pak během času pěstování a vzdělávání literatury německé a vůbec národní snahy německé do velkých výstředností zabředly. Dotčená pak „prvot údobná“ reformace lutheránské zní takto: Každý člověk má vlastním bádáním s pomocí osvětlení Božského svou víru z Písma svatého sám v ážiti, bez všeho ohledu na podání (traditio), na církevní

víry vyznání (symbolum) a na autoritu církevní. Tyto bludné zásady hlásal Luther veřejně a náruživě, když od církve katolické odpadl: avšak zásad těch neměl mimo něho samého žádný jiný člověk skutečně užívat, a každý měl se jenom jeho vlastním výkladům Písma sv. beze všech okolků podrobovat.

Podobně jako Luther počínali si již za dřívějších dob také jiní bludaři, jako na př. u nás v Čechách za rozbrojů husitských Táboři, a podobně počínají si i za časů našich i tak zvaní liberalové a svobodomyslníci, hlásající lidu neustále svobodu, ale té svobody nesmělby žádný jiný než oni sami požívat, poněvadž nad sebou žádné jiné vyšší autority, tak jako Luther, uznávají nechtějí. Luther, jakož i jiní reformatoři nebrali tedy zásady dotčené do opravdy, ale lidu je proto hlásali, poněvadž jimi všechnu vyšší nad nimi stojící autoritu zbořit a zničit chtěli. Dokavad v Německu zeměpanské konsistoře lutheránské dozorem a nátlakem svým další vývoj a upotřebení (applicatio) dotčené údobní prvoti zdržeti a zameziti dovedli, nemohly se arcí veřejně objeviti všechny ty zlé účinky a výsledky, které z ní pro samou novou víru lutheránskou a zejména také pro vědu filosofickou nutně vyplývati musely. Doba ta, v které se tyto zlé výsledky a účinky v Německu zřejmě objevovati počaly, nastala teprv vlastně po ukončené třicetileté válce.

V době té počal také svrchu dotčený protinárodní směr při pěstování filosofie mizeti, Němci počali o filosofii ve svém národním jazyku psáti, kdežto dříve o věcech theologických a filosofických téměř výhradně řeči latinskou dle směru humanistického více méně přizpůsobenou psávali; a v době té počala se též vlastně ve filosofii německé ona známá různost a směsice přepodivných domněnek filosofických rozvíjeti, která v nynějším století

svého vrchu dosáhla, a konec koncem vědu filosofickou v posměch a v opovržení uvedla.

Luther prohlásil tak zvanou svobodu bádání za prvotně údobnou své reformace ve věcech víry, což tedy divu, že každý protestant domníval se, že vším právem své zvláštní domněnky i ve filosofii pěstovati a rozhlašovati může beze všeho ohledu na náboženství vůbec, na důvody sebe pádnější všech ostatních důkladných a závažných učenců, a že i dějepisem filosofie a zejména celou středověkou filosofii katolickou smí pohrdati, když mu reformátor Luther dovoľoval pohrdati i církevní tradicí, obecným víry vyznáním a samou nejvyšší autoritou církevní. Známé jest, jak svévolně a nestoudně si pak během století 18-tého Herm. Sam. Raimar, po něm Gotth. Lessing a jiní spisovatelé němečtí i se samým Písmem sv. počínali, je za bajku vyhláshující atd.

S účelem naším neshoduje se popisovati zde zevrubněji celý vývoj a průběh novověké filosofie německé, proč zde čtenáře na dva novější spisy odkazujeme, a sice na spis Dra Alb. Stöckla „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, zweite Aufl., Mainz 1875“, a zejména také na zdařilý spis Dra. Pav. Haffnera „Grundlinien der Geschichte der Philosophie, Mainz 1881“ *).

*) Ze spisu tohoto lze snadno nabyti důkladného přehledu o vývoji a průběhu vědy filosofické vůbec, a hlavně nejnovějších soustav filosofických. Mezi ostatní chvalitebné stránky spisu téhož dlužno počítati, že vldp. spisovatel, který v krátké době po vydání tohoto spisu svého zaujal biskupský stolec v Mohuči, jasný a důkladný přehled o tom sepsal, ~~kteřak~~ aristotelicko-scholastická filosofie středověká i po tak zvané reformaci lutheránské čestných a závažných pěstitelů měla až do doby nejnovější, ve kteréž důkladní učenci všech vzdělaných národů na tutéž scholastickou filosofii zřetel svůj upíratí počali za to majíce, že jen její pomocí možna vybřednouti z toho prevelikého zmatku a úpadku, v němž se novověká filosofie nekřesťanská svou vinou nachází. Jiná zajímavá stránka téhož spisu jest, že i na to poukazuje, jakého vlivu měly na vývoj a průběh nejnovější protikřesťanské filosofie německé takzvané tajné svobodomyšlnické společnosti.

K účelu našemu dostačí, když zde jeden neb dva úsudky závažných spisovatelů a sice německých o novověkých filosofických soustavách německých uvedeme. Adolf Trendelenburg († 1872) bývalý profesor filosofie v Berlíně vyličil takto povahu a ráz dotčených soustav: „Jest to německý předsudek, že každý filosof na svůj vlastní vrub začítí, každý svou pravlastní prvoť (principium), a každý své dle obzvláštní formule vybroušené zrcadlo míti musí, aby v něm svět pochycoval. Tím stůně filosofie naše na falešnou původnost, která se shání až i po domněnkách paradoxních (t. j. obecnému zdravému rozumu lidskému se přičících); domáhajíc se v každém filosofu jednotlivce obzvláštností, pozbývá stálosti, velikosti a obecné spoluúčinnivosti.*)

S výdovědi Trendenburgovou souhlasí úplně Dr. Alb. Stöckl. V předběžných úvahách svých o novověkých filosofických soustavách německých, upozorniv mezi jiným na to, kterak tak zvaný kriticismus Kantův přirozeností svou cestu klestiti musel idealismu a ideálnímu pantheismu, který pak do největších výstředností zabřednul, a sice tou měrou, jako nikdy před tím, praví napotom Dr. Stöckl takto: „Ovšem pokoušeno se o to, aby panství tohoto osuhlého pantheistického idealismu zlomeno bylo a filosofie se závratné, sebe zbnožňovací vysosti opět dolů svedena byla na pole skutečnosti srostité. Ale i tyto pokusy musely nezdařiti se, poněvadž všude se sháněli po původnosti, poněvadž každý filosof všecko jen na své

*) Původně zní úsudek takto: „Es ist ein deutsches Vorurtheil, jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen, jeder sein ureigenes Princip haben, jeder einen nach einer besonderen Formel geschliffenen Spiegel, um die Welt darin aufzufangen. Dadurch leidet unsere Philosophie an falscher Originalität, die selbst nach Paradoxem hascht; indem sie in jedem nach individueller Eigenart strebt, büsst sie an Bestand und an Grossheit und Gemeinschaft ein.“ Logische Untersuchungen, dritte Auflage. Berlin 1870. Vorwort zur 2. Aufl. Seite VIII.

vlastní osobě zakládal a ze sebe samojediného postaviti chtěl soustavu docela novou, která samotná celou pravdu obsahovati a proti všem ostatním soustavám pole obdržeti měla. Přetržené pásmo dějepisné souvislosti v rozvoji filosofické myšlenky nechtěli zase napřádati; křesťanská filosofie minulých věků pokládána byla ještě jako předtím za věc již překonanou a odbytou, ano i za změtění ducha lidského; zjevenou víru křesťanskou nejen za nejvyšší pravítko myšlení filosofického neuznáváno, nýbrž přímo jí zamítáno a zapíráno.

A tak nemohlo býti jináče, než že soustava soustavu vypuzovala a přece nižádná z nich duchu lidskému pravdy potřebujícímu dostačiti nemohla, až konečně od tohoto neužitečného filosofování docela upustili, všechnu idealnost za pouhé vrtochy vyhlásili a se plitému materialismu v náručí uvrhli. Snahy, aby filosofie zase ke cti přivedena byla, jakož se nynějšího času projevují, ocitují se za touto příčinou v nesnadném postavení“*).

*) „Es fehlte allerdings nicht an Versuchen, die Herrschaft dieses abstrusen pantbeistischen Idealismus zu brechen und die Philosophie von der schwindelnden Höhe der Selbstvergötterung wiederhorabzuführen auf das Feld der concreten Wirklichkeit. Allein auch diese Versuche mussten misslingen, weil man überall nach Originalität haschte, weil jeder Philosoph sich immer nur auf sich allein stellte, und aus sich allein ein ganz neues System aufstellen wollte, das allein ganz die Wahrheit enthalten und alle übrigen Systeme aus dem Felde schlagen sollte. Den Faden des geschichtlichen Zusammenhanges in der Entwicklung des philosophischen Gedankens wollte man nicht wieder angreifen; die christliche Philosophie der Vorzeit galt noch wie vor als ein überwundener Standpunkt, ja als eine Verwirrung des menschlichen Geistes, der positive christliche Glaube wurde nicht bloß nicht als das höchste Richtmass des philosophischen Gedankens anerkannt, sondern geradezu verachtet und verleugnet, — und so konnte es denn nicht anders kommen, als dass ein System das andere verdrängte und doch keines derselben dem Wahrheitsbedürfnisse des menschlichen Geistes zu genügen vermochte, bis man endlich dieses nützlose Philosophiren gänzlich aufgab, die Philosophie selbst und mit ihr alles Ideale als eitles Hirngespinnst erklärte und sich dem platten Materialismus in die Arme warf.

Připomínáme zde, že oba tito proslulí spisovatelé, Trendelenburg totiž a Stöckl jsou rodem svým Němci, že oba dva po dlouhá léta důkladně zanášeli se vědou filosofickou, s tím však rozdílem, že Stöckl jsa upřímným katolíkem i aristotelicko-scholastickou filosofií středověkou pilně probádal, kdežto Trendelenburg jsa protestantem čili vlastně racionalistou (rozumářem) téže filosofie scholastické si pranic nevšímal, jako vůbec němečtí filosofové a jejich nohsledové dělávají, ale původní spisy Aristotelovy dosti důkladně prostudoval. A přese všecek ten závažný rozdíl shodují se oba takorba na vlas v úsudku svém o pravé ceně a platnosti jakož i původu novověkých soustav filosofických, kteréž jejich vlastní soukmenovci a sourodáci sestavili.

Hlavní tedy, ano stěžejní vada celé novověké filosofie německé jest, že každá její soustava nejdůležitější a nejtěžší otázky filosofické jakýmsi z brusu novým způsobem chtěla rozřešiti, všechny závažné a důkladné úspěchy zavrhuje, kterých během více tisíciletí věda filosofická u starých Řekův a Římanů, napotom v době křesťanské prací a namáháním sv. Otcův a učitelů církevních, najmě pak scholastických filosofů středověkých byla již docílila; jakoby každý nový filosof jediné proto již nade všechny své předchůdce vynikati musel, poněvadž jakous takous z brusu novou soustavu sestaviti a slátati dovedl. Celé toto jakýmsi zvláštním přepychem nadchnuté počínání, kteréž konec koncem úpadek téže filosofie německé zavinilo a ji také v posměch a opovržení uvedlo, náleží do počtu oněch hlavních výsledků, jež svrchu dotčená udobní prvoť lutheránské reformace nejen na poli náboženském, ale i filosofickém způsobila.

Die Bestrebungen, die Philosophie wieder zu Ehren zu bringen, wie sie in der Gegenwart sich kundgeben, haben dem gegenüber einen schweren Stand.“ (Tamtéž str. 751.)

Tyto výsledky a vůbec celý tento stav novověké filosofie německé jest z rozličných příčin pro nás Čechy vůbec, ale zejména pro naši literaturu filosofickou důkladného a všestranného uvažování zajisté hoden, a to tím více, poněvadž mladistvá literatura naše filosofická až na malé výminky (jako *Anthropologie* Dra A. Lenze, *Filosofie* Dra J. Pospíšila, *Rozbor filosofie* sv. Tomáše Akv. od Dra V. Hlavatého a některé jiné menší spisky) jest z větší části na dotčených soustavách německých založena. Poukážeme zde krátce na důležitost tuto aspoň s jedné neb druhé stránky.

Tážeme se tedy nejprve, jakého asi užitku národ český vůbec z toho má sobě čerpati, když se mu ta která novověká soustava filosofická po česku buď ve větších spisech aneb v dlouhých přednáškách vykládá? Tyto filosofické soustavy vyrážely a vzrůstaly v Německu tak spěšně a čteně jako houby v lese po dešti vzrůstávají, ale také tak jako houby velmi záhy rozpadávaly se, poněvadž mimo jiné četné vady neměly žádných pevných a nezvratných základů, kterých pravá věda nikdy postrádati nemůže, a buď na pouhých domněnkách aneb i na zřejmě protirozumných větech zakládaly se, jako zejména soustava Hegelova.

„Parvus error in principio magnus est in fine“, malý omyl na prvopočátku velik jest na konci, praví sv. Tomáš Akv. dle Aristotela^{*)}; a proto úplně falešná jest vytáčka německých hegelianů, že prý každý dříve všechny spisy Heglovy pilně musí probádati, nežli správný úsudek o jeho pantheisticko-idealistické soustavě smí pronést.

Bylaby to skutečně „dlouhá cesta a marné volání“ a také zbytečné pachtění, kteréhož si každý v pravé logice obeznalý počátečník tím ku svému prospěchu uspoří, když

*) Viz zde na str. 21. a 22.

hlavní prvoť (principium) soustavy Heglový ohledá a se tak snadno přesvědčí, že tatáž prvoť vlastně nic jiného není, než nehorázný a drzý nesmysl temnými slovy pronešený. A když již pouze malý omyl na prvopočátku vědeckého badání velikým se stává na konci, což pak asi zroditi se musí z nehorázného nesmyslu?

A dle téhož pravidla (norma) dlužno i jiné novověké soustavy filosofické posuzovati, které tu kterou neodůvodněnou a nesprávnou domněnku za základ svého filosofického badání sobě obrali, jako na př. soustava Herbartova, která jednak tak zvaný subjektivismus Kantův, jednak tak zvanou monadologii Leibnitzovu za pravdivy pokládá, soustavu Schellingovou a Hegelovou vyvrátiti se snaží, ale při tom do četných jiných bludův a omylů dosti notně zabředla *).

Novověké filosofické soustavy německé jsou již dávno dílem od samých Němců, dílem od jinojazyčných filosofů prozkoumány, správně posouzeny a také překonány a vyvráceny. A našlo-li se v některé takové soustavě semotam nějakého dobrého zrnka — neboť i z falešných návěstí pochází někdy pravdivá věta, ale jenom nahodile — upozornilo se již dávno na takové zrnko. Jaká tedy potřeba, jaký užitek a prospěch dožadovalby toho, aby se takové již překonané a vyvrácené soustavy našemu národu v jazyku českém široce poznovu vykládaly? Mají-li nejnovější filosofové němečtí v tom svou zvláštní zálibu, hádati a rozepisovati se široce o tom, kdo Kantovým atd. spisům dobře rozuměl, poňechmež jim tuto libůstku; náš

*) Jiné dosti četné vady a nedostatky soustavy Herbartovy oblaženy jsou ve spisu „Filosofie podlé zásad sv. Tomáše Akvinského“, složeného od Dr. Jos. Pospíšila, a také ve spisu „Antropologie katolická“ sepsaném od Dr. Ant. Lenze. Mezi německými filosofy vyvracuje tutéž soustavu Adolf Trendelenburg ve dvou svých zvláštních spisech, a jiní ještě spisovatelé.

národ není věru tak četný, aby silami svými na vědeckém poli podobně plýtvati mohl, a to tím méně, poněvadž se naší české vědecké literatuře vůbec ještě mnoho jiných věcí nedostává, které zajisté jsou důležitější nežli výklady té které překonané a vyvrácené filosofické soustavy, buď si to německé neb také francouzské anebo anglické! Ano výklady takové mohou též snadno dalšímu rozvoji pravé osvěty a vzdělanosti v našem českém národě velice na škodu býti. V ohledu tom mohou nám Rusové za odstraňující příklad sloužiti.

Před několika lety uveřejnil jeden učený Němec zvláštní článek v časopise „Historisch-politische Blätter“ o domácích poměrech ruských, v kterémž o ruském nihilismu výslovně takto pravil: „Der Vater des russischen Nihilismus ist der deutsche Professor“, otcem ruského nihilismu jest německý professor, narážející na to, že dílem rozumářský a nevěrecký směr četných na ruských učilištích zaměstnaných profesorů německých, dílem novověké rozumářské a nevěrecké spisy německé vůbec ruské mládeži cestu k nihilismu prokrestily. Letory jednotlivých národů jsou jak známo rozličné, a dle letor těchto způsobí jedna a tatáž falešná domněnka neb omyl vědecký rozličných účinků. Bludy na př. Angličana Wiklefa nezpůsobily v národu anglickém takového dojmu jako u nás, a neovalily také na národ anglický takových pohrom, jakých bohužel v národu našem za nedlouho způsobily. A tak způsobí až podnes jedna a tatáž falešná domněnka neb jeden a tentýž omyl vědecký mnohdy zcela jiných účinků u německé a u české mládeže. Tolik tedy na srozuměnou!

Ale vykládání novověkých filosofických soustav německých v jazyku českém může snad mnoho přispěti k dalšímu vývoji spisovné řeči české a ji zejména novým filosofickým názvoslovím velice obohatiti? Otázka tato jest

dosti závažná, a týká se též blízce hlavního účelu našeho; pročež nejprve takto odpovídáme :

V dějepisech německé literatury, od samých německých spisovatelů sepsaných, dočítáme se nemalých steskův a oprávněných žalob právě na novověké filosofy německé, že na vývoj a další vzdělávání spisovné řeči německé velmi škodlivého vlivu měli a to nejen v jednom ohledu. Za doklad uvedeme zde úsudky. týkající se čelných filosofů německých, Kanta· totiž Hegla a Fichte-ho. V třetím dílu svého dějpisu německé literatury vychvaluje Jindř. Kurz spisovnou řeč Göthe-ovou za tou hlavně příčinou, „že Göthe svůj sloh dle řeči lidu německého vzdělal, osvojiv sobě její způsoby představovací a zdokonaliv je také krásou uměleckou“. Dokládá pak dále, že by spisovná řeč německá dle vzoru Göthe-ova zajisté byla ustálila se a rozšířila, „kdyby počnouc koncem století 18tého, filosofie nebyla záhubně v jazyk německý působila, kterýž záhubný vliv v tom jevil se obzvláště, že skrze filosofii opět cizí slova a cizí způsoby v líčení a vykládání příliš hojně do řeči německé vnikaly a že filosofové počali tvořiti nová slova německá, která porušovala všechny zákony jazykové, a co do tvaru a rytmického pohybu pravými nerůdami byla. Již Kant škodlivě v tom působil, nejškodlivěji však Hegel, kterýž se prokázal býti nesmírně plodným ve tvoření slovních divoplodův a jehož spisy proto úplně nesrozumitelný bývají, poněvadž jest zhola nemožno vpraviti se jasně do pojmů, jež spojoval s novými slovními útvary svými. V tom šlo za ním napodobitelů tím více, že sobě tudyž snadno mohli dávatí tvárnost novosti a hlubokomyslnosti *).

*) Geschichte der deutschen Literatur von Heinrich Kurz. Leipzig 1876, siebente Auflage III. Band, Seite 8. „Sein (Göthes) Vorgang hatte doch solchen Einfluss, dass das Sprachgefühl sich immer mehr ausbildete, und es wäre wohl mit der Zeit so erstarkt, dass es nicht mehr hätte

O Kantově spisovné řeči pronesl tentýž Jindřich Kurz úsudek tento: „Již za Kanta objevila se filosofická žvatlání, která mluvu německou tak šeredně zhyzditi měla; co se však při něm, hledíme-li k vyjádřování myšlének, ukazuje býti nedostatkem mysli, která ducha jazykového nepronikla a bohatství jazyka neseznala; — a co hledíme-li k větoskladbě, při něm osvědčuje se býti nedostatkem smyslu krásocitného; to při jeho následovnících zvrhlo se v odpornou pitvornost: napodobňující řeč Kantovu hleděli sobě dávatí tvářnost filosofické hlubokosti, sháněli se po neobyčejných, nemotorných slovních a větních útvarech“ *).

O Fichteově řeči spisovné praví pak Jindř. Kurz takto: „Ačkoli Fichte patrně snaží se, aby mluvě své dodal jakéhosi rázu národního, přece jest výmluvnost jeho tvrdá, britká, prkenná; mluva v jeho proslulých „Řečích

vernichtet werden können, wenn nicht vom Ende des 18. Jahrhunderts an die Philosophie einen verderblichen Einfluss auf die Sprache ausgeübt hätte, der sich besonders darin kundgab, dass durch sie wieder die fremden Wörter und Darstellungsformen in unmässiger Fülle in die Sprache eindringen, und dass man anfang neue deutsche Worte zu bilden, in denen alle Gesetze der Sprache verletzt waren, und die daher sowohl in Bezug auf ihre Form als rücksichtlich ihrer rhythmischen Bewegung wahre Missgeburten waren. Schon Kant hat in dieser Beziehung schädlich gewirkt, am schädlichsten jedoch Hegel, der einen unerschöpflichen Reichthum in der Bildung von Wortungeheuern an den Tag legte und dessen Schriften oft deswegen vollständig unverständlich sind, weil es rein unmöglich ist, sich die Begriffe klar zu machen, die er mit seinen neuen Wortbildungen verband. Er fand hierin um so mehr Nachahmer, als man sich auf diese Weise mit leichter Mühe den Schein der Neuheit und der Tiefe geben konnte.“

*) Tamtéž, III. Band, Seite 496: „Schon mit Kant tauchte der philosophische Jargon auf, der die deutsche Sprache so arg verunstalten sollte; was bei ihm aber in Bezug auf den Ausdruck als Mangel an Durchdringung der Sprache und ihres Reichthums, in Bezug auf die Satzbildung als Mangel an ästhetischem Sinn erscheint, das wurde bei seinen Nachfolgern zur widerlichen Affectation: man suchte sich durch Nachahmung von Kants Sprache den Schein der philosophischen Tiefe zu geben, und haschte nach seltsamen, ungefügten Wort- und Satzformen.

k národu německému“ dojíhá tak, jakoby spisovatel chodil na štihlách“*).

Proti těmto přísným sice, ale zcela oprávněným úsudkům Jindr. Kurze nelze věru nic kloudného namítati, a my Čechové můžeme se z nich pro vlastní potřebu a výstrahu o tom poučiti, jak velice a jak nešvarně bylaby spisovná řeč česká během času nejen zohyzděna ale také nesrozumitelná, kdyby čeští pěstovatelé vědy filosofické dotčené německé aneb jim podobué jinojazyčné soustavy na češtinu přímo překládali aneb je v jazyku českém vykládali. Sami Němci stěžují si vůbec na to, že četným nově utvořeným slovům německým a do jejich filosofie zavedeným nerozumějí a rozuměti nemohou, poněvadž chybně a proti rázu řeči německé jsou utvořena, a poněvadž filosofové němečtí zaváděním a užíváním takových nových slov a také podobných obrátů skladebných chtěli toho docíliti, aby jakousi původností a jakousi domýšlivou hloubkostí a důkladností blýskati a v pádu potřeby také z námitek oprávněných lehce a snadno vytáčet se mohli, předstírajíce, že prý toho kterého slova ve smyslu docela jiném užívali, aneb že prý té domnělé jejich hlubokosti a původnosti nerozumí se; jako výslovně Hegel říkával, že prý filosofické soustavě jeho vlastně žádný nerozuměl, vyjmouc jednoho jediného žáka, a ten prý jí jen poněkud porozuměl.

Němečtí filosofové zavedli do své spisovné řeči mnoho cizích, najmě z řečtiny a z latiny vzatých slov, a slovům těm — což také třeba bedlivě uvážiti — z brusu nových významů podkládali. Nauka k. př. Aristotelova o tak zvaných kategoriích slouží za základ celé jeho soustavy filo-

*) Tamtéž, III. Band, Seite 496. „So ist Fichte's Darstellung, obgleich er gleich offenbar dahin strebt, derselben ein gewisses nationales Gepräge zu geben, hart, scharf, hölzern; die Sprache seiner berühmten „Reden an die deutsche Nation“ macht den Eindruck, als wenn der Verfasser auf Stelzen ginge.“

sofické. Kant a po něm Krug *) a ještě jiní filosofové němečtí užívají též ve spisech svých slova kategorie (*κατηγορία*) velmi často; ale jaký to rozdíl mezi tím, co Kant neb Krug atd. za kategorii měli, a co Aristoteles sám a dle něho scholastikové středověcí kategorií nazývali. Podobnou libovольností nakládal Kant a po něm jiní němečtí filosofové s latinskými slovy „transcendentalis, a priori“ a četnými jinými slovy latinskými neb řeckými, jako na př. se slovem *ἰδέα*, která slova od dávných století svého určitého a ustáleného významu ve filosofii již mívala. Toto ustavičné překrucování významů filosofických ve staré a v středověké filosofii aristotelicko-scholastické již od dávných věkův ustálených zvětšovalo neustále nejen zmatek v německé filosofii již panující, ale působilo vždy a působí až po dnes začátečníkům převelikých překážek, že do samých rozličných filosofických soustav německých tak snadno vniknouti, je mezi sebou porovnávat, patřičně posouditi a oceniti nemohou.

Ale tímto přejinačováním a překrucováním starého, ustáleného názvosloví filosofického zamezili mimo to, ano takoruka zabeđnili a zatarasili němečtí filosofové přemnohým počátečníkům přístup k poznání a uvažování staré a středověké vědy filosofické, poněvadž to práci mrzutou a namáhavou jest, míti se při badání filosofickém neustále na pozoru, že ten který výmez (terminus) neb to které slovo zcela jiného, leckdy i přímo opačného významu má v staré a ve středověké filosofii než mu němečtí filosofové podložili. To co ku př. německá filosofie nazývá předmětem vědy (objectum scientiae) sluje ve staré a středověké filosofii

*) Krugův spis „System der theoretischen Philosophie“ přeložil na český jazyk dílem doslovně dílem stručně Ant. Marek. Vydán byl r. 1844 pod názvem „Základní filosofie, logika, metafysika.“ Nákladem českého Musea v Praze.

podmětem vědy (subjectum scientiae) a to správněji a nikoli bezdůvodně. Odtud také pochází, že mnozí filosofové a učenci, zabředše již z mládí do názvosloví jedné neb druhé novověké filosofické soustavy německé, nepustí se tak snadno do čtení a probádání starých a středověkých spisů filosofických, a se tudíž i ze svých předsudkův o ceně německých soustav filosofických vymaniti nemohou. Jim se totiž obyčejně zdá, že jen ten který filosof německý uměl filosofovati, jehož názvosloví a soustavu ve středních neb vyšších školách jaksi poznali.

Těchto nejen slabých ale výstředních a nemálo škodlivých stránek novověkého filosofického názvosloví německého nelze popírati, jakož popírati nelze, že by pro vývoj našeho spisovného jazyka vůbec, zejména pak pro další vývoj vědy filosofické v naší české literatuře velmi škodlivé bylo, kdyby české názvosloví filosofické a vůbec český sloh filosofický podle novověkých spisů německých měly dále se pěstovati a rozvínati.

Nevšimavost, zanedbávání a pánovitě opovrhování starou filosofií Aristotelovou a Platonovou a hlavně také středověkou filosofií scholastickou zavládaby i v naší literatuře čím dále tím více a staloby se pro pěstování vědy filosofické v jazyku českém beze vší pochybnosti právě tak osudným jako osudným bylo a dosavád jest pro novověkou filosofii německou. Bez důkladné známosti staré a středověké filosofie scholastické nelze vůbec dodělati se za našich časů nových úspěchův a žádoucího pokroku ve vědě filosofické. Proto také v době nejnovější dosti četní učenci němečtí a jinojazyční spisy Aristotelovy pilně zkoumati počali, a proto také Adolf Trendelenburg jest samým německým filosofům touto radou. Praví totiž: „Potřebí jest pustiti od předsudků Němců, jakoby pro filosofii budoucnosti musila se vynalézti prvoť nově formulovaná. Prvoť ta jest nalezena; záleží v ústrojném názoru světovém, kterýžto

názor zakládal se v nauce Platonově a Aristotelově, od nich počav pokračoval, a se vzdělávati a znenáhla zdokonalovati musí hlubším zkoumáním pojmů jakož i jednotlivých stránek a ve vzájemnosti s vědami věcnatými. Kdyby některý mohutný duch, ku př. Schelling své filosofické studium . . . s Platonem a Aristotelem byl začal, místo toho, že převráceným pořádkem od zadu ku předu se ubíral, od Fichte totiž ku Kantovi, od Kanta k analogiím Herderovým a ku Spinozovi, napotom k Platonovi a k Giordanu Brunovi a k Jakubu Böhme-ovi, a ku konci svého života teprv k Aristotelovi . . . byby se jeden kus filosofie německé jinak podařil, a tentýž kus byby také větší, trvanlivější a užitečnější. Takť jest věc velmi důležitá, dějepisu se držeti a dějepisný vývoj velkých myšlének člověčenstva sledovati^{*)}. Avšak nutno zde podotknouti, že Trendelenburg sám částečně té samé chyby se dopustil, kterouž soukmenovcům svým správně a důrazně vytýká. Jsa totiž protestantským rozumářem, opovrhnul sám sledovati onen „dějepisný vývoj velikých myšlének“ Aristotelových a Platonových u sv. Otcův a církevních učitelů, zvláště pak v celé napotomní středověké

*) Logische Untersuchungen 3. Aufl. Vorr. zur 2. Aufl. Seite VIII.: „Es muss das Vorurtheil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein zu formulirendes Princip müsse gefunden werden. Das Princip ist gefunden, es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte, und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ansbilden und nach und nach vollenden muss. Hätte ein mächtiger Geist, wie Schelling seine Studien . . . mit Plato und Aristoteles angefangen, statt in umgedrehter Ordnung rückwärts von Fichte und Kant zu den Analogien Herders, danu zu Spinoza, dann zu Plato und Giordano Bruno, dann zu Jakob Böhme zu gehen und erst zuletzt mit Aristoteles zu enden . . . so wäre ein Stück deutscher Philosophie anders ausgefallen, grösser, danernder, fruchtbarer. So viel liegt daran, mit der Geschichte zu gehen und der geschichtlichen Entwicklung der grossen Gedanken in der Menschheit zu folgen.“

filosofii scholastické, neuměv tuším zprostiti se protestantských
předsudků proti té velikolepé vědecké budově, kterouž
právě katoličtí učenci ve středověku na soustavě Aristotelo-
vově a dílem Platonově tak nádherně zbudovali, očistivše
je však nejprvé od leckterých bludův a omylů, které v nich
neb na nich lpěly, a které také do nich během středověku
arabští a židovští filosofové, a v čele jich Averroes t. j.
Arab Adul Walid Ibn Róžd, vůbec zvaný vykladatel
Aristotelův (Commentator Aristotelis), vnesli. Avšak Luther
a sledovníci jeho rozšiřující s vášnivou horlivostí rozličné
po starších humanistech zděděné předsudky proti Aristoteli-
movi a proti scholastické filosofii a theologii, rozšiřovali
mezi jinými i ten předsudek ano tu lež, že prý scholastičtí
filosofové ve svých spisech a školních přednáškách otrockým
způsobem nauku Aristotelovu vykládajíce ani za mák od
ní v ničem odstoupiti nechtěli a odstoupiti nedovolovali,
a že tímto otrockým sledováním nauky Aristotelovy všeliký
pokrok a rozvoj vědy filosofické zamezivše a nemožným
učinivše i vědu theologickou na zhoubné nescestí zavedli
a jí nesmírných škod způsobili. Od rozšiřování této křivé
a utrhačné obžaloby neupustili protestantští a rozumářští
učenci a zejména filosofové i v napotomních časech, ano
i v novějších a také v nejnovějších dobách tutěž utrhačnou
obžalobu opakovati se neostýchají, ač nejednou již a se
vší důkladností vyvrácena a na pranýř postavena byla.
Touto lživou a utrhačnou obžalobou odůvodňovali také novější
filosofové a hlavně Francouz Cartesius (Des-Cartes) zdánli-
vou potřebu, založiti filosofii na nových, nezvratných zásadách
Aristotelických odporujících a lichých domněnkách, které
pak ve svém dalším vývoji filosofii německou do toho právě
zmatku a do toho opovržení uvedli, v němž se nyní na-
chází. Cartesius neostýchal se jak známo veřejně prohlásiti,
že prý právě takový člověk nejlépe hodí se k studiu filo-

sofie, který nejméně z toho všeho ví, co až do jeho času za filosofií se vydávalo *).

Nová a přes příliš chatrná a mělká filosofie Cartesiova byla pak během století 17-tého a 18-tého ve Francii, v Německu a v jiných zemích velice rozšiřována, poněvadž se k dalšímu vývoji domněnek protestantských dobře hodila a rozšíření její přispělo zároveň také velice k rozšíření oné lživé obžaloby, že scholastická filosofie středověká sestává z pouhého slepého a otrockého opakování nauky Aristotelovy, pročez i němečtí dějepiscové minulého století, jako D. Tiedemann, J. J. Brncker a jiní tutěž křivou obžalobu stále za pravdu vydávají: Brucker na př. posuzuje sv. Tomáše Akv. výslovně takto: „Nucen byl jako otrok sloužiti Stagiritovi, a donutil i pravdu, aby témuž tyranu sloužila“ **). Calumniare audacter; semper aliquid haeret, praví staré přísloví, a tak stalo se, že pak i katoličtí učenci němečtí během posledních věků a také ještě v nynějším století toutěž utrhačnou obžalobou zaslepiti a na nescestí zavésti se dali, jako na př. Hermes, Hirscher, Günther, a že s podobným opovržením na scholastickou filosofii a theologii pohlížejíce, ji jako platonické a humanisté věku 15. hanobili. Což tedy divu, že i Adolf Trendelenburg tímtež předsudkem dal se zavésti, a že i on si scholastické filosofie vůbec nevšímal, ač sám tak důrazně německým filosofům na paměť uváděl, že jest věc „velmi důležitá, držeti se dějepisu a dějepisný vývoj velkých myšlének člověčenstva sledovati“. Trendelenburgův spis „*Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*“

*) Viz jeho „*Opera philosophica Amstelodami 1677 in praefatione*: „Unde concludendum est, eos qui quam minimum didicerunt eorum omnium, quae hactenus nomine philosophiae insigniri solent, ad veram (philosophiam) percipiendam quam maxime esse idoneos.“

**) *Historia critica philosophiae* tom. III. period. II. p. III. l. II. c. 3. „mancipii instar servire Stagiritae coactus est et veritatem quoque illi tyranno servire coegit.“

a jiné jeho dosti závažné spisy bylyby zajisté rozličných omylův a lichých domněnek sprostěny, kdyby učenec ten aspoň výtečné a důkladné výklady sv. Tomáše Akvinského na spisy Aristotelovy byl poznal a pilně probádal. A co vůbec týká se svrchu dotčené křivé obžaloby čili lživého nařknutí středověkých filosofů scholastických, že slepě na Aristotela přísahali a žádného pokroku ve vědě filosofické nedocílili, v příčině té odkazujeme čtenáře na dva výborné spisky, v kterých pádnými důkazy a četnými doklady doličuje se, jak nespravedlivé a pravdě odporující jsou tyto a jim podobné výčitky a žaloby, a že filosofové scholastičtí ve středověku „věru nespali, nýbrž hbitě na vyzkoumání pravdy a sice ve smyslu soustavy peripatetické dále pracovali a budovali“. První ze spisků těch psán jest řečí vlašskou, a vydán byl r. 1873 v Neapoli pod tímto názvem: „L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia. Considerazione critiche per Salv. Talamo“. Jest to vlastně druhé vydání článkův, uveřejněných původně v časopise „La scienza et la fede“ v Neapoli od dávných let vycházejícím. Druhý spisek vydán byl v řeči německé r. 1875 pod názvem: „Aristoteles in der Scholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Mittelalter von Dr. Math. Schneid.“ Spisek tento německý zakládá se v četných částkách svých na dotčeném spise vlašském, ale také nových ještě dokladův a důkazů uvádí. Scholastici středověcí uznávali sice Aristotela za čelního vůdce ve vědě filosofické, pročť jej obyčejně ani vlastním jeho jmenem nejmenují, ale jej zkrátka κατ' ἐξοχην, po výtce „filosofem“ nazývají, jako sám sv. Tomáš ve Summě své theologické téměř stále činí. Avšak přese vši úctu, kterouž k němu měli jako k duchu neobyčejně nadanému, a přese vši autoritu, kterouž mu pro jeho bystrost mysli, důkladnost a pronikavost rozumu přikládali, nedali se nikterak odstrašiti a si za-

braňovati, aby mu četných omylův a bludů vytýkali a je také zároveň pádnými, přesně filosofickými důkazy vyvracovali. Mimo to nauku jeho ve všech téměř jednotlivých odvětvích filosofie značně zdokonalovali, a ji zároveň svými důkladnými výklady tak vysvětlovati uměli, že kdo výklady jejich pilně a bedlivě probádal, zajisté tak snadno do neoplatonických neb arabských a židovských bludův a omylů filosofů středověkých nepadne, jako se právě takovým vykládačům Aristotela stává, kteří scholastickou filosofii středověkou neznají a ji opovrhují.

Budiž zde ještě i toto krátce aspoň podotknuto: Právě z těchto výkladů sv. Tomášem Akv. na spisy Aristotelovy sepsaných mohli by i naši čeští filologové přesvědčiti se, jak dobře shodují se na př. rozličné způsoby mluvy české a ráz smýšlení českého s naukou aristotelicko-scholastickou o vzniku pojmů (conceptus) v mysli lidské. Dále by se z nich i o tom poučili, jak dobře shoduje se význam, který lid český četným obyčejným slovům ve své mateřské řeči neustále podkládá, s filosofickým výkladem významu, kteréhož odpovídající slova v řeči latinské dle nauky aristotelicko-scholastické mají. O skladbu jazyka českého nemálo zasloužilý Václ. Zikmund pokoušel se o to úsilovně, aby význam českého slova „věc“ (res) dle filosofické nauky Herbartovy vysvětlil, a význam ten s naukou Herbartovou do nějakého souhlasu uvedl. Nevíme sice, chtěl-li by kdo výklad Zikmundův hájiti, ale za to máme, že význam českého slova „věc“ velmi dobře a dosti snadno v souhlas uvéstí lze s významem, kteréhož dle aristotelicko-scholastické filosofie přikládati třeba latinskému slovu „res“.

Cos podobného platí o významu latinského slova „nihil“ a českého slova „nic“, jehož výraz německý „nichts“ novověkým filosofům německým mnoho trampot způsobil, poněvadž se žádného rozumného výkladu slůvka téhož dodělati nemohli, ačkoli ho rozumní lidé stále užívají. Fr. Miklo-

sich diví se jaksi tomu, že často slovo „býti“ v přerозličných řečích za sponu (copula) ve větách slouží. Právě toho, a sice pantheismem nenačichlé příčiny lze dočísti se právě v té aristotelicko-scholastické filosofii. Význam a rozdíl dvou českých slov „um, rozum“, lze trvám bez velkého namáhání a násilného hmoždění dobře v souhlas uvésti dle filosofie aristotelicko-scholastické s významy slov latinských „intellectus, ratio“; němečtí učenci a filosofové neshodují se však až podnes o tom, co vlastně „Verstand“ a co „Vernunft“ sluje, užívajíce slov těch nerozdílně. Slova „mysl“ užívá se v řeči české v četných významech, a porovná-li kdo významy tyto s významy, v kterých ku př. již sv. Augustin, dále pak jiní učitelové církevní a také scholastičtí filosofové a theologové slovo latinské „mens“ brávali, uzří snadno, jak dobře významy českého slova „mysl“ souhlasí s jejich výklady filosofickými a theologickými slova „mens“. A podobných příkladů možná ještě mnoho naznačiti. Vůbec má filosofie aristotelicko-scholastická té vlastnosti do sebe, že se v dobrý souhlas uvésti dá s ústrojností přerозličných řečí, čehož tuším příčina hlavní jest, že filosofie tatáž na zdravém rozumu lidském se zakládá.

V úvahách zde až potud položených dolíčili jsme trvám s dostatek následujících vět pravdivost, kterouž však ještě jinými důkazy odůvodniti a stvrditi můžeme, kdyby se snad nějaká toho potřeba naskytla. Věty dotčené jsou:

Předně, má-li se v naší nynější literatuře české věda filosofická s žádoucím prospěchem pěstovati — a nutnosť toho jest na bíledni — jest k těmž cíli a konci nezbytně zapotřebí, starati se vši možnou pílí a obezřelostí o to, aby spisovná řeč česká správným, důkladným a s duchem a rázem jazyka našeho shodujícím se názvoslovím filoso-

řickým opatřena byla, bez kteréhož pravého a žádoucího vývoje a pokroku ve vědě té nelze docílit.

Za druhé: Neradno jest nám Čechům, ano jakousi zpozdilostí bylo by, kdybychom potřebné filosofické názvosloví české na základě novověkých filosofických soustav německých a dle způsobu novověkých německých neb jiných jim podobných jinojazyčných filosofů tvořili a do spisovné řeči české uváděli, poněvadž v případě tom povstalo by v řeči české právě takové stranické, nedostatečné a duchu a jazyku českému přičící se názvosloví, jako je Němci ku škodě svého spisovného jazyka a ku škodě své filosofie mají.

Za třetí: Neradno jest nám Čechům, a bylo by pouhou zpozdilostí, sestavovati a slátati nové soustavy filosofické dle příkladu novověkých filosofů německých a opovrhovati pánovitě celou aristotelicko-scholastickou filosofií středověkou k vůli předsudkům, lichým domněnkám, omylům a bludům buď protestantských neb rozumářských a nevěreckých filosofů německých neb jinojazyčných, jejichž soustavy se již vzájemně pořely a potírají.

Za čtvrté: Spisy slavného Tomáše ze Štítného nám Čechům makavým takorč jsou důkazem a příkladem, jak dobře ano výborně sloučiti lze prostonárodní jazyk český s toutéž aristotelicko-scholastickou filosofií středověkou a jak výbornou prosou ryze českou i o těžkých a hlubokých otázkách psáti dovede učenec, který jednak do pravého ducha a směru dočtené filosofie, jednak také do pravého ducha a rázu jazyka českého vniknouti a si jej osvojiti uměl. —

Připomínáme zde také, že scholastická filosofie, varujíc se slepého napodobňování nauky Aristotelovy a Platonovy, očistila filosofii jejich nejen ode všech bludů a omylů, ale vytrřívši nezvraňné prvotě a zásady téže nauky zbudovala na ní novou pokročilejší nauku filosofickou,

kteráž lichost přčetných novověkých soustav filosofických jasně doličuje, a jejíž zásady zároveň i k novému a době nynější přežádoucímu pokroku vydatně prospěti mohou, aby se totiž příslušného souhlasu mezi vědami přírodními a mezi filosofií docílilo. O tom nepochybuji četní učenci, kteří nejnovější vývoj věd přírodních a také filosofií scholastickou znají*).

Na základě těchto pravd pravíme tedy ještě dále: Středověká filosofie scholastická uměla utvořiti, vytrřibiti a ustáliti v řeči latinské i takové názvosloví filosofické, kteréž vědeckým potřebám filosofickým za časů tehdejších úplně vyhovělo, a jehožto známost za našich dob nejen pro další vývoj a pokrok vědy filosofické ale i k docílení žádoucího souhlasu mezi filosofií a mezi vědami přírodními takorřka nezbytným býti se osvědčuje. Avšak dotčené filosofické názvosloví bylo v pozdějších dobách středověkých k vůli výstředním hádkám nominalistickým, napotom k vůli časovým libůstkám humanistickým všelijak přeměněno a také zbytečně rozmnoženo, posléze pak novověkými soustavami filosofickými zejména v Německu nemálo zkomoleno a překrouceno, aby se ho snadněji zneužívatí mohlo.

Chceme-li tedy ve spisovné řeči české dodělati se správného a prospěšného názvosloví filosofického, nezbyvá nám trvám v nynějších okolnostech nic jiného, nežli zřetel obrátiti k názvosloví, které již ve věku 13tém v řeči latinské ustáleno bylo, když filosofie scholastická vrchu svého dostihla, a dle něho stálým a obezřelým vzhledem na ducha a ráz mluvy naší národní potřebné názvosloví vzdělávati. A poněvadř sv. Tomáš Akvinský vůbec knížetem filosofův a theologů scholastických vším

*) Viz M. Liberatore *Del Composto umano*. Roma 1862. — G. M. Cornoldi *La filosofia speculativa*. Bologna 1881. — L. Dressel *Der belebte und un belebte Stoff*. Freiburg 1883. — M. Schneid *Die scholastische Lehre von Materie und Form*. Eichstätt 1877.

právem slove, a nauka jeho filosofická za našich časův opět velikého ano rozhodujícího vlivu nabývá; proto také za to máme, že při skládání českého názvosloví filosofického záhodno jest zřetel obracet hlavně na spisy téhož sv. Tomáše. K témuž cíli a konci přispěti také může, když z četných menších a velice důkladných spisů filosofických sv. Tomáše Akv. aspoň některý věrně a přesně, pokud vůbec možná, do češtiny přeložen bude, za kterýmžto účelem zde také překlad spisku „De ente et essentia“ tiskem uveřejňujeme, přidavše k němu i český převod důkladného výkladu vlašského. Původní výklad ten slouží mimo jiné chvalitebné stránky i k tomu cíli, že z něho lze poznati, jak dobře hodí se dotčené názvosloví scholastické k bádání filosofickému a potřebám vědeckým času nynějšího.

III. Nebude trvám také od místa vyložiti zde ještě, v jakých okolnostech a poměrech sv. Tomáš Akvinský spisek „O byti a bytnosti“ sepsal.

Stručný nástin nejhlavnějších událostí ze života sv. Tomáše Akvinského podal již Dr. Václav Hlavatý ve spise „Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského“ roku 1885, Dědictvím sv. Prokopa dle německého spisu Dra Alb. Stöckla vydaném*). Byloby tedy zbytečné opakovati zde věci čtenářstvu českému již s dostatek známé. Pročež odkazující čtenáře na dotčený nástin, položíme zde jenom několik zevrubnějších odjinud vyňatých zpráv**), týkajících se zejména doby a poměrů osobních, ve kterých sv. Tomáš spisek „De ente et essentia“ sepsal. Zprávami těmito objasní se nejen hlavní účel, jež sv. Tomáš při skládání spisu dotčeného na zřeteli měl, ale zároveň ještě lépe důležitost spisku téhož pro vědu filosofickou a

*) Viz dotčený spis Dra V. Hlavatého na str. 6—10.

**) Dr. Karl Werner: „Der hl. Thomas“, Regensburg 1858. I. Band, Seite 105.

theologickou a zejména také pro správné poznání tak zvané filosofie aristotelicko-scholastické čili filosofie středověké vůbec.

Sv. Tomáš Akvinský pocházel z rodu šlechtického a zámožného. Narodil se v Itálii nedaleko Monte Cassino, kdež sv. Benedikt sám v šestém století hlavní klášter své proslulé řehole založil. Neví se s jistotou, narodil-li se sv. Tomáš v samém Akvině, kdež otec jeho Landolf častěji sídlíval, či na jiném blízko stojícím hradě Rocca secca nazvaném. Narození jeho klade se na r. 1226. V roku 49. stáří svého zemřel a sice dne 7. března 1274 v klášteře cisterciackém Fossa nuova zvaném, ubíraje se dle rozkazu papeže Řehoře X. na sněm církevní do města francouzského Lyonu svolaný. Již v 16-tém roce věku svého vstoupil Tomáš a sice proti vůli rodičův a příbuzných svých v Neapoli do řehole sv. Dominika. Složil konečně v Neapoli sliby řeholní, poslán byl do Kolína nad Rýnem, kdež proslulého dominikána bl. Alberta Velikého za učitele měl ve vědách filosofických a theologických. Když pak r. 1245 Albert Veliký z Kolína nad Rýnem poslán byl do Paříže, doprovázel jej tam i 19ti-letý Tomáš Akvinský, aby na universitě pařížské studia svá theologická ukončil.

Universita pařížská byla první a nejslavnější bohosloveckou školou toho času. Vyučovali tam v bohosloví jednak kanovníci kostela hlavního, jednak členové řádů řeholních v Paříži kláštery své majících. Byli to z počátku cisterciáci, premonstráti a kanovníci svatoviktorští, k nimž pak ve století 13tém přibyli ještě františkáni a dominikáni. Sám sv. Dominik obrátil již zřetel svůj především na Paříž a poslal tam několik učených kněží z řehole své, jimž domácí kaplan králův daroval zvláštní dům u kostela sv. Jakuba, aby řehole dominikánská v Paříži stálé a trvanlivé sídlo měla. Dominikáni vešli hned z

počátku v bližší styky a svazky s pařížskou universitou. Dle smlouvy písemní z léta 1221 *) až podnes zachované upustila universita pařížská od všelihého práva k domu a ku kostelu sv. Jakuba s tou zbožnou výminkou, aby v témž kostele každoročně po sv. Mikuláši slavná mše sv. za členy universitní na živu jsoucí (pro magistris et scholaribus), a v den po Očišťování bl. Marie Panny slavná mše sv. za zemřelé členy téže university sloužena byla. Nad to za každého člena universitního, jenžby s toho světa sešel, měly v témž kostele býti konány tytéž pohřební obřady jako za řeholníka. Jestliže však učitel universitní sobě oblíbil odpočívati po smrti u sv. Jakuba, tedy, byl-li bohoslovec, měl pohřben býti pod síní kapitulní, a patřil-li k jiné fakultě, měl se mu hrob uvnitř kláštera upravit. Všeobecné učitelův a studentů z Paříže se stěhování r. 1229 bylo příčinou, že dominikáni, kteří již mnoho učených mužů v řádu svém počítali, se schválením příznivého jim slavného Vilelma z Auvergne, biskupa pařížského, jednu stolicí učení bohosloveckého převzali, aby učení bohoslovecké úplně nezašlo. Ta jim i když se pořádek vrátil, zůstala; ano zřídili potom ještě i stolicí druhou, což ovšem proti nim vzbudilo revnivost a odpor druhých universitních členův. Ustanoveno, že nižádný konvent řeholní více než jednu veřejnou stolicí bohosloveckou osaditi nesmí. Dominikáni prohlásili, že tomu ustanovení místa nedají, poněvadž již více let obě stolice bez odporu a se ctí ve svém držení měli. Tímto prohlášením získali vážnosti i zůstali na ten čas v držení svých stolic až do nových rozbrojů vzniklých 1253. Zároveň s dominikány anebo hnedle po nich též františkáni dosáhli učitelství bohosloveckého a sice tím, že do jejich řehole vstoupil slavný Alexandr z Hallesu. Mnich fran-

*) Bulaeus. Hist. univers. Paris, tom. III., pag. 105.

tiškán, jenž dobře věděl, že Alexander z Halesu ničeho neodpírá, čehož někdo ve jmenn blahoslavené Panny na něm žádá, prosil ho, aby se odřekl slávy světské a vstoupením do řehole sv. Františka i své spasení zajistil i duchovním zvelebením té řehole dobrý skutek vykonal. Alexander považoval to vybidnutí za hlas vyššího povolání a uposlechl. Mělť již důstojnost doktorskou, když do řádu vstoupil a tedy u vyučování pokračoval.

Avšak mnozí horšili se na tom, že mendikanti, žebraví mniši, veřejný úřad učitelský vedou a stupňů či důstojností akademických dosahují; řevnivá sočivost ostatních členův učitelstva akademického neuměla sobě vysvětliti, kterak by lze bylo pokorný název bratra řeholního *frater* sjednávatí s titulem doktorovi příslušným: *Dominus, sapientissimus magister*. Aby učitelskou činnost mendikantů proti následkům takové nepřízně ohradil, nařídil papež Innocens IV. l. 1244, že mendikanti co do veřejných čtení, disputací a důstojností akademických mají míti též práva jako jiní universitní učitelé; a l. 1249. došel universitního kancléře ještě jiný dopis papežský, v němž se nařizovalo vysoké škole, aby výtečným učitelům z mendikantův zasloužené pocty, i když za ně nežádají, udíleny byly. První dominikáni, kteří v Paříži veřejně učili bohosloví, byli Angličané Jan Egydius a Roland z Kremony, po nich pak hned Hugo de St. Caro. Toho času, když Albert Veliký a Tomáš Akvinský z Kolína nad Rýnem do Paříže přišli, držel Jan Pungensasinum jednu z těch dvou učitelských stolic dominikánům příslušících, a na druhou stolicí vstoupil Albert Veliký jakožto bakalář. Dle zvláštního ustanovení musely obě tyto stolice vždy současně jedním Francouzem a jedním nefrancouzským cizincem osazeny býti; jeden z nich slul *magister intraneus*, druhý *magister extraneus*. Mistrovství (*magisterium*) mělo určité

stupně, jimiž v běhu tříletém projíti se muselo. Prvního léta kandidát jenerální kapitulou nebo jenerálem řádu dominikánského vyznačený musel pod správou některého řádného mistra o tak zvaných sentencích čísti, t. j. vykládati musel proslulý bohoslovecký spis mistra Petra Lombarda, jehož název jest: „*Libri Sententiarum*“. Na konci roku školního byl pak od převora dominikánského představen kancléři universitnímu ve přítomnosti všech skutečných učitelů: přítomní mistři museli přísahou stvrditi, že představovaný kandidát způsobilý jest k učitelství, načež kancléř jemu dal dovolení k vyučování. Nový magister licenciatus počal svůj drahý vyučovací rok slavnou disputací na dvoře biskupském, pročež o tomto slavném výstupu říkali, že měl licenciát svůj dvůr (aulam suam habebat); účelem výstupu bylo dosažení vavřinu akademického. Jakožto *magister laureatus* a samostatný říditel školy vykládal opět sentence Petra Lombarda. V tom samostatném postavení zůstal ještě po třetí rok, avšak nečítal již o sentencích, jež musel vykládati bakalář jemu přidáný; nýbrž míval dispute povšechné (*generales*) a volil sobě ke svým přednáškám předměty dle libosti (*quodlibetica*). Při svém odstupu po projití třetího roku představil svého bakaláře, podáváje ho na své místo, totiž na licenciátství. Tímto školním během musel projíti také Albert Veliký; takž byl v druhém roce mistrem vedle Jana Pungensasina a v třetím roce primárním (předním) řídícím vedle Štěpána z Auxerre, jenž se stal samostatným mistrem druhé stolice po Janovi uprázdňené.

Pod těmito třemi učiteli vykonal tedy Tomáš Akvinský běh svého uřednictví bohoslovního, z nichž Albert Veliký ovšem byl jemu nejplatnějším na dráze pokroku vědeckého. — Tomáš výtečně vykonal úkol v Paříži sobě nložený a proto po tříletém běhu bohosloveckém jest obdařen hodností bakalářskou ačkoli ještě neměl léta záko-

nem vyměřená. Téhož roku, v němž Tomáš své studie v Paříži dokonál (1248), sešla se tam kapitulní rada řádu dominikánského, v níž se usnesli, aby vedle bohoslovecké školy svatojakubské zřízeny byly čtyři nové školy, v nichžby rovněž tak jako v Paříži učitelé a žáci rozsáhlejší měrou píleli učení posvátného. Místa k těmto školám vyhlédnutá byla: Bologna pro řeholní provincii Lombardskou, Montpellier pro francouzskou krajinu Provence zvanou, Oxford pro Anglicko a Kolín pro Německo.

Na školu kolínskou dosazeni byli Albert jako nejvyšší správce školy, a třiadvacetiletý Tomáš jako druhý učitel a magister studentium. Slavné jméno Albertovo přivábilo veliký počet posluchačů do starobylého sídla biskupského, hlučně navštěvovaného.

Též příčině i Tomáš děkoval, že se pověst jeho rychle rozšiřovala a rozhlašovala. Vstupoval ve šlépěje mistra svého a bohaté pokladny vědění jeho sobě osvojoval, při tom pak počínal tvořiti sobě svůj způsob vyučovací, jehož přednosti mnohým žákům, kteří již jiné učitele byli slyšeli, tajným zůstávati nemohly a veliké naděje o jeho budoucím působení vzbuzovaly.

Snaha jeho po hlubokosti, míře a zokrouhlenosti vynikala hned na počátku jakožto znamenitá vlastnost učitele ještě mladistvého a ukazovala již k onomu cíli, k němuž svou pozdnější činností přivést měl církevní vědu svého věku, která s novými živly zápasíc sjednoceného závěrku a dovršení ještě vyhledávala.

Vyučoval tedy, výkládaje sentence Petra Lombarda a Písmo svaté. Za příčinou pak své učitelské činnosti počal také hned rozličné spisy filosofické a theologické skládati, aby posluchačům bádání vědecké usnadnil.

Ze spisů filosofických tedy, kteréž Tomáš hned na

počátku svých veřejných přednášek na škole Kolínské složil, byl první spisek „De ente et essentia,“ který ve starších vydáních spisů sv. Tomáše mezi četnými jinými kratšími spisky, obyčejně „Opuscula sancti Thomae Aquinatis“ zvanými, umístěn jest pod číslem 30tým. V té době složil Tomáš také jiný přesně filosofický a chvalně známý spisek pod názvem: „De principiis naturae.“ (O prvotěch přírody), který se mezi Opuscula s. Thomas pod číslem 31tém uvádí. Kromě těchto a jiných menších bohosloveckých spisků jal se Tomáš v téže době spisovati také zvláštní a obšírný výklad čtyř knih sentencí Lombardových, kterých se tenkrát jakožto učebné knihy bohoslovecké na universitách vůbec užívalo. Obšírný výklad tento, jež Tomáš po několika letech dovršil, nachází se ve všech úplných neb úplnějších vydáních spisů Tomášových pod názvem: „Libri quatuor Sententiarum Petri Lombardi.“ V některých vydáních spisů Tomášových nalézti jest ještě druhý výklad sentencí Lombardových pod názvem: Libri quatuor Sententiarum Petri Lombardi ad Hanibalem; avšak o tomto druhém výkladu mají soudní znalcové vůbec za to, že jej sv. Tomáš nesložil a že jen omylem jemu od některých spisovatelů byl připisován. Poněvadž však Tomáši v době té bylo také uloženo vykládati každodenně posluchačům svým některé knihy Písma sv., proto i zvláštní výklady těchto knih spisovati počal, které později dokonál.

Výklady tyto pojaty jsou též mezi jeho ostatní spisy, a byly nejednou také o sobě tiskem vydány.

Avšak jeden z hlavních účelů, za kterými sv. Dominik svou řeholi založil, jest horlivé hlásání slova Božího věřícím, bludařům a nevěrcům; pročez řád čili zákon sv. Dominika řádem kazatelským vůbec nazýván bývá. Za příčinou touto počal tedy Tomáš v době té, když na škole kolínské úřad učitelský ujal, cvičiti se také hned v úřadu kazatelském. Ze zpráv, jež nám vrstevníci o čin-

nosti kazatelské sv. Tomáše zanechali, vysvětá, že řeči jeho a kázání v lid věřící mohutně působily. Vypravují dotčení vrstevníci, že výstup jeho byl jednak skromný ale velice vážný, mluva jeho byla jednoduchá a snadno pochopitelná. Výroky své kazatelské dokládal vždy Písmem sv., a přese vši jednoduchost a snadnou pochopitelnost uměl výkladům svým dodávati vždy podivuhodné hloubkosti, síly a živosti. Pověst o jeho učenosti a zbožnosti, jakož i dojímavost ušlechtilé postavy jeho udílely výkladům a kázáním jeho jakéhosi zvýšeného ano nadpřirozeného významu a účinku, učenci a obyčejní lidé poslouchávali výklady a kázání jeho s úctyplným mlčením a s napnutou pozorností, cítilce a na sobě zakoušejíce, jakož se to u svatých kazatelů častěji sbíhá, takřka makavě velikost ducha, majícího zvláštní moc, slovem Božím a správným výkladem slova toho posvěcovati a s Bohem více a více sbližovati a spojovati přítomné posluchače. Jeden ze životopisců praví o jeho kázáních výslovně takto: „*Tam reventer audiebatur a populo, quasi sna praedicatio prodireta Deo.*“ *) Lid s takovou úctou jej poslouchával, jakoby kázání jeho od Boha vycházelo.

Tyto úřady učitelský a kazatelský zastával Tomáš v Kolíně po čtyry léta. V době té byl také na kněžství posvěcen, s jistotou se však neví, v kterém roce a kde vlastně se to stalo. Napotom Tomáše na zvláštní žádost kardinála Hugona od svatého Kara představení jeho opět poslali do Paříže, aby na tamní universitě vyučoval. Slavné jméno, kteréhož již v Kolíně jakož učitel nabyt, způsobilo že hned po svém příchodu do Paříže beze všech zkoušek do počtu bakalářů přijat byl, ačkoli ani zákonitého stáří 35ti let ještě neměl. Nedlouho na to, roku totiž 1256 stal se licenciátem a mistrem Písma sv. čili doktorem bohosloví.

*) *Acta sanctorum Bollandii* 7. Mart. pag. 669, num. 30.

Již r. 1254 povolán byl od papeže Aleksandra IV. na krátkou dobu do Itálie, vrátiv se pak nazpět do Paříže, vyučoval dále na tamní universitě až do r. 1261, v kterémž roce jej Urban IV. opět do Říma povolal. Později vrátiv se poznovu do Paříže vyučoval tam ještě dvě leta, načež od hlavní kapitoly řádu svého za mistra poslán byl na vysoké školy neapolské, kdež jen po krátký čas vyučovati mohl, poněvadž jej r. 1274 Řehoř X. na velký sněm církevní, do Lyonu svolaný, jakož theologa papežského odeslal. Na této však cestě do Lyonu zemřel Tomáš v klášteře cisterciáckém Fossa nuova zvaném, maje teprv 49. let věku svého.

Počet menších a objemných spisů, jež Tomáš v době poměrně tak krátké složil, jest veliký.

V římském vydání z r. 1570 zaujímají 17 foliantův a v jednom z nejnovějších vydání, kteréž od r. 1852—1873 v Parmě bylo pořízeno, 24 foliantů, mimo foliant 25tý, v němž nachází se tak zvaná „Tabula aurea“ t. j. rozsáhlý rejstřík ke všem spisům sv. Tomáše. Názvy jednotlivých spisů udává Dr. V. Hlavatý. *)

Spisy tyto jsou trojího druhu, a sice výklady Písma sv., spisy přesně filosofické a pak spisy theologické. Účel náš jest příčinou, že jen k spisům filosofickým zřetel nyní obracíme. Aby se však hlavnímu směru spisů filosofických sv. Tomáše snadněji porozumělo, nutno jest, poněkud aspoň vysvětliti poměry a stav, v jakém se věda filosofická v době té nacházela, když sv. Tomáš spis své skládal. Doba ta podobá se vzhledem na vědu filosofickou v leckterých stranách době nynější.

Z dějepisu filosofie jesti známo, že učenci arabští již v 9tém a 10tém století filo-fii Aristotelovu pilně pěstovali, jmenovitě ve školách egyptských a také v Bagdadě.

*) Rozbor filosofie sv. Tomáše Akv. str. 11 a 12.

Původně seznámili se s ní Arabové skrze křesťany syrské, kteří jsouce přívrženci bludaře Nestora k nim se byli utekli, syrské překlady spisův Aristotelových sebou nesouce. Arabové pak z těchto syrských překladů nový arabský překlad spisů Aristotelových zhotovili, a jen málo překladů přímo z řečtiny učinili. Ještě pilněji pěstovali pak Arabové filosofii Aristotelovu v 11tém a 12tém století ve Španělsku. Poněvadž však filosofové arabští spisy Aristotelovy z třetí ruky dostávali, lze snadno vyrozuměti, že mezi arabským Aristotelem a řeckým velký rozdíl panoval, který tím ještě se zvětšil, že filosofie Aristotelova dostala se k nim protkaná omyly a bludy novoplatonickými, jako jsou k. př. že všichni tvorové vyprýšřují se z Boha, že svět je věčný, že um odmezený (*intellectus separatus*) všechny lidi osvěcuje, že osud slepý (*fatum*) věcmi vládne atd. Bludy tyto čelily však proti koranu, pročež filosofové arabští u lidu mohamedánského v nenávisť upadli a od sultanů pronásledováni byli. Nechuť moslemů k filosofii byla asi hlavní příčinou, proč filosofové arabští a mezi nimi hlavně Averroës své domněnky a bludy uměšťovali ve výkladech, jimiž spisy Aristotelovy vysvětlovali a obdělávali. Averroës nemaje stoupenců u svých krajanů, nabytých mezi Židy, jejichž filozof Maimonides uměl k horlivému studování spisův Averroësových tak rozněcovati, že mezi Židy panství saracenskému podrobenými sotva který byl, jenž by učením Averroësovým nebyl načichl. Představníci škol židovských vedli sice tuhý boj proti Maimonidesovi a jeho stoupencům, ale po stoletém tuhém boji zvítězil konečně Maimonides, druhým, židovským Averroësem nazývaný. Židovstvo stalo se plemeništěm rozumářstva; působením Židů byl Averroës oslaven jakožto největší filozof, spisy jeho byly pak v 13tém a více ještě v 14tém století mnohokrát do hebrejštiny překládány. Mezi těmito překladateli nacházeli se četní, kteří o těch pře-

kladech pracovali z nařízení a ze štědrých úplatků samého císaře Bedřicha II. z rodu Hobenstaufského. „Tentýž císař,“ tak vypravuje o něm Mat. Liberatore*), „jsa smýšlením svým a mravy svými moslemínem, učinil dvůr svůj středním sídlem filosofie arabské, a k rozšíření jí ještě více než-li Židé přispěl. Uměť arabsky a naučil se filosofii arabské; družina jeho skládala se z moslemínů a ze Židů. I synové Averroësovi našli prý útočiště na dvoře jeho. Kdokoli s papežem v náboženství se nesrovnával, byl jemu vítán. Smnohými židovskými a arabskými učenci sobě dopisoval. Snažnost jeho k tomu směřovala, aby pomocí averroësovského učení vědu církevní z vysokých škol své říše vytiskl a nejen rozumářstvu ale i mohamedánskému obyčeji přístup a průchod způsobil. K tomu cíli Michalem Škotem oblíbencem dvora Hobenstaufského dal přeložiti do latiny a po universitách své říše, zvláště po vlašských, rozšiřovati díla Averroësova a jiných spisovatelův arabských. Mimo to při dvoře jeho v Sicilii Saraceni i Židé pracovali o podobných překladech.

V díle otcově s touž horlivostí pokračoval pak také v Itálii Manfred, Bedřichův syn nemanželský. Dal opětně překládati do latiny Hermanem Němcem díla Averroësova a jimi školy oblažovati. Takž hned po začátku 13tého století filosofové arabští latiníkům byli ve známost uváděni zejména výklady Averroësovými na spisy Aristotelovy a do polovice téhož století téměř všechna díla Averroësova z arabštiny do latiny byla přeložena a všude rozšířena. Símě od Židů vseté brzičko vzrostlo v úrodu neblahou.

Vilém z Auvergne, jenž téhož věku živ byl praví, že učenci tyto arabsko-židovské nauky takoruka polykali nezkoumajíce jich, ale přímo za svatou pravdu je berouce.

*) Della Conoscenza intelletuale Roma 1858. par 2. pag. 167.
— Dr. Schneid Aristoteles atd. str. 12 a 13.

Tímto způsobem nabyla tedy arabsko-židovská filosofie, samému Aristotelovi přičítaná, velikého rozšíření v západní Evropě a volného přístupu i do samých vysokých škol křesťanských, které do oněch časů byvaly hlavní baštou víry a dobrých mravů. Na artistické fakultě vysokých škol pařížských bylo v 13tém století nemálo učitelů, kteří sobě libovali v učení Averroësově a posluchače své k témuž vedli. A nejen do škol toto nevěrecké učení vnikalo, nébrž i v lidu velikou zkázu a záhubu způsobilo. Bludy Amalricha Benského a Davida Dinanského jakož i četná kacířství 13tého století, katharské, valdenské, albigenské z arabského učení více méně braly původ a počátek. I v předešlých stoletích nacházíme jednotlivce, kteří nesprávnou dialektikou v ten neb onen blud zašli; ale teprve 13té století zná pověstné slovo de tribus impostoribus, o třech šejdířích (kteří prý byli Mojžiš, Mohamed a Ježíš). Indifferentismus, atheismus, pantheismus, ano hrubý materialismus byly tehdaž něco obyčejného aspoň mezi vzdělanci. "Tak vypravuje doslovně Dr. Mat. Schneid, a z vypravování jeho zároveň také již dosti jasně vysvítá, proč během století 13tého některé spisy Aristotelovy na universitě pařížské byly zapověděny, kteráž záповěď až do té doby trvala, dokavad na universitě té mistrů takových stávalo, kteří nauku Aristotelovu výklady arabsko-židovskými zpřetvořovali, o čemž Dr. Schneid v zvláštním článku také jedná.*)

Nelze trvám popírati, jakož jsme již svrchu podotkli, že zmatek a rozervanost, v kterém se věda filosofická v 13tém století rozšiřováním arabsko-židovské filosofie octla, s mnohých stránek podobá se rozervanosti a zmatku, jenž v nynějším století na poli nekřesťanské filosofie nastaly. Ona různost bludů dílem materialistických, dílem zase

*) Viz tamtéž na str. 16—24.

pantheistických, která v století 13tém nastala a dílem ve školách veřejných, dílem v rozličných nesmyslných a také nemravných sektách svého útulku nalezla, má zajisté nemalou podobnost s těmi rozličnými bludy a omyly, které za našich dnů pod jmény sensualismu, empirismu, pozitivismu, intelektualismu, ontologismu, apriorismu, racionalismu, absolutismu, traditionalismu, idealismu, kriticismu, nihilismu, spiritismu, pessimismu, buddhismu atd. se pěstovaly a pěstují. Jako v 13tém století přívrženci Averroësovi byli dvorskými filosofy: podobně tak mluvilo se i v nynějším století aspoň v Německu dosti často o státních filosofech a o státní filosofii. Jako za našich dnů mezi tak zvanou „intelligencí“ nachází se dosti četných jednotlivců, kteří materialismem neb pantheismem atd., hlavně pak indifferentismem jsou více méně načichlí, aniž vědí, jak velice se dotčené bludy zdravému rozumu a počestnosti přičí: podobně tak bylo i v 13tém století četných takových jednotlivců, kteří počítajíce se k třídám vzdělaným buď averroëismem neb jiným z něho pocházejícím bludem byli tak nakvašeni, že svou náboženskou netečnost a také své nechvalné mravy tímtež bludem omlouvati se neostýchali. —

Filosofové scholastičtí věku téhož, vidouce jak lichými, klamnými a záhadnými důvody a námitkami neustále bojuje se proti četným článkům víry křesťanské a jak veliká zkáza mravů v rozličných třídách života společenského z toho již povstala, a vidouce také zároveň, že arabsko-židovští filosofové a dle nich i někteří mistři na vysokých školách křesťanských v tomto boji velice zneužívají spisův Aristolových: neváhali tedy veřejně povstati proti těmto nekalým a svůdnickým snahám, a do boje vědeckého se dáti s dotčenými arabsko-židovskými filosofy, jako druhdy sv. Otcové a učitelové církevní proti novoplatonickým bludům a vůbec proti pohanským odpůrcům

víry křesťanské zmužile bojovali. Nastal tedy velice tuhý, těžký a dlouhý boj mezi nekřesťanskými a mezi scholastickými filosofy, v kterémžto boji aristotelicko-scholastická filosofie během století 13tého svého největšího rozkvětu dosáhla a zároveň v zásadách svých tak velice a důkladně se zdokonalila, že zásady tytéž nejen k úplnému potření bludů arabsko-židovských dostačovaly, ale mimo to také v dobách napotomních a až po dnešní den za nejvydatnější zbraň a prostředek u vyvracování a potírání přerozličných nových bludův a omylů filosofických a protikřesťanských slouží. Mezi filosofy scholastickými, kteří během století 13tého v dotčeném tuhém bojiúčastnili se, vynikají hlavně jak známo Aleksander z Hales-u, Vilém Pařížský (čili z Auvergne), Čeněk z Beauvais-u, bl. Albert Veliký, sv. Bonaventura, Jindřich z Gandavy, především pak sv. Tomáš Akvin., který si i na poli filosofickém neocenitelných zásluh o vyvracení averroësnu a o zdokonalení a vytříbení nauky Aristotelovy vydobyl. Vděčná vzpomínka na tyto jeho neocenitelné zásluhy znázorněna bývala i výtvárným uměním. Tak nachází se až podnes v jednom kostele Pisanském v Italii obraz, na němž představen jest sv. Tomáš Akv., z jehož postavy vychází paprsek potírající Averroësa moslemínským krojem oděného. Dlužno však krátce připomenouti, že sv. Tomáš nejen bludy a záhludné důvody Averroësovy vyvrátil a potřel, ale mimo to i bludy jiných vynikajících filosofů arabsko-židovských, jako byl na př. Avicbron*), Avempace a ještě jiní, z

*) Dle nejnovějších bádání nebyl Avicbron vyznání mohamedánského, jako se dříve za to mívalo, ale židovského. Vlastní jméno jeho jest Salomo Ben Jehuda Ben Gebirol. Žil od r. 1020—1270. Za nejhlavnější spis jeho pokládá se jazykem arabským sepsaná kniha pod názvem *Mešôr Chajjim* t. j. pramen života (*fons vitae*), v kterémž židovská theologie sloučena a překroucena jest s novoplatonickými domněnkami Proklusovými. Kniha ta byla ve středověku velice rozšířena. Hlavní blud, kterýž Avicbron hájil jest, že mimo Boha všechny ostatní

kterých Averroës velkou část svých bludův a omylů čerpal a je pak ještě dle svých vlastních domněnek zjinačoval a dále rozkládal. Věda dobře, že arabsko-židovští filosofové dle nesprávných syrsko-arabských překladů spisy Aristotelovy vykládali, počal svatý Tomáš sám záhy o to bedlivě starati se, aby spisy Aristotelovy přímo z původního textu řeckého správně a věrně do latiny byly přeloženy. Takové nové překlady vzdělávali scholastičtí filosofové již na počátku století 13tého. Robert Greathead (1175—1255), mistr na vysokých školách pařížských byl první, jenž Aristotelovy spisy přímo z řečtiny na latinu překládati počal. Po něm uvázali se v tutéž úlohu Jakub z Vlašských Benátek a Tomáš z Cantipréc-a. Avšak s překlady těmito neuspokojil se sv. Tomáš; pokládal je tuším dílem za temné, dílem také za nedokonalé, pročež na jeho přání a žádost Vilím z Moerbeky, soudruh jeho řeholní, důkladný znalec řečtiny, poznovu v překládání spisův Aristotelových z řečtiny na latinu uvázal se, a teprv na základě těchto správných překladů počal sv. Tomáš své výtečné výklady na spisy Aristotelovy skládati.*) Výklady tyto zaujímají v novějším

ve světě stávající tvory složeny jsou z hmoty a údoby (materia et forma), a že tudíž nejen číselné věci z hmoty a údoby se skládají, ale i duše lidská a taktéž jiní pouzí duchové, t. j. andělé. Dokládá pak ještě, že Bůh jakýsi všeobecný um (intellectus) stvořil, který zplodiv sám ze sebe jakousi hmotu, napotom všechny duchovní a tělesné podstaty utvořil, a v nich všech neustále tak účinkuje, že jim žádná vlastní síla nepřisluší. Za tou příčinou nazýval onen domnělý povšechný um „pramenem života.“ Domněnku tuto o umu povšechném rozprádal pak způsobem svým Averroës během století 12tého, jenž vlastně sloužil Abul Ibn Rožd. Rodem svým byl Arab, zrozený ve Španělsku r. 1126 zemřel v Marokku 1198.

*) Mívalo se po dlouhé doby za to, že scholastičtí filosofové středověci spisy Aristotelovy vykládali na základě arabsko-latinských překladů. Falešnou tuto domněnku opakuje také dějepisec filosofie Buhle ve spisu „Geschichte der Philosophie I. Band, Seite 854.“ dokládaje taktéž falešně, že prý původní spisy Aristotelovy teprv v století 14tém do západních krajín byly přineseny. Avšak francouzský učenec A. Jourdain doličil důkladně falešnost těchto domněnek ve spise svém „Recherches critiques sur les anciennes traductions latines d'Aristote“ vydaném 1843.

vydání spisů sv. Tomáše, v Parmě uveřejněném celé čtyry folianty, a sice od 18tého až do 21tého, ačkoli sv. Tomáš ani všechny jednotlivé spisy zvláštním výkladem neopatřil. Návod (methoda), kterým se sv. Tomáš při vykládání těchto spisů stále řídil, jest v každém ohledu výtečný, ale také nemálo pracný; můžeme věru všim právem za vzor správného a důkladného vykládání spisů filosofických sloužit. Na počátku každého jednotlivého výkladu sestavil vždy sv. Tomáš celý plán Aristotelův při skládání spisu dotčeného v obrysech povšechných a zároveň také celý spis dle jeho vnitřní, logické souvislosti na jistý počet hlavních oddělení čili hlav rozdělil, kteréžto hlavy napotom opět přesně po logicku na více menších částek tak dlouho rozvádí, dokud se správně rozdělití dají, a pak teprv všechny tyto jednotlivé částky a částčky slovně a věcnatě s podivuhodnou bystrostí a důkladností vykládá, tak že pozorlivý čtenář takorba nucen jest, do obsahu a smyslu celého spisu správně vniknouti. Pozoruhodno jest, že sv. Tomáš v těchto svých výkladech nikterak nesnaží se průchod svému vlastnímu náhledu u čtenáře zjednat, ale vždy všemožně toho jest pilen, aby smysl nauky Aristotelovy správně vyložil. Svě vlastní smýšlení vykládá pak sv. Tomáš a odůvodňuje v jiných spisech svých, jakož hned zevrubněji povíme. Za to však jest sv. Tomáš toho velice pilen, aby ve svých výkladech jasně ukázal a důkladně odůvodnil, kde a jak arabští vykladači spisů Aristotelových buď proti jasnému znění slov aneb smyslu se prohřešovali. V ohledu tom nejčastěji obviňuje Averroësa, který po výtce arabským „Vykládačem Aristotela“ (Commentator Aristotelis) nazýván býval, vytýkáje a doličuje mu, že výklad jeho jest nepřislušný, neb že jest falešný, aneb také že jest překroucený. *)

*) Doklady na to viz: Editio Parmensis, tom. XVIII. De Physica

Své vlastní náhledy filosofické vykládá sv. Tomáš z velké části v četných menších samostatných spisech filosofických, vůbec „Opuscula philosophica“ zvaných, která v dotčeném vydání Parmenském otištěna jsou v dílech 17tém a 18tém. *) Ale v těchto menších spisech vyvracuje a potírá sv. Tomáš zároveň obšírněji a důkladněji omyly a bludy arabsko-židovských a jiných starších filosofův a také bludy Aristotelovy: avšak mimo to ještě ostatní pevně a nezvratné zásady soustavy Aristotelické neustále objasňuje, a vůbec filosofii jeho tak zdokonaluje, že z ní vlastně takofka celou novou soustavu filosofickou utvořil. Za doklad uvedeme zde aspoň jeden příklad.

Jeden z nejhlavnějších bludů, které Averroës a před ním již jiní filosofové arabsko-židovští hájili a na kteréž se také jejich ideální pantheismus zakládal, byla falešná domněnka o tak zvaném „umu odmezeném“ (*intellectus separatus*) t. j. že žádný člověk a kterýkoli duch svého vlastního umu a rozumu nemá, ale že jeden a tentýž um všem jim jest společný. Blud tento podkládal Averroës Aristotelovi hlavně ve svém výkladu na spis „De anima“ Aristotelem složený. Sv. Tomáš Akv. a před ním již také Albert Veliký vykládající tentýž spis dolčíli nejprvé důkazy pádnými, že v dotčeném spise Aristotelově toho

anditu, libro I. lectione I. pag. 228.: „Sciendum quod Commentator aliter exponit . . . Unde patet, quod ejus expositio non est conveniens; quia non conjungit totum ad unam intentionem, et quia hic non intendit Philosophus (t. j. Aristoteles) ostendere modum demonstrationis hujus scientiae . . . Jiný doklad viz tom. XX. In XII. libros Metaphysicorum, lib. II. lect. I. pag. 299.: „Ex quo apparet falsum esse quod Averrois hic dicit in commento, quod Philosophus non demonstrat hic, res abstractas intelligere esse impossibile nobis, sicut impossibile est vespertiloni inspicere solem. Et ratio sua, quam inducit, est valde derisibilis. Subjungit enim . . .

**) Jen o některých ze spisků těchto jsou jakési pochybnosti, sepsal-li je sám sv. Tomáš, aneb složil-li je některý z jeho stoupenců z ostatních spisů jeho. Spisky takové, kterých počet malý jest, slují obyčejně „Opuscula dubia.“

bludu není, a že jej Averroës a jeho předchůdci do téhož spisu vložili. Avšak o témž bludu Averroësově jednal pak sv. Tomáš nejednou v spisech svých filosofických, ano zvláštní spisek o něm sepsal pod názvem „De unitate intellectus contra Averroistas*), v kterémž četnými a velmi pádnými doklady ze spisů Aristotelových a jiných řeckých jeho vykládačů vzatými doličuje, že Aristoteles k témuž bludu nikdy se nepřiznával, a že Averroës blud ten do spisu Aristotelova sám vnesl, za kterouž příčinou také výslovně o Averroësovi praví, že nebyl peripatetikem (t. j. sledovníkem filosofie Aristotelovy) ale peripatetické filosofie kazitelem **); nápotom ještě novými a velmi závažnými důkazy z pouhého zdravého rozumu vzatými, nesmyslnost téhož bludu pantheistického odhaluje a vysvětluje. Podobným způsobem probírá a vyvracuje sv. Tomáš ve spisku „De substantiis separatis seu de angelorum natura“ ***) blud Avicbronův, za to mající, že všechny podstaty, vyjmouc jediného Boha, složeny jsou ze hmoty a údoby, †) o němž i ve spisku „De ente et essentia“ zmínku činí. Ale mimo to vyvracuje pak tyto a ostatní jiné bludy a omyly ještě ve svých hlavních spisech, jako jsou: *Summa philosophica seu contra gentiles*, *Commentaria in IV. libros Sententiarum Petri Lombardi*, *Summa theologia*.

Těmito poznámkami není však ještě hlubokost, rozsáhlost a důmyslnost filosofické a theologické nauky sv. Tomáše nikterak dostatečně naznačena. Abychom právě tuto hlubokost, rozsáhlost a důmyslnost poněkud aspoň naznačili nutno jest zřetel k těmto hlavně stránkám obrátiti. V sto-

*) Otištěn jest ve vydání Parmenském v dílu XVI. str. 208—224.

**) Tamtéž str. 216: *qui (Averroes) non tam fuit Peripateticus quam Peripateticae philosophiae depravator.* A ku konci spisku téhož (na str. 224) ještě opakuje: *unde merito supra diximus eum philosophiae Peripateticae perversorem.*

***) Otištěn jest v dílu XVI. str. 182—207.

†) Viz tamtéž str. 187 atd.

letí 13tém, když sv. Tomáš veřejně vyučovati a spisy své skládati počal, byla filosofie scholastická nejen započata ale také značně již vypěstována ku kterémuž vývoji sám hlavní učitel Tomášův bl. Albert Veliký četnými, důkladnými spisy svými*) vydatně byl přispěl. Tatáž filosofie scholastická nebyla však celkem čili bytností svou nic jiného nežli další a zároveň také přesnější vědecký vývoj filosofie, kterouž sv. Otcové a učitelové církevní v dřívějších stoletích a zejména sv. Augustin, biskup Hipponský pěstovali. Do této tedy filosofie scholastické vočkoval ta-kořka sv. Tomáš Akv. nauku Aristotelovu postarav se nejprvé o to, aby ji dle původních spisů řeckých správně poznal a ji také z rozličných bludův a omylů ve světle víry křesťanské všestranně očistil, na čemž již předchůdcové jeho více méně pracovali. S pomocí nauky Aristotelovy přetvořil a sestavil pak sv. Tomáš celou dosavadní filosofii scholastickou v novou velikolepou budovu vědeckou na přesně vědeckých a nezvratných základech založenou a dle pravidel logických ve všech jednotlivých částkách sloučenou, uspořádanou a zařízenou. Velikou prací, neobyčejným důmyslem a ostrovtipem svým dovedl tedy sv. Tomáš sloučiti ve filosofii katolické všechny ty úspěchy, kterých na poli filosofickém rozum lidský bádáním svým nejen za časů pohanských před hlásáním evangelia, ale také za časů křesťanských ve světle víry Bohem zjevené byl se dodělal. Není a nemůž býti o tom pochybnosti, že mezi pohanskými filosofy nad míru vyniká Aristoteles a že mezi filosofy křesťanskými na podobný stupeň povznesl se sv. Augustin, jehož nauku sv. Tomáš právě tak důkladně jako Aristotelovu pojal a proniknul. Nauky těchto dvou obrovských duchů sloučil tedy sv. Tomáš v jeden

*) Spisů bl. Alberta Velikého stává 21 foliantů. Vydány byly r. 1651 pod tímto názvem: *Beati Alberti Magni opera. Studio et labore P. F. Petri Jammy. O. P.*

nový a sice naskrze ústrojný celek: a tak stal se svatý Tomáš Akvinský hlavním ustrojníkem (organisator) a takořka zákonodárcem filosofie katolické, kterouž na sv. Otcech a učitelech založil, a ji mimo to také řeckou filosofií pohanskou rozmnožil, která v sobě opět zahrnovala hlavní částky starobylé, východními národy vypěstované filosofie. Soustava filosofická sv. Tomáše Akv. obsahuje tedy v sobě takořka všechny v jeden ústrojný celek sloučené správné úspěchy, kterých se rozum lidský bádáním svým bez světla a také při světle víry křesťanské na poli filosofickém až do věku 13tého dodělal, a v ohledu tom se také žádná jiná až podnes vzdělaná soustava filosofii sv. Tomáše Akv. nevyrovná.

V příčině té odvoláváme se zde ještě na výrok nynějšího sv. Otce Lva XIII., který ve své proslulé encyklice „Aeterni Patris“ o sv. Tomáši Akv. tento velice závažný úsudek pronesl. Práví totiž:

„Mezi učiteli scholastickými vysoko vyniká jako všech kníže a mistr Tomáš Akvinský, který dle poznámky Kajetanovy staré učitele svaté v největší vážnosti máje právě proto i moudrosti všech jich jaksi nabyt. Tomáš nauky jejich jako oudy nějakého těla rozptýlené, v jeden celek spojil a sloučil, v pořádek obdivuhodný je sestavil, a velikými příspěvky tak rozmnožil, že proto za zvláštního obrance a okrasu církve katolické vším právem jest pokládán. Nadán jsa duchem učelivým a bystrým, paměti snadnou a drželivou, veda život zcela bezúhonný, jsa pravdy obzvláštním milovníkem, přebohat vědomostmi božskými a lidskými a slunci podoben, zahřívával okršlek zemský teplem ctností svých, a leskem učenosti své jej naplnil. Nenít jediné části filosofie, o níž by důmyslně a zároveň důkladně byl nejednal: o zákonech rozumování, o Bohu a podstatách netělesných, o člověku a jiných věcech smysly stížitelných, o činech lidských a jejich prvotích takové rozpravy

vedl, že v nich ani hojně setby otázek, ani vhodného
částek rozložení, ani nejlepšího způsobu pojednávání, ani
pevných prvotí neb důkazů silných, ani jasnosti slohu a slov
vlastnosti, ani snadnosti při vykládání kterýchkoli hluboce
skrytých věcí nepohřešujeme. K tomu třeba připojiti, že
Učitel andělský závěrky filosofické probádal v takových
pojmech a prvotích, které nejširšího objemu majíce, símě
pravd takorůzka nekonečných v sobě jako v lůnu svém u-
zavírají, a z nich od učitelů pozdějších v době příhodné
s užitkem přebojným vyvozena býti mají. A poněvadž téhož
způsobu filosofování při vyvracování bludův rovněž užíval,
proto se i toho dodělal, že on sám nejen všechny v do-
bách minulých povstalé omyly potřel, ale že také nepřemo-
žitedlnou zbraň poskytnul k zapuzení omylů takových,
které kdykoli v časech budoucích povstati měly. Mimo to,
odlišuje vždy, jakož se patří, rozum přesně od víry, obě
však přece v přátelskou uváděje shodu i práva obou za-
choval i důstojnosti jejich posloužil, tak sice, že rozum na
perutích Tomášových až k vrcholu smrtelníkům dostižite-
lnému jsa povznešen, ani výše postoupiti nemůže a že
také vira ani téměř více a platnějších pomůcek od rozumu
očekávati nemůže, než kterých již skrze Tomáše byla do-
sáhla.“

V též encyklice své vyložil pak Lev XIII. ještě velmi
jasně a důkladně, jak vydatných pomůcek, jak velikých
výhod a jakých blahonosných užitkův i za našich nynějších
časův a poměrů nabyti lze z důkladného poznání nauky
filosofické a theologické sv. Tomáše Akv. nejen k ob-
hájení víry křesťanské a všelikých pravých zásad života
společenského, ale také pro další vzrůst a žádoucí pokrok
všech ostatních věd, a zejména také tak zvaných věd pří-
rodních, jejichž nepopíratelné úspěchy z příčin podstatných
nelze v souhlas uvéstí s různými a lichými domněnkami,
na kterých se novověké soustavy filosofické zakládají. V

příčině té praví Lev XIII. : „Pročež i vědy přírodní, které nyní tak vysoko se cení a po tolika převýtečných vynálezech všude sobě zvláštního obdivu dobývají, netoliko škody nevezmou z obnovení staré filosofie, ale zvláštní pomoci nabydou. Ku plodnému věd těchto pěstování a vzmahání se nepostačí totiž jen pozorování udalostí a zírání přírody, nýbrž když udalosti jsou zjištěny, dlužno pak výše postupovati a pilně na tom pracovati, aby přirozenost věcí tělesných byla poznána, a aby vyzpytovány byly zákony kterýmž tyto věci podrobeny jsou, jakož i prvotě, z kterýchž pochází jejich řád a jejich jednota při rozmanitosti a vzájemná jejich příbuznost při rozdílnosti. Podivubodno jest, jakou sílu a jaké světlo a jakou pomoc takovému zkoumání přináší filosofie scholastická, moudrým způsobem podávána.“

„V příčině té prospěje též připomenouti, že toliko svrchovaným bezprávím téže filosofie za vinu se klade, jakoby úspěchu a rozkvětu věd přírodních na odpor byla. Vždyť scholastikové, držíce se výroků sv. Otců v antropologii napořád dokládali, že um lidský jenom z věcí čitelných k poznání věcí netělesných a nehmotných může povznést se a tím samým již i tomu rozuměli, že filosofu nic tak neprospěje, jako pilné zkoumání tajemství přírodních a dlouhé a velké studium věcí přírodních. A to i skutky svými potvrdili; neboť sv. Tomáš, bl. Albert Veliký a jiná knížata scholastická ne tak oddávali se na rozjímání filosofická, aby nebyli též mnoho práce vynakládali na poznání věcí přírodních, ano jest nemálo jejich toho druhu výrokův a nálezů, kteréž novější učitelové schvalují, vyznávající, že s pravdou se shodují. Nad to i za našich dnů mnozí a sice výteční učitelové věd přírodních zjevně a otevřeně dokládají, že mezi zjištěnými a ztvrzenými závěrky novější fysiky a mezi filosofickými prvotmi scholastickými žádného vlastně sporu nestává.“

Z výroků těchto nepopíratelných jest také na bíledni jak veliká, jak nutná toho za našich dnů jest potřeba, aby učenci vůbec ze svých po protestantismu zděděných předsudkův o středověké filosofii scholastické konečně jednou se vymanili, a déle neváhali seznámiti se důkladně s touto filosofií a sice především jiným ze spisů sv. Tomáše Akv., který vším právem knížetem scholastických filosofův a theologů středověkých nazván byl, ano po dnes vším právem nazýván jest.

Další vývoj a pokrok samé vědy filosofické a také věd přírodních závisí z valné části na docílení pravé a správně odůvodněné shody mezi zjištěnými a ztvrzenými vynálezy novověkými a mezi nezvratnými a ze zdravého rozumu plynoucími zásadami a závěrky vědy filosofické. V ohledu tom osvědčily se všechny novější a nejnovější soustavy filosofické. od časů Cartesiových až podnes smyšlené, býti zholá nedostačitelnými, kdežto filosofie aristotelicko-scholastická „moudrým způsobem podána“ k docílení dotčené shody za našich dnů sčůdnou cestu již klestiti počala a ji dále ještě proklestiti usiluje. Proto neostýcháme se k našim mladším spisovatelům a učencům kteří v pěstování vědy filosofické zálibu mají volati zde: *Hic Rhodus, hic salta!* Pracujte horlivě a důkladně ve směru tomto na poli naší národní literatury české dodělají se beze vší pochybnosti a dosáhnou mnohem větších, národu našemu mnohem užitečnějších, a také pro slávu literatury naší prospěšnějších úspěchů, než kdyby nevím kolik novověkých a již překonaných a důkladně vyvracených soustav filosofických po česku vykládali aneb dále rozprávěli. Ku snadnějšímu poznání nauky sv. Tomáše Akv. a hlavních základů soustavy jeho přispěti má také aspoň poněkud uveřejněný zde převod spisku „*De ente et essentia.*“ O spisku témž praví sám kardinál Pecci v předmluvě k výkladu výslovně takto: „Zde, trvám, nachází se

celá metafysika, kteréž on (sv. Tomáš Akv.) užívá na každé řádce spisů svých. Zde jsou krátce sebrány přirozené nástroje, jichž se potřebuje k vysvětlování, držení a hájení božských tajemství, obsažených v nauce Moudrosti věčné. Kdo se přičiní několik dnů k opravdovému studování dílečka toho, shledá se v krátce býti s to, aby se ubíral nohou volnou a s plnou chutí všemi stranami děl mnohonásobných, jež napsal kníže škol křesťanských.“

Celá věda filosofická točila se vždy a točí se až dodnes okolo tří základních stěžejí čili bodů, na kterých i spočívá. Stěžejné body tyto jsou: Vznik poznatků smyslových, umových a rozumových v duši lidské; za druhé složenina podstat z hmoty první (materia prima a z údoby podstatné (forma substantialis) a pak také z činu a mohoucnosti (actus et potentia); posléze správné poznání nejvyšších pojmů bytoslovných (supremi conceptus ontologici) t. j. poznání jejich vnitřních prvotí a zevnitřních příčin, kteréž poznání člověka rozumného a předsudky neb bludy nezajatého konec koncem i k poznání Nejvyšší Příčiny všehomíra, Nejprvnější Příčiny všech ostatních příčin (causa causarum) nutně dovéstí musí. „Philosophia obiter libata abducit a Deo; penitus exhausta reducit ad Deum.“ O nejvyšším tedy pojmu bytoslovném t. j. o byti a bytnosti rozumuje sv. Tomáš úmyslně a mistrně v spisku „De ente et essentia“, dotýká se však při tom více méně i dotčených dvou ostatních stěžejných bodů vědy filosofické. A poněvadž tato rozprava sv. Tomáše z velké části na nauce o hmotě první a údobě podstatné se zakládá a se od ní rozloučiti nedá, proto kardinál Pecci ještě zvláštní propravné vyšetřování i o této nauce svému výkladu předeslal, jakož i ve výkladu samém četných a pro dobu nynější důležitých poznámek o vzniku poznatků v mysli lidské umístil.

SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO

SPISEK

O BYTI A BYTNOSTI

A JEHO EMINENCI SV. Ř. C. KNÍŽETE KARDINÁLA

JOSEFA PECCI-HO

VÝKLAD VLAŠSKÝ.



Předmluva.

Aby se dobře vyrozumívalo dílům sv. Tomáše a jeho nauce autoritou jak duchovní tak světskou znamenitě odporučené, jest potřeba znáti důkladně filosofii jeho. Bez této znalosti nerozumí se oné nauce leda povrchně a napolo; po každé vráží se na závady a nesnáze, jež nad pomyslení unavují, studium stěžují, pokračování znechucují a k opuštění předsevzaté práce přivádějí. Co tu počíti? Zda se má znovu studovati celý běh filosofie, aby lze bylo čísti sv. Tomáše? Zajisté kdo by filosofii jeho vyučen byl, nepotřeboval by ničeho více, aby se vydal na studování děl jeho nejen bez nesnáze, ale se zalíbením obzvláštním a s prospěchem ještě větším. Avšak nemoha se nadíti, že by všichni měli i času i pohodlí i prostředkův, aby takovou práci předsevzali, myslím, že návodů krátkého i snadného k dojití téhož cíle nám poskytuje dílečko sv. Učitele, jež má nadpis: **De ente et de essentia**. Zde, trvám, nachází se celá metafysika, kteréž on užívá na každé řádce spisů svých. Zde jsou krátce sebrány přirozené nástroje, jichž se potřebuje k vysvětlování, držení a hájení božských tajemství, obsažených v nauce Moudrosti věčné. Kdo se přičiní několik dnů k opravdivému studování dílečka toho, shledá se v krátce býti s to, aby se ubíral nohou volnou a s plnou chutí všemi stranami děl mnohonásobných nejvyššího knížete škol křesťanských.

Sepsal toto dílko v prvním rozkvětu let svých a dříve než vstoupil jsa ještě mladík na stolicí bohosloveckou university Pařížské. Neseť ono v některých kodexech něžný nadpis: **ad fratres suos** (t. j. bratřím svým řeholním, Dominikánům). I vidíme zřetelně, že tato prácička provedena byla právě k vytčení těch zásad, na nichž zamýšlel osnovati svou nauku a zároveň položití základy té veliké budovy, jejíž vidina od tehdejší doby v mysli jeho povstávala.

K snadnějšímu studování toho dílka veledůležitého, jež Kajetan **insigne** (výtečné) nazývá, a k odstranění té drsnosti, která mladíky na počátku odstrašuje a odvrací od dobrého úmyslu, vydati se na tuto cestu, myslili jsme, že nemůže nikoli přispívati pouhý překlad v řeči domácí (jenž by k našemu cíli téměř nenapomáhal), ale spíšeji výklad způsobem obhovoru poněkud prostranného s vysvětlováním a glosami příhodnými a s případným někdy námítek porážením.

Použijeme výborného komentaru, jež o tomto pojednáníčku napsal Kajetan, anobrž jej míti budeme za vůdce, také abychom rozchutili čtenáře, aby se jeho dotazoval chtěje důkladněji vniknouti v učení, jež my naznačíme, ale jež tento hlavní Tomista hluboce a prostranně vysvětluje. Našich několik mizerných stránek neplatí učencům, ale jediné jinochům, pro něž za jiného času byly napsány.

Chtěli jsme pak text latinský přiložiti ze dvou příčin: 1. aby, kdež by nám u výkladu z péra vyklouzla věc, jež by nebyla přiměřena průpovědi původcově, opatrní čtenáři ihned toho sobě povšimnouti mohli aniž by chybu vykladačovu původci přičítali; 2. aby mladí začátečníci rozumu a vykládání mluvy a slohu sv. Tomáše přivykali, kterýž sloh, jak svědčí Pallavicino, jest nejprůslušnější látkám vědeckým a dle všech (těch alespoň, kteří jeho zkusivše doznali), jest nejjasnější a nejprůhlednější v oboru písemnictví učeného.

Nechceme tím říci, že se na začátku nenaskytnou nesnáze, jež překonati bude velmi těžko, anebo že lze takový spis bez unavení čtením přeběhnouti, jakoby se přečítalo nějaké vypravování historické nebo sepsání

kratochvilné: zajisté nikoliv. Prvoti (**principia**) metafysické jsou nejjednodušší a tudy přenesnadny umu našemu, jenž má za úměrný podmět svůj přirozenosti složitě. Zde jest tedy třeba statečné a bodré abstrakce, kteráž, dokud se jí někdo nedocvičil, nemálo tvrda a mrzuta bývá. Ale jsou-li tyto první nesnáze s myslí šlechetnou a statností nepřemoženou překonány, um přenesen v obor čistý, jasný, spanilý cítí se osvěžena tou měrou, že běží závodističem moudrosti netoliko bez lopoty, ale s čerstvostí také a s chutí podivu hodnou.

Obhovor a výklad dílka sv. Tomáše o bytí a bytnosti.

Propravné vyšetřování.

Prvé než přikročíme k obhovoru (*paraphrasis*) svému bude velmi záhodno pro lepší vyrozumění předeslati či spíše na paměť přivést ty poznatky o hmotné a údobné těles prvotě (*principium materiale et formale*), jež se tak často opětuji ve filosofii sv. Tomáše. I v tomto dílku základem hlavním celé rozpravy kterou drží sv. Učitel jest složitost hmoty (*materiae*) a podstatné údoby (*formae substantialis*), nevyhnutelná k bytnosti (*essentia*) podstat tělesných (*substantiae corporeae*). Hmotou rozumí se nějaké bytí pouze v mohoucnosti (*esse in potentia*) líšená (to jest zbavená, *privatum*) docela všeliké i nejmenší činnosti (*actualitas*) tou měrou, že nemůže nikdy býti bez té neb oné údoby, která by ji uvedla v činnost. Názvem údoby má býti rozuměna ta prvot (*principium*), která se hmotou spojena ji uvodí v bytí (*esse**) a v čin vidotvorný (*actus specificus*), na př. člověka, zvířete, rostliny a kterékoli jiné podstaty smyslové. Tato údoba slove podstatnou na rozdíl od případečné; údoba podstatná totiž jest zřízena k ustavení podstaty, ježto údoba případečná (*forma accidentalis*) vyžaduje podstaty již vzniklé a stávající (*existens*) a nemůže leč této podstatě sdělití nějakou jakost anebo vůbec nějaké bytí druhotné (*esse secundarium*), které nenáleží k částkám podstaty bytostně stanovitým (*constitutiva essentialia*). Bělost na př., postava a podobné jsou údoby

*) „*Esse per se consequitur ad formam — unumquodque habet esse secundum quod habet formam.*“ (S. Th. contr. gent. I. 2. c. 55.)

případečné, jež nevyhnutelně předpokládají bytí (*esse*) nějaké podstaty tělesné, se kterouž se spojující ji dělají bílou, postavou atd.

Jakož jest snadno pochopiti údobu případečnou a ono bytí druhotné, jež skrze ni podstata přizískává, takť nesnadný jest pojem údoby podstatné (*formae substantialis*) a onoho prvního bytí, jež se hmotě sděluje skrze údobu podstatnou. Hmotu zajisté nemá a nemůže míti nižádného bytí (*esse*) předběžného před tím bytím (*esse*), kteréž ji dává údoba podstatná; jinak by ji tato více nedávala bytí prvního (*esse primum*), ale dávala by ji bytí pouze druhotné (*esse secundarium*). A není tomu jinak; nesnadnosti nikdy nemohou býti rozumnou pohnutkou a mnohem méně dostatečným důvodem k zapírání věci, kteráž se od jinud dokazuje býti nutnou a nepopíratelnou.

Ukolem filosofie není tvořiti sobě přírodu dle svého zalíbení, aby ji mohla vysvětlovati snadniče, ale povinna jest bráti přírodu, jaká jest a ničeho ani o vlas v ni nejinačíc hleděti ji poznávati v ní samé, nikoli v přeludách svého mozku. Nuž abychom přírodu brali jaká jest, není k tomu jiného prostředku leč ji ohledávati v jejím dvojím bytí, totiž v přirozeném (*esse naturale*) a v mysluém (*esse intentionale*).

Přirozené její bytí se nám představuje zkušeností prostředkem smyslů (čichů), myslné rozumných lidí povšechným a stálým smýšlením. Z těchto dvou zřidel sv. Tomáš vážil naprostou nutnost a pravdivost těch dvou stanovných prvotí (*principia constitutiva*) podstat tělesných, jednak totiž prvotí hmotné, kteráž sama sebou a v bytnosti své vlastně není leč pouhá mohoucnost (*potentia pura*) lišená (*privata*) docela všelikeho bytí, všeliké činnosti (*actualitas*) ať podstatné ať případečné, jednak prvotí údobné (*principium formale* nazvané údobou podstatnou (*forma substantialis*), od kteréž jedině prvotí hmotná přijímá své bytí první vidotvorné (*esse specificum*), svůj čin (*actum*) určité podstaty, svou stávajicnost (*existentiam*).

Počínáť on sobě způsobem geometrů, kteří předeslavše některé pravdy jako přívzatky (*lemmata*) od jinud půjčené, z nich odvádějí důkaz své sady neb rozřešení úkolu daného*). A v pravdě nejen zkušenost ale i společné všech lidí smýšlení toho vyžadují, 1. abychom rozeznávali podstatu od případku

*) V. Silvestro Mauri Quaest. philosoph. lib. 3. phys. quaest. 7.

uznávající v nich pravdivou a věcnatou jestotnost (*entitas*) věcnatě rozeznačenou (*distincta*) jednu ode druhé; 2. vyžadují, abychom bez všeliké pochybnosti (která by se pošetilosti velmi podobala) u sebe místa dávali proměně, která každého dne děje se na tělech nejen co do případkův, ale vlastně co do podstaty, jakož vidíme že se děje při zrozování a umírání lidí, zvířat, rostlin; 3. konečně tomuchtějí, že se případkem bytí rozumí bytí věcnaté (*esse reale*), kteréž nemůže státi samo o sobě, ale nutně vymáhá nějaké podpory uvislosti své (*sustentaculum inhaerentiae*), kterouž se podchycuje a jest; pročez jeho vlastností spíše jest bytí v něčem (*inesse*) než pouze bytí, a tudíž jemu náleží bytí pouze druhotné, *esse secundum quid*: podstatou naproti tomu rozumí se bytí, kteréž stojí samo sebou, prvé bytí, kteréž nižádným způsobem nepředpokládá jiného předcházejícího bytí, jímž by se podchycovalo nebo s nímž by se spojovalo, základné bytí kteréhokoli druhého bytí a kteréž by v nižádné jiné podstatě nebylo vñato neb založeno. Jsou to pravdy podané samou přírodou; filosofie, která je nedrží, přírodu převrací, ale nevysvětluje.

Dle toho tedy jestliže by hmotná těl prvot (*principium materiale*) nebyla pouhá mohoucnost, ale jestliže by měla jakékoli své vlastní bytí nezávisle od prvoti údobné, všeliké přirozené se změnňování a přepodobování bylo by proměněním a přepodobením případku a nikoli podstaty, jelikož by všeliká údoba nalezala ve hmotě, se kterou se spojuje, nějaké bytí předcházející před oním bytím, jež ona svým se hmotou se sjednocením hmotě přináší, i byla by takto údobou čistě případečnou, kteráž nemění podstaty, ale jí toliko uděluje nové jakosti. Jako když dáme voskové hroudě kulatou podobu, v ničem se podstata nemění, ale jen případek případkem se vyměňuje, tvar totiž, jež měl vosk dříve, s tvarem, jehož znova nabyt; tak když se mění símě v rostlinu, vejce v kuře, krmě v maso, údoby masa, kuřete, rostliny byly by všechny případečné, jelikož nacházely by podstatu již v činu (*in actu*) aniž mohly by jinak leč připojiti k ní bytí druhotné, bytí přivislosti (*esse adhaerentiae*), bytí přivzaté (*esse receptum*) a založené na předběžném bytí prvoti hmotné (*principii materialis*).

Ale to jest v patrném odporu s druhým podkladkem našim, který v přírodě naprosto vyžaduje proměňování podstaty v podstatu, nikoli jen případků ve případy.

Kdyby se však předstíralo, že navzdor tomučinnému bytí, jež takové údoby ve hmotě nacházejí, ta proměna slouti má proměnou podstaty a nikoli proměnou případku, vrazilo by se na třetí svrchu položený podkladek, ano by k zapření přícházel výměr podstaty, že totiž podstata jest první bytí základní, které nepředpokládá jiného předcházejícího bytí s nimž by se spojovalo; a naopak udílel by se podstatě výměr případku, že ona totiž jest druhotné bytí založené a vňaté v prvním bytí, kteréž jest bytí hmoty.

Rovněž jediné prvoti hmotné, kdyby měla činné bytí (*esse actuale*) sama sebou nezávisle od prvoti údobné, příslušel by pojem a vlastní důvod (srozum, *ratio*) podstaty.

Věc jest na biledni: nemůžeť příslušet vlastní srozum (*ratio*) podstaty leč tomu v čemž se dokonale splňuje výměr podstaty. Ale pokládá-li se o hmotě, že jest sama sebou v čin uvedena (*actuata*), v ní jediné a v ničem jiném nesplňoval by se výměr podstaty: jelikož ona jediná byla by pravá první bytí (*ens primum*), jež by stála sama sebou na ničem nezávislá, ničím se nepodpírající, bytí (*ens*) základná, jež sloužila by za podstavec všemu ostatnímu. O nižádné jiné věci nebyloby lze říci, že jest první bytí, bytí základné, bytí jež není vňato (*receptum*) v jiném bytí předcházejícím. Tedy samojediná hmota a nic jiného mohla by bytí podstatou.

Odkudž co do podstaty všecka tělesa byla by tébož druhu: rozmanitosť druhů (vidů) v podstatách tělesných byla by na dobro zrušena; nezůstávaly by leč rozdily druhů (vidů) případčných. Jest i tento důsledek předešlého neméně jasný, poněvadž ty věci, jež se úplně spolu srovnávají v bytí podstatném (*esse substantiale*), které záleží v bytí prvním, v bytí samém sebou, v bytí neuvislém (*non inhaerente*) na jiném bytí, jsou všechny téhož vidu podstatného (*species substantialis*). Ale dáme-li tomu, že hmota sama sebou má nějaké činné bytí (*esse actuale*), všecka tělesa shodující se v prvoti hmotné cele by se shodovala v bytí prvním (*esse primum*), v bytí samém sebou, neuvislém a t. d.

Všechna tedy tělesa byla by téhož vidu podstatného (*species substantialis*) aniž bylo by mezi nimi jiného rozdílu než ve případcích či rozdílu případečného. Nic jiného nezbyvá; když odpůrci sobě zaminili odraziti tuto důslednosť, aby přece u hájili vidotvornou rozmanitosť podstat tělesných, musejí ne-

zbytně proti třetímu svrchu položenému podkladu výhost dáti výměrům o podstatě a případku, a říci, že podstata jest bytí nikoli první ale druhotné, nikoli samo sebou (*per se*) ale uvislé (*inhaerens*), nikoli základní ale založené a vňaté (*recepta*) v jiném bytí; že má vesměs všechny nedokonalosti případku a nemá ni-žádnou dokonalost podstaty, slovem musejí zapíratí přírodu, aby do nás vpravili ten rozum, že nám ji odhalili. Protož staří fysikové, jak uvažuje sv. Tomáš (1 p. q. 76, a. 4) podržující blud o hmotě sebou samou v čin uvozené (*materia per se actualata*) nezávisle od prvoti údobné (*principium formale*) a připouštějící výměr podstaty a případku dle smyslu obecného, zapírali upřímo druhý náš podkladek a tomu chtěli, aby se nepřipouštělo ve přírodě ani opravdivé plození ani opravdivé rušení (*corruptio*), ale aby se každá proměna zpět uvodila na pouhé jinačení tak, aby malicherná jinačení podržovala jméno obecné, a vážnější jinačení aby vyznačována byla jmenem plození (*generatio*). „*Propter hoc antiqui naturales qui posuerunt materiam primam (prvot hmotnou) esse aliquod ens actu . . . dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne fieri est alterari, ut dicitur in primo Physicorum textu 33*“.

Rozum tedy nechce-li se protiviti tomu, co nám příroda a smysl obecný podává, jest nucen uznávati v tělesech dva živly či dvě prvoti podstatné, trpnou a činnou, hmotu a údobu. Ve hmotě má uznávati první podmět, z něhož se skládá každé tělo na ten způsob, že v něm zůstává; v údobě uznávej prvot, která tomu podmětu dává první bytí (*esse primum*) podstaty v určitém vidu (*in specie determinata*). Na př. údoba dřeva jest tou prvoti, která hmotě dává první činné bytí dřeva; údoba ohně jest tou prvoti, která též dřeva údobě udílí první bytí ohně. Pravíme „první“, poněvadž nepředpokládá jiného bytí, v němž by bylo uvislé, a to jest, čehož bytí podstaty nutně vyžaduje. Tudyž podmět sám sebou přesně uvažován nemůže býti leč pouhou mohouc-ností lišenou (*privata*) všelikého činného bytí (*esse actuale*), ježto by jinak od údoby neměl první bytí své; bylo by to již jiné bytí, s nímž by se spojil ve způsobě bytí druhého a stanovil by takto případnost, nikoli podstatu. Bývá nám velmi nesnadno poznávati tento prvý podmět či prvou hmotu, poněvadž jest úplně lišen (*privatus*) či zbaven bytí činného (*esse actuale*). Ne-máme k tomu jiné cesty, jak připomíná Aristoteles, než obdobu se hmotou věcí uměleckých: „*Subiecta natura cognoscibilis est se-*

cundum analogiam. Sicut enim aes ad statuam aut ad lectum lignum aut ad aliud quid eorum quae formam habent materia et informe se habet priusquam formam accepit; sic ipsa materia se habet ad substantiam et hoc aliquid ad ens." (Phys. I. 1, tex. 69).*) Spěš jest hmota, z níž se tvoří socha, dřevo jest hmota, z níž se tvoří lůžko, a tak i spěš i dřevo zůstávají, ona v soše, toto v lůžku. Hmotou ohně není dřevo, z něhož oheň k vyvedení přišel, ježto v ohni již více nezůstává dřevo; nébrž jest ten podmět mohoucný (*subjectum potentiale*), jemuž aby byl dřevem neb ohněm není třeba leč spojití se s údobnou prvotí jednoho nebo druhého, a jakož prvé byl ve dřevě, tak potom zůstává v ohni. Údoby sochy a lůžka jsou údoby případečné, protože nacházejí podstatu již v činu (*in actu*) stávající, tudíž přijímají druhotné bytí přiléhající (*adjacens*) ku prvnímu základnímu náprostému. Údoba ohně jest podstatná, protože s sebou přináší čin (*actus* bytí podstatného, které nepředpokládá jiného bytí, s nímž se spojuje.

Lůžka jest dřevo podmětem a hmotou bezprostřední a nejbližší (tak hmotou sochy spěš, a všech děl uměleckých ta tělesa, z nichž se zhotovují, hmotou či látkou nazýváme), ale lůžka podmětem bezprostředním a nejbližším není podmět první čili hmota první; protože dřevo, jsouc podstatou složitou již ve své složitosti obsahuje podmět, který vzav údobu od prvotí vido-tvorné (*principium specificum*), ustanovuje tentýž podmět právě v podstatném bytí dřeva. A právě témuž podmětu dřeva, který vzhledem na lůžko jest sice jenom podmětem postředečním, přísluší tedy, že jest vlastně podmětem prvním čili hmotou první. A příslušnost doličí se takto: Vše to, jež povstává přirozeně (nemluvíme o stvoření světa, jež převyšuje síly celé přírody) musí povstávati z nějakého podmětu neb z nějaké hmoty, *ex nihilo nihil fit*. Ale postupování do nekonečna, jakož proti mysli jest ve příčinách účinkujících, údobných a účelných, tak se protíví ve hmotuých. V řádu podmětův a hmot, odkud povstávají díla přírodní, jest tedy nutno přijíti k nějakému prvnímu podmětu, jenž by nebyl složen ani odvođen od podmětu jiného. První ten podmět slove hmotou (látkou, matiznou), poněvadž hmotou či látkou vůbec nazývá se to, z čeho se tvoří

*) 'Η δὲ ἐποκειμένη Φύσις ἐπωτητή κατὰ ἀναλογίαν. 'Εἰς γὰρ πρὸς ἀνδράντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίβην ξύλον ἢ πρὸς τὸ ἄλλο τιτῶν ἐχόντων μορφήν ἢ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν· οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν καὶ τόδε τε καὶ τὸ ὄν.

udobňuje kterákoli věc; i určuje se připojenou číslovkou *první*, poněvadž před ní předběžně nižádné jiné hmoty se nepřipouští.

Každý vidí, že by taková hmota nemohla býti první, když by byla zploditelná a porušitelná. To, jež se zplozuje, nepovstává z ničeho, ale z nějakého podmětu. Aby hmota byla zplozena, musela by vzejíti z jiného podmětu, jenž by v ní zůstal, nebyla by tedy již první. To, jež se porušuje, nezničuje se, nýbrž mění se v jinou věc, ve kteréž zůstává podmět či hmota porušeného. Kdyby tedy porušen býti měl podmět prvý, nebyl by více prvním, nýbrž platil by sám za podmět, jenž by po svém porušení zůstal pod údobou jinou.

To konečně budiž obzvláště znamenáno, že taková hmota předusečeně (*praecise*) jsouci pozorována v bytosti své, nemá a nemůže míti neodvisle od údoby nějakého bytí v činu *esse in actu*). Tou měrou jako jest naprosto nemožno, aby nějaké tělo bylo postavné (*figuratum*) předběžně před všelikou postavou (*figura*), tak jest naprosto nemožno, aby prvá hmota byla v čin uvedena (*actuata*) nebo stávající (*existens*) v přírodě (v přirozenství) předběžně před všelikou údobou. Onať není leč pouhou mohoucností k činu podstatnému jako tělo když se uvažuje předusečeno (*praecisum*) ode všaké postavy není leč v mohoucnosti k tomu, aby bylo postavným učiněno.

Ohtěli jsme se poněkud pozdržeti při té věci, poněvadž, jak čtenáři snadno viděti mohou, celé dílko, jež vykládáme, na této podstavě založeno jest. A na té podstavě z přírodní stránky založena jest celá nauka sumy theologické a vůbec děl sv. Tomáše*). Kdyby se takový článek nemohl pokládati za pravdu

*) Přirozenému našemu rozjímání nemůže rozumně dán býti základ jiný, hledíme-li k tomu, že všechny naše poznalosti závisí od toho, co jest každému poznávajícímu člověku první a vlastní předmět. Vlastním předmětem zraku jest barva; ačkoli odtud přicházíme k poznávání spousty, postavy, odlehlosti, ruchu atd., děje se tak právě mocí prvního a vlastního předmětu jeho, mocí barvy. Když poznání předmětu mohutnosti vlastního jest dobře založeno, když jest pravé, když jest pravdivé, můžeme se nadíti, že pravdivy, pravý a dobře založeny jsou poznalosti, jež z něho se odvádějí a na něm záleží. Ale naopak když se přihodí, že se mýlíme ve vlastním a základním předmětu mohutnosti, již více není možno uhoditi na pravdu ve všem ostatním. Nuž, který jest prvý a vlastní přirozený předmět umu člověčího ve stavu žití vezdejšího? Bytnost (*essentia* těles, odpovídá i opětuje vícekrátě Sv. Tomáš: „*Objectum intellectus nostri secundum statum prae-*

nepochybnou ale jen za domněnku, která za pravdě podobnou projiti může, šlo by z toho, že sv. Učitel jednou pouhou domněnkou zpodíral ze strany lidského rozumování všechnu svou nauku vzhledem vlastností a dokonalostí Božích, tajemství Nejsv. Trojice, přirozenosti jak anjelské tak člověčí, vzhledem otázek o svátostech, traktátův o ctnostech a hříších, zkrátka vzhledem všeho, o čem psáti uměl. Čemuž kdyby tak bylo, mnedle, zač by měl býti vážen spisovatel, kterýž při vysvětlování a stvrzování pravd, co jich kdy bylo a bude, nejneklamnějších, ne- užíval by leč důvodů založených na domněnce, kteráž by mohla býti rovněž tak pravdou jako nepravdou? Zasloužil by kdy té veliké vážnosti, v níž jest u všech vůbec, jehož nauka jest *certissima ad veritatem via*? atd. atd.

Ostatně mylí se, kdo za původce výroku toho pokládá Aristotela. Ten arci postavil tu výpověď na větší světlo, ji hájil, očistil, rozšířil mnohými závěrky, jež z ní vyvoditi uměl:

sentis vitae est natura rei materialis“ (1 p. q. 87, 2 ad 2.). Aniž maje se po- vzněsti na poznávání věcí duchovních rozum náš jiného prostředku míti může; těch dostihuje toliko obdobou (*analogia*) ku věcem hmotným: „*intellectus humani qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens: et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendi*“ (q. 84, 7, c.). „*Proprium ejus est cognoscere formam in materia corporali individualiter existentem . . . et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus*“ (85, 1, c.). „*Primum quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae est quidditas rei materialis quae est nostri intellectus objectum*“ (88, 3, c.).

Teiy na poznání bytnosti složenin tělesných záležití nutně veškeré druhé poznání naše. Když pojem bytnosti tělesné založen jest na pravdě, od prvoti (*principium*) pravdivé očekávati jest pravdivých poznatkův; ale kde jest prvot chybá, kterak můžeme uběhnouti chyb z ní plynoucích? Nežbloudil by snad dáleko od pravdy, kdo by řekl, že změně, která se zběhla ve filosofii v této příčině počavši od Kartesia do nynějška, hlavně přičítati se musí rozvodeň těch omylů, jež, jak jsme viděli, pokryly školství a knihotisk v Evropě. Všecky bludy jsou žalostny, ale není žalostnějšího nad ten, který naprzhuje prvotní zásadu. Ostatně jaký div, jestliže svatý Tomáš ve svých traktátech o vědách přírodních a nadpřirodních vždy má pohotově hmotu a údobu? Jsou to stanovné části (*constitutivae*) té přírody, která jest předmětem mysli člověčí vlastním, pomocí kterýchž mysl vzestupuje k poznávání všeho ostatního.

avšak co do jádra ona není Aristotelova o nic více než Platonova, kterýž jí v tmaeu svém výslovně učí.

Konečně nelze pominouti toho, co o té otázce píše sv. Augustin. Přiznává se, že kdyby měl opětovati, čím jej Bůh v té věci osvitil, nížádný ze čtenářů nestačil by všecko pochopiti. „*Et si totum tibi confiteretur vox et stilus meus quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit?*“

Ale dokládá, že nicméně neustane nikdy srdce jeho chvalozpěvem dobrořečiti Hospodina pro ty věci, jež by perem vyspati nestihlo „*non ideo tamen cessabit cor meum dare tibi honorem et canticum laudis de iis quae dictare non sufficit* (lib. 12, conf. c. 6). *Ego vero Domine si totum confitear tibi ore meo et calamo meo quidquid de ista materia docuisti me*“.

Ale čemu naučil jej? Naučil jej znáti, že hmota jest pouhá mohoucnost bez všeliké účinnosti (*actualitas*): „Jáť ji sobě myslil, vece, se tvary (*species*) nesčíslnými a rozmanitými a tudý nikoliv ji jsem myslil. Kotácel jsem v mysli beze všeho pořádku ohavné a hrozné údoby (*formas*), ale přece jen údoby, a bezdobným (*informe*) nazýval jsem ne to, jež bylo bez údoby, ale jež mělo údobu takovou, že kdyby se objevilo, od neobyčejnosti a neshodnosti jeho odvracel by se smysl můj a bouřila by se slabost člověčí. V pravdě pak to, jež jsem myslil, nikoli lišením (*privatione*) všeliké údoby, nýbrž věci údobnějších přirovnáváním bylo bezúdobno. I radil pravý rozum, abych cokoli všeliké údoby zbývá naprosto odtáhl, chtěl-li bych bezúdobné mysliti, i nemohl jsem. Neboť spíše soudil jsem, že ničeho není, jež by všeliké údoby lišeno bylo, než bych myslil něco uprostřed mezi údobným a ničím, něco ani údobného ani pouze ničeho, bezúdobnost téměř nicotnou. I přestala mysl má tázati se odtud ducha mého plného obrazů těles údobných a je dle libosti měnícího a jinačícího; i upřel jsem pozor na těla sama a v jich měnlivost jsem hlouběji nahlédl, skrze niž těla přestávají býti čím byla a začínají býti čím nebyla. I tušil jsem, že se děje týž přechod z údoby v údobu jakýmsi bezúdobím, nikoli nicotou; ale věděti žádal jsem, nikoli tušiti. . . . Měnlivost těchto věcí zajisté ukazuje na podmět společný, schopný všech údob, jež věci měnivé na se berou měnice se. A ten podmět čím přece jest? Jest snad duchem, jest snad tělem? Jest nějakým videm (*species*) ducha nebo tělesa? Kdyby se říci mohlo, řekl bych že jest čímsi ničím *nihil aliquid* a že

jest a není, *est et non est*. A přece již byl jakkoliv, aby schopen byl těch zřetelů (*species*) viditelných a složitých atd.⁴ Až potud velikán sv. Augustin, kterýž, kdyby jinak bylo, nevím jak by sobě mohl odpustiti takové opovázlivosti, že Božímu ponaučení připisuje šilený přelud nevědomí svého!

Nesnadnosti, jež se proti tomu naskytati mohou, dobře-li budou vyšetřeny, ještě více napomáhati budou, abychom se přesvědčili o té pravdě, o níž rozumujeme.

I. Namítá se nejprvé: Jestliže opravdivé jednotě podstaty na ujmu není množnost (*pluralitas*) bytnosti (*essentiae*) neúplných a částečných (*incompletae et particulares*), na př. jednotě člověka ani dosti málo nevádí, že má dvě bytnosti, jednu hmotnou, totiž tělo, druhou duchovní, to jest duši; proč měla by na ujmu býti množnost stávajících (*existentiae*) neúplných a částečných, jež by odpovídaly bytnostem?

Odp. Množnost bytnosti neúplných nejenom nevádí jednotě podstat složitých (o těch mluvíme mluvíce o hmotě a nikoliv o jednoduchých), ale jest při nich neprominutelná: jinak by byly by složity? Musí tam býti bytnost prvku (*elementum*) trpného a bytnost prvku činného, podmět a údoba. Ale nemůže na týž způsob jednota podstaty skládati se z dvou stávajících (*existentiae*), tak aby jedna byla prvoti (*principium*) trpné, druhá činné, jelikož tato druhá patrně nebyla by již bytím prvním, bytím samostatným (*per se stans*), ale druhotným a příležicím k jinému bytí (*adjacens alteri*): tedy ne již podstatou, ale případkem.

II. Rozum toho požaduje, aby stávající (*existentiam*) byla úměrna (*proportionata*) bytnosti: bytnosti duchovní nemůže hoditi se stávající hmotná, bytnosti hmotné stávající duchovní. Kdyby tedy ve člověčí složenině hmota neměla stávající svou vlastní rozeznačenou (*distinctam*) a nezávislou ode stávající duše, ale byla by v člověku jediná stávající společná duši i tělu; tehdy buď ta stávající byla by duchovní a tenkrát nemohla by hoditi se tělu: anebo byla by hmotná a nemohla by hoditi se duši. Nutno jest tedy uznávati v tělesné hmotě stávající ji vniternou nezávislou od údoby, kterou jest duše.

Odp. Že bytnosti hmotné hoditi se nemůže stávající duchovní, když jest ta bytnost vdobena (*informata*) prvoti (*principium*) neb údobou duchovní, jako se v člověku děje, jest lež. Neb zdaliž není jisto, že rozumné duši tělo jest úměrno, jelikož

k tomu zřízeno jest, aby s duší stanovilo přirozenost člověčí? Není-liž rovněž jisto, že duše jest údobou těla a nikoli naopak? A následovně, že duše v činnost a v bytí uvodí (*actual*) hmotu tělesnou? Není konečně jisto, že vyšší bytí stačiti může potřebě bytí nižšího, ale nikoli nižší bytí potřebě bytí vyššího? Proto tedy shledává se býti příhodno, aby se tělo v člověku těšilo ze stávajicnosti duše duchovní. Věta, že ke hmotné bytnosti nehodí se bytí ducha, jen tehdy se prokazuje pravdivou, když hmota vdobena (*informata*) jest prvotí neb údobou nižší, která není sama sebou ostožitá (*non per se subsistens*), ale závisí na hmotě samé, jako se zbíhá při bytech (*entia*) bezrozumných.

III. Právilo se, že se hmota ani nezplozuje ani neporušuje. Ale kdyby ji stávalo (*existeret*) stávajicností údoby a nikoli svou vlastní stávajicností, musela by se ploditi a rušiti, póněvadž by přizískávala bytí (*esse*) každým přizískáním nějaké údoby a pozbývala by toho bytí pozbytím té údoby; avšak přizískavati a ztráceti bytí (*esse*) jest to samé co býti plozenu a rušenu.

Odp. Aby nějaká věc slula opravdive zplozenou, musí přizískati bytí (*esse*) na ten způsob, že dříve jiného neměla; aby slula zrušenou, musí ztratiti své bytí na ten způsob, aby již více nezůstávala s nižádným jiným bytím. Avšak ta hmota, která přizískává bytí novou údobou, kterou přijímá, měla již jiné bytí pod jinou dřívější údobou a ztrácí-li svého bytí tracením jedné údoby zůstává proto s jiným bytím, které přijímá od jiné údoby, jež nastupuje po údobě předešlé.

IV. Hmota počítá se mezi příčiny; kdož by toho nevěděl? Vždyť bývá příčinou hmotnou. Ale každé pravé příčiny musí stanouti (*existere*) dříve než nastane účinek její, alespoň dřívostí (*prioritate*) přirozenosti. Tedy hmota jakéhosi stávání, jakési stávajicnosti (*existentia*) má dříve než složenina a následovně dříve než ji přijímá od údoby. Cehož lze dotvrditi takto. Příčina (*causa*) nežebře sobě stávajicností od toho čehož jest příčinou (*causatum*), aniž to, jež bylo prvé, žebře sobě stávajicností od toho jež teprv po něm přichází. Však hmota jest příčinou údoby (jakožto podmět, v němž údoba jest vñata) a přirozeně jest hmota dříve než údoba. Tedy co z toho jde jest patřno.

Odp. Hmota vzhledem ke složenině jest příčinou jako vnitřní částka složeniny samé; vzhledem k údobě, když tato

není sama sebou ostožná (*per se subsistens*) jako duše člověčí, hmota není činnou (*activa*) a účinkující (*efficiens*) příčinou, nébrž pouze trpnou, přijímovou (*receptiva*), udržovací *sustentati* a, poněvadž údobu přijímá, nosí a chová. Vzhledem pak duše rozumné hmota nemůže nijak býti příčinou, poněvadž duše rozumná sama sebou má své bytí, které nezávisí od těla, bez něhož ona trvá jsouci nesmrtelná. Na tomto základě patrně se rozřešuje svrchu uvedené rozumování. Příčiny činné (*activa*) stává (*existit*), aspoň přírodně, prve než účinku, poněvadž čin vyžaduje bytí (*esse*); příčina tedy, která činí (*agit*), jest; a vzniká-li z jejího činu (*actus*) nějaký účinek (*effectus*), bytí (*esse*) účinku nutně bude pozdější, aspoň přírodně, nežli bytí příčiny účinkující (*efficientis*). Naproti tomu příčina pouze trpná toho nepotřebuje, aby ji stánuo (*ut praexistat*) ani co do času ani co do, přirozenosti dříve než bude účinek: voda na př. aby přijala bytí (*esse*) vody teplé, měla by snad již před tím míti čin (*actus*) teploty? Dostí na tom, že má před tím mohoucnost (*potentiam*) ku přijetí teploty. Takž dostačuje, aby hmota byla předběžně v mohoucnosti k bytí podstatnému (*esse substantiale*) aniž se vyhledává, aby je měla v činu (*in actu*). Kdyby měla bytí činně, nač by ještě potřebovala údoby? Připojme ještě to, že hmota i co do přirozenosti i co do času byla ještě prvéjší než nová složenina neb nový účinek, ale pod jinou údobou a tedy s jiným bytím (*esse*).

V. Ta mohoucnost, která stanoví vlastní srozum (*ratio*) a bytnost hmoty, buď má býti nějakou přírodní (*fysickou*) mohoucností *extra causas in rerum natura* (vně příčin v přirozenosti věcí), anebo nějakou mohoucností pouze úmyslovou (*intentionalis*), která nemá jiného bytí (*esse*) leč ve pojmu umnosti (*in conceptu intelligentiarum*). Není-li leč úmyslovou, tedy v skutečnosti není vniterní částí podstat, jež slovou složity. Pakli jest *extra causas in rerum natura*, tedy v sobě má nějakou činnost (*actualitas*, nějaké bytí; nebude míti bytí (*esse*) vidotvorné, bytí údob těch, k nimž jest v mohoucnosti, aby se odtud říci mohlo, že má bytí údobné (*esse formale*); ale bude míti ten čin (*actus*) nebo to bytí, jehož jest potřebí k ustavení ji *extra causas*, kterýž čin nemůže-li slouti údobným (*formalis*), bude nazývat se alespoň jestotným (*entitativus*). Zdá se zajisté, že nelze říci jinak, nechceme-li držeti patrnou protivěť o věci, že činně (*actualiter*) jest *extra causas* a nemá nižádného činu (*actus*).

●*dp.* Jestli to přírodní mohoucnost *extra causas* vnitřná podstatám složitým. Ale kladouce ji *extra causas* nemáme ji měniti přirozenost a z mohoucnosti, kterou jest, ji dělati činem (*actus*).

Jest opravdu *in rerum natura*, jest vniterná podstatě složitě, ale v rodu mohoucnosti, ne v rodu činu. Když by tedy obsahovala sama sebou nějaký čin (*actus*) ať údobný ať jestotný (*entitativus*), nebyla by již sama v sobě pouhou mohoucností, jakou nutně býti má, aby byla podmětem *prvním* neb hmotou *první*: ale s údobou se spojujíc přizískala by druhé bytí (*esse*) z čehož by vyšlo bytí případku a nikdy bytí podstaty. Omylnost svrchu uvedeného rozumování záleží v tom, že se tam nepřipouští věc prostředničí (*media*) mezi bytím v činu (*esse in actu*) a mezi nicotou; což jest týž blud, o němž, jak jsme viděli, vyznává sv. Augustin, že se v něm také nacházel. Ale toť jest, čeho jednou pochopiti potřebí, že se totiž „bytí (*esse*)“ dělí na „bytí v činu (*in actu*)“ a v „bytí v mohoucnosti (*in potentia*)“ a že jest tedy tuto nějaká věc prostředničí mezi činem (*actus*) a mezi nicotou, že zde jest mohoucnost přírodní a vniterná podstatám složitým. Dále jakož se dělí bytí, tak dělí se kroměpříčinnost (*extra causas*) v kroměpříčinnost 1. co do činu (*extra causas secundum actum*), 2. co do mohoucnosti (*extra causas secundum potentiam*). I jestliže by některý méně skrovný vyhledával, co jest toto bytí v činu rozeznávané naproti bytí v mohoucnosti, nechať čte Aristotele v kn. 9. metafys. text 11 kterýž mu odpovídá, že nelze o každé věci domáhati se výměru (*definitio*), jinak muselo by se jíti do nekonečna; ale že sluší si pomáhati přívodem (*inductio*) věci jednotlivých a zrakem mysli spatřovati také to, jež jest úměrno (*proportionale*), aneb rozličné úměry, jež mají věci mezi sebou.

„Moci býti“ jest v témž vztahu k „býti v činu“, jako možnost psaní ke skutečnému psaní, moci mluvit ke skutečnému mluvení, moci cestovati ke skutečnému cestování atd. A toť jest přívod (*inductio*), k němuž nás odesílá Aristoteles.

VI. Nelze zapříti, že aspoň nadpřirozeně a zázrakem může hmoty stávati (*existere*) bez údoby. Ale to by se přičilo, kdyby se při hmotě nepřipustil sám sebou nížádný čin (*actus*) na údobě nezávislý, ježto stanouti a nemíti činu stávajícínosti (*existentiae*) jest protimluv. Pročež nelze hmotě upírati činu nějakého, ne-li údobného, aspoň jestotného (*entitativus*), jakož

tomu chtěl Scotus (2. dist. 11. q. 2.). Hořejší návěšt toho průkazu lze dovoditi doklady rozličnými:

1. Na počátku světa byla stvořena hmota beze všaké údoby; tak svatí Augustin, Basilius, Chrysostomus a Ambrož vykládají ona slova 1. kp. Mojž.: „Země pak byla pusta a prázdna (*terra autem erat inanis et vacua*)“; to jest: hmota byla bez údoby všeliké. 2. Hmota jakožto základ, podmět, přijímadlo údoby jest prvé než tato, aspoň dřívosti přírodní (*prioritate naturae*). Však co jest prvé, může bez odporu státi odmezeno od toho, jež jest potomné, a nikoli naopak. Tedy může hmoty stávati bez údoby. 3. Případky neméně závisí na podstatě než hmota na údobě. Však případy v nejsvět. Svátosti nadpřirodně jsou bez podstaty, tedy . . . 4. To, jež Bůh činí prostředkem příčin druhých, může činiti i bez nich. Pročež jestli činí, že hmoty stává prostředkem údoby, proč by nemohl činiti, aby jí stávalo i bez jiné údoby? 5. Hmota není nutně sloučena s nižádnou údobou, není žádného vidu (*species*) údoby, bez něhož by hmoty nemohlo stávati: stojí hmota, nemajíc údobu rostliny ani živočicha ani vody ani ohně atd. Ale to, jež nemá nutného svazku s nižádným videm, nemá ho ani s rodem. Může tedy býti bez údoby všeliké.

Odp. Ani zázrakem ani nadpřirozeně hmota nemůže státi bez údoby. Hmota jest mohoucnost (*potentia*), údoba jest čin (*actus*); říci tedy, že hmota jest v činu beze hmoty, jest jako říci, že jest v činu bez činu. „*Dicere materiam praecedere sine forma est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem.*“ Tak sv. Tomáš (1. p. q. 66. ar. 1. c.); kterýž při tomto místě poznamenává, kterak Otcové tamtéž uvádění nemohli při výkladu slov: *terra erat inanis et vacua* nikterak rozuměti, že stvořená hmota byla všeliké údoby podstatně lišená (*privata*), což bylo by v odporu s Písmem samým, kteréž dí jasně „na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“, pročež musíme věřiti, že od prvopočátku hmota měla podstatnou údobu samé země. Co tedy rozuměli otcové hmotou bezúdobnou? „*Accipiunt informitatem non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura*“ (id. ibid.). A sv. Augustin mezi jinými, aby tu věc učinil pochopitelnou, že totiž hmota nemůže státi bez údoby, pomáhá sobě podobenstvím hlasu (*De Genesi ad literam* lib. 1. c. 15).

K důvodu druhému, kde se praví, že to, jež prvé jest, může státi bez toho, jež jest potom, potřebí rozeznávati: to, jež prvé jest co do stávajcnosti (*existentia*), může státi bez toho, jež co do stávajcnosti přichází potom, tak jest: ale nikoli to, jež prvé jest toliko co do bytnosti (*e-sentia*). A v tom právě pádu jest hmota, která jakožto základ a podmět údoby jest prvé co do bytnosti, ale jako bytně pouhá mohoucnost slušně budiž také pozdější co do stávajcnosti (*existentia*). Právili jsme „budiž také“, to jest *transeat*, projdiž věta v prvním smysle, poněvadž naprosto jestliže se v ní rozdílně nerozeznává, může zapřena býti, považíme-li, že ačkoli pravda jest, že tomu, jež bez druhého státi může, přísluší býti prvé než jest ono druhé, ale nelze naopak říci, že vždycky to, jež prvé jest, může státi bez onoho, jež potom jest.

Ku třetímu: Nikoli není pravda, že případy o nic méně nezávisí na podstatě než hmota na údobě. V skutku aby bělost na př. byla bez podstaty, která by ji udržovala, neobsahuje nižádného protimluvu, když by v tom byla nějaká vyšší síla, mohoucí poskytnouti jí podpory, kterou by ji měla býti podstata. Avšak protimluv jest v tomto, že by byla nějaká podstata bílá bez bělosti; toho učiniti nemohla by ani Všemohoucnost božská. Týmž způsobem všemohoucnost božská nemůže učiniti, aby pouhá mohoucnost činnou stala se bez činu. Ale bez činu stala by se hmota činnou, kdyby měla stávajcnosti (*existentiam*) bez údoby, kteráž není nic jiného než čin, jímž hmoty stává (*existit*). Nad to případek a podstata jsou dva činy (*actus*), nedokonalý jeden, druhý dokonalý; odvislost případku jest toliko odvislostí nedokonalého, jež proto nepřestává býti činem. Naproti tomu odvislost hmoty jest odvislostí pouhé mohoucnosti, jež nemůže přestati býti pouhou mohoucností leč přizískáním činu, což nic jiného není, leč přizískati údobu, protože údoba jest celým jejím činem. Protimluv tedy jest ve slovech: Hmota stávající (*existens*) bez údoby, a není protimluvu, říká-li se: případy stávající bez podstaty.

Odtud rozřešuje se i 4. námitka. Může dobrotivý Bůh vyvésti účinek bez příčin druhých, kdež tyto nevcházejí v bytnost účinku samého, může na př. osvětliti tuto chýži bez slunce i bez jiného tělesa světlého: ale nemůže ji osvětliti bez světla. Zádrhel vězí ve slovech, protože světlo patří k bytnosti věci osvětlené. I rovněž k bytnosti hmoty (neberouce

ji náprostě), ale hmoty stávající (*existens*) patří čin, skrze nějž ji stává, a tím činem jest údoba na ten způsob, jako bělost nepatří k bytnosti tělesa, ale patří ovšem k bytnosti tělesa bílého, a přičí-li se, aby bylo tělo bílé bez bělosti, neméně přičí se, aby hmoty stávalo bez údoby, což by bylo jako stávati bez stávajicnosti, *existere sine existentia*.

Konečně k 5. dovozování odpovídáme, že hmota není nutně spjata s nějakým videm (*species*) údoby určité (*determinata*), ale jest proto neurčitě vázána s údobami všemi na ten způsob, jako nikdo z nás není sloučen určitě s tím neb s oním místem, moha býti v Praze i mimo Prahu, ale nemůže předce nebyti v některém místě; tak hmota nemá nutného svazku s údobou určitou, ale neurčitě sloučena jest se všemi, ježto není možno, aby ji vždy některá údoba neměla. Tedy věta: to, jež není sloučeno s nižádným videm, není sloučeno ani s rodem, vyžaduje, aby v ní bylo takto rozeznáváno: výrok, že to, jež nemá svazku s nižádným videm ani určitě, ani neurčitě, projdiž; avšak zapřen budiž výrok: když, ačkoli by nemělo svazku určitého s žádným videm, přece jest vázáno neurčitě.

Traktát sv. Tomáše o byti a bytnosti.

Prooemium.

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum (1^o caeli et mundi, text. 33): ens autem et essentia sunt quae primo in intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in metaphysica (lib. 1. c. 6.); ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam, dicendum est, quid nomine essentiae et entis significetur, et quomodo in diversis inveniuntur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species et differentias.

Ú v o d.

Poněvadž malý omyl na prvopočátku velik jest na konci dle Filosofa (1^o caeli et mundi text. 33) byt (*ens*) a bytnost (*essentia*) však jsou, jež nejprvé v umu (*in intellectu*) pojmáme, jakož dí Avicenna k metafysice (lib. 1. c. 6.); proto nejprvé, aby se z jich neznalosti blouditi neudálo, k odklídění v těch věcech nesnadnosti, potřebí jest pověděti, co se jmenem bytnosti a byti vyznamenává a se v rozličných věcech nacházejí a kterak se mají k pomyslům logickým, totiž k rodům, vidům (*species*) a rozdílům.

1. Potřeba toho pojednání jeví se, uvážíme-li, že byt a bytnost jsou konečně počátky a prvky všeho rozumitelného (*intelligibile*), poněvadž cokoli toho kdy umem chápeme neb chápáti můžeme, nemůže býti leč byt (*ens*) nebo její bytnost

(*essentia*). Není-li jedné neb druhé, ničeho nechápeme. I kdož medle neví, že ten jenž se v prvotních počátcích či v prvotích (*principia*) mylí, mnohem více myliti se bude ve všem ostatním, jež od nich závisí? Buď-li chyba v prvcích (*elementa*), čím více vzroste v tolikých složeninách jež jimi se utvoří? Odtud velmi známa jest zásada „*parvus error in principio, magnus in fine*“. V prvopočátku maličká a jakosmyslem nedostižná úchylka přímky tím více vzrůstá, čím se více dluží a dlužením nekonečným nekonečně zvětšuje se. Kdo tedy chybuje třeba dosti levně v prvních pojmech byti a bytnosti, pochybí potom již nikoliv levně, nébrž nade všecko pomýšlení v celém svodu vědy. Není zde potřeba šířiti slov, abychom uznávali potřebu a důležitost toho dílka, v němž jednak vysvětlí se co pode jmenem bytnosti a bytí se vyrozumívá, jednak vyloženy budou rozličné způsoby, kterýmiž bytí a bytnost v rozličných věcech se nacházejí i jaký mají vztah k pomyslům (*intentiones*) či k ponětím logickým (*conceptus*) jakož jsou rody (*genera*), vidy (*species*) a rozdíly (*differentiae*).

Jsou to věci, zapřítí nelze, dosti nesnadné, poněvadž jsou velice povšechné (*universales*) a tudy znamenitě odtaziť (*abstractae*); i proto dí sv. Učitel: „*ad horum difficultatem aperiendam*“.

2. Avšak tuto dobře bude sobě všimnouti, že bytí a bytnost, jak v tom úvodě čteme, jsou to *quae primo in intellectu concipiuntur*, a při tom k uklizení přepodivného zmatku, jež v té věci způsobili filosofové tohoto věku, nemálo pomůže, když umové poznávání s viděním oka srovnáme. Předmětem zraku samo sebou prvním není ta neb ona barva určitá na př. bílá nebo zelená, ale neurčitě barvitě (*coloratum*). „*Objectum visus* (dí S. Tomáš, 1. 2. q. 29. art. 6.) *est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia, quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter*“. Neb kdyby tím předmětem byla určitá barva na př. bílá, odstraněním této zrak nemohlby viděti ničeho více. Může-li on viděti rovněž jako bílou tisíc jiných barev, jesti tak, protože jeho předmětem prvním a náprostým jest barevné (*coloratum*, kteréž i, odstraníme-li barvu bílou, v toliku jiných barev zůstává. Takž prvním a náprostým předmětem umu (*intellectus*) není ta neb ona přirozenost (*natura*), ten neb onen vid (*species*), ten neb onen rod, ale bytí (*esse*) neomezeně, počezť potud každý rod neb vid neb každá přiro-

zenost jsou umem stížitelný, pokud jsou účastny dotčeného bytí. Nelze tedy udati něčeho barvitého neb červeného atd., ježby nebylo v nějakém určitém vidu bílého neb červeného atd. A rovněž nestává nějakého bytí (*esse*), kteréby nebylo v některé přirozenosti (*natura*) stvořené nebo nestvořené, tělesné neb duchovní, jednoduché nebo složité. Tudyž jako jest nemožno, aby oko vidělo barvitost vně kteréhokoli vidu barvy, tak jest nemožno, aby um spatřoval bytí vně kteréhokoli přirozenství. Nemůže spatřovati leč to, jež jest neb jež se nepřičí. Přičí se bytí, jež by nebylo v nížádné přirozenosti. Tedy přičí se, aby um postihoval bytí vně všeliké přirozenosti.

3. Odtud jeví se, jak velice v blud zašli ti, kteří předstírají, že vidinu bytí (*ideam entis*) máme vrozenou a že ona předchází každou jinou. To by znamenalo, že se připouští nějaké poznávání toho, jež není a nemůže býti: bylo by to samé jako že zrak může viděti barvitě aniž vidí nějaké barvy. I nelze odporu vyhnouti takto kladouce, že by totiž tou předstíranou vrozenou vidinou byla právě vidina byti postavené vně všelikého přirozenství, jaká jest bytí božská, jejíž přirozenství není leč bytí (*esse*). Neb aby někdo měl vidinu byti božské, musel by ji spatřovati jaká sama v sobě jest bezprostředně anebo prostředech v jejích účincích. Kdo ji vidí v ní samé, jest úplně blažen, poněvadž blaženost konečná záleží v přímém vidění Dobra svrchovaného; on tudyž nevyhnutelně jest prázden jak všeho omylu tak vady všeliké. Museli bychom tedy mocí takové vidiny všichni býti neomylni a nehřešivi. Abychom pak božskou bytí viděli prostředech v účincích jejích, musela by vrozena býti nejenom vidina byti (*entis*), ale i vidina účinků, v nichž se ona spatřuje.

4. Ačkoli barevné (*coloratum*) jest předmětem samo sebou prvním mohoucnosti zrakové, nestává se přece nikdy aniž státi se může, aby zrak je postihl prvé než některou barvu určitou budiž kterákoli. Aniž se to jinak děje vzhledem umu, jenž nemůže nikdy postihnouti bytí dříve než některou smyslovou cost (*quidditas sensibilis*), v jejímž srostitém (*in cuius concreto*) by se jemu představovalo. I ačkoli vidí cost (*quidditatem*) skrze bytí, přece v tomto prvním činu (*primo actu*) nevidí byti dříve než vidí cost, aniž vidí bytí odtáženou (*ens abstractum*) od costi, nébrž srostlou a totožnou s costí, ježto bytí obecná (*ens commune*), dle sv. Tomáš, se totožní s každou věcí *est idem per essentiam*

cuiuslibet rei (qq. dd. quaest. de Veritate q. 10. art. 11. in resp. ad 10^m). Ejhle, jakou měrou se prokazuje pravdivost toho, jež tolikráte opětuje sv. Tomáš s Aristotelem, že „*ens est id quod intellectui nostro primo imprimitur*“; nechce tím říci, že se vtiskuje bytí (*ens*) bezprostředně a neodvisle od každé určité přirozenosti, ale že přirozenost určitá potud se vtiská v um a potud umem se chápe, pokud jest nějakou bytí a nikoli naopak. I proto chtěje přijíti k důkazu dotčeného výroku takto rozprávi: pojem naprosto všech nejnedokonalejší slušně bude prvním cestou původu či plození; neboť zjevno jest, že touto cestou nedokonalé vždycky přichází napřed. Avšak pojem bytí, nikoli rozeznačený (*distinctus*) ale změteně srostlý s costí smyslového, jest nejnedokonalejší všech možných pojmů; neb každý jiný pojem připojuje k bytí nějakou věc a jest dokonalejší, jako celek jest dokonalejší nežli část. Pročež ponětí bytí změteně srostlé s costí smyslového jest umu našemu nutně všech nejprvější.

5. Um náš celou svou přirozeností jest udobněn (*formatus*) k chápání bytí jako svou přirozeností oko jest udobněno pro barevnost, sluch pro zvuk a vůbec každá mohoucnost pro předmět svůj; pročež v náležitých podmínkách postaveny jsouce jak mohoucnost ku předmětu, tak předmět k mohoucnosti přirozeně ihned se spojují. Poněvadž v takovém spojení předmět v činnost uvodí mohoucnost jemu náležitou, s dobrým důvodem lze říci a říká se, že bytí jest přirozeným předmětem umu našeho, ale nikoli že vidina bytí (*idea entis*) jest vrozenou částí stanovnou (*constitutivum*) umu samého, jak by tomu chtěl Rosmini.

Neb jest zásada jistotná, že vně Boha nemůže ani podstaty býti ani případnosti, ani věčné ani vidinné (*ideale*) ani činu ani mohoucnosti, jež by nevyplývalo od Boha, jež by od Boha jak od první příčiny nebylo působeno. Každá věc, již bychom shledali býti rozdílnou od bytnosti boží a spolu nebýti účinkem božím, býti muselaby *o sobě*, to jest býti Bůh. Příčí-li se tedy, aby bylo více bohů než jeden, každá jiná věc, nechať v kterémkoli řádu na ni hledíme, jak v řádu přírodním tak v logickém, jak v řádu věcí tak v řádu vidin, jak v umu (*intellectus*) tak vně umu, když jest, příčí se, aby nebyla účinkem božím: není-li jím, není v pravdě ničím.

Proto vidina bytí (*idea entis*), nechceme-li aby byla Bůh sám, nemůže nebyti něco stvořeného, nemůže nebyti účinkem,

Učinkům jest býti buďto podstatou nebo případkem, nezbyvá ničeho třetího; musejí ostanouti (*subsistere*) v sobě anebo v jiném jako v podmětu své uvislosti (*inhaerentiae*). Vidina nechť jest jakákoliv, nemůže býti sebou neb v sobě, jest potřeba, aby byla v nějaké podstatě rozumné. Není-li tedy předstíraná vidina byti (*entis*) Bůh, není-li podstatou, nutně jest potřebi postaviti ji v nějaký um (*intellectus*). Ona tudyž musí předpokládati um, v němž by uvislá byla a nikoli jej činiti.

V Bohu um (*intellectus*) jest jeho sama bytnost; nemá v něm místa věcnaté rozeznání (*distinctio*) mohutnosti (*potentia*) a bytnosti; on jest pohyb čin (*actus*) nejjednodušší. Ve člověku um jest mohutnost (*potentia*), jejímž podmětem uvislosti bytnostné (*subjectum inhaerentiae essentialis*) jest duše rozumná, kteráž jest kořen spolu i sídlo svých mohutností, umu totiž a vůle a cokoli jich druhých v umu a vůli jest obsaženo. Když jest tomu tak, vidina byti není mohoucností a mnohem méně může býti podstatou duše naší. Zbývá, aby náležela do rodu činů (*actus*). Ale činové (*actus*), jak ví každý, přicházejí od ostojitěho (*subsistens*) prostředkem mohutností. Od duše tedy prostředkem umové (*intellectiva*) mohutnosti její musí pocházeti vidina jak byti (*entis*) tak každé jiné věci. A následovně nemůže nikdy býti věci zevnitřnou přirozeností duše rozumné, kteráž by ji od Boha byla připojena a vstípena při jejím zrození nebo stvoření. K tomu dodáme-li, že jest vidina činem našeho poznávání (*actus cognitionis*), spatří se jasněji, že nemůže býti jakousi neznámou, nemůže býti nepoznána tomu, kdo ji má. Avšak nikdo a nikdy nemohl v sobě poznávati tuto vidinu byti (*entis*) dříve, než některou jinou vidinu věci smyslové. Není-li tedy vrozena vidina smyslového, nemůže býti vrozena vidina byti (*entis*)*).

*) Při této první otázce sv. Tomáše, který totiž jest předmět, jež nejprvé um náš poznává, učiníme jednou za vždycky poznámku, kterou bystrý čtenář napotom sám od sebe činiti může při všech jiných otázkách, o nichž sv. Učitel pojednává, a to jest, kterak on co do bystrosti a ryzosti vtípu přede všemi druhými filosofi předěi. Tito v přítomném pádu k rozřešení sporu jali se pozorovati buď větší účinnost, kterouž se podmět v um vtiská, anebo snadnější odtážitedlnost podmětu a jiné podobné vlastnosti. Sv. Tomáš naproti tomu upřel zrak na stav a schop mohutnosti umové v jejím prvním a přirozeném se rozvíjení, aby odtud objevil, který jest první poznatek našeho umu při každém podmětu, kterýkoli nejprvé jemu se předsta-

Quia vero ex compositis cognitionem simplicium accipere debemus, et ex posterioribus devenire in priora, ut a facilioribus incipientibus convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione *entis* ad significationem *essentiae* procedendum est.

Poněvadž zajisté ze složitých věcí bráti máme poznávání věcí jednoduchých a z potomnějších dostáváme se na prvější, aby od snazšího začínajícím učba stávala se příhodnější, proto jest postupovati z významu bytí (*entis*) k významu bytnosti (*essentiae*).

6. Aby se začínalo od snazšího, jak toho žádá pořádek vyučovací, pověděno bude nejprvé o významu bytí (*entis*), potom o významu bytnosti (*essentiae*). Důvod takového usnadnění jest, že složenina bývá nám známější, ač změteně (*in confuso*) nežli skládací částky (skládky, *componentes*) a tyto jakož přirozeně jsou přednější než složenina, však potahmo k našemu poznávání jsou potomnější, ježto my nepřicházíme k našemu poznávání prvků (*elementa*) nebo prvotí (*principia*) složeniny leč skoumáním a rozbořem (*analysis*). Ale byt (*ens*) vztahuje se k bytnosti, jako složenina ku své skládací části či skládce, poněvadž byt jest totéž mající bytí, jako horoucí jest mající horoucnost, činící mající čin, a to řečeno budiž o všech přičestích. Tedy „*ens* byt“ v sobě zavírá i bytí (*esse*) i bytnost (*essentia*), a jest složenina z obojího a bytnost (*essentia*) jest jen jedna částka či skladba bytí (*entis*), což budiž s obzvláštní pozorlivostí pamatováno.

7. Prvé než se učinila ve filosofii otázka, zdaliž bytnost tvora jest skutečně rozdílna od jeho bytí (*esse*), smyslem obecným tvor uznán jest za byt (*ens*), kteráž má bytí (*esse*). Otázku tedy smysl obecný rozřešil již dříve, než byla předložena. I jestliže by někdo mezi bytím a bytností nechtěl činiti roz-

vuje. I kdož by neviděl, že větší vtiskavost, snazší odtaziitelnost atd. jsou samé věci, jež potom vždycky musejí záviseti a bráti správnost od stavu mohutnosti poznávací a musejí se přizpůsobovati i přiměřovati k jejím podmínkám přirozeným a nemohou nikdy své dílo konati leč vedle toho, jak ona jest chápava v tom prvním stavu svém, v němž od mohoucnosti k činu (*actus*) postupující nutně pojímati bude nejprvé nedokonalé a změtené *confusum* aby potom přecházela k dokonalějšímu a více rozeznačnému (*distinctum*). Byl tedy nadětitě opatrnější a důmyslnější veliký mistr náš.

dilu jiného leč rozumového, jakož se tento rozdíl nachází pouze rozumový jen mezi bytím (*esse*) Boha a jeho bytností (*essentia*), nač by potřeboval bohoslovec stanovití jakožto nejzvláštnější vlastnost Božstva, že v něm není věcnatého rozzeznačování (*distinctio*) mezi bytím (*esse*) a bytností (*essentia*)? „*Impossibile est quod in Deo sit aliud esse et aliud ejus essentia . . . sua igitur essentia est suum esse . . . est igitur Deus suum esse et non solum sua essentia*“ (S. Th. 1. p. q. 3, a. 4, c.).

HLAVA I.

Co se vyrozumívá těmi slovy : bytí (*ens*) a bytnost (*essentia*).

Sciendum est quod, sicut in quinto metaph. text. 14, philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat: per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod coecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat. Unde primo modo coecitas et hujusmodi non sunt

Věděti sluší, že, jakož v 5. knize metaf. text 14. filosof klade, bytí sama sebou rozumí se dvojité: jedním způsobem na to, jež se rozděluje desaterem rodů, jiným způsobem, jež vyznamenává pravdu vět. Těch pak způsobů rozdíl jest, že druhým způsobem bytí (*ens*) může slouiti všechno to, o němž tvrdící větu lze utvořiti, i kdyby ono v skutku ničeho nekladlo: a tím způsobem lišnosti (*privationes*) a záporny bytími (*entia*) slovou: neb říkáme, že tvrzení jest protikladno záporu a že slepota jest v oku. Ale prvním způsobem nelze říci o něčem, že jest bytí (*ens*), leč o tom, jež ve skutku něco klade. Odkudž prvním způsobem slepota a

entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto: aliqua enim dicuntur hoc modo entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco*) dicit, ens, primo modo dictum, est quod significat substantiam rei.

toho druhu věci nejsou bytě (*entia*). Tedy jmeno bytnosti nebere se od byti (*ens*) druhým způsobem řečené: neb některé věci slovou tím způsobem bytmi (*entia*), jež bytnosti nemají, jakož se jeví v lišnostech (*privationes*), ale bere se bytnost od byti (*ens*) prvním způsobem řečené. Pročež vykladač na témž místě*) dí: byt (*ens*) prvním způsobem řečená, jest, jež znamená podstatu věci.

1. Pořem slova „bytí“, přísně mluvíc, výměrem vyložití se nemůže. Jako v důkaze nutně připouštětí musíme pravdy první a základní, jež dokazovány bytí nepotřebují a nemohou, na př. tuto zásadu — přiči se, aby jedna a táž věc v jednom a témž čase byla i nebyla — jinakby se muselo pokračovati v dokazování dále a dále anizby se kdy konce došlo: tak u výměru musejí se uznávati jakési první pojmy, jež vyměřovány bytí nepotřebují a nemohou: ježto kdyby všechny napořád výměru požadovaly, rovněž dále a dále do bezmezí šlo by se, anizby kdy mohl který výměr konečně bytí vyhraněn. Takový jest pojem bytí, jenž umu našemu jest jako slunce našemu zraku. Sluncem všechny věci viditedlny se objevují, ale není věci, kterážby slunce činila viditelno. Tím samým způsobem bytí jest to, jimž věci všechny umětelnými (*intelligibiles*) stávají se, ale není věci, kteráž by mohla bytí (*esse*) činiti umětelné.

2. Proto sv. Tomáš výměru pominuv počíná přímo rozdělením a vykazuje dva způsoby byti (*entis*) náproste (*per se*): prvý, pokud byt znamená kteroukoli z věcí, jež jsou ve skutečnosti nezávisle od činnosti umu (*actio intellectus*), a jakož těchto

*) To jest Aver. u výkladu k místu z Aristotela uvedenému (5. met. t. 14.). —

věcí jest deset rodů nejpovšehnějších nazývaných ještě obyčejně ve škole kategoriemi (nároky, nařekadly, *praedicamenta*, zvěstidla), takž on dí: *uno modo, quod dividitur in decem genera*; druhý, pokud znamená pravdu vět (*propositionum*). To rozdělení objasní se, bude-li obráceno zvláště k těmto dvěma větám: „duše jest v těle“; „slepota jest v oku“. Říká se tu tak o duši jak o slepotě „byti“ (že jest), o této byti v těle, o oné byti v oku, ale jak rozdílno jest prvéjší byti od toho druhého. Byti duše naší jest kladné, velmi věcnaté; byti slepoty jest záporné, jest nebyti věcnatosti. Byti duše naší do sebe má nějakou dokonalost; byti slepoty s sebou nese nějakou lišnost (*privationem*) aniž znamená co jiného, leda že jest pravda (toť jest ono *significat propositionis veritatem*), že není v oku vlastní jeho dokonalosti, totiž zraku. Um (*intellectus*) tedy, aby postavil tu větu: „slepota jest v oku“, musí sám u sebe dáti slepotě byti podmětu věty samé, utvořiv sobě podobu neb obraz odjměti (*a habitu*) protikladné (*opposito*), totiž ode zraku. Co jest praveno o slepotě, platíž stejně o všech záporech a lišnostech, sumou o tom všem, o čem lze tvořiti větu tvrdivou (*affirmitiva*); ačkoli by v skutku nic kladného nepronášela (*etiamsi in re nihil ponat*), zove se byt u významu druhém, nikoli v prvním. Název bytnosti však bere se od byti vzaté prvéjším způsobem, poněvadž ve druhém způsobu slovou bytmi také ty věci, jež bytnosti nemají, jakož se objevuje v lišnostech.

Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis.

I poněvadž, jakož praveno, byt způsobem tím řečená dělí se desaterem rodů, musí bytnost vyznamenávati něco společného všem přirozenostem, skrze něž rozličné byti v rozličných rodech a videch uměšťují se, tak jako člověctví jest bytnost člověka a tak o věcech jiných.

3. Poněvadž ve způsobu prvéjším byt na deset rodů se rozděluje (slovou též kategorie, nároky, nařekadla; ve scholastice *praedicamenta*, zvěstidla, jež jsou: 1. podstata, 2. kolikost, 3. jakost, 4. činnost, 5. trvanost, 6. vztah, 7. místo, 8. poloha,

9. čas, 10. zevnějšek bytnost z toho odůvoděná slušně bude vyznamenávati něco společného každému z nich. Poněvadž byť (*ens*) vyznamenávajíc všechno co do sebe má bytí (*esse*) jest společno všem věcem, co jich stává; tedy bytnost, kterou bereme od byti, musí znamenati věo společnou všem rodům a všem vidům věcí stávajících, s tím jediným rozdílem, že byť (*ens*) musí znamenati přímo ono, jež má *quod habet*) to, co jest společno všemu rodu a všemu vidu, bytnost šikmo (*in obliquo*) musí znamenati to samo, jakožto ta, skrze niž (*qua* neb *id, quo*, to jímž) byť (*ens*) jest v tom neb onom rodě, v tom neb onom vidu. Avšak ve svém vlastním rodu a ve vlastním vidu každá věc k umístění přichází moci své přirozenosti. Tedy bytnost vůbec znamená pouze něco společného všem přirozenostem věcí. Proto člověka jmenujeme byť (*ens*) a bytnost jeho člověckost (*humanitas*), poněvadž on moci právě té své člověčí přirozenosti či své člověckosti má své vlastní bytí, kteréž jej ustavuje ve vidu (*species*) člověckém.

4. Zde jest zapotřebí předejiti omylu, v nějž přesnadno lze uběhnouti, to jest když se nebere srozum či pojem byti (*entis*) jinak než pojem živočicha neb kteréhokoli jiného rodu společného několika vidův. Zajisté dosti mnozí sobě v mysli představují, že jako pojem živočicha jest společný člověku i zvířeti, tak byť (*ens*) jest společna všemu jehož stává, podstatě i případkům, Bohu i tvorům; a z toho se domýšlejí, že byť (*ens*) jest rod nejvyšší (*genus supremum*), jehož bezprostřední vidy (*species*) jsou podstata a případy a následovně bezprostředními vidy podstaty že jsou Bůh a tvorové a tak dolů sestupujíc rozumějí o všech věcech ostatních. Ale v skutku jesti to omyl, jež rádi odkryjeme hned na začátku, aby se neupadlo v jiné bludy jemu podobné během pojednání toho. Proto buďiž znamenán přebzvláštní rozdíl, který se táhne mezi tím co rod má s vidy svými společného a mezi tím co také byť (*ens*) společného má se všemi věcmi. To jež rod na př. živočišství má společného se člověkem, jest nějaký stupeň dokonalosti věcnatě rozeznačený (*distinctus*) od druhého stupně, jenž se nachází při člověku, chci říci od rozumnosti; neboť hledíme-li na rozumnost předusečeně (*cum praecisione*) na samu v sobě, nic zajisté živočišného v sobě nezavírá. Naproti tomu to, jež byť (*ens*) se všemi věcmi společného má, netoliko není nějakým stupněm dokonalosti věcnatě (*realiter*) rozeznačeným od rozmanitých dokonalostí veškerenstva, nébrž totožní se věcnatě (*secundum rem*) s každou z nich: poněvadž každá dokonalost a

každý stupeň dokonalosti nutně jest bytí (*ens*), a kdeby nebyla, nebylo by více ani dokonalosti ani věcnatosti, nebylo by nic.

5. Ale jestliže bytí (*ens*) z jedné strany znamená něco v pravdě společného všemu co jest, a z druhé strany neznámá nižádné dokonalosti rozeznačené (*distincta*) od jiných dokonalostí rodových neb vidotvorných (*specificae*) neb jednotlivcečných (*individuales*), čím řekneme že jest? Nebude pracno pochopiti, čím jest bytí, uvážíme-li, že každá věcnost (*realitas*) nebo dokonalost, pokud jest takovou, na př. pokud jest člověčností, v sobě obnáší stupeň rozeznačený (*distinctus*) ode všech druhých dokonalostí, jež se nacházejí ve přirozenstvu, stupeň, jenž opravdově jest ve člověku a svým vlastním údobným (*formalis*) ponětím člověčností představuje se a svým vlastním jmenem člověčností jmenuje se. Ale týmž časem člověčností jelikož takové přináleží bytí (*esse*) jak z ohledu bytnosti tak z ohledu skutečné stávajicnosti (*existentia*); a tak se představuje člověčnosť údobným pojmem bytí (*entis*) a bytí (*ens*) se jmenuje. To samo praveno budiž o živočichu, o rostlině, o nerostu a o kterémkoli rodu nebo vidu, i uvidíme, že údobný pojem bytí (*entis*) má za svůj předmět všechny rody, všechny vidy, všechny dokonalosti a věcnatosti, pokud mají nebo miti mohou bytí (*esse*); poněvadž pod tímto vzhledem všechny poskytují věcnatý základ té obdobné (*analogia*) podobnosti, skrze niž věcnatě shodují se ve společném srozmumu (*ratione*) bytí (*entis*). Z čehož jest nám zavíratí, že bytí (*ens*) znamená ten údobný pojem, kterýž ve svém představování jest společen podstatě i případkům, Bohu i tvorům, ježto má za předmětný výmez (*terminus*) to, jež se věcnatě nachází ve všech rodech a od vlastních dokonalostí jednogokaždého není rozeznačeno (*distinctum*) *secundum rem* (co do věci), nébrž jen *secundum rationem* (co do srozmumu). A následovně máme srozmívati, že bytnost (*essentia*) neznámá nějakou přirozenost společnou všem přirozenostem rozličných rodů co jich jest, nébrž znamená přirozenosti samy (*naturas ipsas*) všech rodů, pokud všichni rodové v bytí (*esse*) shodují se a jsou podobní. Pročež všechny přirozenosti mají do sebe srozmum či ponětí (*rationem*) bytnosti (*essentiae*), uvažujeme-li při nich to, *jímž* (neb skrze co) mají bytí (*esse*); všichni rodové mají srozmum či ponětí bytí (*entis*), pokud se uvažují jako ti, kteří mají bytí (*esse*).

Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen *quidditatis* mutatur. Et hoc est quod philosophus in septimo metaphysicae frequenter nominat *quod quid erat esse*, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam *forma*, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscujusque rei, sicut dicit Avic. in secundo metaphysicae suae. Hoc etiam alio nomine *natura* dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum, quos Boetius de duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur esse illud quod quocumque modo intellectu capi potest. Non enim res intelligibilis est, nisi per suam definitionem et essentiam: et sic etiam dicit philosophus in 5^a metaphysicae quod omnis substantia est natura. Nomen autem *naturae* hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad

A poněvadž ono, skrze něž se věc ustavuje ve vlastním rodu nebo vidu jest to, jež označujeme výměrem ukazujícím, co jest věc, tudy jmeno bytnosti od filosofů na jmeno costi (*quidditas*) změňuje se. A to jest, jež filosof v sedmé knize metafysiky zhusta jmenuje quod quid erat esse, to jest skrze něž něco má, že jest čím. Slove též údobou (*forma*), protože údobou znamená se dokonalost neb jistota jedné každé věci, jakož dí Avicenna ve 2. kn. metafysiky své. Totéž jiným jmenem přirozeností (*natura*) slove, berouce přirozenost dle prvního z těch čtyř způsobů, jež Boetius *de duabus naturis* přivyznačuje, pokud totiž přirozeností praví se býti to, jež kterakkoliv umem (*intellectu*) pojímáno býti může. Neboť věc není umětedlna (umem pocho-pitedlna, intelligibilis), leč skrze výměr svůj a bytnost svou a taktéž dí filosof v 5. kn. metafysiky, že všecka podstata jest přirozenost. Jmeno pak přirozenosti způsobem tím vzaté zdá se označovati bytnost věci, pokud má řád (*ordinem*) nebo zřízení (*ordinationem*) ku vlastní

proprium operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione. *Quidditatis* vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur: sed essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse.

dělnosti (*operatio*) věci, protože nižádnou věc neustavuje vlastnídělnost. Jmeno costi pak bere se z toho, co jest vyznamenáváno výměrem: ale bytnost říká se, pokud skrze ni a v ní věc má bytí *esse*.

Dává se bytnosti více jmen. Slove cost (*quidditas*), protože věci skrze ni ustavují se ve vlastním rodu a ve vlastním vidu, od ní bere se jich výměr, jimž se odpovídá k otázce: co to jest (*quid est*)? Z též pohnutky u Aristotela zove se často *τὸ τί ἦν εἶναι*, *quod quid erat esse*, tolik jako to, skrze něž věc nějaká má odkud býti něčím (*esse quid*), anebo býti ono, čím jest. Zove se též *údobou* (*forma*), poněvadž jak údoba jest činem (*actus*) a dokonalostí hmoty, kterou z neurčitosti vyzdvihuje a na určitém stupni bytí ustavuje, tak bytnost jest činem a dokonáním bytí (*entis*), kteráž se může považovati za podmět, jenž od bytnosti ustaven jest na takovém stupni bytí. Přesto také slove přirozeností (*natura*), pokud se toho jména užívá k vyznamenávání všeho toho, jež umem chápáno býti může: neboť věci nejsou umětedlny (*intelligibiles*) alespoň úplně, leč skrze výměr, který jejich cost (*quidditas*) vyjadřuje. Bytnost tedy, cost a přirozenost jsou jedno a též. Avšak bytnost říká se vlastně, pokud skrze ni věci mají své bytí; cost, pokud se oznamuje výměrem; přirozenost, pokud uvažujeme, že jest zřízena k dělnosti (*operatio*), ano všechny věci jsou pro vlastní dělnost, t. j. aby každá děla to, k čemu jest.

HLAVA II.

O bytnosti podstat složitých vůbec.

Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius et secundum quid de acciden-

Ale poněvadž byt (*ens*) náprostě a nejprvé říká se o podstatách a potomněji i poněkud o případcích; od-

tibus; inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid.

tud jest, že bytnost vlastně a pravdivě jest v podstatách, ale ve případcích jest jakž takž a poněkud.

1. Z toho, jež v předešlé hlavě bylo pověděno, zjevno jest, že bytnost musí údobou shodovati se s bytí (*conformis esse*) (*enti*), jejíž jest bytností. Ale byt (*ens*) způsobem náprostým a hlavním říká se o podstatách: o případcích jen druhotně a poněkud (*secundum quid*). Což pochopíme snadno, pozorujíce, že bytí případků vlastně není jejich, nébrž té podstaty, při níž se nacházejí: byt moudrosti na př., či jest? Nikoli moudrosti, ale moudrého, kterýž má opravdivě bytí podstatné člověka i případečně bytí moudrosti. A následovně znamená-li byt (*ens*) tu věc, kteráž má bytí (*esse*), samojediná podstata vlastně slouti může byt (*ens*); a samojediné podstatě příslušet bude též bytnost (*essentia*) náprostě; případkům právě jen jako způsobem druhotným, *quodammodo et secundum quid*.

2. Než co jiného chce se tím říci, leč že jméno bytí (*entis*) vzhledem případků nemá dokonale týž význam, jež má vzhledem podstaty, anebo že není jednoznačné (*univocum*)? Věc jest jasná: při podstatě byt (*ens*) znamená věc, která má bytí (*esse*), při případcích byt znamená přípojek bytí příslého jimi ku podstatě samé. Pročež nemá jméno byti téhož významu při podstatě, jež má v případcích, pročež není jednoznačno podstatě a případkům. Řekl jsem, že nemá dokonale týž význam, proto že nemá významu také docela rozdílného; pročež jméno byti (*ens*) nemůže ani různoznačným (*aequivocum*) slouti, dobře však obdobným (*analogum*). Jest tedy potřeba vysvětliti tyto názvy (*termini*, úroky, úročidla) důkladně a krátce. Kdo tu věc hlouběji poznati žádá, nechať čte jistotně zlaté dílko Kajetanovo, jež má nadpis: *De nominum analogia*.

3. Má-li jméno několika věcem dané při každé z nich týž naprosto (*simpliciter*) význam, slove soujmenné či jednoznačné (*univocum*); má-li při každé význam docela rozdílný, slove spolujmenným či různoznačným (*aequivocum*): když nemá ani dokonale týž, ani zcela rozdílný, ale poněkud (*secundum quid*) týž, poněkud rozdílný, nazývá se obdobným (*analogus*). Živočích na příklad i vzhledem člověka i vzhledem zvířete

jest jednoznačno, neb znamená při člověku i při zvířeti docela jedno a též, to jest tvor žijící a smyslový (čijící, čichem nadaný). Jméno švába, rusa dávané zvířatům i národům znamená věci docela rozdílné, pročež jest různoznačné. Název *zdravého* dávaný člověku i pokrmu nám poskytuje význam, který není ani naprosto týž ani docela rozdílný, protože vyřčen o člověku znamená, že člověk má zdraví, vyřčen o pokrmu znamená, že pokrm k tomu záhoden jest, aby zachovával zdraví. Název *zdravého* i při člověku i při pokrmu vždy obsahuje zdravost a tedy z té stránky význam jest týž, ale rozdílným způsobem, poněvadž v prvéjším způsobu ten význam v sobě zavírá zdravost jako při tom, kdo ji má, ve druhém způsobu ne jako při tom, kdo zdraví má, ale jako při věci, která napomáhá udržovati zdraví a tedy význam jest obdobný. Obdobné tedy stojí uprostřed mezi jednoznačným a různoznačným, mezi dokonale totožným a docela rozdílným.

4. Dva způsoby buďte v období rozeznávány; jeden zakládá se na vnitřním významu jména ohledem na věci, jimž se přikládá, druhý zakládá se na úměrnosti věci (*proportio*). Ve významu *zdravého*, jak jsme pravili, zavírá se, ač v rozličném způsobu, zdraví, nechať se přikládá člověku či pokrmu; rovněž tak zavírá se bytí (*esse*) ve významu byti (*entis*), i když se jméno byti podstatě dává, i když se přikládá případkům. A tenť jest první druh obdoby.

Druhý způsob obdoby, obdobu úměrnosti, lze viděti mezi Bohem a mezi tvory, jichž od Boha dalekost jest neskonalá. Rozdíl mezi těma dvěma obdobami jest veleznámenit. V prvéjší té době jméno obdobné přísluší něčemu beze všeho přídavku, jako „*zdravé*“ živočichu naprosto beze vší příminky přísluší; ale druhému nikoli nepřislúší naprostě, nébrž jen pořadem (*in ordine*) k prvnímu; pokrm neslove zdravý leč pořadem, ježž má ke zdravosti živočicha, tak že tato ve výměru pokrmu *zdravého* nevyhnutelně zminěna býti musí, ježto do výměru člověka *zdravého* zdravost pokrmu nikterak nevchází. Takž ve výměru byti (*entis*) říká-li se o podstatě (*si praedicatur de substantia*) není co činiti s případkem; ale říká-li se o případku (*si praedicatur ens de accidente*), bude třeba podotknouti o podstatě.

5. Naproti tomu v období druhé, která slove obdobou úměrnosti, každý název (*terminus*) jak hlavní tak vedlejší jest

vyměřitelný (*definibilis*) sám o sobě neodvisle od druhého. Tvor jsa uvažován v pouhém srozmumu byti (*in ratione entis*), vyměřuje se velmi dobře, aniž se činizmínka o Stvořiteli. Jen teprv, když jsme tvora poznali a ve prostém srozmumu byti (*simplici ratione entis*) vyměřili, přicházíme k tomu, abychom o ní srozumívali, že jest účinkem první příčiny. Pročež se ti patrně mylí, kteří mnějí, že nemůže od nás býti poznáváno nahodilé (*contingens*), jestliže bychom dříve neznali nutné (*necessarium*): anoť jest hrubě jiná věc poznávati nahodilé jakožto byt (*ens*) a poznávati je jako nahodilé: pro toto druhé poznávání a nikoli pro ono první jesti třeba poznávati nutné (*necessarium*). Ostatně v období úměrnosti (*analogia proportionis*) totožnost (*identitas*), jinakost (*diversitas*) rovněž tak prokazují či osvědčují se jako v období přivlastňovací (*analogia attributionis*); totožnost (tosamost, *identitas*) v poměrnosti (*habitudo*) jednoho názvu (*terminus*) k druhému, na př. byti božské (*esse divinum*) jest základ a kořen všech dokonalostí a činností Boha, jako byti stvořené všech dokonalostí a činností tvora; jinakost spatřuje se v přirozenostech, ježto přirozenost tvora nekonečně od přirozenosti Tvůrcovy vzdálena jest.

6. Z toho, co zde na konci pověděno, se vši zřejmosti vychází, že byt (*ens*), jakož se přikládá podstatě a případkům, Bohu a tvorům, nemůže nikdy býti jednoznačná, ale jen obdobná a tudý dotvrzeno zůstává, co jsme výše pravili (hl. 1., č. 4.), že byt (*ens*) nižádnou měrou nemůže míti srozum (*rationem*) rodu, hlavně k tomu-li hledíme, že rod má býti jednoznačný, t. j. míti týž nerozdílně význam ve všech svých nižších videch (*species*) jako živočích, nechať jest ve člověku, nechať v kterémkoli vidu zvířete, nevyznamenává leč živoucí čišné, (t. j. čitedlné, čijící, čijné *vivens sensitivum*). Mimo to rod má býti takový, aby v rozdílech (*differentiae*) vzatých s předusečením (*cum praecisione*) neměl místa, avšak byt (*ens*) nutně vchází do všech rozdílův, a kdyby nevešla, byly by ničím. —

Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia; sed in simplicibus veriori et

Z podstat zajisté některé jsou jednoduchy a některé složity a v obojích jest bytnost; ale v jednoduchých pravdivějším a vzác-

nobiliori modo, secundum etiam quod habent esse nobilius. Sunt etiam causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima et simplex, quae Deus est.

nějším způsobem, jakož také mají bytí (*esse*) vzácnější. Jsou také příčina věcí složitých, alespoň podstata první a jednoduchá, která Bůh jest.

7. Z podstat některé jsou jednoduchy, jiné složity. V obou jest vlastní bytnost, ale v jednoduchých s větší pravdivostí a způsobem vzácnějším než ve složitých. Nezdá se, žeby to potřebovalo nějakého doličení; nicméně dva důkazy, netoliko jeden, mohou vedeny býti ze slov sv. Tomáše. 1. Tam jest bytnost dokonalejší a vzácnější, kde bytí (*esse*) jest dokonalejší a vzácnější; avšak bytí jest dokonalejší a vzácnější v podstatách jednoduchých, pročez atd. 2. Příčina účinkující (*efficiens*), když není jednoznačná (*univoca*), má nepochybně bytnost, která vzácnosti a dokonalosti převyšuje bytnost účinku. Avšak podstaty jednoduché, alespoň podstata Boží, jest příčina podstat složitých, pročez atd. Pozoruj také, že nepravíme: jednoduché vůbec jest dokonalejší než složité. Tak věta byla by lživá, ježto nejjednodušší jest hmota první, jednoduché jsou údoby případečné (*formae accidentales*) a přece kdož řekne, že prvá hmota neb údoby případečné jsou dokonalejší než podstaty složité? Řeč jest o podstatách jednoduchých úplných (*completas*) a samo sebou ostojných (ostožitých, *per se subsistentes*), jako jsou na př. umnosti (*intelligentiae*).

Jednoduchost o sobě sama neznamená nikterak ani dokonalost ani nedokonalost (S. Tom. 4. sent. dist. 11 q. 2. art. 1. ad 1^m): ale bytí (*esse*) ostožité v jednoduchosti jest onen dar, jenž podstaty jednoduché ustavuje na povýšenějším stupni dokonalosti než jsou podstaty složité. Z toho vidí se, jak pobloudili ti, kteří ničeho nedoličivše leč jednoduchosti, tomu sami u sebe místa dávají, že obmyslili a opatřili důstojnost duše lidské a duchovnost její.

Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae, ideo ab essentiis compositorum incipiendum est, ut a faci-

Avšak poněvadž bytnosti oněch podstat jsou nám skrytější, proto od bytností složitých začítí jest, aby od snadnějších učba dála

lioribus convenientior fiat disciplina. Insubstantiisigitur compositis forma et materia notae sunt, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum tantum eorum dicatur essentia. Quod enim materia sola non sit essentia, planum est: quia res per suam essentiam cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel in genere: materia autem non est cognitionis principium, nec secundum ipsam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur, sed secundum id solum quo in actu aliquid est.

se příhodnější. V podstatách tedy složitých údoba i hmota známy jsou, jako ve člověku duše a tělo. Nelze však říci, že z nich jedno toliko slove bytnost. Neboť že hmota samojediná není bytnost, patrně jest: poněvadž věc skrze svou bytnost poznatelná jest, a ve vidu se pořádá nebo v rodu, hmota pak není prvotně poznávání (*principium cognitionis*), aniž něco dle hmoty co do vidu neb co do rodu se určuje, nébrž dle toho jedině, jímž v činu (*in actu*) něco jest.

Nuže abychom začali od snadnějšího, učinme to od složitých podstat, protože jednoduché jsou nám mnohem skrytější než složité. Složitý jsou všechny podstaty tělesné, jež sestávají ze hmoty a z údoby, jako člověk, o němž víme všichni, že složen jest z duše a z těla. Bytnost jich zajisté nemůže záležeti ani v samé hmotě ani v údobě samé. Ne pouze ve hmotě, poněvadž bytnost jest to, jímž se poznává nejvnitřnější přirozenost věci, odkud potom odvodí se všechno jiné poznávání toho, jež k ní přináleží. Ale hmota nikterak není prvotně nějakého poznávání, jelikož hmota sama sebou není ani poznatelná; abychom ji poznali jest nutno k údobě se obrátiti a z údoby souditi, pokud možno jest vytěžiti odtud nějaké ponětí. Což lze doličiti takto: Vlastní srozum (*ratio*) mohutnosti (*potentia*) záleží v řádu či ve zřízení, kterouž ona má k činu svému (*actus*); pročť jest nemožno, aby poznávána byla jinak než skrze čin, k němuž jest zřízena (*ordinata*); poněvadž jest toliko mohutností všeliká hmota a prvou mohutností hmota prvá, a údoba není než čin (*actus*) takové mohutnosti, jest na biledni, že poznání údoby bude jediným prostředkem, jež ku poznání hmoty

míti můžeme. Nad to, zdaliž prvním předmětem umu (*intellectus*) není bytí (*esse*)? A zdaliž bytí (*esse*) není konečně činností (*actualitas*) všech věcí? Když jest tedy údoba to, jimž každá věc má s činem (*actus*) své vlastní bytí (*esse*), kterak bude kdy možno vystihnouti mohutnost a následovně hmotu, leč skrze údobu? Posléz bytnost podstat složitých jest to, což je ustavuje v jich rodu a v jich vidu (*species*); na př. Sokrates svou bytností živočicha rozumného jest ustaven ve svém rodu, jenž jest zevrub rod živočicha a v vidu svém, jenž jest člověckost. Ale k tomu nestačuje pouhá hmota, jakož jest patrno. Pročež atd.

Neque etiam forma tantum substantiae compositae essentia dici potest, quamvis quidam hoc asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est id, quod per definitionem rei significatur; definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam, sed et materiam continet: aliter enim definitiones naturales et mathematicae non differrent. Nec etiam potest dici quod materia in definitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae ejus, vel ens extra illam naturam vel essentiam ejus: quia hoc modus proprius est accidentibus, quae essentiam perfecte non habent; unde oportet quod in definitione sua substantiam vel subjectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.

Aniž také jenom údoba podstaty složitě bytností slouti může, ačkoli to někteří jistiti usilují. Neb z toho jež pověděno jeví se, že bytnost jest to, jež výměrem věci oznamuje se, výměr pak podstat přírodních (*subst. naturalium*) nejen údobu, ale i hmotu v sobě zdržuje: neb jinak nerůznily by se výměry přírodní (*definitiones naturales*) a mathematické. Aniž také říci lze, že se klade hmota ve výměru podstaty přírodní jako něco přidaného k bytnosti její, neb jako byť vně oné přirozenosti nebo bytnosti její: poněvadž tento způsob vlastní jest případkům, jež bytnosti dokonale nemají, pročež ve svém výměru k sobě přijímati musejí podstatu nebo podmět, jenž jest vně rodu jejich. Na biledni tedy jest, že bytnost obsahuje hmotu i údobu.

9. Aniž v samojediné údobě může záležeti bytnost podstat složitých, ačkoli někdo i to jistiti neopominul: i podnes také jest nemálo těch, kteří ve shodě s nepravými soustavami svými tak ji rozumějí, alespoň co do člověka, kladouce jeho celou bytnost v samojedinou duši a řkouce, že úsobou (vlastním já, jástvim) každého jednotlivého člověka jest duše. Chybnost takové domněnky dokazuje se krátce úvahou, že, jak výše praveno, bytnost jest to, jež výměrem oznamuje se. Avšak výměr podstat tělesných neobsahuje pouhou údobu beze hmoty: údoba beze hmoty jest vlastnost výměru mathematického, který od výměru fysického či od složeniny přírodní rozeznává se tím, že v mathematický výměr nevchází nic ze hmoty čijné (či smyslové, čichem postižitelné *sensibilis*): 'dáváme výměr trojúhlu, kruhu, čtverce nezmiňující o zlatě neb o stříbre neb o dřevu, v nichž takové obrazce mohou býti vypodobněny; naproti tomu v přírodním výměru hmota čijná (*sensibilis*) jest částí nejznačnější a neopominutelnou a následovně o bytnosti takových podstat nelze pochybovati, že obsahuje hmotu i údobu.

10. I nezmařil by se důvod ten odpovědi, že hmota čijná (*sensibilis*) vchází v ten výměr, ne jako částka vniterná věci vyměřené, ale jako podmět její. Neboť některou věc vnější k bytnosti vyměřeného připouštěti ve výměru jenom případkům sluší pro jich nedokonalost pro niž nemohou býti sami o sobě, ale potřebují podmětu nějakého, jakým jest podstata. Ale to, jež vlastní jest některé věci pro její nedokonalost nemůže se přivlastňovati jiné věci obdařené dokonalostí protikladnou (*oppositae*). Podstaty úplné (*substantiae completae*) velmi dobře ostojí (*subsistunt*) samy o sobě, pročež v jich výměr nemůže vejiti leč to, jež vniterno jest podstatě jejich. Tak částí podstaty (*partes substantiae*) napodobující přirozenost případků co do svého bytí připouštějí také ve výměru svém něco zevnitřního, totiž celek (*totum*) jakožto podmět bytí svého.

Non etiam potest dici, quod essentia significet relationem quae est inter materiam et formam, vel aliquid superadditum illis: quia hoc de necessitate esset accidens extraneum

Nelze také říci, že bytnost znamená vztah, jenž jest mezi hmotou a údobou nebo něco jim nadpřidaného, poněvadž by toto nutně bylo případkem mimovecným, aniž by skr-

a re, nec per eam res cognoscetur: quae omnia essentiae conveniunt. Per formam enim quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid: unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale, sicut accidentia faciunt: ut albedo facit actu album. Unde quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter sed secundum quid.

ze ten vztah věc byla poznávána, což všechno podstatě svědčí. Neboť skrze údobu, která jest čin hmoty (*actus materiae*), hmota stává se bytí činně (*ens actu*) a toto něco (*hoc aliquid*): pročez ono, jež ke hmotě nad to přibývá, nedává hmotě bytí činného naprostě (*esse actu simpliciter*), ale bytí činné takové, jako dělají případkové (*accidentia*), jako bělost dělá, že jest něco činem (*actu*) bílé. Proto když setakové údoby nabývá, neříká se o něčem, že se zplozuje náprostě, ale poněkud.

11. Aniž lze říci, že bytnost složitých podstat znamená vztah hmoty k údobě. Ačkoli tento závěrek nenaskytuje ne-snadnosti, nicméně učení, jímž světec hodlá dokázati závěrku toho, jest vysoce důležité. Pročez jest potřeba, aby se vysvětlilo s obzvláštní bedlivostí. Bytí podstatné v tom se různí od případečného, že ono jest první, hlavní, základní, nutně předpokládané před každým jiným. Skrze bytí podstatné jest věc náprostě (*simpliciter*) bez jiného přípojku. Naproti tomu případečné bytí jest druhotné (*secundarium*) a s sebou přináší nějaký přípojek (*adjunctum*), kterýž činí, že ono jest nějaké. Skrze ten přípojek věc není náprostě (*simpliciter*), ale tak nebo jinak, taková nebo jinaká. Jednotlivec, na př. Plato, nabýváje člověčího bytí, začíná býti náprostě; beze všeho přípojku lze říci: Plato jest. Ale když potom přizískává bytí filosofova nebo mudrcova, již nelze říci prostě (*simpliciter*), že on počíná býti, něbrž musí se k tomu připojiti: filosofem, protože začíná býti filosofem, nikoli nepočíná býti náprostě. Nuž jeho bytí náprostě, kterak se utvořilo? Tím že se sjednotila se hmotou údoba jeho vlastní, kteráž jest duše člověčí. Skrze toto sjednocení měl bytí náprostě, první bytí, základ všeho druhého bytí nad to připojeného, měl bytí prostě (*simpliciter*) s bytností jeho, poně-

vadž se nepřipouští bytí (*esse*) bez bytnosti. Všechno, co se k tomu bytí ještě připojuje, nechat vztah či cokoli jiného, nemůže sloužit ani Platonovým bytím, ani bytností Platonovou, nebřž jedině bytím *secundum quid*, t. j. dle toho neb onoho nadání, dle té neb oné jakosti. Že jest toto spozorování velmi důležité, pravil jsem, poněvadž nám okazuje, že první hmotě připustiti nelze ani nejmenší činnosti (*actualitas*) v jejím bytí, aby se spolu neodstranila ze světa smyslového všacka rozličnost podstaty: bytí připuštěno hmotě bylo by nutně bytím prvním, bytím náproským (*esse simpliciter*), bytím podstatným; každé jiné bylo by jen případečné, *secundum quid*. Nebyla by následovně leč jedinká podstata na tisícero způsobů rozličných přeonačovaná; přestalo by všacko zplozování; jináčení se (*alteratio*) bylo by v přírodě na místě každé změny; kteréžto věci jsou odporné obecnému smyslu člověčenstva a nesmyslné.

Z toho tedy zřejmo jest, že vztah mezi hmotou a údobou jako každá věc, která ke hmotě a údobě se nad to připojuje, nikdy bytí nemůže bytností podstaty, ale jest nutně případkem k ní zevnitřním, kterýžby nám jistě nemohl dáti žádného poznání věci, jehož nám vlastně dávati může jen bytnost.

Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat illud quod est ex materia et forma compositum: et huic positioni consonat*) verbum Boetii in commento praedicamentorum ubi dicit quod *οὐσία* significat compositum; *μόρια* enim apud Graecos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet in libro de duabus naturis**) fateatur. Avicenna autem***) di-

Zbývá tedy, že jméno bytnosti o podstatách složitých znamená to, jež ze hmoty a z údoby jest složeno a s touto větou srovnává se slovo Boetiovo*) ve výkladu nároků (*categoriae*), kdež dí, že *οὐσία* znamená složité; neb *οὐσία* u Řeků též jest co bytnost u nás, jakož on sám ve knize o dvou přirozenostech**) vyznává. Avicenna pak***) dí, že *cos* (*quidditas*) podstat složitých jest

Cod. Vallicel. bibl. E. 30. p. 11. tergo.

**) Cap. 3.

5° Metaph. c. 5 vers. fin.

cit quod quidditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formae et materiae. Commentator autem dicit super septimo metaphysicae*): natura, quam habent species in rebus generabilibus, est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma. Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiae compositae non est tantum formae, nec tantum materiae, sed ipsius compositi: essentia autem est secundum quam res dicitur esse. Unde oportet ut essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma nec tantum materia, sed utrumque: quamvis huiusmodi esse sive essentiae sola forma suo modo sit causa. Sicut enim in aliis videmus, quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominatur ex altero illorum principiorum tantum, sed ab eo quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus: quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo; et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur

samo složení údoby a hmoty. Vykladatel pak dí*) na sedmou knihu metafysiky: přirozenost, kterou mají vidy (*species*) ve věcech ploditelných (*generabilibus*) jest něco středního (*medium*), to jest složeného ze hmoty a údoby. S tím také rozum shoduje se, poněvadž bytí (*esse*) podstaty složité nepřináleží toliko údobě ani toliko hmotě, ale složitému samému: bytnost pak jest, podle níž o věci, že jest, praví se. Pročež jest třeba, aby bytnost, pro kterouž věci dává se jméno byti (*ens*), nebyla jen údobou ani jen hmotou, ale obojím, ačkoli takového bytí (*esse*) či takové bytnosti samojediná údoba svým způsobem jest příčinou. Neb jako v jiných věcech vidíme, které se ustavují z více prvotí (*principia*), že se věc nejmenuje toliko dle druhé z oněch prvotí, ale dle toho, jež obě dvě obsahuje, jako v chutích: poněvadž z činnosti (*actio*) teplého rozkládajícího vlhké vznikává sladkost; i ačkoli tím způsobem teplota jest příčina sladkosti, přece nenazývá

*) Com. 27.

corpus dulce a calore, sed se tělo sladkým od teploty,
a sapore qui calidum et ale od chuti, která teplé i
humidum complectitur. vlahné v sobě zahrnuje.

Nevíme čeho by se ještě pohřešovalo k závěrečnému úsudku, že jméno bytnosti v podstatách složitých znamená souhrn hmoty a údoby spolu. Tak učí Boetius i Avicenna i Averroes. Dí Boetius, že řecké *οὐσία* (u Řeků totéž co u nás bytnost) znamená složeninu z těch dvou prvotí, ze hmoty a údoby. Avicenna *cost* (*quidditas*) podstat složitých pokládá v řečené složitosti týchž dvou prvotí; Averroes ujišťuje, že vlastní přirozenost rozličných vidů v ploditelných věcech, to jest v podstatách plodbě podrobených, jakéž jsou podstaty složité, *est quid medium*, t. . že není nákrajiní ani z jedné ani z druhé strany, není hmota ani údoba, ale složenina, která tudýž jest výslednicí hmoty a údoby. Však i bez jistců tak vážných rozum sám nás o tom přesvědčuje. Zda-liž není pravda, že bytnost jest to, v čem podstata své bytí (*esse*) má a proč podstatě říká se bytí (*ens*)? Ale bytí podstaty složité není od samojediné údoby ani od samojediné hmoty, poněvadž ani jedna ani druhá sama o sobě toho bytí nemá; ale jest od jejich složeniny. Ve složitém musí se tedy poznávati bytnost takových podstat. To se vidí při všech věcech, jež jako výpadek vynikají z několika prvotí nebo živlů; nezovou se nikdy po samojediném z nich, ale po souhrnu jejich. Sladkost na př. ačkoliv ji působí teplota, která rozpouští a zjinačuje těleso v jazyčných slinách a v míškové vlhkosti, i ač tudýž teplota jest příčina sladkosti, přece sladkost neklade se v rod teploty, ale ovšem v rod chuti, která teplotu i vlhkost zahrnuje.

I nemá býti s podivením, když se praví, že samojediná údoba jest příčina takového bytí podstat složitých, *quavis hujusmodi esse sive essentialie sola forma suo modo sit causa*. Může pravdivě slouiti příčinou i hmota, i údoba, hmota příčinou hmotnou, údoba údobnou; avšak v údobné příčině především se osvědčuje srozum (*ratio*) příčiny, poněvadž údobná příčina svým činem hmotu uvozuje v bytí. A proto se nepraví prostě, že *sola forma sit causa*, ale že *suo modo sit causa*.

Sed quia individuationis Ale poněvadž prvotí
principium est materia, ex (*principium*) všakého jednot-

hoc forte videtur sequi, quod essentia, quae materiam complectitur in se simul et formam, sit tantum particularis et non universalis; ex quo sequeretur universalia definitionem non habere, si essentia est id quod per definitionem significatur. Et ideo sciendum est, quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia *signata*. Et dico materiam signatam, quae sub certis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in definitione hominis, in quantum homo, non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet. In definitione autem hominis ponitur materia non signata: non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.

livění (*individuationis*) jest hmota, z toho snad zdá se vyplývati, že bytnost, která hmotu a údobu spolu v sobě obsahuje, jest toliko částečná a ne všeobecná, z čehož by šlo, že všeobecnosti (*universalia*) nemají výměru, když bytnost jest to, jež výměrem vyznamenáváme. A protož věděti náleží, že hmota ne jakkoli vzata jest prvotí zjednotlivělosti, ale samo hmota značená (*signata*). I nazývám hmotu značenou, která se pod jistými rozměry uvažuje. Tato pak hmota ve výměru člověka, jelikož člověk, neklade se, ale kladla by se ve výměru Sokrata, kdyby Sokrates měl výměr. Ve výměru pak člověka klade se hmota neznačená: neboť neklade se ve výměru člověka tato tvář a tato pleť, ale tvář a pleť prostě, jež jsou hmota člověka neznačená.

13. Povstává zde otázka, kterouž není snadno rozřešiti. Neboť z jedné strany všichni vědí, že výměry, vyjádřující bytnost věcí, musejí býti všeobecné, poněvadž se mají hoditi ke všemu, cokoli jest účastno té bytnosti; výměr člověka musí hoditi se ke všem člověčím jednotlivcům; nelze tedy nikdy sobě smysliti výměr částečný (*definitio particularis*). Z druhé strany hmota jest prvotí zjednotlivovací (*principium individuationis*), protože se podstaty složité rozeznávají od sebe hmotou. Kterak by tedy bylo možno ty složité podstaty výměrem určo-

vati, kdyby v jich bytnosti místo měla hmota? Rozřešení záleží na rozeznávání dvou způsobů, v nichž bráti lze hmotu, částečného totiž a povšechného. Říká-li se na př. tato pleť, tyto kosti, hmota vzata jest částkovitě; díme-li jenom pleť nebo kosti, hmota vzata jest povšechně. Ve prvním způsobu vzata jest pod rozměry určitými, ve druhém neurčitě, ježto od ní v mysli odstraňujeme či odmyšlíme všechny rozměry jednotlivécké (*dimensiones individuales*). Prvějším způsobem uvažovanou hmotu nazývali ve škole hmotou značenou, druhou způsobem uvažovanou jmenovali neznačenou. Na základě toho do výměrů podstat složitých nevchází hmota značená ale hmota neznačená; ku př. ve výměru živočicha nezahrnuje se tato pleť a tyto kosti, jakož by se dalo, kdyby výměrem určen býti měl v jednotlivosti Sokrates nebo kterýkoli jednotlivý člověk; nébrž obsaženy jsou prostě pleť a kosti: pročez i bytnost i výměr její povšechnými zůstávají.

14. Zbývá jenom vyložiti, kterak se praví v textě, že hmota jest prvot všeho jednotlivění. Tomu se porozumí, když se uváží, že vlastní srozum jednotlivého (*individui*, nerozdělebného), jakož se praví v díle třetím Summy theologické (q. 77. 2. c.) záleží v tom, že ono býti nemůže ve více než v jednom. Rod a vid mohou býti v několikeru; živočich na př. jest ve všech videch živočišstva a v jednotlivcích vidu každého; člověk jest ve všech lidech i v každém člověku; ale člověk *tenhle* zřetelně a makavě býti nemůže leč v sobě samojediném. Však údoba ouplně sama sebou ostojná (*per se subsistens*) jako jsou podstaty odmezené (*substantiae separatae*), neb umnosti (to jest pouzí duchové, *intelligentiae*), nižádného podmětu k bytí nevyžadující dozajista nemohou býti v několikeru, poněvadž nemají podmětu, v němž by byly; ony jsou jediné v sobě, pročez samy sebou jsou jednotlivécké (*individuae*, nerozdělebné). Naproti tomu údoby, jež nikterak nejsou samy sebou ostojné, jako duše zvířat, anebo jež jsou samo sebou ostojně neúplně jako duše člověčí, a tudyž potřebují podmětu, v němž by vňaty byly, berou-li se náprostě, mohou zajisté býti a jsou skutečně v několikeru, jak známo jest. Avšak od toho okamžení, jak z nich některá vňata jest ve hmotě, nemůže býti v jiné hmotě z toho ohledu, že hmota není jakýkoli podmět, ale podmět první, pročez se přičí, aby v jiném podmětu byla; při této podmínce hmota býti musela by podmětem prvním i neprvním, hmotou totiž i nehmotou. Odtudž údoba jak podstatná tak případečná, ač ve

hmotě-li jest, co se týče zjednotlivělosti (*individuationis*) jest zevrub ve stavu podstat odmezených, a není již schopna jiného podmětu, jest dokona zjednotlivělá.

15. Jiným ještě způsobem hmota zjednotlivuje podstaty tělesné, pokud totiž jest kořenem kolikosti rozměrné (*quantitatis dimensivae*). Abychom tomu dobře porozuměli, považme, že jednotlivce, jakož do sebe má tu povahu, že nemůže býti v několikeru, tak vyžaduje býti nerozdělen v sobě a rozdílný od každého jiného (S. Tom. tamtéž). V podstatě však nemůže býti žádné rozdělenosti leč mocí kolikosti rozměrné. Tať jest, kteráž v podstaty hmotné uvodí rozdělitelnost, skrze niž více údob téhož vidu jest v rozličných částkách hmoty a takto každá z nich stává se zjednotlivělou (*individuata*). Odtud rozměrná kolikost, jelikož taková, do sebe má jakési jednotlivění (*individuationem*) na ten způsob, že sobě můžeme v mysli představit více linií, jež se dokonale ve všem shodují kromě v položení. To samojediné dostačí, aby každá z takových linií byla zjednotlivělá. Odkud to? Od rozměrné kolikosti, poněvadž položenost (*positio*) vchází v její částky stanovné (*constitutivae*) ano zní výměr její: *quantitas positionem habens*.

HLAVA III.

O rozdílnosti podstat složitých mezi sebou srovnávaných.

Patet ergo, quod essentia hominis et Socratis non differunt, nisi secundum signatum et non signatum. Unde Commentator dicit super 8. Metaph. quod Socrates non aliud est, quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas ejus. Sicut etiam essentia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt; quamvis alius modus designa-

Na jevu tedy jest, že bytnost člověka a bytnost Sokrata nejsou rozdílny leč dle značeného a neznačeného. Pročež Vykladač dík 8. Metafys., že Sokrates nic jiného není než živočišnost a rozumnost, jež jsou jeho což (*quidditas*). Jakož i bytnost rodu a bytnost vidu dle značeného a neznačeného rozdílny jsou, ačkoli jiný způsob označovací jest tu i tam; po-

tionis sit utrobique: quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam quae ex forma rei sequitur.

něvadž označení jednotlivce vzhledem k vidu jest skrze hmotu rozměry určenou, označení pak vidu vzhledem rodu jest skrze rozdílnost stanovnou (*differentia constitutiva*), která vyplývá z údoby věci.

1. Z toho, jež jsme v předešlé hlavě rozjímalí, dobře lze porozuměti, že kdež my bereme bytnosti jednotlivce, vidotvornou a rodovou prostě samé v sobě jak jsou ve přirozenosti, s předusečením (*praescindendo*) pojmu, ježž o nich utvořujeme a jména, jimž je nazýváme, ony jedna ode druhé nejsou rozdílny leč jak určené od neurčeného, značené od neznačeného, pročež jest ovšem jasno, že v přirozenosti a vně všeho umu (*extra intellectum*) ony se nenacházejí leč v jednotlivcích. Vezměme tedy jednotlivce, na př. Sokrata a v něm pozorujme všechny ty tři řečené bytnosti: rodovou, vidotvornou, jednotlivce. Rodová živočišná bytnost bude snad v Sokratovi takovou živočišností, kteráby nedopouštěla býti rozumnou? Nikdy a nikdy: živočišnost, která jest v něm, není věc odtržená od rozumnosti, též ona jest pravdivě živočišností rozumnou. A rozumnost v témž jednotlivci v sobě zahrnuje živočišnost, poněvadž není rozumností andělskou, ani obecnou, ani povšechnou, nébrž onou vlastní živočicha rozumného. Jediný rozdíl mezi jednou a druhou bnde ten, že živočich neoznačuje toho v člověku obsaženého rozumného, jako rozumné neoznačuje živočicha, ježž přece v sobě zavírá. To samé budiž řečeno o jednotlivce bytnosti Sokratově srovnávané s rodovou a vidotvornou; jednotlivce bytnost pokud jest v přirozenosti, zůstává obsažena jak v rodové tak ve vidotvorné bytnosti, ale nevyrčená těmato. Odtud vidíme, že ve skutečnosti nejsou rozdílny leč *secundum signatum et non signatum*, neb dle toho jakož jest rozvinuté (*explicitum*) a zavínuté (*implicitum*), určené a neurčené (*determinatum et indeterminatum*). A proto Averroe praví, že Sokrates (pozorován v přirozenosti předusečně, nehledíc ani k umu našemu, kterýž jej vnímá, ani ke jménu, jež mu dáváme) nic jiného není, leč živočišnost a rozumnost, jež jsou zevrub coť jeho.

Haec autem determinatio vel designatio, quae est in specie respectu generis, non est in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit: imo quidquid est in specie, est etiam in genere ut non determinatum: si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars ejus, non praedicaretur de eo: cum nulla pars integralis praedicetur de suo toto.

To pak určení (*determinatio*, uročení) neb označení, kteréž jest ve vidu ohledem rodu, není skrze něco stávajícího v bytnosti vidu, ježby nijak v bytnosti rodu nebylo, nébrž cožkoli jest ve vidu, jest také v rodu jako neurčené (*non determinatum*); neboť kdyby živočich nebyl celé, jež jest člověk, ale část člověka, nebylby nařčen o člověku, poněvadž nižádná částka zcelovací (*integralis*) se neříká (*praedicatur*) o celku svém.

2. Když rozvinuté určení (*determinatio explicita*), jež se koná ve vidu, neděje se dodatkem toho, ježby již nějak v rodu nebylo, musíme přisvědčiti, že rod obsahuje vůbec co čeho jest ve vidu (*in specie*), ale jako zavinuté (*implicite*) a způsobem neurčeným. Důkaz toho jest, že rod se říká (*praedicatur*) o vidu, na př. živočich o člověku, jako když díme, že člověk jest živočich, *homo est animal*, což by se nemohlo říci, kdyby výrok (*praedicatum*) „živočich“ nebyl celkem, ale jen částkou člověka, protože část jakožto část nikdy nemůže vyrčena býti o celku i nelze říci: člověk jest duše, člověk jest hmota. Pravil jsem: jakožto část, z ohledu toho, žeby se tomohlovzíti jako celek, kdyby se řeklo na místě duše nebo hmoty: oduševnělý, ohmotnělý, a tehdy bez nesnáze a v pravdě lze říci o člověku, že jest oduševnělý, že jest ohmotnělý.

Hoc autem quomodo contingat videri potest, si inspiciatur corpus secundum quod ponitur pars animalis, et secundum quod ponitur genus: non enim potest dici eo modo esse

To pak, kterým způsobem děje se, viděti lze, jestliže se hledí na tělo, pokud se klade jako část živočicha a pokud se klade jako rod: neboť nelze říci, že jest na ten způsob rodem,

genus quo est pars integralis. Hoc igitur nomen quod est *corpus* multipliciter accipi potest. Corpus enim, secundum quod est in praedicamento substantiae, dicitur ex eo, quod habet talem naturam, ut in eo designari possint tres dimensiones; ipsae autem tres dimensiones designatae sunt corpus, quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus, quod habens unam perfectionem ad ulteriorem perfectionem pertingat, sicut patet in homine qui naturam sensitivam habet, et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem, quae est habere talem formam, et ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adjungi, ut vita vel aliquid huiusmodi. Potest ergo hoc nomen *corpus* rem quamdam designare, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterius perfectio sequatur, sed si aliquid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti, et hoc modo corpus erit materialis et integralis pars ani-

na kterýž jest částí docelovací. To jméno tedy, jež tělo jest, mnohonásobně bráti se může. Neb tělo, pokud jest v nároku (*in praedicamento*) podstaty, nazývá se proto, že má takovou přirozenost, že lze v něm označiti tři rozměry; samy pak označené tři rozměry jsou tělo, jež jest v rodu kolikosti. Stává se však při věcech, že věc, která jednu dokonalost má, k další dokonalosti dosahuje, jako jest na jevu při člověku, jenž přirozenost smyslovou má a dále přes to umovou. Podobně také i nad tu dokonalost, která jest: míti takovou údobu a aby v ní tři rozměry označeny býti mohly, může jiná dokonalost býti připojena, jako život nebo něco takového. Může tedy to jméno tělo věc nějakou označovati, kteráž má takovou údobu, z níž vyplývá při ní označitedlnost tří rozměrů s předusečením (*cum praecisione*), aby totiž z oné údoby nižádná dáleji dokonalost nevyplývala, ale jestliže něco jiného nad to se přidává, aby bylo mimo význam těla tak řečeného, a tím způsobem bude tělo hmotnou a docelovací částkou živočicha, poněvadž

malis: quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis et superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus scilicet ex anima et corpore sicut ex partibus constituitur animal. Potest etiam hoc nomen *corpus* hoc modo accipi, ut significet rem quamdam, quae habet talem formam, ex qua possint in ea tres dimensiones designari, quaecunque forma sit illa, sive ex ea possit provenire alia ulterior perfectio, sive non: et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere, quod in corpore implicite non contineatur. Non enim anima est alia ab illa forma, per quam in re poterant designari tres dimensiones. Et ideo quando dicebam, quod corpus est quod habet talem formam ex qua possunt designari tres dimensiones, in eo intelligebam, quaecunque forma esset illa, sive anima esset, sive lapideitas, sive quaecunque alia forma: et sic forma animalis implicite in corpore sive in corporis forma continetur prout corpus est genus ejus.

Et etiam talis est animalis habitudo ad hominem.

takto duše bude mimo to, jež vyznamenáno jest jménem těla, a duše nad to přibude samému tělu, takže z nich dvou samých, totiž z duše a těla, jako z částek ustavuje se živočich. Můžet se také bráti to jméno tělo tím způsobem, aby znamenalo věc nějakou, kteráž má takovou údobu, z níž lze v ní tři rozměry označiti, ať jest ona údoba jakákoli, nechať z ní může vzejíti jiná další dokonalost či nemůže: a tím způsobem tělo bude rod živočicha, poněvadž v živočichu nelze ničeho přijíti, jež by v těle zavnutě nebylo obsaženo. Neboť duše není jiná od oné údoby, skrze niž v oné věci lze bylo označiti tři rozměry. A proto když jsem pravil, že tělo jest, jež má takovou údobu, z níž lze označiti tři rozměry, v tom rozuměl jsem, kterákoliv by ona údoba byla, nechať by duše byla, nechať kamenost, nechať kterákoli jiná údoba: a tak údoba živočicha zavnutě v těle či v údobě těla zahrnuje se, jelikož tělo jest rod jeho.

A též takový jest poměr (*habitudo*) živočicha ke člověku. Nebo kdyby jméno živočich znamenalo jen věc

Si enim animal nominaret tantum rem talem quae habet quamdam perfectionem, ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens, cum praecisione alterius perfectionis; tunc quaecumque alia perfectio ulterius superveniret haberet se ad animal per modum partis, et non sicut implicate contenta in ratione animalis, et animal non esset genus: sed est genus secundum quod significat rem quamdam, ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum, sive sit anima sensibilis et rationalis simul.

3. Zde má býti vyloženo, kterak věc jmenem rodovým (*nomen genericum*) znamenaná bráti se může neb jako částka neb jako celek. Tělo na př. může bráno býti na několikový způsob: nejprvé významem jisté přirozenosti, od níž vyplývá trojí rozměr na dél, na šíř a na hloubku, kterýž význam jest v nároku (*praedicamentum*) podstaty; druhé významem pouze těch řečených tří rozměrů, který jest v nároku kolikosti. Ono prvéjšího významu jest tělo přírodní a může tedy míti do sebe srozum (*rationem*) celku, dle toho jež svrchu jest pověděno; druhého významu jest tělo mathematické a nemůže jinak leč míti srozum částky.

4. Dále jest znamenati, že to, jež nadáno jest dokonalosti jednou, může k této připojiti druhou větší, jakož vidíme při člověku, jenž k čichu či smyslu (*sensus*) připojuje um (*intellectus*). Takž nic nevádí, aby k dokonalosti, dle níž tělo má údobu, která působí tři rozměry, což k ustavení těla přírodního do-
stačuje, k té dokonalosti tedy aby se mohly připojiti jiné vyšší

takovou, kteráž má nějakou dokonalost, aby mohla číti a hýbat se skrze prvot kteréž v ní stává, s předu-
sečením druhé dokonalosti; tehdy kterákoli jiná dokonalost nad to by přibyla, měla by se k živočichu způsobem částky a nikoliv jako zavinutě obsažená ve srozumu živočicha, a živočich nebylby rod: ale jest rodem, pokud znamená věc nějakou, z jejíž údoby může vzejíti čítí a pohyb, nechať kterákoli jest ona údoba, ať jest duše smyslová toliko, ať duše smyslová i rozumná spolu.

dokonalosti: život, čich (smysl), rozumnost: což se při člověku skutečně sbíhá, protože tento v člověčí duši má takovou údobu, která v sobě samojediné v jedno spojuje mocnost všech prvotí nižších, totiž tělesnosti, životnosti, smyslovosti, a k těm nad to ještě přikládá mohutnost umovou (*facultatem intellectivam*). Následovně to jméno těla můžeme stěsniti na význam toho, jež v čin uvedeno jest (*actuatum*) od údoby, která jest prvot a příčina těch rozměrův, s předusečením všeho jiného (*praecise*) tak, aby se každý jiný přípojek pokládati musel za vnější k významu těla vzatého na ten způsob. I ovšem zřejmo jest, že tělo tak vzato nemůže býti než částkou hmotnou a docelovací živočicha; duše v tak podloženém významu (*suppositione*) není obsažena významem těla; a bude-li k tomu připojena, tož jako částka k částce připojí se, čehož výsledkem bude živočich složený z těla a z duše jako celek ze svých částí.

5. Ale můžeme rovněž bráti to samé jméno bez takového omezení chtějice v něm vyznačiti to, jež v čin jest uvedeno (*actuatum*) údobou takovou, která jest prvotí (*principium*) rozměrů, nechť jest pak údoba ta kterákoli, ať si již mohou od ní pocházeti dokonalosti ještě vyšší či nemohou, jedním slovem, bráti to jméno můžeme neurčeně. Na tento způsob tělo již více nebude částí vzhledem živočicha, ale rodem, poněvadž zavinitě anebo neurčeně obsahuje tolik jako sám živočich; neboť potřebná k bytnosti živočicha duše údobou není rozdílnou aniž se rozeznává od oné, skrze kterou v těle jsou rozměry, ale jesti ta samá. Dím-li tedy, že rozumím tělo o tom, jež v čin uvedeno jest od údoby rozměrotvorné, neurčuji nikterak tu neb onu, nébrž mluvím o údobě jakékoli, nechať jest nerostná či rostlinná, duživá (*vegetativa*) či smyslová (*sensitiva*) a tudyž údoba živočicha neb duše zavinitě (*implicite*) jest spolu obsažena v těle, kteréž se běře jako rod vzhledem k živočichu.

6. Nejinak máme rozumovati o živočichu vzhledem člověka. Chceme-li bráti jméno živočicha předusečně (*praecise*) tak, aby neznamenovalo nic jiného než samojedinou dokonalost, že se živočich může hýbati a cítí mocí té prvotí jej vdobující (*informans*), nelze pochybovati, že jiná dokonalost kterákoli se k němu nadto připojí, musí míti toliko srozum (*rationem*) částky, jakož ta, která ani zavinitě (*implicite*) nebyla obsažena u významu živočicha. Ale naproti tomu kdybychom chtěli bráti živočicha bez předusečení (*sine praecisione*) jako toho, jenž má údobu, od níž

pochází čich (*sensus*) a pohyb, nechať by ona byla kterákoliv, buďsi duše jenom smyslová (*sensitiva*) či smyslová a spolu rozumná; tehdy jméno živočicha k sobě přivezme přirozenost (*naturam*) ne již částky, ale ovšem rodu.

Si igitur genus significat indeterminate id totum quod est in specie: non enim significat tantum materiam; similiter etiam differentia significat id totum quod est in specie, et non tantum formam: et etiam definitio significat totum et etiam species. Sed diversimode. Quia genus significat totum ut quaedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae formae: unde genus sumitur a materia, quamvis non sit materia. Unde patet ex hoc quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem, ut possint in eo designari tres dimensiones: quaequidem perfectio est ut materialis se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quaedam determinatio a forma determinata, sumpta praeter hoc quod de intellectu primo sit materia determinata, ut patet cum dicitur *animatum*, scilicet illud quod

Když tedy rod vyznamenává neurčeně to celé, jež ve vidu jest: neb nevyznamenává toliko hmotu; podobně i rozdíl znamená to celé, jež ve vidu jest a netoliko údobu; i také výměr znamená celé i také vid. Ale rozličným způsobem. Poněvadž rod znamená celé jako nějaký název určující to, jež hmotno jest ve věci bez určování vlastní údoby: pročez se rod bere ode hmoty, ačkoli není hmotou. Odtud z toho jeví se, že se tělo nazývá z toho, že má takovou dokonalost, aby se v něm tři rozměry označovati mohly: kterážto dokonalost jest jako hmotna v poměru k další dokonalosti. Rozdíl pak naproti tomu jest jako nějaká určenost od údoby určená, vzatá mimo to, jež z počátku prvního jest hmotou určenou, jako na jevu jest, když se říká *odúševnělé*, totiž ono, jež má duši, neurčuje se co jest, zda tělo nebo něco jiného. Odtud Avicenna*) dí, že rod

*) 5^a Metaph. c. 6.

habet animam, non determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna*) quod genus non est in differentia sicut pars essentiae ejus, sed solum sicut ens extra quidditatem sive essentiam, sicut etiam subiectum est de intellectu passionum. Et ideo genus non praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Aristoteles in tertio de Anima et quarto Topicorum, nisi forte sicut subiectum praedicatur de passione. Sed definitio sive species comprehendit utrumque scilicet determinatam materiam, quam designat nomen generis, et determinatam formam, quam designat nomen differentiae.

není v rozdíle jako část bytnosti jeho, ale jenom jako byt (*ens*) vně costi či bytnosti, tak jakož i podmět jest vně pojmu trpností. A proto rod se neříká o rozdíle náprostě mluvíc, jakož dí Aristoteles ve knize třetí o duši a ve čtvrté Topik, leč asi tak jako podmět říká se (*praedicatur*) o trpnosti. Ale výměr neb vid obsahuje to obojí, totiž určenou hmotu, kterou označuje jméno rodu, i určenou údobu, kterou označuje jméno rozdílu.

7. Když rod neurčeně znamená to celé jež ve vidu jest (nejen samojedinou hmotu), tož i rozdíl neznámá jenom údobu, nébrž to celé jež ve vidu jest obsaženo; a totéž buď řečeno o výměru a o vidu samém: výměr i vid znamená celé. Ale jestliže rod a rozdíl tou stránkou shodují se, že vyznamenávají celek, v čem pak říci máme že se rozlišují? Ve způsobu se rozlišují, způsobem rozličným celek znamenají. Abychom lépe vyrozuměli takové rozličnosti, nemálo k tomu přispívá rozeznávání význam údobný (*formalis*) ode hmotného. V názvu člověka na př. významu údobným jest člověckost, hmotným jest ten, který má tu člověckost, aneb ten podmět (*subjectum*), v němž ona se nachází, protože člověk není člověckostí, ale podmětem, kterýž ji má. Jestliže pak i v rodu i v rozdíle patříme na

*) 5° Metaph c. 6.

jeden i na druhý význam, na údobný spolu i na hmotný, zřejmo jest, že tak rod jak rozdíl obsahují vše, co toho jest ve vidu, obsahují celé. Ale když se hledí zde i onde jen na údobné a na nic více, hned se spatřuje, že rod údobně projevuje to, jež ve vidu jest na způsob podmětu neb na způsob hmotného, aniž určuje údoby jeho; pročez se praví, že rod jest vzat ode hmoty, ačkoli vlastně ode hmoty vzat není; jakož jeví se při tělu, jehož rozvinutý a údobný význam záleží v takové dokonalosti, která může ze sebe pučeti tři rozměry; a ta potom zastává úkony podmětu neb hmotného v pořadu k další dokonalosti, jako na př. k dokonalosti duživé (*vegetabilis*) neb k jiné vyšší. Naproti tomu rozdíl na př. „rozumný“, vzatý v prvním a výslovném významu svém, do něhož určeně hmota nevchází (jako na př. řekne-li se oduševnělé, o němž se nevyměřuje, který jest ten podmět, jenž má duši, zda tělo či jiné) rozdíl, pravili jsme, údobně (*formaliter*) a rozvinutým způsobem (*modo explicito*) představuje to, jež ve vidu jest na místě údoby, která zdokonaluje a určuje hmotné, rodem vyslovené; pročez se říká, že se rozdíl beře z údoby.

8. K vyjasnění ještě většímu pozorujme, že jakož živočichů (*animal*) znamená *habens naturam sensitivam*, to, jež má přirozenost čichovou či smyslovou, tak *rationale* znamená *habens rationalitatem*, to, jež má rozumnost. Následovně i živočich, jenž jest rod, i „rozumný“, jenž jest rozdíl, obnášejí v sobě dvojí věc: jednu *údobně* a *předně*, že v rodu jest přirozenost smyslová, v rozdíle rozumnost; druhou věc *druhotně* a *neurčeně*, kdo jest majícím či podmětem smyslovosti a rozumnosti. Jakož rod neurčuje, kdo jest majícím, zda člověk či zvíře, tak rozdíl neurčuje toho, jelikož názvem rozvinutým (*terminus explicitus*) nevyslovuje, zdali člověk či živočich či kdo jiný kdosi má rozum. Z toho tedy Avicenna měl příčinu k výroku, že rod nikoliv není v rozdíle jako částka bytnosti jeho, to jest údobného významu jeho, ale jest vně, kromě něho, jako vně údobného významu bělosti neb kterékoli jiné trpnosti jest ten, kdo ji má, aneb její podmět. Odkudž jest pak to, že mluví-li se přísně a prostě, jako poznamenává Aristoteles. rod se neříká o rozdíle, lečby bylo na ten způsob jako podmět se říká (*praedicatur*) o své trpnosti neb o jakosti.

Et ex hoc patet ratio, quare genus et species et differentia se habeant proportionaliter ad materiam, formam et compositum in natura, quamvis non sint idem cum illis. Quia neque genus est materia, sed sumitur a materia ut significans totum: nec differentia est forma, sed sumitur a forma ut significans totum: unde dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex corpore et anima. Ex corpore enim et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est: homo enim nec est anima nec est corpus. Sed si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus: intellectus enim animalis est sine determinatione formae specialis naturam exprimens rei ex eo quod est materiale respectu ultimae perfectionis. Intellectus autem huius differentiae rationalis consistit in determinatione formae specialis: ex quibus duobus intellectibus

A z toho jest na jevu srozum, proč rod a vid a rozdíl se mají úměrně ke hmotě, údobě a složenině ve přirozenosti, ačkoli nejsou totéž co ony. Poněvadž ani rod není hmota, ale bere se ode hmoty jako ten, jenž znamená celé: a niž rozdíl jest údoba, ale bere se od údoby, jako ten, jenž znamená celé: odkudž říkáme, že člověk jest živočich rozumný a nikoli: z živočicha a rozumného, jako říkáme o něm, že jest z těla a duše. Neb o člověku praví se, že z těla jest a z duše jako ze dvou věcí ustavená nějaká třetí věc, která ani jedna ani druhá z nich obou není: člověk zajisté není ani duše ani tělo. Ale když by se říkalo, že člověk jest nějak z živočicha a z rozumného, nebude to jako věc třetí ze dvou věcí, ale jako pojem třetí ze dvou pojmův: neboť pojem živočicha jest bez určení vidové údoby, an vyjadřuje přirozenost věci dle toho, jež hmotno jest vzhledem poslední dokonalosti. Pojem pak toho rozdílu »rozumný« záleží v určení údoby vidové, ze kterýchžto dvou pojmův ustavuje se pojem vidu neb výměru. A proto

constituitur intellectus speciei vel definitionis. Et ideo sicut res constituta ex aliquibus non recipit praedicationem earum rerum ex quibus constituitur; ita nec intellectus recipit praedicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur: non enim dicimus quod definitio sit genus vel differentia.

jakož věc ustavená z věcí některých nepřijímá nárok (*praedicationem*) těch pojmů, z nichž se ustavuje, tak ani pojem k sobě nepřijímá nároku těch pojmů, z nichž se ustavuje: neboť neříkáme, že výměr jest rod aneb rozdíl.

9. Z dosavadní řeči vyplývá zřejmě úměrnost (*proportio*), kterouž rod, rozdíl a vid mají ke hmotě, k údobě a ke složenině jich obou, jakkoliv ani rod není vlastně hmotou, ani údobou není rozdíl, ani jich složeninou není vid. Ta úměrnost jest velmi jasná, protože tou měrou jak hmota jest zdokonalitelná (*perfectibilis*) skrze údobu, k níž jest v mohutnosti, tak rod jest zdokonalitelný rozdílem, k němuž i patří jako mohutnost (*potentia*) k činu (*actus*) svému; a jako přírodní složenina vzniká sjednocením se dvou prvotí hmoty a údoby, tak vid sjednocením se dvou prvků, rodu a rozdílu. Že pak ani rod není vlastně hmotou ani rozdíl údobou, jest patrné, když sobě připomeneme, že rod v sobě zavírá celé a rozdíl v sobě zavírá celé, ale spouť zavínutě (*implicite*), bereme-li rod a rozdíl ve dvojím významu, v údobném a ve hmotném, kdež jak hmota tak údoba naprosto jen částku znamenají. Pročež i rod i rozdíl ovšem říkají se (*praedicantur*) o vidu, ano se říká, že člověk jest živočich, že jest rozumný, ale nikoliv neříká se, že člověk jest tělo neb že jest duše; a zase velmi správně říkáme, člověk sestává z duše a z těla jako ze dvou částí nebo ze dvou věcí, z nichž se třetí věc skládá, která není z těchto nižádná, ježto člověk není opravdu ani duše ani tělo; ale neříkáme, že člověk sestává z živočicha a z rozumného, jako ze dvou věcí ustavujících nějakou třetí.

10. Jinak ovšem lze nějak říci, že člověk sestává z živočišného a z rozumného, když se tyto názvy táhnou ke pojům (*intellectus*), nikoli ku věcem těmi pojmy zmeananým, protože pojem živočišného bez určení nějaké údoby vidové vyjadřuje přirozenost věci toliko ze hmotné stránky, pokud totiž jest v mo-

lutnosti k nejposlednější dokonalosti; a pojem rozumnosti, kterýž jest toho rozdílem, představuje určení (*determinationem*) údoby vidotvorné (*formae specificae*), jehož se živočichu nedostávalo. Z těchto dvou pojmů jako ze dvou částí utvořuje se třetí pojem, totiž vidu nebo výměru. Odtud jest, že jakož o složenině nelze vyřici (*praedicure*) částky, z nichž se skládá, na př. nelze říci, že voda jest vodík nebo kyslík; tak o pojmu vidotvorném (*specificus*) nelze vyřici pojmy částečné rodu neb rozdílu, ježto nelze s plnou pravdou říci, že výměr (třetí pojem utvořený z těch dvou, totiž z rodu a rozdílu) jest rod neb rozdíl; jakožbychom nemohli říkati, že pojem „rozumného“ jest pojem živočišné neb zase že pojem živočišného jest „rozumné“, anebo že pojem člověka jest živočišné neb rozumné, ale ovšem že jest složen z obojího, z živočišného a z rozumného (*ex animali et rationali*).

Quamvis autem genus significat totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia: quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferencia procedit; non autem ita quod id, quod significatur per genus, sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam quae est una numero; sed quia genus significat quamdam formam, tamen non determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quae non est alia quam illa, quae indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit

Ačkoli pak rod znamená celou bytnost vidu, není však třeba, aby rozličných vidů, jichž jest týž rod, byla jedna bytnost: poněvadž jednota rodu ze samé neurčenosti neb nerozdílnosti pochází; ale nikoli tak, že to, jež se rodem znamená, jest jedna číslem přirozenost v rozličných videch, k nižby nad to přibyla věc jiná, jež by byla rozdíl, jenž určuje rod jako údoba určuje hmotu, která jest jedna číslem; nébrž poněvadž rod znamená jakousi údobu, avšak nikoliv určeně tu neb onu, kterouž určeně rozdíl vyjadřuje, kteráž není jiná než ona, jež neurčeně skrze rod byla vyznamenávána. A proto dí Vykladač k 12. kn. metafys., že hmota slove

Commentator in 12. Metaph. quod materia prima dicitur una per remotio- nem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formae signatae. Unde patet quod per additionem differentiae, remota illa indetermina- tione, quae erat causa uni- tatis generis, remanent spe- cies diversae per essentiam.

první skrze odstranění všech údob, ale rod nazývá se *prvním* skrze obecnství ú- doby značené. Odkudž jest na jevu, že přidáním roz- dílu a odstraněním oné neurčenosti, která byla pří- čina jednoty rodu, zbývají vidy rozdílné bytnosti.

11. Arciť může zde vzniknouti tento rozpak: Svrchu řeklo se, že rod znamená celou bytnost, poněvadž jinak nemohl by jím narčen býti vid (*species*), jako přece nařikán bývá, ano díme s plnou pravdou, že člověk jest živočich. Ale když jest tomu tak, jde z toho, že rozdílné vidy pod týmž rodem obsa- žené, na př. člověk a zvíře pod rodem živočicha, mají dokonale tu samu bytnost. Důvod toho jest zřejmý: rod, totiž živočich, znamená celou bytnost jak člověčí tak zvířecí, tedy zvíře má celou bytnost člověka a člověk má celou bytnost zvířete; mají tedy člověk a zvíře jednu a touž bytnost, jsou tedy vidu téhož. Jest-li toto lež, musí také lživá býti prvotná zásada či prvot (*principium*), že rod znamená celou bytnost.

Nesnáze taková vzniká změtením dvou jednot, kteréž se jedna ode druhé rozeznávají. Jednota rodu, v níž se rozličné jeho vidy scházejí, není jednota přirozenosti určené, k nížby se pak ve každém vidu nadto připojovala jiná věc, kterážby jejím rozdílem byla a konečně by ji určila; nébrž jednota rodu jest jednota neurčenosti neb nerozdílnosti. Opravdu co se tím chce říci, že člověk a zvíře jsou pod týmž rodem živočicha? Snad že ve člověku a zvířeti jest jedna přirozenost sama o sobě pouze smyslová (*sensitiva*), k níž se ve člověku připojuje rozumnost a bezrozumnost ve zvířeti? Zajisté nikoliv; neboť nemůže býti nějaké takové přirozenosti, která bylaby sama o sobě pouze smyslová a nebylaby ani zvířecí ani člověčí. Ale chce se tím říci, že ve člověku a zvířeti přirozenost smyslová jest jedna jednotou neurčenosti neb nerozdílnosti na takový způsob, že smyslová přirozenost ve zvířeti ostává bez rozum-

nosti, ve člověku nezbytně rozumnosti vymáhá. Abychom tedy odpověděli k rozpaku předloženému, rozeznávejme v první větě a řekněme, že rod živočicha znamená celou bytnost buďsi zvířecí či člověčí toliko neurčeně, nikoli s určením přirozenosti. Tudyž chybný jest vývod, že zvíře má celou bytnost člověka a zase člověk celou bytnost zvířete, poněvadž hledí-li se k neurčenosti svrchu řečené. při člověku znamená celou bytnost člověčí a nikterak bytnost zvířecí, jako při zvířeti celou bytnost zvířecí a nikoli člověčí.

12. Při tom vysvětluje sv. Tomáš rozdíl mezi jednotou rodovou a jednotou hmoty, ukazuje, že jednota rodová jest jednota neurčenosti, jednota pak hmoty že jest jednota číselná, poněvadž rod znamená údobu, aniž určuje tu neb onu, čehož spíšeji rozdílu k určení ponechává a určená rozdílem údoba jiná není než ta, kterou rod znamenal neurčitě. Hmota naproti tomu jest určeně jedna číslem, protože jakož jest lišena (*privata*) všeho činu (*actu*), jest také lišena všeliké prvoti rozeznávající (*principio distinctionis*) a následovně prvoti množnosti (*principio pluralitatis*). Odkudž dobře pravil Vykladatel, že jsou ty dvě jednoty ve způsobu protipoloženém (*opposita*), ježto jednota prvé hmoty založena jest na odstranění všeliké údoby, jednota rodu na obecnství (*communitas*) všech údob značených, poněvadž vidy bytostně rozličné vyplývají z toho, že přidáním rozdílu ruší se neurčenost, kteráž byla příčina jednoty rodové.

Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui, sicut naturae generis respectu speciei; inde est, quod sicut id quod est genus, prout praedicatur de specie, implicite in sua significatione, quamvis indistincte, totum id, quod determinate est in specie, dicit; ita id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum, quod essentialiter est

A poněvadž, jak řečeno jest, přirozenost vidu jest neurčena vzhledem k jednotlivci tak jako přirozenost rodu vzhledem vidu; odtud jest, že jakož to, jež rod jest, pokud se o vidu říká, zavinutě ve svém významu, ačkoli nerozřazeně, celé to, jež určeně jest ve vidu, říká; tak ono, jež jest vid, pokud se říká o jednotlivci, musí znamenati celé, jež bytostně jest v jednotlivci, ačkoli neroz-

in individuo, licet indistincte, et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis; unde homo de Sorte praedicatur. Si autem significatur natura speciei cum praecisione materiae signatae, quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significat nomen humanitatis: humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem signata non est illud unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa, ex quibus homo habet, quod sit homo. Cum igitur humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione ejus excluditur vel praeciditur materia determinata vel signata. At quia pars non praedicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Sorte praedicatur. Unde dicit Avicenna*) quod quidditas compositi non est ipsum compositum cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita: sicut humanitas, licet sit composita, non ta-

značeně: a tímto způsobem bytnost vidu znamená se jmenem »člověk«, odkud říká se o Sokratovi (t. j. o jednotlivci), že jest člověk. Jestliže se však významává přirozenost vidu s předusečením hmoty značené, která jest prvotí zjednotlivělosti, tak míti se bude na způsob částky; a tím způsobem znamená jméno člověckosti: neb člověckost znamená to, odkud člověk jest člověk. Hmota však značená není ono, odkud člověk jest člověk a tedy nikterak není obsažena mezi těmi věcmi, z nichž má člověk, že jest člověkem. Když tedy člověckost ve svém ponětí zavírá toliko ty věci, z nichž má člověk, že jest člověkem, jest na bíledni, že se vylučuje neb předusekává z jejího významu hmoty určená nebo značená. A poněvadž se částka neříká o celku, proto člověckost ani o člověku ani o jednotlivci (na př. o Sokratovi) se neříká. Pročež dí Avicenna*), že což složeniny není sama složenina, jejíž jest což, ačkoli také sama což jest složitá: jako na př. člověckost, ačkoli

*) 5^o Met. c. 5 in fin.

men est homo, imo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia signata. jest složita, předce není člověk, anobrž musí býti vñata v něčem, jež jest hmotou značenou.

13. Co se povědělo o rodu v přirovnání k vidu (*species*) to jest také pověděti o vidu přirovnaném k jednotlivci. Jakož bytnost rodová na způsob celku vyrčena býti může, řekne-li se na př.: živočích, a na způsob částky, řekne-li se: živočišnost, tak lze říci též o bytnosti vidotvorné (*specifica*): dí-li se „člověk“, vyřkne se na způsob celku; dí-li se „člověckost“, vyřkne se na způsob částky. Jako rod vyrčený na způsob celku znamená, ač zavinutě neb neurčeně, celé to, jež určeně jest ve vidu, tak vid (*species*) způsobem celku o jednotlivci vyrčený znamená neurčeně a změteně (*in confuso*) to celé, jež jest v témže jednotlivci; odkudž právě říkáme, že Sokrates jest člověk; ale ne tak můžeme říci, že on jest člověckost, proto že se v takém způsobu běře jako částka, která nepatří ke hmotě značené, ježto hmota značená jest prvotí zjednotlivující (*principium individuationis*); neboť jméno člověckosti znamená předusečeně to, skrze něž člověk jest člověkem. Nuž ten není člověkem skrze hmotu značenou, kteráž nijak nevchází v ústavné částky bytnosti člověčí. Když tedy člověckost zavírá v ponětí svém toliko ústavné bytostní částky člověka (*ea ex quibus homo habet quod sit homo*), jest ovšem jasno, že se vylučuje z jejího významu hmota určená nebo značená. A poněvadž nárok částky nemůže dán býti celku, jak jsme několikráte pravili, člověckost nemůže vyrčena býti o Sokratovi, to jest o jednotlivci ani o člověku. A proto řekl Avicenna, že což není ta složenina, jejíž jest což (*quidditas*), ačkoli což také jest složita, jako na př. člověckost, ačkoli složita, není přece člověk; nébrž musí býti vñata v podmětu hmoty značené.

Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formas, designatio autem individui respectu speciei est per materiam; ideo oportet ut nomen significans

Ale poněvadž, jakož jest řečeno, označení vidu vzhledem rodu jest skrze údobí, označení pak jednotlivce vzhledem vidu jest skrze hmotu; tudýž jméno znamenajícíto, odkud se při-

id, unde natura generis sumitur cum praecisione formae determinatae perficientis speciem, significet partem materialem totius, sicut corpus est pars materialis hominis; nomen autem significans id, unde sumitur natura speciei cum praecisione materiae designatae, significet partem formalem: et ideo humanitas significatur ut forma quaedam et dicitur quod est forma totius, non quidem ut superaddita partibus essentialibus materiae et formae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus ejus, sed magis est forma quae est totum, scilicet formam complectens et materiam, cum praecisione tamen eorum, per quae materia est nata designari.

rozenost' rodu bere s předusečením určené údoby, která dokonává vid, musí znamenati hmotnou část celku jako tělo jest hmotná část člověka; jméno pak znamenající to, odkud se bere přirozenost' vidu s předusečením hmoty značené, musí znamenati část' údobnou: tudy člověčnost' znamená se jako údoba nějaká, i říká se o ní, že jest údobou celku, nikoli sice jako nad to přidanou k částem bytnostným hmoty a údoby, tak jako se údoba domu k docelovacím částem jeho přidává; ale spíše jest údobou, která jest celé, totiž údobu obsahuje i hmotu, s předusečením však toho, čím se hmota přirozeně označuje:

14. Připomenem-li sobě, že určení vidu vztahem k rodu dobývá se z údoby a určení jednotlivce vztahem k vidu bere se ze hmoty, spatříme, že jméno znamenající to, z čehož se bere přirozenost' rodu, po předusečení údoby určené, která doplňuje vidu jeho, vyjadřuje hmotnou část celku, jako tělo na př. jest část hmotná člověka, kdežto jméno, jež znamená to, z čehož se bere přirozenost' vidu, po předusečení určené hmoty, představuje část' údobnou, na př. člověčnost', uvažuje a vyjadřuje se na způsob údoby (*ut forma quaedam*) a údobou celku se nazývá, nikoli protože se nadto připojuje k bytnostným částem hmoty a údoby jako údoba budovy ke svým docelovacím částem dřevěným, kamenným, železným atd.; nébrž spíše ji jako údoba, která v samé věci jest celek, aneb složenina sama, která jako

výsledek z částek svých vzniká, ale s předusečením určení hmotných a jednotlivých.

Si ergo patet quod essentia hominis significatur hoc nomine *homo* et hoc nomine *humanitas*, sed diversimode, ut dictum est: quia hoc nomen *homo* significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicate continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam: et ideo praedicatur hoc nomen *homo* de individuo, sed hoc nomen *humanitas* significat eam ut partem, nec continet in sua significatione nisi id, quod est hominis in quantum homo, et praecidit omnem designationem materiae, unde de individuis hominis non praedicatur; et propter hoc quandoque hoc nomen essentia invenitur praedicatum de re; dicitur enim Socratis essentia quaedam est, et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

Tak tedy na jevu jest, že bytnost člověka vyznamenává se tímto jmenem *člověk* i tímto jmenem *člověkost*, ale na rozličný způsob, jak řečeno jest: poněvadž to jméno »*člověka*«
ji znamená jako celost, pokud totiž nepředutíná určení hmoty, ale zavinutě ji v sobě zdržuje a nerozeznáčeně, tak jako řečeno jest, že rod v sobě zdržuje rozdíl: a tudy říká se to jméno *člověk* o jednotlivci, ale to jméno *člověkost* znamená ji jako částku a nezdržuje ve svém významu leč to, co jest člověkovu pokud jest člověkem a předusekává všecku určenost hmoty, odkudž o jednotlivých lidech se neříká, a proto někdy to jméno bytnost nachází se vyrčeno o věci: neb říká se, že Sokratova bytnost jakási jest, a někdy zapírá se, jako když říkáme, že bytnost Sokratova není Sokrates.

15. Budiž tedy učiněn závěrek, že bytnost člověka jest vyznamenávána, tak jménem »*člověk*«
jako jmenem »*člověkost*«, ale na rozličný způsob. Neb jmeno člověka ji znamená jako celost, ano se nepředusekává od určenosti hmoty, ale zavinutě a

nerozznačeně neb změteně je v sobě zavírá, jakož jsme místně pověděli o rodu, že v sobě zavírá rozdíl; a tudy to jméno člověk říká se o jednotlivcích. Avšak jméno člověckosti znamená tu samu bytnost na způsob částky, pročež jen to, jež náleží člověku jakožto člověku, ve svém významu zdržuje a všeliké určení hmotné a jednotlivé předutíná, i proto o jednotlivcích vyrčeno býti opravdu nemůže. Odtud stává se, že jméno bytnosti někdy vyrčeno bývá také o něčem jednotlivém (*de re*), když se říká na př., že Sokrates jest jakási jistá bytnost; a jindy se jednotlivci upírá, jako když říkáme, že bytnost Sokratova není Sokrates.

HLAVA IV.

O bytnosti podstat složených potahmo k ponětím druhým.

Viso quid significetur nomine essentiae in substantiis compositis, videndum est quomodo se habeat ad rationem generis, speciei et differentiae. Quia autem cui convenit ratio generis, speciei vel differentiae praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio generis vel speciei vel differentiae conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna*) quod rationalitas non est differentia, sed differentiae principium; et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus.

Když jsme viděli, co znamená jméno bytnosti v podstatách složených, sluší také viděti, kterak se má ke srozumu rodu, vidu a rozdílu. Poněvadž pak to, k čemuž přísluší srozum rodu, vidu neb rozdílu, říká se o tomhle jednotlivém značeném, jest nemožno, aby srozum rodu nebo vidu nebo rozdílu příslušel bytnosti, pokud se tato znamená způsobem částky, jako jménem člověckosti neb živočišnosti. A protož dí Avicenna*), že rozumnost není rozdíl, ale rozdílu prvoť a týmž rozumem člověckost není vid ani živočišnost není rod.

*) 5^a Metaph. c. 6 in princ.

1. Pojmy rodu, vidu, rozdílu slovou *secundae intentiones*, což jest jedno a též jako pojmy druhé, a říká se jim druhé, poněvadž jich nabýváme přemýšlením (*reflexione*) o předcházejících pojmech přímých, kterých nutně předpokládají. Zde nyní má býti skoumáno, co o bytnosti složitých podstat potahmo k pojům druhým smýšleti náleží. A nejprvé stanoví se, že bytnost vzatá jako část a ne jako celost nemůže býti ani rodem, ani videm, ani rozdílem. Důvod toho jest patrný z obsahu hlavy předešlé. Poněvadž rod, vid, rozdíl jen o jednotlivci (*de hoc singulari signato*) vyrčeny bývají, říká se na př. Sokrates jest živočich, jest rozumný, jest člověk. Ale bytnost sama vzatá způsobem částky nemůže býti vyrčena o jednotlivci; nelze říci, že Sokrates jest živočišnost nebo člověckost nebo rozumnost, jež pronášejí právě bytnost způsobem částky. Tedy na ten způsob vzatá bytnost není ani rod, ani vid, ani rozdíl. Pročež Avicenna pravil, že rozumnost (poněvadž takto názvem odtažitým znamenána částkou jest a nikoli celkem) není rozdíl, ale jest prvoř. rozdílu, jako člověckost není vid ani živočišnost není rod, ale rozumnost jesti prvoř. vidu, živočišnost rozdílu, a každá částka jest prvoř. toho, jehož jest částkou.

Similiter etiam non potest dici quod ratio generis, speciei, differentiae conveniat essentiae secundum quod est quaedam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant; quia sic genus et species non praedicarentur de hoc individuo: non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est; nec separatum illud proficit in cognitione hujus singularis signati.

Podobně také nelze říci, že srozum rodu, vidu, rozdílu přísluší bytnosti, pokud bytnost jest jakási věc stávající kromě věcí jednotlivých jako Platonovci kladli, poněvadžby rod a vid nebyly říkány o tomhle jednotlivci; neboť nelze říci, že Sokrates jest tohle, jež od něho odmezeno jest; aniž odmezené ono prospívá k poznání toho jednotlivého označeného.

2. Takž i kdyby se chtěla bráti bytnost dle mylného domnění Platonovců, jakoby jí vně jednotlivých věcí stávalo na způsob odmezených umností, pouhých duchů (*intelligentiae se-*

paratae), nemohlby nikda k ní příslušet srozum rodu, ani vidu, ani rozdíl. Důkaz jest týž jako předešlý: bytnost tak myšlená nemohla by nikdy vyrčena býti o jednotlivcích (*individua*), ježto nelze říci, že někdo jest to, jež se nachází docela vně jeho, od něho odmezeno (*separatum*). Vždyť rod a vid vyrčeny bývají o jednotlivcích. Tedy bytnost tím způsobem vzatá nemůže býti ani rod, ani vid. Mimo to rod, vid, rozdíl dávají nám poznávání jednotlivců, ježto výměr na př. člověka potud nám dává dobře poznávati vidotvorné (*specifické*) byti každého jednotlivého člověka, pokud nám podává rod jeho a rozdíl jeho. Ale bytnost odmezená ostojná vně jednotlivců nemůže nám dáti takového poznání, považíme-li, že věc poznána bývá dle toho, jež v ní jest, nikoli dle toho, jehož v ní není. Tedy ani bytnosti uvažované dle podivného domnění Platonovců příslušet nemůže byti rodové nebo vidové.

Et ideo relinquitur, quod ratio generis vel speciei vel differentiae conveniat essentiae secundum quod significat per modum totius, ut nomine *hominis* vel *animalis*, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est.

A tudy zbývá to, že srozum rodu nebo vidu nebo rozdíl přísluší bytnosti, pokud vyznamenává na způsob celku, jako jmenem *člověka* nebo *živočicha*, akož zavinitě a nerozeznaceně v sobě zdržuje celé to, jež v jednotlivci jest.

3. Což tedy zbývá, než to, že bytnost složitých podstat vyznamenávaná na způsob celku, i rod jest i vid i rozdíl? Neboť tím způsobem samojedině ona zavinitě v sobě zdržuje celé byti jednotlivcovo, čehož nutně potřebuje rod, vid, rozdíl, aby o věcech jednotlivých vyrčeny býti mohly. *Živočich* tedy jest rod, nikoli *živočišnost*, *člověk* jest vid (*species*), nikoli *člověckost*, *rozumný* jest rozdíl, nikoli *rozumnost*, slovem věci srostité, a nikoli odtážité; tyto jsou prvotí (*principia*) oněch; *živočišnost* jest prvot vidu, *člověckost* jest prvot vidu, *rozumnost* jest prvot rozdílu.

Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: Uno

Přirozenost pak nebo bytnost takto vzatá může dvojitě býti uvažována: jed-

modo secundum naturam et rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi secundum quod hujusmodi; unde quidquid aliorum sibi attribuitur, falsa est attributio, v. g. homini in eo quod est homo, convenit rationale et animal et alia quae in ejus definitionem cadunt; album vero vel nigrum vel quodcunque hujusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. Ideo si quaeratur utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari.—Alio modo consideratur secundum quod habet esse in hoc vel in illo, et sic de ipsa praedicatur aliquid per accidens, ratione ejus in quo est, sicut

ním způsobem dle přirozenství a srozu mu vlastního, a to jest náprosté jí uvažování; a tím způsobem nic nelze pravdivého o ní říci leč to, jež jí přísluší pokud jest taková; odkudž cokoli jiného se jí přivlastňuje, chybný jest přivlastek, na př. člověku v tom, že jest člověkem, přísluší »rozumný« a »živočich« a jiné, jež v jeho výměr spadá; »bílé« však neb černé neb cokoli takového, jenž není ze srozumu člověckosti, nepřisluší člověku v tom, že jest člověkem. Pročež bylo liby se tázáno, zdaliž tahle přirozenost může slouiti jedna či více než jedna, ani jedno ani druhé nebudiž připuštěno, poněvadž obojí jest vně pojmu člověckosti, a obojí připadati jí může. Neboť kdyby množnost byla z jejího srozumu, nikdy nemohla by jedna býti, ježto přece jedna jest, pokud jest v Sokratovi. Podobně kdyby jednosť byla z pojmu a srozumu jejího, tehdy byla by jedna a táž přirozenost Sokratova i Platonova, aniž by mohla ve množších býti zmnožňována. Jiným způsobem uvažujese, pokud má bytí v tomto neb v onom a tak se o ní něco říká případečně dle srozumu té

dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis homini non conveniat in eo quod est homo. Haec autem natura habet duplex esse, unum in singularibus, aliud in anima: et secundum utrumque consequuntur accidentia dictam naturam. Et sic in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium, et tamen ipsi naturae, secundum propriam considerationem scilicet absolutam, nullum istorum esse debet: falsum enim est dicere quod natura hominis, in quantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari. Si enim esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare. Similiter si conveniret homini, in quantum est homo, non esse in singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo in quantum est homo non habet quod sit in hoc singulari vel in illo. Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicujus eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de omnibus individuis.

věci, v níž jest, jakož se říká, že člověk jest bílý, poněvadž Sokrates jest bílý, ačkoli to člověku nepřísluší v tom jakož jest člověkem. Tato pak přirozenost do sebe má dvojí bytí, jedno v jednotlivcích, jiné v duši: a podle obojího postihují případkové řečenou přirozenost. A tak v jednotlivcích má mnohonásobné bytí dle rozličnosti jednotlivých a přece sama přirozenost dle vlastního totiž náprostého jí uvažování žádných těch mnohonásobností míti nemá: neboť není pravda, říká-li se, že přirozenost člověka, jelikož člověka, má bytí v tomto jednotlivci. Neboť kdyby bytí v tomto jednotlivci příslušelo člověku, jelikož jest člověkem, nebylo by nikdy vně toho jednotlivce. Podobně kdyby k člověku příslušelo, jelikož jest člověkem, nebýti v jednotlivém, nikdy nebyl v něm. Ale pravda jest říci, že člověk jelikož jest člověkem, do sebe toho nemá, aby byl v tomto jednotlivém neb v onom. Na jevu tedy jest, že přirozenost člověka náprostě uvažovaná odtahuje se každého bytí tak, že se neděje předusečení některého z nich. A tato přirozenost tak uvažovaná

jest, kteráž o všech jednotlivcích říkána bývá.

4. Pravda jest, že i když bereme přirozenost tímto způsobem, to jest způsobem celku, může býti uvažována buď náprostě sama o sobě, to jest dle přívlastků bytnostných, zahrnutých tudíž v jejím výměru a dle ničeho více; anebo pokud ona má své bytí v tomto neb v onom. Jestliže se uvažuje náprostě, každý pochopí, že nelze o ní v pravdě říci ničeho leč to, jež jí přísluší dle vlastního výměru jejího (*secundum quod hujusmodi*); kterýkoli druhý přísudek dalby se jí v uvažování náprostém, bude nevyhnutelně nepravý. Člověku na př. náprostě uváženému přísluší to, jehož vyžaduje výměr člověka živočicha rozumného, a nic více. Že jest snad bílý neb černý, neb že má do sebe kteroukoli jinou věc ve člověckosti nezahrnutou a výměrem jeho nevyhledávanou, to nijak nevchází v jeho bytnost vzatou, jak jsme řekli, náprostě (*non convenit homini in eo quod est homo*). K další otázce, zdali jest tato přirozenost jedna či více než jedna, nelze přisvědčiti ani v jednom ani ve druhém, hledí-li se k náprosté přirozenosti, protože do výměru člověckosti nevchází ani jednota ani množnost (*utrumque est extra intellectum humanitatis*) a může státi tak s jedním jako se druhým, sjednotí i s množností. Nebo kdyby do něho vcházela množnost, tato bylaby od člověckosti neodlučua, jako neodlučný jest výměr; nemohlaby nikda býti jedna; a přece jedna a ne více jich jest v Sokratovi a v kterémkoli jednotlivci. Rovněž kdyby tamo vcházela jednota, nemohlaby se přirozenost nikdy násobiti, člověckost nebo přirozenost Sokratova a Platonova muselaby jedna býti a ne dvě, a jeden i nikoli dva následovně býti museliby Sokrates a Plato.

5. Jestliže se pak uvažuje přirozenost způsobem druhým, pokud totiž má bytí v tom nebo v onom, nárokem se jí přivlastňují takové věci, jež nejsou bytnostny, ale k ní přísluší případečně proto, že jest v takovém podmětu (*ratione ejus in quo est*), jako když říkáme, že člověk jest bílý, protože bílý jest Sokrates, ačkoli toto jemu nepřisluší tím, že jest člověk. Nuž tato přirozenost mítí může bytí své i v jednotlivcích i v duši a dle toho že jest v duši nebo v jednotlivcích, jesti schopna rozličných přísudků, kteréž jí tedy přináležejí nikoli mocí bytnosti její, nébrž případečně. V jednotlivcích ona jest mnohonásobna a tolikráte násobí se, kolik jest rozličných

jednotlivců, v nichž ji nacházíme. Ale zdaliž kdy řici můžeme, že bytí v tom neb v onom jednotlivci jí přísluší dle vlastního srozu, pokud se uvažuje náprostě? Byloťby tudyž zapotřebí, abychom mohli říci, že přirozenost člověka, jelikož člověka, mítí má bytí své v tomto jednotlivci. Když toto pravda není, poněvadžby takto neodlučna od něho býti musela a kdekoli by se nacházela, také by tento jednatlivec s ní nacházeti se musel tím způsobem, jako bytí ono rozumné, poněvadž člověku jakožto člověku přísluší, býti musí všudež kdekoli člověk jest, když toto, pravíme, chybné jest, musí býti chybné i to, že bytí v tomto jednotlivci přísluší témuž jednotlivci dle vlastního srozu neb v náprostém uvažování jeho. Nápodobně kdyby člověku, jelikož člověku, příslušelo nebýti v jednotlivci, nemohl by tam nikdy býti, a to důvodem vždy tím samým, že se přičí, aby to, jež nějakou něčeho bytnost v sobě zavírá neb ze sebe vylučuje, jí v sobě zavírajíc s ní nebylo, ale s ní bylo když ji vylučuje. Pročez jest pravda, díme-li, že člověk, jelikož člověk, nemá bytí v tomto jednotlivci; a vůbec že přirozenost člověka i každé jiné věci náprostě jsouc uvažována, každého bytí odtahuje se (*abstrahit a quolibet esse*), aniž se při tom děje předusečení některého bytí, to jest, ani ho v sobě nezavírá ani od sebe nevylučuje (*ita quod non fiat praecisio alicujus eorum*). A tato přirozenost na způsob celku vyznamenávaná a braná nikoli pokud má bytí v jednotlivcích neb v umu, nébrž náprostě, tať jest, která se nárokem pronáší o jednotlivcích, když se říká na př., že tento jest člověk.

Nezdá se nám býti potřeba většího vysvětlování. Kdyby se ho však někomu chtělo, takto s Kajetánem mohloby se říci: To, jež se o jednotlivcích nárokem pronáší, nic jiného není, leč co se jim ve větě prisuzuje. Avšak větou se jim prisuzuje přirozenost vzatá náprostě a několi dle toho bytí, jež má buď v jednotlivcích nebo v umu. Tedy přirozenost náprostě vzatá jest ta, která se nárokem pronáší o jednotlivcích. Návěst hořejší jest zřetelna již samými slovy. Návěst dolejší může příklady vysvětlena býti: když říkáme, že tento jest člověk, neříkáme nic jiného, leč že on jest živočích rozumný, tak že jemu nepřivlastňujeme ničeho ani dle bytí, jež má v jednotlivých, ani dle bytí, jež má v umu, ani dle něčeho jiného, jež náhodou jemu se připojuje; přivlastňujeme jemu přirozenost člověčí, bytí živočicha rozumného, a na tom dosti.

Non tamen potest dici, quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas, inveniretur communitas: et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo, individuatum est.

Jinak nelze říci, že srozum povšechného přísluší přirozenosti takto vzaté, poněvadž pojem povšechnosti obsahuje jednotu a obecnost. Přirozenosti však člověčí ani jedno ani druhé nepřísluší dle náprostého jí uvážení. Neb kdyby obecnost náležela k poznání člověka, tehdy v komkolibý se nacházela člověckost, nacházela by se obecnost, a to není pravda, protože v Sokratovi nenachází se obecnost nějaká, ale cokoli jest v Sokratovi, zjednotlivěno jest.

6. Vizme nyní, dle kterého bytí srozum povšechného (*ratio universalis*) přísluší přirozenosti, zda bude-li vzata náprostě, totiž sama o sobě, to jest dle svého výměru (*sic acceptae*), či vezme-li se dle toho bytí, jež má v jednotlivcích, či vezme-li se dle toho bytí, jež má v umu. Jistě že jedním z těch tří způsobů ji má příslušet, jinak nemohla by se nikdy zvát, jakož se přece stále nazývá, povšechnou. Abychom pochopili, že ji nepřísluší první měrou, dosti bude, vzpomeneme-li, co znamená povšechné: jest totéž jako věc jedna obecná mnohým (*de ratione universalis est unitas et communitas*). Kdyby tedy povšechné bytí jako vlastnost příslušelo přirozenosti prostě samé sebou, ona kdekoli by byla, musela by ve své jednosti býti obecná jiným, jako bytí rozumnu, poněvadž náprostě samo sebou přirozenosti člověčí přísluší, musí býti kdekoli jest přirozenost člověčí, v Sokratovi, v Platonovi, v každém člověku. Ale v Sokratovi, jakož i v každém jednotlivci, přirozenost není obecná jiným, nébrž všecka jest každého svou vlastní, aniž kdy bude takového blázna, kterýž by o své přirozenosti uvěřil, že jest spolu přirozeností někoho jiného. Jest tedy na jevu, že srozum povšechného nepřísluší přirozenosti prostě uvážené.

Similiter etiam non potest dici quod ratio generis accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in individuís, quia non invenitur in individuís natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet; quod ratio universalis exigit.

7. Nepřísluší jí také dle toho bytí, jež má v jednotlivcích. Toto dovodí se, jako předešlé, z výměru, že jest povšechné *unum in multis*. Přirozenost nebo bytnost složitě podstaty dle toho bytí, jež má v jednotlivcích, není jedna ve mnohých, ale v každém jiná. Tedy dle takého bytí není povšechna; pročez není ani rodem, ani videm, ani rozdílem, jež jsou povšechné.

Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium in quantum sunt homines: et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi; unde dicit Commentator (de anima 1^o) quod intellectus est qui facit universalitatem in rebus; hoc etiam Avicenna in suae metaph. 8^{*} dicit.

Podobně také nelze říci, že srozum rodu připadá přirozenosti člověčí dle onoho bytí, jež má v jednotlivcích, poněvadž se nenachází v jednotlivcích přirozenost člověčí dle jednosti, aby byla nějaké jedno příslušící komukoli, čehož vymáhá srozum povšechností.

Zbývá tedy, že srozum vidu připadá přirozenosti člověčí dle onoho bytí, jež má v umu. Neb sama přirozenost má bytí v umu odtažené ode všeho zjednotlivujícího a má srozum jednoúdobný ke všem jednotlivcům, jež jsou vně duše, jakož bytostně jest obrazem všech a jakož uvozuje v poznávání všech, jelikož jsou lidmi: a z toho že má takovou vztažnost ke všem jednotlivcům, um přivynalézá srozum vidu a přivlastňuje ho přirozenosti; pročez dí Vykladatel (de anima 1^o), že um jest, který činí povšechnost ve věcech; totéž dí Avicenna v 8. knize metafysiky své.

8. Což tedy zbývá, nežli že rozum povšechného jí přísluší jenom dle toho bytí, jež má v umu, pročez jediné dle takového bytí jest rodem, videm atd.? Skutečně v umu přirozenost má býtí odtážené od určení jednotlivce; v umu následovně přirozenost nachází se jednoudobna (*uniformis*) všem jednotlivcům postaveným vně duše, jelikož jest takto bytostně obrazem všech; odkudž jest, že nás uvodí v poznávání všech nikoli v jich podmínkách jednotlivce, ale jelikož jsou člověky. Tedy mocí takového ke všem jednotlivcům poměru sám um vynalezá poznání vidu a je ku přirozenosti přičiňuje. Formulovati lze rozpravu závěrkem tímto: Povšechné (*universale*) jest to, jež ve mnohých jest jedno. Ale taková jest přirozenost dle toho bytí, jež má v umu. Tedy dle tohoto bytí ona jest povšechna. K doložení spodní návěsti toho důvodu řekněme takto: V umu přirozenost nachází se jednoudobna patřící mnohým jako obraz jich bytnostný, jenž bytně nás přivádí k poznávání jich. Avšak jedním ve mnohých nic jiného nebudiž rozuměno. Tedy *unum in multis* jesti v pravdě přirozenost dle toho bytí, jež má v umu. Mobloby se to také vyložiti tímto druhým způsobem: Povšechným slove jen to, jež stejně patří k jednomu tak jako ke mnohým jednotlivcům. Však toto přísluší každé přirozenosti v umu představované a vně umu k nižádné příslušetí nemůže. Tedy povšechnou jest všeliká přirozenost dle toho bytí, jež má v poznávání umem a nižádná vně umu nemůže býtí povšechna. Odkudž jak Vykladatel tak i Avicena řkou, že povšechnost ve věcech od umu přichází.

9. Poněvadž tato pravda ne vždy a ne ode všech dokonale ve svém pravém smysle bývá poznána, nebude nezáhodno ji zde ještě důkladněji vysvětliti. Tři věci jest třeba rozeznávati v názvu povšechného a to jsou vztah (*relatio*) povšechnosti, věc, kterou jí prisuzujem nazývajíce ji povšechnou, a způsoblost, kterou tato do sebe má, aby byla ve mnohých. Posléz jmenovaná způsoblost patrně může slouiti základem nejb. ižším, skrze nějž druhá věc bývá schopna té první, totiž vztahu povšechnosti: poněvadž jen potud slove povšechnou, pokud způsobna jest býtí ve mnohu. Dle toho mluví-li se o vztahu, všichni na tom snášejí se, že jest v umu a nikde jinde: jestliže pak se mluví o věci nazývané po vztahu povšechnou, tať jest vně, když se jedná o věcech, jež mají bytí též vně umu, jako lidé, zvířata, stromy atd.; ale jest v umu a nikoli vně. mluví-li se o větě, o při-

sudku, o záporu a pod., jež záleží toliko na činnosti duševní. Ani o tom nikdo nebude pochybovati. Celý tudíž spor spadá na tu třetí věc, totiž na způsobilost „býti ve mnohých“: tážeme se, zdaliž taková způsobilost jest či není opravdivě ve věcech samých vně naší duše. Snadno ne jeden tomu u sebe místo dá, že ona jest ve věcech neodvisle od přičinění umu. Poněvadž neodvisle od všelikého činu umového vidíme, že věc schopna jest býti v uěkolikeru: ježto kdyby schopna nebyla, ani um nemohlby ji učiniti schopnu, jakož vidíme, že zajisté nemůže učiniti, aby jednotlivec byl schopný býti ve více než v jednom.

Ale ten důvod, dobře-li se skoumá, ukáže se nedostatečným a lichým. K poznání nedostatku toho budiž on předložen v celé své ná pohlednosti a budiž praveno: Způsobilost, o níž se jedná, nic jiného není, leč nepřičení se (*non repugnantia*) býti ve mnohých a nelze pochybovati, že přirozenosti, na př. člověckosti, jelikož takové, toto se nepřičí. Což jest tedy jasnějšího, než že člověckosti, jelikož takové přísluší způsobilost, býti ve mnohých, protože jí přísluší ona nepřičnost aniž má k tomu zapotřebí umu? Avšak povšechnost (*universalitas*) není jiného nic, leč taková způsobilost a nepřičnost. Tedy přirozenost nezávisle od umu jest sama sebou povšechna. Odtud jest patrné, že posléz důvodce takto rozumuje: člověckosti jelikož takové, nepřičí se býti ve mnohu: tedy člověckosti, jelikož takové přísluší nepřičnost anebo způsobilost býti ve mnohu. Ale zachovává-li pak důslednosti? Z věty záporné zavíratí kladnou pouhým přenesením záporné částice od věty k jejímu přísudku! Abychom to řekli názvoslovím vědeckým, zdaliž platí závěrek od záporné věty ke tvrdící přísudku neomezeného (*praedicati infiniti*), když se jedná o větách odvojoovacích (*propositiones reduplicativae*)? Kdyby člověckosti, jelikož člověckosti, příslušelo nepřičení se býti ve mnohu, muselaby neodlučně s sebou nésti takové nepřičení se tím způsobem, že když jí jelikož takové přísluší na př. rozumnost (*ratio*), jest nemožno, aby se nacházela kdy v někom bez rozumu. Ale člověckost postavená v jednotlivci na př. v Sokratovi, s sebou nenese nepřičení se býti v jiných, anobrž nutně nabývá přičnosti. Tedy jakkoli jest pravdiva předcházející věta předloženého závěrku, věta následující jest docela chybná: jest pravda, že člověckosti, jelikož takové, nepřičí se býti ve mnohu; jest lež, že člověckosti, jelikož takové, přísluší nepřičení se býti ve mnohu. Jestliže jí, jelikož takové, nepři-

sluší nepřičnost, nepřisluší jí, jelikož takové, způsobilost; jestliže jí nepřisluší způsobilost, nepřisluší jí povšechnost; a tudy zřejmě zbývá, že povšechného bytí nemá než činností umu (*opera intellectus*).

Zde mějme pozor na rozeznávání. jehož jest třeba, abychom nemátli protiřečné výmezy (*terminos contradictorios*) s větami protiřečnými. Bílé a nebílé jsou jistě protiřečná. Ale nejsou proto protiřečny věty: člověk, jelikož člověk, jest bílý; člověk, jelikož člověk, jest nebílý; ano skutečně obědvě jsou chybný. Člověk, jelikož člověk, odtahuje se jednoho i druhého, nepotřebuje ani býti bílý ani býti nebílý, může státi s jedním a může státi s druhým. Tak člověk, jelikož člověk, odtahuje se přičnosti (*abstrahit a repugnantia*) i nepřičnosti co se týče toho, aby ve mnohu byl; sám sebou nevyhledává ani jedné ani druhé. Jsa postaven v jednotlivci má tudyž přičnost, postaven jsa v umu má do sebe nepřičnost býti ve mnohu.

Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res quae sunt extra animam, quia est una similitudo omnium; tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo, et species quaedam intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris in 3^o de anima, qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus concludere: quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod ad res refertur ut similitudo rerum. Sicut etiam si esset una statua corporea repraesentans multos homines, con-

I jakkoli tato umem pojatá přirozenost do sebe má srozum povšechného, pokud se přirovnává k věcem, které jsou vně duše, poněvadž jest jedna všech podobnost; přece, pokud má bytí v tomto umu neb v onom, jest ona vid jakýsi umem pojatý částečný. A tady jest na jevu chyba Vykladatelova ve 3. knize o duši, jenž z povšechnosti údoby umem pojaté chtěl zavíratí jednotu umu: poněvadž není povšechnost oné údoby dle toho bytí, jež má v umu, ale podle toho, že k věcem vztahuje se jako podobnost věcí. Jako také kdyby byla jedna tělesná socha představující mnoho lidí, dozajista onen obraz nebo vid

stat quod illa imago vel species statuæ haberet esse singulare et proprium, secundum quod esset in hac materia; sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repræsentativum plurium.

10. Třeba jest dobře vyrozuměti, o jaké povšečnosti se mluví, když pravíme přirozenost v umu býti povšečnou, ježtoby dosti zle vyšlo, kdyby se mínilo povšečné dle toho bytí, jež má v tom neb v onom umu jakožto ve svém vlastním podmětu. Každý ví, že tím způsobem pojatá povšečnost jest vid částečný (*species particularis*), jako jest částečný každý případek na podmětu svém. Povšečnost, kteréž přirozenost v umu nabývá, jest povšečnost našeho představování, nikoli samého bytí. Socha na př., kteráby mohla představovati více lidí, mělaby zajisté nějaký vid (*species*) obecnosti nebo povšečnosti, žeby byla podobnou opravdu mnohým společnou; ale protoby nepřestala míti jednotlivé a vlastní bytí v té hmotě dřeva neb mramoru, v níž jest. Takto povšečna jest přirozenost srovnávána s věcmi vně duše jsoucími, protože jest obrazem či podobou všech. Však při tom všem jest částečna dle bytí případkového, jež má v umech jednotlivých. Změtení těchto dvou způsobů zdá se, že bylo příčinou podivnému omylu, dle něhož Averroe tomu chtěl, že jediný um jest všem lidem obecný. Myslíl sobě, že povšečné představováním spolu jest povšečné bytím, odkudž takovou povšečnost přivlastnil údobě, která v umu jest. Ale ta nemohla míti povšečného bytí, jestliže podmět, v němž sídlila, povšečný nebyl, poněvadž podmět částečný činí částečným svůj případek. Z toho zavřel, že také um sám v sobě povšečný býti musí.

Et quia naturae humanae secundum suam absolutam considerationem convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam, scilicet humanae naturae considerationem, sed est de accidentibus, quae

sochy měl by jednotlivé a své vlastní bytí, pokud by byl v této látce; ale měl by srozum obecnosti, pokudby obecně představoval více lidí.

A poněvadž přirozenosti člověčí dle jejího náprostého uvažování přísluší, aby se říkala o Sokratovi: a srozum vidu nepřisluší jí dle jejího náprostého, totiž člověčí přirozenosti, uvažování ale jest ze případků, kteréž ji následují dle nějakého bytí,

consequuntur eam secundum quoddam esse quod habet in intellectu; ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate, ut dicatur, Socrates est species: quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet in quantum est homo; quidquid enim convenit homini in quantum est homo, praedicatur de Socrate.

jež má v umu; tudýž jméno vidu neříká se o Sokratovi, aby se říkalo, Sokrates jest vid: což by se nutně přiházelo, kdyby srozum vidu příslušel člověku dle bytí, jež má v Sokratovi, neb dle jeho náprostého uvažování, totiž jelikož jest člověkem: neb cokolí přísluší člověku, jelikož jest člověk, říká se o Sokratovi.

11. Zde se ukazuje na kličku, kterážby se začátečníkům snadno mohla namítnouti. Když Sokrates jest člověk a člověk jest vid, proč nelze říci, že Sokrates jest vid? Učení svrchu vyložené ukazuje nám ihned na čtyři výmezy v dotčeném rozumování. Prostřední výmez „člověk“ vyrčený o Sokratovi běře se *secundum absolutam suam considerationem*, jenž jest první ze tří oznámených způsobů, nebeře se jakoby ho v umu stávalo; když pak se podmětem stal druhé návštěi „člověk jest vid“, beře se druhým způsobem, to jest dle toho bytí, jež má v umu, *est de accidentibus quae consequuntur eam* (člověckou přirozeností) *secundum quoddam esse quod habet in intellectu*; a proto nemůže z toho vyjítí důsledně závěrek, že Sokrates jest vid. Jinakby závěrek z toho nutně vyšel, kdyby název vidu příslušel člověku buďto dle bytí, jež má v Sokratovi, anebo dle uvážení člověka jelikož člověka, protože očividomě všecko, jež přísluší člověku, jelikož člověku, musí řečeno býti o Sokratovi.

Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in ejus definitione ponatur. Praedicatio enim est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividētis, habens

A přece nárokem vyrčenu býti přísluší rodu samo sebou, když se v jeho výměru klade. Narčení zajisté jest cosi, jež se splňuje činěním umu skládajícího a rozdělujícího (t. j. rozumu

tamen fundamentum in re ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione hujus intentionis quae est genus, quae similiter per actionem intellectus completur; nihilominus id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine *animal*. Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ratione speciei; quia ratio speciei non est de illis quae conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque de accidentibus quae consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo vel nigredo; sed est de accidentibus quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu: et per hunc modum venit sibi ratio generis vel differentiae.

úsudky tvořícího), jež však má za základ ve věci samu jednotu všeho toho, jež jedno o druhém říká se. Odkud srozum nařknutečnosti (*praedicabilitatis*) může zavřen býti ve srozumu toho námyslu, kterýž jest rod, jež podobně činěním umu splňuje se; nicméně to, jemuž um námysl (*intentionem*) nařknutečnosti přivlastňuje s jiným je skládaje, není sám námysl rodu, ale spíšeji to, jemuž um přivlastňuje námysl rodu, jako na př. jež se znamená tím jménem „živočích“. Tak tedy na jevu jest, jak bytnost anebo přirozenost se má vzhledem vidu; poněvadž srozum vidu není z toho, jež jí přísluší dle náprostého jí uvažování, ani z případků, jež jí postihují dle bytí, jež má kromě duše jako bělost nebo černost; ale jest ze případků, jež jí postihují dle bytí, jež má v umu: a tou měrou jí přísluší srozum rodu nebo rozdílu.

12. Týmiž zásadami snadno i tuto druhou záludu smeteme. Rod se říká o videch jemu podřaděných, ano pravíme se vši pravdivostí: člověk jest živočích. To však, jež se říká o vidu, jistě musí vidu příslušet, jinakby se to o něm nemohlo říci. Sluší tedy říci o člověku, že jest rod: o čemž jinak víme,

že to není pravda. Zde tedy sbíhají se čtyři výměry (*termini*): *rod*, jenž v souvěsti drží místo přísudku v návěsti hořejší, v závěrku nemá téhož významu jež má v návěstech: v těchto rod bere se za věc od rodu pojmenovanou, v závěrku pak bere se za vztažnost, po kteréž jest pojmenován: rod jesti vztah umem nalezený, živočich jest věc, která od toho vztahu jména dochází. V důvodu svrchu vedeném bere se nejprvé za věc, když se říká „rod, totiž věc pojmenovaná dle rodu říká se o vidu“; potom bere se za vztah pojmenovavací, když se říká: „přisluší tedy člověku býti rodem“. Na základě tom snáze porozumíme textu svatého Učitele. Rod, dí on, sám sebou říká se o videch, neb jeho výměrem jest: rod jest to, jež vyřici lze o několika co do vidu rozdílném, jako na př. živočich, jenž se říká o člověku i o volu. Ale pomněme, že nařknutedlné (*praedicabile*) neb narčené (*praedicatum*) není věc vnější, jest vše práce umu jenž soudí, jest tedy dílo, kteréž ve vnější věci samé má základ věcnatý, kteréž záleží v jednotě věci, jež se jedna o druhé řkou aneb jež se spojují ve větě: *praedicatio est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividensis, habens tamen fundamentum in re ipsam unitatem eorum quorum unum de altero dicitur*. Odtud jde, že nařknutedlné nebo nařknutedlnost (*ratio praedicabilitatis*) může velmi dobře zavíratí se ve srozuumu či pojmu rodu, kterýž pojem jest rovněž dílo umu, *quae similiter per actionem intellectus completur*. Jedno i druhé, nařknutedlné i rod jsou námysly druhé (*secundae intentiones*), z nichž jeden v sobě zavírá druhý, rod v sobě zahrnuje nařknutedlné. Ale nicméně věc, kteréž um přikládá námysl či pojem nařknutedlnosti, tuto s onou skládaje „*componens id cum altero*“ není námyslem rodu (*intentio generis*), ale ovšem tím, jemuž námysl rodu odpovídá, jakož na př. jest věc vyznamenávaná tím jmenem živočicha „*non est ipsa intentio generis, sed potius id cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal*“.

Zůstává tedy dokázáno, že bytnosti nebo přírodě srozum (*ratio*) vidu nepřisluší ani dle naprostého ji uvažování, ani dle toho, jež ji provází anebo ji postihuje dle toho bytí, jež ona má vně myslí naší, „*neque de accidentibus quae consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam*“, nébrž jen dle toho bytí jež má v umu „*sed est de accidentibus quae consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu*“. A nejinak jí přisluší srozum rodu nebo rozdílu (*ratio generis vel differentiae*).

HLAVA V.

O bytnosti v podstatách jednoduchých.

Nunc restat videre secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentiis et causa prima. Quamvis autem causae primae simplicitatem omnes philosophi concedant, tamen compositionem materiae et formae in intelligentiis et animabus quidam nituntur ponere, cujus positionis auctor fuisse dicitur Avicbron in libro Fontis vitae. Hoc autem dictis philosophorum reperitur esse contrarium, quia eas substantias a materia separatas nominant, et absque omni materia esse probant; cujus demonstratio est ex virtute intelligendi, quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu, nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea, et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnimoda immunitas a ma-

Nyní zbývá viděti, dle kterého způsobu bytnost jest v podstatách odmezených, totiž v duši, umnostech (v bytostech pouze duchovních) a příčině první. Ačkoli pak jednoduchost prvé příčiny všichni filosofové připouštějí, přece složitost hmoty a údoby v umnostech a dušech někteří usilují klásti, kteréhož kladu původce byl prý Avicbron ve knize Zdroje života. To však shledává se býti výrokům filosofů na odpor, poněvadž je podstatami ode hmoty odmezenými jmenují a beze však hmoty býti doličují; čehož důkaz nejhlavnější jde z moci umové, která v nich jest. Neboť vidíme, že údoby nejsou umětedlny v činu (*intelligibiles in actu*), leč pokud se odmezují ode hmoty a od jejích podmínek; aniž stávají se umětedlny v činu, leč skrze moc podstaty umem nadané (umové), jelikož v ní jsou vjímaný a jelikož skrze ni jsou činěny. Odkudž jest třeba, aby v každé umné podstatě byla všelikterá zproštěnost ode hmo-

teria, ita quod nec habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa materiae, ut est de formis materialibus.

ty, tak aby ani neměla hmotu jako částku svou, aniž by také byla jako údoba vtisněna ve hmotu, jakož jest o údobách hmotných.

1. Až posud o podstatách složitých. Zbývá nám teď viděti též o bytnosti podstat jednoduchých, totiž o bytnosti duše a Umnosti, jež vůbec anjely nazýváme, a o bytnosti příčiny první, jež jest Bůh. Ačkoli se filosofové všeobecně shodují o jednoduchosti příčiny první, avšak co do Umnosti a duši našli se nejedni, kteří je mermomocí chtěli míti složeny ze hmoty a z údoby. Původce takého domnění byl prý Avicebron*) v jedné své knize, která měla nápis: „Zdroj života.“ — Ale toto podivné mínění jest vůbec od filosofů zavrženo, kteří nejen svrchuřečené podstaty ode hmoty odmezenými (*separatae*) zovou, ale i dovozují, že skutečně docela beze hmoty jsou. Nejprřednější důkaz vede se z moci umné, která v nich sídlí. I nemůžeme pochybovati o těchto dvou pravdách: předně, že údoby, aby umětedlny byly v činu, ode hmoty a ode hmotných podmínek odmeziti se musejí; druhá příčina jest, že umětedlnými v činu stávají se toliko mocí podstaty umné, kteráž je v sebe vjímací a činěním svým na ně působí. Z těchto pak návěstí nutně jde, že každá umná podstata musí býti docela prosta všeliké hmoty, tak aby ani hmota nikdy nebyla částkou bytnosti její, aniž umná podstata byla ve hmotě vtělena, jakož se děje při hmotných údobách.

2. Abychom i nováčkovi ve filosofii zřejmý učinili důkaz tento, jenž zajisté jest velmi důležit, jakož se v textě praví, poněvadž bytostný jest a základní, musíme dobře pochopiti, co má znamenati umětedlné v činu (*intelligibile in actu*). I abychom to dobře pochopili, pozorujme, že my o tisícery nejrozmanitějších jednotlivců říkáme: tento jest člověk, onen jest člověk, onen druhý též a tak dále až do nekonečna. Máme tedy nějakou takovou údobu nebo vidinu člověka, ve kterou nikoli nevcházejí jednotlivécké příminky pleti, vlasů, postavy, věku, místa, tvářního výrazu atd. tak, že ji můžeme přikládati všem bez rozdílu přestu velikou rozličností, která se nám při každém

*) Salamon Ibn-Sebirol.

z nich objevuje; cožby nijak možno nebylo, kdybychom vidinu člověka, kterou jsme sobě utvořili, neodmezili od tisícera určení či příminek jednotlivosti, kteréž ji provázejí a ji vážou v každém jednotlivci, jenž má člověčí přirozenost. Tato vidina zvléčená ze všech příminek jednotlivých a hmotných jest právě ono v činu umětedlné (*intelligibile in actu*); i slove v činu (*in actu*), protože v jednotlivcích, odkudž jsme ji vzali, tento nový způsob umětedlného bytí, nebyl leč v samojediné mohoucnosti (*in potentia*). Jest to tedy um obdařený takovou mocí, že přijímaje v sebe údoby přirozeně smyslové (čijné, *sensibiles*) je vyprošťuje z vazby hmotných zjednotlivení a takto svět smyslový přeměňuje ve svět umětedlný. Však jest na biledni, že musí býti sám v činu (*in actu*), kdo uvodí z mohoucnosti k činu. Tedy umová podstata (*substantia intellectiva*) musí býti hmoty prosta a odmezena, protože musí sám býti umětedlný v činu, kdo dělá umětedlné v činu, jež takovým nebylo leč v mohoucnosti.*)

Nec potest dicere aliquis, quod intelligibilitatem non impediatur materia quaelibet sed materia corporalis

Aniž může někdo říci, že umětedlnosti nevadí hmota kterákoli, ale hmota tělesná toliko. Neboť jest-

*) Zapříti nelze, že tento důvod zřejmě dokazuje nehmotnost umu, protože v pravdě nemohlby um činiti předmět svůj povšechným a tudy hmoty zproštěným, kdyby sám hmoty prost nebyl. Ale mohlaby také vzejíti otázka, proč bez njmy nehmotnosti své nemůže um též přímo dostihovati srostitého jednotlivého, jako obstihuje odtazitého a povšechného? Zda umětedlné (*intelligibile*) vždycky má býti to samo jež povšechné? Medle nechť se mu připustí, a to vším právem, schopnost k pojmání povšechného, která stačí aby za nehmotný byl uznáván; ale neměloby se mu upírat, že on může chápati jednotlivé či předmět sám oděný příminkami hmotnými. Byloby tudíž umětedlno tak odtazité jako srostité. Odpověď se objeví patrná, pomyslíme-li, že um člověčí nemá vlté vidy věcí (*species rerum infusas*), jaké má um anjelský, ale že je musí odtahovati od smyslu (od čichu, a *sensu*). Nuž smysl (čich), jakož jest hmoten, nemůže činiti (*agere*) v um nehmotný, *agens est nobilius patiente*. Musí tedy um svou vlastní mocí působiti v čich (ve smysl) a z čichu dobývati toho, čeho čich sám sebou v něj vtiskati nemůže. Avšak dobývati z čichu jest právě zvlékati to ze hmoty a ze hmotných jeho příminek a z takových příminek zvléčené nutné jest odtazito a povšechno. Ejhle tedy kterak jest věc jedna a táž předmět učiniti umětedlným a jej upovšechniti.

tantum. Si enim hoc esset ratione materiae corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporea, tunc oporteret quod hoc haberet materia a forma corporali, scilicet impedire intelligibilitatem. Et hoc non potest esse, quia et ipsa forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, scilicet quae a materia abstrahuntur. Unde in anima intellectiva et in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiat materia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento nonae propositionis libri *de Causis* dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel essentia simplici.

ližebý toto bylo vzhledem hmoty tělesné toliko, ježto hmotaneslove tělesnou, leč pokud stojí pod údobou tělesnou, tedy muselaby to míti hmota od údoby tělesné, že totiž vadí umětedlnosti. A to nemůže býti, poněvadž i sama tělesná údoba jest činem umětedlna, jakož i jiné údoby, totiž které ode hmoty odtahují se. Odkudž v duši umem nadané a v umnosti nikterak není složení ze hmoty a z údoby, aby tím způsobem bránabyla hmota v nich jako v podstatách tělesných; ale jesti tamo složenost údoby a bytí. Odkud u výkladu deváté věty knihy *de Causis* dí se, že umnost jest, kteráž má údobu a bytí a bere se tam údoba za samu což nebo bytnost jednoduchou.

3. Aniž kdy komu připadni ta pošetilost, aby něco takového snil, že totiž ne každá hmota dostačuje překážeti umětedlnosti, ale hmota tělesná samojedine. Neb takto myslice ukázali bychom, že nevime co říkáme, řkouce hmota tělesná. Těmito slovy, ač rceme-li něco, pravíme: hmota s údobou těla. Nuž tato údoba tím samým, že jest údobou, jest umětedlna jako všechny druhé, *ipsa forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, scilicet quae abstrahuntur a materia*; a když tělesná údoba jest v mohoucnosti ne v činu, jest tak, protože jest vtisťena ve hmotu. Tedy ve smyšlené údobě těla nezáleží zá-

vada umětedlného, ale v samojediné hmotě, která překáží oně údobě býti umětedlnou v činu (*in actu*). V duši umné a v Umnostech není tedy nijak složení ze hmoty a z údoby, bere-li se hmota za to, čím jest v tělesných podstatách. Jináče byloby, kdyby se tím nerozumělo leč složení z údoby a z byti, jež má zajisté místo i v podstatách odmezených. Pročež ve knize *de Causis* praví se, že umnost údobu a bytí má; a údoba bere se ~~tam~~ za samu což anebo bytnost nehmotnou.

Et quomodo hoc sit, planum est videre. Quaecunque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quod forma dat esse materiae: et ideo impossibile est esse aliquam materiam sine forma: tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia; forma enim non habet in eo quod forma, dependentiam ad materiam, sed si inveniuntur aliquae formae quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio quod est actus primus et purus. Unde illae formae quae sunt propinquissimae primo principio sunt formae per se sine materia subsistentes. Non enim forma secundum totum genus suum

A kterak to jest, zřetelně jest viděti. Nebo kterékoliv věci tak se mají na vzájem, že jedno jest příčina toho že jest druhé, ono jež má srozum příčiny, může míti bytí bez druhého, ale ne na opak. Takový však nachází se vztah (*habitudo*) hmoty a údoby, že údoba dává bytí hmotě: a tudyž nemožno jest, aby nějaká hmota byla bez údoby: avšak není nemožno, aby nějaká údoba byla bezehmoty: neb údoba nemá tím, že jest údobou, svislost ke hmotě, ale nacházejí-li se nějaké údoby, jež nemohou býti leč ve hmotě, to se jim přihází, pokud jsou vzdáleny od prvé prvoti, kteráž jest čin prvý a pouhý. Odkudž ony údoby, jež nejbližší jsou prvé prvoti, jsou údoby samy sebou ostojité (*subsistentes*) beze hmoty. Neboť údoba nepotřebuje hmoty dle celého rodu svého, jakož řečeno jest, a toho

materia indiget, ut dictum est, et hujusmodi formae sunt intelligentiae: et ideo non oportet ut essentiae vel quidditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma.

způsobu údobami jsou umnosti, a tudýž není třeba, aby bytnosti neb costi těchto podstat byly jiné, než sama údoba.

4. Kterak se sbíhá, že se místo dává údobám o sobě beze hmoty stávajícím, uvidíme hned bez nejmenší nesnáze. Kdykoli z několika věcí jedna jest příčina druhé, ta kteráž jest příčinou může státi bez druhé a nikoli naopak druhá bez prvější. Než právě takový jest vztah údoby ke hmotě, protože údoba dává bytí hmotě. Pročež jest nemožno, aby hmota někdy byla bez údoby, avšak není nemožno, aby údoba byla bez hmoty. Neb údoba jako taková, to jest ve srovnání údoby (*in ratione formae*), nezávisí nijak na hmotě; a jestliže se údob mnoho nalezá, jež opravdu beze hmoty nemohou býti, to neděje se proto že údobami jsou, ale pro jich vzdálenost od své prvoti, kteráž jsoucí pouhým činem jest všeho bytí zdrojem. Odtud jest, že naproti tomu ty údoby, jež nejbližší jsou své prvoti, samy sebou stojí beze hmoty, jelikož potřeba hmoty není společná celému jich rodu, jakož praveno. Takovými jsou umnosti (*intelligentiae*), pročež není nutno, aby jich bytnosti neb costi byly něco jiného než jednoduché údoby.

5. Text jeví se tak býti jasný, že nevyžaduje většího výkladu. Jediné ta věta, *jest nemožno, aby některá hmota byla bez údoby*, mohlaby zanechávati nějaké pochybnosti. Avšak se prokáže býti tak nepopíratelnou jako jest to, že jedna věc nemůže zároveň býti i nebyti; jelikož údoba jest která působí, aby věc byla, jako na př.: bělost jest, která činí tělo bílým. Tlouž měrou tedy jakž jest zjevná protirečnost, že nějaké těleso jest bílé bez bělosti, takž zjevna jest protirečnost, že nějaké hmoty stává anebo že hmota bytí má bez údoby; muselaby zároveň býti i nebyti. Nesnadnosti naproti tomu, ačkoli se mohou někdy zdáti někomu nerozřešitelný, nikdy nebudou s to, aby zrušily přivedený důkaz: ale o nich mluvilo se dosti v otázce předběžné.

In hoc ergo differt essentia substantiae compo-

V tom tedy odlišuje se bytnost podstat složitě a

sitae et substantiae simplicis, quod essentia substantiae compositae non tantum formam nec tantum materiam, sed complectitur formam et materiam, essentia vero substantiae simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur duae aliae differentiae. Et una est quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est; et ideo non quomodolibet praedicatur essentia rei compositae de ipsa re composita: non enim potest dici quod homo sit quidditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam, quasi formam recipiens: et ideo quocunque modo sumatur essentia substantiae simplicis, de ea praedicatur. Unde Avicenna*) dicit quod quidditas substantiae simplicis est ipsummet simplex: quia non est aliquid recipiens ipsam.

podstaty jednoduché, že bytnost podstaty složité netoliko údobu aniž tolíko hmotu, nébrž i údobu i hmotu obsahuje, bytnost však podstaty jednoduché jest údoba tolíko. A to jest příčinou jiných dvou rozdílů. A jeden jest, že bytnost podstaty složité může býti vyznamenávána jako celé nebo jako část, což děje se pro označování hmoty, jak praveno jest; a proto se neříká kterýmkoliv libým způsobem bytnost věci složité o samé věci složité: neboť nelze říci, že člověk jest costí svou. Ale bytnost věci jednoduché, jež jest údoba její, nemůže vyznačována býti leč co celek, ježto tam ničeho není mimo údobu, aby jako přijímalo údobu: a proto kterýmkoli způsobem bytnost podstaty jednoduché bere se, o ní ořečuje se. Pročež Avicenna*) dí, že cost podstaty jednoduché jest samo jednoduché, poněvadž není něčeho, jež by ji v sebe přijímalo.

6. První rozdíl podstat jednoduchých a podstat složitých jest, že bytnost složitých obsahuje hmotu i látku, ježto bytnost

*) 5^o Met c. 5 in fin.

jednoduchých není leč údoba. A z toho vycházejí jiné dva rozdíly. Jeden jest, že bytnost podstat složitých, jako jsme viděli, může se vysloviti způsobem celku a způsobem částky, hledí-li se k určování hmoty značené (*signata*). Pročež nelze kterémukoli způsobem ořečiti bytnost věci složitých, nelze říci na př., že člověk jest costi svou. Ale bytnost podstat jednoduchých, poněvadž tyto jsou pouhé údoby a nic více, nemůže býti oznamována leč způsobem celku, an jich celek záleží v samojediné údobě: poněvadž v nich není jako v složitých údoba a podmět, kterýž ji přijímá. Kterémukoli tedy způsobem bere se bytnost jejich může stejně ořečena býti. Pročež dobřepravil Avicenna, že cost podstaty jednoduché jest tatáž podstata jednoduchá: neboť není podmětu, v němžby ona byla vñata, jako se přihází costi podstaty složitě.

7. Dvě nesnadnosti mohlyby se tu naskytati. Prvá jest, že se nezdá býti pravdou, že bytnost jednoduchého nemůže se vyznamenávatijako bytnost složitého na způsob celku a částky; neboť vidíme, že také při jednoduchém buďto se proslovuje bytnost srostitě, na př. díme-li Bůh, aneb odtazité, díme-li božství. Ale odtazité má význam srostité částky celku, ježto jmenem Bůh se rozumí ten, kterýž má božství a božství znamená přirozenost, kterou on má. Na to se odpovídá, že potud my rozeznáváme v jednoduchém jako v složitém odtazité a srostité, pokud nemáme vlastní poznalosti jednoduchého ale je pochopujeme ze složitého, kteréž jest vlastním a přirozeným naším předmětem a následovně dle soutvarnosti či soudobnosti (*conformitas*) složitého o něm mysliti a mluvití jsme nuceni. Odtud jest, že v něm dvojí význam celku a části nevyplývá z přirozenosti jeho, ale jen z umu našeho vedle způsobu, jakž umu jest přirozeno porozumívati. Naopak dvojí význam v podstatách tělesných vyplývá vlastně ze samé přirozenosti jejich. A tento jest rozdíl naznačený v textě, rozdíl, který vzniká z přirozenosti věci, ne onen, kterýž samojediné jest dílo umu našeho.

8. Druhá nesnadnost, s níž se setkáváme, záleží u větě, kterou v textu schvaluje sv. Tomáš, že totiž v jednoduchém jednou a touž věci jest bytnost a její podmět, pročež zdá se tím praviti, že se v jednoduchém nerozeznává podstavek (*suppositum*) od přirozenosti. Avšak jedině v Bohu, nikoli v kterémkoli jednoduché bytnosti, se to pravdou býti shledává; ve tvo-

rech, buďte jednoduši či složití, přirozenost není podstavek, podstavek není přirozenost. K dobrému uvážení toho všeho znamenejme: pravda jest v jednom smysle, že se v jednoduchém nerozeznává podstavek od přirozenosti, avšak nepravda není v druhém smysle, že se rozeznává. Dejme tomu, že přirozeností se rozumí to, jež výměr vyznamenává a nic jiného, a že se rozumí podstavkem jednotlivce, v němž se nachází ta přirozenost, jest věc zřejmá, že v podstatách hmotných podstavek obsahuje uvnitř v sobě znaky jednotlivci, jež přirozenost neobsahuje, tak že chceme-li na př. vyměřiti člověka dle přirozenosti, musíme říci, že jest živočichem rozumným a nic více; i vyměřujem li jednotlivce, nestačí to, nébrž bude třeba připojiti v této hmotě určené těmi a těmi znaky jednotlivosti. Odkudž jest zřejmo, že zde podstavek svými vnitřními stánovami podstavčími jest ovšem něco jiného, jimž není přirozenost sama v sobě uvážená. Avšak v podstatě odmezené, poněvadž jest v ní údoba jednoduchá beze hmoty, jednatelce nemá v sobě ničeho, ježby nebylo obsaženo u výměru samé údoby, kteráž jest celá její bytnost. Z této stránky tedy jest nutno přisvědčiti, že v bytnosti jednoduché bytnost a podstavek jest vše jedno, *quidditas ejus est ipsummet simplex*. Ale přece jest jedna stránka, dle níž možno rozeznávati; neboť jich totožnost se pravdivou býti prokazuje, když podstavek a přirozenost uvažují ve svém vnitřku či ve svém výměru, jestližeby jedno rovněž i druhé vyměřeno býti mohlo. Ale mimo výměr jest zde uvažovati ještě bytí věci, které nevchází nijak do výměru; a dle toho bytí jest potřeba i v jednoduchém stvoření rozeznávati podstavek od přirozenosti: hledíce k tomu, že v podstavku, v němž jednatelce stává, kromě toho co v sobě obnáší jeho výměr, jest potřebí uvažovati také to bytí, kteréž předně a samo sebou přináleží podstavku, jakož tomu, jenž má bytí, kdežto přirozenosti nepřináleží leč jako té, v niž on bytí své má. Pročež hledíme-li k bytí, podstavek v sobě zavírá více než samojedinou přirozenost a následovně sluší jej od přirozenosti věcnatě rozeznávati. Pravil jsem: ve stvoření jednoduchém; neboť víme, že v Bohu bytnost a bytí jsou věc jediná.

9. Ostatně že takové jest učení sv. Tomáše, zdá se mi vysvítati jasně z jiných míst, jako lze viděti Quodlib. 2. q. 2. art. 4, kde v podstatách odmezených, vyjma příčinu prvou, uznává řečený rozdíl. A jestliže zde o tom slova nepraví a na

stránce záporné přestává (což rovněž činí v art. 3. q. 3. v prvním díle Summy), důvodná toho příčina jest, že rozpravěje o bytnosti z úmysla, musel svým způsobem svrchovaně filosofickým držeti se toho, čeho uvnitř vyhledává bytnost sama a neuchylovati se k tomu, co se vně vyžaduje pro stávajicnost (*existentia*). Aníž jinak lze říci o případcích, jichž schopna jest podstata duchovní. Neboť když stávajicnost (*existentia*) jest něco vnějšího vzhledem k costi podstavku, mnohem více vnější musí býti vzhledem costi to, jež předpokládá podstavek již stávající (*existens*), jakož jsou všechny případy ducha. Záleží tyto v činech umu a vůle. Poněvadž se činy připisují podstavkům (*actiones sunt suppositorum*), patrně přiči se, aby podstavek ten byl sestaven z těch činů, jež ho předpokládají. To se nesbílá v případcích jednotlivce hmotného, kteréž jsouce hmotě vnitřními nepocházejí z činů podstavku svého, ale je předcházejí a tudýž vcházejí ve stanovní částky (*constitutiva*) podstavku samého. I takto jeví se jasně, kterak v podstatách odmezených z jedné strany podstavek jest rozdílný od bytnosti jejich, při čemž Bohu jedinému totožnost nejdokonalejší obou dvou zachovává se, a z druhé strany s bytností se stotožňuje, poněvadž není, jako ve složitých, podmět, jenž přijímá bytnost, *non est aliquid recipiens ipsam*. I hledá-li se dále podmět nikoli bytnosti ale samotného bytí, nemůže již vyskytnouti se nesnadnost; neboť když bytí jest samého podstavku a podstavek vnitřně v jednoduchém jest tatáž bytnost tak, že tato jest spolu *quo et quod habet esse* (jímž i jež má bytí), jest patrné, že ona jest také podmětem bytí, ona jest, kteráž vnímá bytí právě proto, že *non est aliquid recipiens ipsam*, není, jako v složitém, nějakého podmětu, v němžby vňata byla. Z toho, že ona bytí vnímá, přichází konečně věcnaté, avšak vnitřní rozeznávání jí od podstatku, poněvadž ona vzata spolu s bytím jest více než beře-li se o sobě sama.

Secunda differentia est, quia essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata, multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sint

Druhý rozdíl jest, že podstaty věcí složitých, poněvadž se vnímají ve hmotě značené, znásobují se dle dělení hmoty, odkud přichází se, že některé věci jsou totéž videm a rozdílny

idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio. Et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis, sed quotquot sunt individua tot sunt species ut Avicenna dicit expresse.

číslem. Ale poněvadž bytost jednoduchých není vřnata ve hmotě, nemůže tam býti takové násobení. A tudy není třeba, aby se nacházelo více jednotlivců jednoho vidu v oněch podstatách, ale kolik jest jednotlivců tolik jest vidů, jak Avicenna dí výslovně.

10. Druhý rozdíl mezi podstatami složitými a jednoduchými jest, že složité, poněvadž jsou vřnaty ve hmotě značené, násobují se dle toho, jak se dělí a množí řečená hmota a tudy stává se, že jest tam mnoho jednotlivců rozdílných číslem bez porušení vidotvorné jich jednoty (*idem specie et diversa numero*). Naproti tomu jednoduché, jsouce odmezeny ode hmoty, nemohou takto násobiti se aniž tudy v nich nacházeti se může více jednotlivců téhož vidu, ale přísluší, aby tolik bylo vidů, kolik jest těch jednotlivců.

11. Jestli to pravda, kteráž jakž jest v sobě důkazy zřejma, takž jest nám nesnadna, kteří mocí své přirozenosti musíme věcem nehmotným vyrozumívati prostředkem hmotných, v nichž nevyhnutedlně děje se naopak tomu, jež se prokazuje při nehmotných. Ostatně sv. Tomáš, ačkoli velmi rozvážliv jest ve všech svých výrazech, neprodleně rozřešuje tuto otázku těmito prostými slovy: „*hoc est impossibile* (to jest nemožno, aby byli dva anjelé t. j. dvě umnosti jednoho vidu) *esse duos angelos unius speciei*“ (1. p. q. 50. art. 4. c.) Abychom se o tom přesvědčili, stačí uvážiti, že nelze připustiti mnohosti bez rozeznalosti (*distinctio*) ani rozeznalosti, kteráby nebyla aneb údobná anebo hmotná. Na př. jeden obrazec geometrický neodličuje se ode druhého leč že jeden na př. jest kulovatý, druhý trojúhelný: ejhle, to jest rozeznalost či rozeznačenost údobná (*formalis*), která záleží v témž srozumu (*ratio*) obrazce jelikož obrazce; anebo protože jeden obrazec jest z jiné látky než druhý, na př. jeden stříbrný, druhý dřevěný: ejhle rozeznalost hmotná, která nerozeznává ty dva obrazce dle srozumu obrazcového, ježto mohou obědvě býti kulovaté neb obědvě trojúhelné, ale dle

hmoty, v níž jsou vřaty. Prvější rozeznalost jest vidotvorná (*specifica*), protože koule a trojúhelník nejsou obrazce též costi (*quidditas*), žádají výměřův rozdílných a tedy jsou vidů rozdílných. Druhá jest rozeznalost číselná (*numerica*), protože ani stříbro ani dřevo nemění costi neb výměru nechat koule či trojúhelníka. Kdyby však obrazec měl státi sám sebou, vně všeliké hmoty, jest velmi zřejmo, žeby nemožno bylo naléztí dvou trojúhelníků neb dvou koulí; obrazce nebylyby množitelny leč rozeznalostí údobnou a tudýž vidotvornou; naléztí dva obrazce téhož vidu a jen číslem rozeznalé nebyloby možno. Podobně barva údobně (*formaliter*), to jest srozum barvy, děl, se v bílou, červenou atd., a hmotně dělí se bílá v mléčnou sněžnou atd. dle toho, že bělost vřata jest v mléce neb ve sněhu. Prvější rozeznalost jest vidotvorná a dává nám dva vidy (*species*) barvy; druhá jest číselná a vyvodí mnohost číselnou a nikoli vidovou. Kdyby bělost sama stanula odmezená všelikého podmětu, byloby nemožno dáti více bělostí, protože jich není více leč *secundum quod sunt in pluribus substantiis* (sv. Tom. tamtéž). Budiž nyní obrácena tato rozprava k podstatám odmezeným (*separatae*). Když tyto samy sebou stojí beze hmoty, marné jest hledati v nich rozeznalosti hmotné. Nemají podmětu, v němžby vřaty byly aneb k němužby zřizeny byly srozumem (*ratione*) údoby. Jest tedy nemožno, aby se v nich nacházela jiná rozeznalost než údobná. Ale tato jest rozeznalostí bytnosti, rozeznalostí costní (*quidditativa*), právě jako v obrazcích, v barvách atd. a rozeznalost bytnosti jest rozeznalost vidu (*speciei*) a nikoli pouhého čísla, pročez „*hoc est impossibile esse duos angelos unius speciei*“. V této zásadě, že mnohonásobnost jednotníků téhož vidu nemůže místa míti leč pořadem ke hmotě neb ku podmětu, v němž se vnímá bytnost, souhlasí ti dva knížata filosofů Plato i Aristoteles. Plato pokládáje vidy či tvary hmotných věcí za samy sebou ostojité (*per se subsistentes*) beze hmoty aneb za odmezené ode hmoty na př. člověka odmezeného, strom odmezený atd., pravil důsledně, že takové údoby jsou jediné ve svém vidu a nerozdělené číselně na více jednotlivců. Aristoteles odporoval, jest pravda, Platonovi, co se týče bytnosti takových údob hmotných beze hmoty a toho protirekosti ukazoval, avšak shodl se s ním v tom, že se přičí mnohost údob odmezených v témž vidu: *Quae sunt numero plura ea materiam habent*, di 12 Met., t. 49.

12. Z podobných důvodů, jež podává sv. Tomáš k utvrzení této pravdy, toliko jeden přepíše a to prvý ve hlavě 93, v 2. knize *Contra gentiles*. Vid (*species*) každé byti jest její cost vyznačená výměrem; vid člověka jest živočich rozumný, neb to jest výměr jeho; a ten, nic jiného, jest, jenž ustavuje vid člověčí. Kdež tedy cost jest samosebou ostožita (*per se subsistens*) a není rozeznačena (*distincta*) od jednotlivce, nemohou býti násobeni jednotlivci, aby se nenásobily costi, výměry, vidy. Avšak v podstatách odmezených cost jest sama sebou ostožita a vnitřně nerozeznačena od jednotníka, *quidditas substantiae est ipsummet simplex*. Tedy kolik jest jednotlivců, tolik sluší aby vidů bylo. „*Substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam significat definitio, quae est signum quidditatis rei. Unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt nisi sint plures species.*“ Skutečně není-liž to patrný odpor ve slovech řkouce, že se dva vidy různí jedině číslem? Může-li se kdy pomysleti podobný nesmysl? Ale tak byloby, kdyby se dva anjelé různili jenom číslem; neb anjelé jsou právě vidy či costi samy sebou ostožitě beze hmoty či podmětu, jenž by je přijímal. Kdyby na př. bělost neb člověckost atd. samy o sobě pozůstávaly opravdivě v přirozenství na ten způsob jako jsou od nás myšleny v odtažitosti, jakož sobě myslil Plato přirozenosti věcí hmotných, patrně musilibychom říci s ním, že jest nemožno, aby byly dvě takové bělosti, dvě takové člověckosti atd. Avšak každý anjel jest jednoduchá cost vidotvorná (*specifica*), odmezená a sama sebou ostožitá. Tedy nelze připustiti, že jest více anjelů téhož vidu. Není tak při podstatách složitých; neb v nich jednotlivec jest vnitřně rozeznačen (*distinctus*) od své bytnosti a tudyž nic nevadí, aby se násobili jednotlivci, s výhradou jednoty vidu.

13. Největší nesnadnost, která se proti této pravdě naskytá, nevzniká od věci samé v sobě, ale od způsobu nám přirozeného, jímž bytnosti chápáme. Jelikož, buďtež ony složité nebo jednoduché, my jsme nuceni chápati je všechny na způsob složitých: z ohledu toho, že složité jsou předmětem vlastním umu člověckého, my, chceme-li se také povznést k poznávání jednoduchých, nemůžeme toho činiti lež v soudobnosti, v soutvornosti (*in conformitate*) s předmětem vlastním naší přirozenosti. I ejhle, tu máme ihned námítku, kteráž dle takové přirozenosti jako

z nutnosti nám se naskytati musí. Jisto jest, musíme říci, že povšechné (*universale*) může násobiti se číselně s výhradou jednoty vlastního vidu jeho, ano se přiči, aby to jež jest povšechné, nemohlo býti v několikeru. Ale co do bytnosti jednoduchého jsme sobě toho svědomí, že ji pojímáme povšechnou. S výhradou tedy jednoty vidu svého má ona býti číselně násobitedlna.

I což jest na to odpověděti? Z toho co jsme předeslali ihned nám na mysli tane, že jest třeba rozeznávati dva srozumy povšechného: jeden pouze umu, druhý umu se základem ve věcech vnějších. My v mysli pojímáme člověka povšechně a při tom jako násobitedlného v mnohosti jednotlivcův: a tento pojem jest založen věcně ve množnosti (*pluralitas*) lidí, kteří jsou a mohou býti v přirozenství vně nás. Tot jest to povšechné, o němž máme připustiti, že jest číselně množitedlno s výhradou jednoty vidové. Též v povšechnosti myslí pojímáme anjela na př. sv. Michaela, poněvadž ho pochopujeme odmyslějíce ho od všeliké známky jednotlivosti, aniž ho můžeme chápati jináče, nemohouce změniti přirozenost umu svého a učiniti aby chápal jiným způsobem než tím, jímž chápe vlastní sobě předmět, jímž jest bytnost složitého. Ale toto povšechné nemá aniž míti může základu vně naší duše *in rerum natura*, v přirozenosti věcí. A toto nemůž býti násobitedlné leč kde jest povšechným: povšechným pak jest v jediném umu; pročez jediné v umu býti může násobitedlno, nikda v přirozenosti. Na ten způsob jest násobitedlno i božství; v mysli své je můžeme násobiti do nekonečna jakož je násobili modláři; s tím však rozdílem, že modláři z násobenosti vnitřní usmyslili násobenost vnější a zbloudili náramně; my přestávejme na vnitřním násobení a suďme, přes odpor násobení vnějšího, a zůstávejme v pravdě.

Huiusmodi ergo substantiae, quamvis sint formae sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, nec sunt actus puri, sed habent permixtionem potentiae: et hoc sic patet. Quidquid enim non est de intellectu essentiae

Takové tedy podstaty, ač jsou údoby beze hmoty, není však v nich všelikteraké jednoduchosti, aniž jsou činy pouhými, ale mají promíšenost mohoucnosti: a to se tak jeví. Cokoliv totiž není z pojmu bytnosti a costi, toť jest

vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.

příchozí zvenku a tvoří složeninu s bytností, poněvadž nižádná bytnost bez těch věcí, jež jsou částmi bytnosti, rozuměna býti nemůže. Všelická pak bytnost nebo což rozuměti se může bez toho, aby se něco vyrozumívalo z jejího bytí skutečného: neb mohu rozuměti, co jest člověk neb samolet a přece neznati, zdaliž mají nějakého bytí v přírodě. Pročež jeví se, že bytí jest jiné než bytnost nebo což.

14. Proto že takové podstaty jsouc odmezeny ode hmoty slovou jednoduchými, nebudiž nikoli o nich myšleno, že jsou prosty všeliké složitosti, tak žeby v nich jednoduchost byla dokonalá, *omnimoda simplicitas*; neboť nejsou čin pouhý, nébrž smíšený spolu s mohoucností, *habent permutationem potentiae*. K vyrozumění důvodu sluší uvážiti, zdali v poněti bytnosti vchází či nevchází bytí. Jestliže nemůžem pomyslit bytnost, abychom při tom nepomyslili bytí, tehdy jisto jest, že vchází. Avšak možno-li pomyslit jednoho bez druhého, tož nepochybně bytí nevchází v pojem bytnosti. Ale kdož neví, že můžeme míti pojem člověka, orla, granátu a neznati týmž časem, zdaliž granát, orel, člověk mají bytí či nemají: což byloby nemožno, kdyby vcházelo bytí v poněti jich. Ajhle závěrek, kterýž jasně odtud vyplývá. Vše ono, jež nevchází v pojem bytnosti nebo což, když to má míti, musí k ní přicházeti zvenčí a tudyž skládati se s ní. Ale bytí nevchází v nižádnou bytnost *tvorů*: ježto rozum či pojem bytnosti jejich může státi dobře bez pojmu bytí, *sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto*. Tedy nelze zapírat, že jiné jest bytí, jiné bytnost a tudy že stávající bytnost (*essentia existens*) jest věcnatá složenina z bytnosti a z bytí.

Nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit suum esse: et haec res non potest esse nisi una et prima; quia impossibile est ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in speciebus; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quod unum est abstractum et aliud in aliquo receptum: sicut si esset quidam color separatus, esset alius a colore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua. Et multo minus recipiet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens, sed materiale. Unde relinquitur, quod talis res quae sit suum esse non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re, praeter eam, sit aliud esse suum, et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde in Intelligentiis

Lečby snad byla nějaká věc, jejíž což bylaby její bytí a ta věc nemůže býtí leč jedna a prvá; poněvadž nemožno jest, aby se dalo zmnohonásobením něčeho leč přidáním nějakého rozdílu jako se násobí přirozenost rodu ve videch; anebo tím, že se údoba vnímá v rozličných hmotách, jako se násobí přirozenost vidu v rozličných jednotlivcích; anebo tím, že jedno jest odtazito a jiné v něčem vñato: jako kdyby byla nějaká barva odmezená, ze samého svého odmezení bylaby jiná než barva neodmezená. Klade-li se však nějaká věc, kterážby byla toliko bytí tak, že samo bytí byloby ostožitě, toto bytí k sobě nepřijme přidaneho rozdílu, poněvadž by již nebylo toliko bytí, ale bytí a mimo to údoba nějaká. A mnohem méně přijme k sobě přidane hmoty, poněvadž bylaby již bytí nikoliv ostožitě ale hmotné. Odtud zbývá, že taková věc, kteráž jest své bytí, nemůže býtí leč jedna. Pročež v kterékoli jiné věci, mimo ni, musí býtí jiné bytí její a jiné což nebo přirozenost či údoba její. Pročež musí býtí v Umnostech

oportet quod sit esse prae- bytí mimo údobu a proto
 ter formam, et ideo dic- jest praveno, že Umnost
 tum est quod Intelligentia jest údoba a bytí.
 est forma et esse.

15. Úmyslně pravili jsme, že bytí nevchází ve srozum
 údobný (*ratio formalis*) či u vlastní pojem (což na jedno vy-
 chází) nižádné bytnosti stvořené: protože jen v božské bytnosti
 bytí tak se zavírá, že ona bytnost jest až i bytí samo, bytí
 pouhé a nic jiného než bytí; pročez v Bohu samojediném na-
 lezá se všelikteraká jednoduchost (*omnimoda simplicitas*). Ale
 taková bytnost nemůže býti leč jedna samojediná a prvá (*una
 et prima*), poněvadž o jedné každé věci toliko tři způsoby mů-
 žeme sobě mysliti, jimižby se násobila, buďto přidáním nějakého
 rozdílu, tou měrou, kterou se násobí přirozenost rodu v jeho
 videch, anebo tím, že vňata jest v rozdílných hmotách, jako
 se násobí přirozenost vidotvorná (*specifica*) na př. vid člověcký
 v jednotlivých lidech; anebo tím, že z jedné strany vně hmoty
 nachází se *abstractum* (odtažité) a ze druhé věc postavená ve
 hmotě *in aliquo receptum*, jako kdybychom sobě myslii některou
 barvu odmezenou (*colorem separatum*) to jest samoostojitou (*per
 se subsistentem*) beze všeho podmětu a druhou barvu neodme-
 zenou ale natřenou na některé tělo. V nižádném z těchto způ-
 sobů nemůže násobiti se pouhé Bytí bytnostné *aliqua res quae
 sit esse tantum, ita ut, ipsum esse sit subsistens*. Nikoli prvním
 způsobem, poněvadž jestliže se připojuje k němu jeden rozdíl,
 již není pouhé bytí ale bytí s připojeným rozdílem, *sed esse et
 praeter hoc forma aliqua*; mnohem méně způsobem druhým,
 ježtoby přestalo býti samo ostočné, pozůstávaloby ve hmotě,
 byloby hmotno; a hmotno byloby též třetím způsobem z té
 strany, kdežby bylo neodmezeno. Zbývá tedy, což jsme pravili,
 že pouhé bytí či bytí bytnostné, či to, jež jest samo své bytí,
talís res quae sit suum esse nemůže býti více než jedno. Pročez
 ve všech věcech kromě něho *in qualibet re praeter eam* nevy-
 hnutelně jiné jest bytí, jiná jest coť či přirozenost či údo-
 ba kterákoli. A takto v Umnostech jest naprosto potřebí,
 aby bytí rozeznáváno bylo od bytnosti *oportet quod sit esse
 praeter formam*. Pročez bylo praveno, že Umnost jest údoba
 a bytí.

Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aëre ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente: quia sic aliqua res esset causa sui ipsius et aliqua res se ipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio.

Všecko pak, co něčemu přísluší, buďto má svou příčinu z prvotí přirozenosti své, jako usměvavé ve člověku, anebo přichází od některé prvotí vnější, jako světlo ve vzduchu ze vplyvu slunka. Není však možno, aby samo bytí mělo svou příčinu od samé údoby neb costi věci, jářku tak jako od příčiny účinkující: poněvadžby takto některá věc byla příčina sebe samé a některá věc v bytí uváděla by sebe samu, což jest nemožno. Pročež každá věc, jejíž bytí jest jiné než její přirozenost, musí mít bytí od jiného.

16. Což se má odtud vyvoditi? Nevyhnutelně jest zavírati, že věci všechny, vyjmouc tu jedinou, která jest Bytí svou bytností, nemají bytí od sebe, ale musejí bráti je od jiného, *ab alio*. Důvod jesti zřejmý: Vše to, jež se ve věcech nachází, není-li bytností, musí mít svou příčinu buďto od jejich bytnosti, jako mohoucnost smáti se neb mohoucnost svobodné volby ve člověku odvodí se od jeho vlastní bytnosti; anebo musí mít příčinu od nějaké prvotí vnější, jako světlo ve vzduchu, které pochází od slunce. Avšak vlastní bytí zajisté nemůže býti vyvoděno od bytnosti *ab ipsa forma vel quidditate rei* jakožto od příčiny účinkující *dico sicut a causa efficiente*: poněvadž nemůže-li nic učiniti něčeho prvé než jest, kdyby některá věc měla skutečně vyvoditi své bytí, musilaby zároveň býti i nebytí, protožby musela býti prvé nežby byla. Pročež věci všechny kromě té jedné, která jest Bytí skrze bytnost, berou bytí od prvotí vnější.

Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id

A poněvadž všecko, co jest skrze jiné, zpět uvodí

quod est per se sicut ad causam primam, ideo oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod Intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat a primo esse quod est esse tantum: et hoc est prima causa quae Deus est.

se k tomu, jež jest skrze sebe jako ku příčině první, protož musí býti nějaká věc, kterážby byla příčinou bytí všem věcem, protože ona jest bytí toliko; jinak šloby se do nekonečna ve příčinách, ježto všeliká věc, která není bytí toliko, má příčinu svého bytí, jak řečeno jest. Zjevno tedy jest, že Umnost jest údoba a bytí a že má bytí od prvního bytí, kteréž jest bytí toliko: a to jest prvá příčina, kteráž Bůh jest.

17. Nuž jaká bude ta vnější prvot, od níž berou bytí všechny věci, jež nemají bytí skrze bytnost? Jest snadno pochopiti, že to nemůže býti než ona prvot, kteráž jest Bytí skrze bytnost, ta, jejíž bytností jest Bytí její. K této konečně jako ku první příčině zpět vésti semusejí všechny. Nemůž jinak býti: *quod est per aliud reducitur ad id quod est per se*. To, jež co má, nemá od sebe ale odjinud, nemohloby toho míti, kdyby se nenašlo konečně jedno, kteréž to má od sebe a kteréž tudy jest prvou příčinou všeho. Nechť sobě myslíme dle libosti, že tato věc a potom ona a potom onano a potom ještě nějaká a tak dále kolik se jich líbí, měly své bytí od věci, kteráž rovněž své bytí má od prvoti jiné; nechceme-li tudy jíti do nekonečna, musíme nutně přijíti přece jednou ku prvoti takové, kterážby neměla své bytí od nižádné jiné, a bylaby své bytí bytnostné, pouhé bytí, *esse tantum*, a bylaby tudyž příčinou účinkující všech věcí. Odtud jest zjevno, že Umnost nemá úplnou dokonalost jednoduchosti *omnimodam simplicitatem*, nébrž jest složena z bytnosti a z bytí, *est forma et esse*, a že bytí přijímá od první Bytí, kteráž jest bytí pouhá. A to jest Příčina prvá, kteráž jest Bůh.

Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in

Všecko pak, jež přijímá něco od jiného, jest v mo-

potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius. Ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas quae est Intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus: et ita invenitur actus et potentia in Intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce. Unde etiam *pati, recipere, subiectum esse* et omnia huiusmodi quae videntur rebus ratione materiae convenire aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in tertio de anima Commentator dicit (com. 14.).

houncnosti vzhledem onoho, a to jež přijato jest v něm, jest čin jeho. Tedy sama údoba nebo což, jež jest Umnost, musí býti v mohoucnosti vzhledem bytí, jež od Boha přijímá, a ono bytí vřato jest způsobem činu: a tak nachází se čin a mohoucnost v Umnostech, ne však údoba a hmota, leč spolujmenně (*aequivoce*). Pročež také *trpěti, vnímati, podmětem býti* a všecko takové, jež se zdá věcem z ohledu hmoty příslušet, spolujmenně přísluší podstatám umovým a tělesným, jako v kn. třetí o duši Vykladatel dí (com. 14.).

18. Bytnost do sebe má srozum mohoucnosti (*rationem potentiae*), bytí do sebe má srozum činu. Protož tedy že Umnosti složeny jsou z bytnosti a z bytí, nutno jest zavíratí, že sestávají z mohoucnosti a z činu. A opravdu nikdo nemůže zapřítí, že kdo vnímá věc nějakou, jest v mohoucnosti vztahem k tomu, jež má vjímati, a to jež vjímat jest činem, který splňuje takou mohoucnost. Jest tedy nutno, aby táž bytnost, *ipsa forma vel quidditas* Umnosti, byla v mohoucnosti vzhledem k bytí jež přijímá od Boha a to bytí aby bylo právě činem, kterýž vdobuje (*informat*) a splňuje (*complet*) onu mohoucnost. Takovým způsobem nacházejí se v Umnostech čin a mohoucnost; ale nikoli údoba a hmota, leč soujmenně (*aequivoce*). Odkudž se ovšem též o nich říká, že *trpí, vjímají, jsou podmětem* a jiné věci podobné, jež vlastně nepřislúšejí bytostí než nutným účinkem hmoty. Ale soujmenně totiž smyslem rozdílným budiž rozuměno, když se kladou o podstatách duchovních a když o tělesných, jako dobře pravil Vykladatel v knize třetí o duši, *de anima*.

Et quia, ut dictum est, Intelligentiae quidditas est ipsamet Intelligentia, ideo quidditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura, et propter hoc a quibusdam huiusmodi substantiae dicuntur componi ex *quo* est et *quod* est, vel ex *quo* est et *essentia*, ut Boëtius dicit (de hebdom.).

I poněvadž, jak řečeno jest, Umnosti cost jest sama Umnost, proto cost nebo bytnost její jest samo to, jež jest sama a její bytí, jež od Boha vjala, jest to, jímž jest ostožita (*subsistit*) v přirozenstvu (*in rerum natura*), a proto řkou někteří, že se takové podstaty skládají z toho, *jímž* jest a z toho *jež* jest, či z toho, *jímž* jest a z *bytnosti*, jak Boëtius dí (de hebdom.).

19. Jakož jsme již pravili (v této hlavě č. 10), že cost Umnosti jest vnitřně její podstavek (*suppositum*): *Intelligentiae quidditas est ipsamet Intelligentia*, tak sama cost či bytnost jest celá Umnost *est ipsa* (ne jako při člověku, v němž bytnost jest částí nikoli celým člověkem, při němž skrze složitost hmoty a údoby kromě bytnosti třeba jest uznávati ještě rozličná určení neb zjednotlivěnosti hmotné), a její bytí jež od Boha vjala jest to, jímž jest ostožita (*subsistit*) v přirozenstvu, *in rerum natura*. Odtud jest, že od některých podstaty duchovní *huiusmodi substantiae* nazývají se složenými ze *quo* est (jímž jest) a z *quod* est (jež jest) či z *quo* est a z bytnosti, jako di Boëtius: *Quod* est jest bytnost, *quo* est jest bytí. To, jež má bytí *quod* est jest vždy podstavek (*suppositum*), protože v odmezených Umnostech samojediná bytnost postačuje ustaviti vnitřně podstavek, tato beze všeho jiného má v sobě rozum toho *quod* est. Nelze téhož říci o člověku, poněvadž v něm bytnost samojediná není podstavkem, jakož se již několikráte připomenulo.

20. Že stvořené bytí rozeznává se od své bytnosti v tom smysle, že nižádnému tvorů nemůže příslušet bytí bytnostně, jako přísluší Bohu, o tom nikdo nepochybuje. Ale mnozí najdou se, kteří nechtějí aneb neumějí porozuměti takovému rozeznávání, dle něhožby přisvědčili, že tyto dvě věci, bytnost a bytí ve tvorů již stávajícím zůstávají dvěma věcmi věcnatě rozeznačenými tak, aby se měla v tom čeho stává rozeznávati pravdivá a věcná složitost dvou věcí věcnatě rozdílných. Tito

u sebe místo dávají domněnce, že propůjčiti bytí tvoru nic jiného není leč bytnost jeho obrátiti v bytí, odkud jakož první bytnost byla jen mohoucně a nikoli činem, tak potom beze však složitosti jest činem a nikoli mohoucností; a jakož první byla pouhou bytností, tak potom jest pouhým činem: ostatně prý v tom již nemůže býti jiného rozdílu leč pouze rozumového. Ale tak tomu nerozumí sv. Tomáš. Onť tomu chce naprosto, že ve stávajícím tvoru, poněvadž tvorem jest, jest složitost nikoli pouhého rozumu, ale věcnatá z bytnosti a z bytí, jako z dvou věcí rozdílných mezi sebou *secundum rem*. I nejen na tomto místě, nébrž v obou Summách také a kdekoli jinde o tom drží rozprávku, vždycky vedetoto učení, ne jako domněnku, ale jako pravdu velmi jistou, nutnou a základní tak, že důvody a důkazy, jež přivádí k doličení jednak neskonalesti a dokonalosti Božích, jednak omezenosti a nedokonalosti tvorstva opírá o tuto zásadu, že se bytí rozeznává věcnatě od bytnosti ve tvorech, nerozeznává se v Bohu. A se sv. Tomášem bude tuším souhlasiti, kdo účelivě a pozorlivě chce uvážiti důvody.

21. Nejprvé takto pravíme: To, jež může býti a nebyti, není jistě samo bytí, jako to jež může hýbati se a nehýbati se není sám pohyb, aniž to jež může rozuměti a nerozuměti není čin (*actus*) samého rozumění, aniž to jež může dělati a nedělati není samo děláni. Avšak bytnost tvora může býti a také nebyti, jakož skutečně nebyla po celou předešlou věčnost. Není tedy bytím samým, ale věcí skutečně rozdílnou, jakož vůbec všeliká mohoucnost jest rozdílna od činu svého. Kdyby někdo odpověděl, že se arcit rozeznává mohoucnost od činu, bytnost od bytí, ale nikoli protože ve tvoru jsou dvěma věcmi skutečnými, jež se spolu skládají; ale proto, že možnost (*possibilitas*) tvora, v níž záleží jeho bytnost, má býti považována v Bohu jako stotožněná s vědoucností a s mocností božskou, a bytí, kteráž jest činem (*actus*) té možnosti, se spatřuje ve tvoru: a tím způsobem máme povinné rozeznačení bytí (*esse*) a bytnosti (*essentiae*), a nikoliv tudyž nějaké věcnaté složení bytnosti a bytí. Ale taková rozprávka místo žeby mne přesvědčila, zdá se mi býti k smíchu. I zajisté není-li to nepovážливо říci, že rozuměcí mohoucnost jest vně rozuměcího? Avšak neříká-li se právě tolik, když se říká, že mohoucnost k bytí nikoli není v tom jež jest, ale v docela jiném než v něm? Když rozumění jest vniterní čin (*actus*) mohoucnosti umové,

tím více činem vnitřním mohoucnosti aby něčeho stávalo (*potentiae existendi*) bude stávajicnost, jelikož nižádná stávající (*existens*) přirozenost nemá nic sobě vnitřnějšího než bytí své (*sum esse*). Sesílití lze tento důvod uvažující shodu a rozdílnost jednotlivců mezi sebou. V bytnosti na př. v člověckosti každý člověk shoduje se s druhým, ale dělí se v bytí, ježto jiné jest bytí Petrovo, jiné bytí Pavlovo. Avšak přičí se, aby to, v čem se oba dva shodují, bylo též v čem se neshodují. Tedy přičí se, že bytnost jest též co bytí a že nejsou skutečně dvěma věcmi rozdílnými. Možno snad i zde odpovědět, že bytnost není totéž co bytí, pokud hledíme na ni v mysli božské právě, nežby se stala skutečnou v přirozenosti věcí (*priusquam fiat in rerum natura*), nikoliv již potom, když jest učiněna *extra causas*. Ale zdalibžby nebylo totéž, jako kdyby se řeklo: Pavel sám v sobě nemá ničeho, čímby se shodoval s Petrem? Kdežto se shoduje v člověctví, kteréž jest jeho bytnost. Když bytnost není v něm nijak rozdílna od jeho bytí, ale za rozdílnou může považovati se jen pokud patříme na ni v mysli božské, vnitřně tedy v Pavlovi není leč bytí, jímž se dělí od Petra, nikoli člověckost, kteroužby se měl s Petrem shodovati. Ničeho tedy není věčného, vnitřního, o čemby se mohlo říci, že se v tom ti dva jednotlivci shodují. Budou se toliko shodovati mocí nějakého pomyslu umového bez základu ze strany týchž jednotlivců. Není-liž to věc nepochopitelná?

22. Omyl odpůrce na tuto pravdu dorážejícího vzniká ze smyšlenky, že svrchu praveným dělením a složením připouští se dvě stávajicnosti (*existentiae*) v jediném podmětě, jedna pro bytnost, druhá pro bytí, jakoby se řeklo: dvou věcí stává (*existunt*) ve mne, stává mé bytnosti a stává mého bytí, což v pravdě jest nesmyslné, směšné. A proto jest potřebí přede vším dobře vniknouti ve smysl předložené věty a ten jest, že věcným rozeznáváním bytnosti a bytí nedává se bytnosti jiná stávajicnost (*existentia*) než samo bytí od ní rozeznačené (*distinctum*), tak, že přestane-li bytí, již tím samým přestává i bytnost. Odtud jediná stávajicnost (*existentia*) připouští se v každém podmětě a nikda dvě. Neděje se jinak ve složitosti podstaty tělesné; nepokládají se v ní dvě stávajicnosti (*existentiae*), jedna pro údobu podstatnou, druhá pro hmotu, nýbrž jediná, kteráž jest stávajicnost složeniny tak, že přestáním údoby přestává také hmota, jež nemá bytu leč skrz údobu. Pročež stůj pevně

ta pravda, že složitost bytnosti a bytí není složením dvou stávajících, ale že se tudy mohoucnost k stávání (*potentia existendi*) skládá s činem stávajících.

23. Jiným způsobem lze prokázati takovouto pravdu, a sice tímhle: To, jež přísluší některé věci moci výměru jejího, jenž vyznamenává právě bytnost její, musí býti věcně rozdílno od toho jež ona přijímá ode vnější příčiny účinkující; rozumnost na př. ve člověku jest věcně rozdílna od toho, že jest bílý; neb ona jemu patří dle jeho bytnosti, bělost dle příčiny docela jiné. Avšak jest přece nepochybné, že tvor bytí nepřislouží dle bytnosti jeho ale přijímá své bytí od působitele vnějšího. Jest tedy nemožno, aby bytí ve tvor nebylo věcně rozdílné od bytnosti jeho. Vnitřní jesti to člověku býti živočichem, býti rozumným, býti svobodné vůle. Při jeho stvoření přibývá jemu ještě stávající (*existentia*), která jemu přichází zvenčí a přicházejíc nesvláčí z něho zajisté ani živočišství, ani rozumnost, ani svobodné vůle, ani kterého jiného příroku bytného. Pročež nelze zapírat ve člověku věcné složitosti bytnosti a bytí, nechceme-li se odříci všeliké soudnosti lidské.

24 Příroda sama, aniž my o tom myslíme, vede nás vůbec k tomu, že mluvíme ve srovnalosti s podotčeným rozeznáváním. My říkáme, že máme bytí, aniž nám možno jest nějak říci, že jsme to bytí. Ale mající jest beze všeho odporu rozeznán či rozdílný od věci kterou má nebo přijímající od přijaté. Přiči se tedy, aby bytí bylo to samé jež my, neb to samé jež naše bytnost. My jsme živočichové rozumní, což jest naše bytnost a v té přijímáme své bytí, kteréž tudyž musí rozdílné býti od bytnosti.

25. Ale prospěje snad nemálo k utvoření sobě jasnějšího ponětí o této pravdě, jestliže se pozastavíme při zkoušení námitek, jež se nám v protivném případě naskytnouti mohou. Tuto stůj námitka první: Bytí (*esse*) není méně obojetné (*indifferens*) než bytnost k bytí a k nebytí. Skutečně toho bytí jež my máme nyní, nebylo prvé než jsme se narodili. Když tedy taková obojetnost jest důvod dostatečný, proč se musí bytnost rozeznávati od bytí, musí to přece stačiti, aby se bytí rozeznávalo od svého bytí, to jest od sebe samého. Nesmysl toho jest zjevný i nezdá se, žeby se komu chtělo delší řeči, aby poznal nesmyslnost učení takového.

Odpověď. Řek lby ten pravdu, jenžby řekl, že jest

člověku obojetno (*indifferens*) to bytí, dle něhož on jest živoučím rozumným? Jistě že ne, poněvadž to v sobě zavírá protimluvnost, aby některá věc byla obojetna k tomu, v čem záleží její vlastní srozum údobný (*ratio formalis*) anebo výměr její. Ale srozumem údobným všelikého bytí musí býti to bytí samo. Pročež jest chyba, že bytí není méně obojetno k bytí než bytnost. Že pak mám bytí, kteréž jsem neměl prvé, nedovodí obojetnosti v bytí, ale ovšem v bytnosti, ježto na tolik mám bytí kteréž jsem prvé neměl, na koliko moje bytnost nyní a ne prvé uvedena byla v bytí.

26. Námitka druhá. Tyto dvě věci, bytnost a bytí jsou buďto jednoduchy anebo jsou složity též z bytnosti a z bytí. Jsou-li složity, každý vidí, že ve srovnalosti k požadovanému rozeznání otvírá se nevyhnutelně cesta do nekonečna, což jest proti mysli. Jsou-li jednoduchy, není tedy povšechně pravda, že všechny stvořené věci jsou složeny z bytnosti a z bytí.

Odpověď. Dí-li se: všechno tvorstvo, rozumí se tvorstvem to, jež vlastně bytí má, *esse habet*. Avšak bytí vlastně nemají, jakož bylo již připomenuto, leč jediné podstaty súplněné (*substantiae completae*). Ostatně kde se mluví o skládacích částích (*componentes*), kdožby mohl kdy pochybovati, že alespoň první z nich, nechceme-li postupovati do nekonečna, musejí býti jednoduchy? A odtud právě nám přichází největší nesnadnost k vystihování jich a v mluvení o nich, ježto poznávání jako každá jiná činnost jest nutně podobna (souúdobna *conforme*) přirozenosti činitelově. Poněvadž pak naše přirozenost jest složita, složité a nikoli jednoduché jest přirozeným a vlastním předmětem našeho poznávání, tak že chtějice obrátiti se k jednoduchostem, musíme jistou měrou činiti naproti své přirozenosti.

27. Námitka třetí. Nelze připustiti vně naši mysli bytnost bez bytí, ani stvořeného bytí bez bytnosti. Ale věci, jež vně mysli jsou nerozmezitelné (*inseparabiles*), jsou vně mysli též nerozeznány (*indistinctae*).

Odpověď. Pozorujme nejprvé zpozdilost námítky. Nač konečně vychází ta průpověď, že vně mysli nelze připustiti bytnosti bez bytí? Není-liž jedno a též jakoby řekl: bytnost vně mysli nemůže býti bez bytí? či že nemůže jí stávati a nestávati? Není-liž to věta hodná smíchu právě tak, jakoby k smíchu byla tato, že um nemůže rozuměti bez rozumění neb že oko nemůže viděti bez vidění? Znamenejme konečně rozdíl

mezi činem (*actus*) našeho vidění neb rozumění a mezi činem bytí (*actus essendi*). Čin vidění neb rozumění předpokládá nutně čin bytí, poněvadž podkládá mohutnost ziráci neb rozumovou, kteráž může stanouti bez činu vidění neb rozumění, jen když stává člověka, v němž ta mohutnost jest. Naopak čin bytí (*actus essendi*) nepředpokládá nižádné před sebou stávajicnosti (*existentia*), nepředpokládá žádného činu (*actus*) a jest nejprvším základem všeliké činnosti. Odtud se přičí, aby jeho mohoucnost byla prvé než on, poněvadž se přičí, aby byla bez něho: musel by tedy býti i nebyti, míti stávajicnost (*existentiam*) a nemíti ji. Druhé, jest chyba, že každé rozeznání přináší s sebou, aby rozeznané věci byly též odmezipedlny. Jest věcnatě ve tvorech rozeznávána vůle od umu, chtič živočišný (*appetitus animalis*) od smyslu (od čichu); aniž přece buďto vůle od umu nebo chtič živočišný od smyslu jsou odmezipedlny (*separabiles*). „*In quolibet habente intellectum est voluntas sicut in quolibet habente sensum est appetitus naturalis.*“ (S. Thom. 1. p. q. 19. a. 1. c.).

28. Námitka čtvrtá. Všecko co jest ve tvorů, samo sebou bez jiného, jest byt (*ens*), samo sebou bez dalšího přídavku, jest rozdílno od ničeho. Ale nemůže býti byt, nemůže rozeznávat se od ničeho leč skrze stávajicnost (*existentia*). Tedy bytnost věcí, když jest *in rerum natura*, sama sebou jest stávající (*existens*), aniž může míti nějak zapotřebí skládati se s bytím.

Odpověď. Byt (*ens*), jako všichni víme, dělí se na byt v činu (*ens in actu*) a na byt v mohoucnosti (*in potentia*). A jestliže se nicota (*nulla*) klade proti bytí, musí to přece býti nicota mohoucnosti a nicota činu; a když čin jest bytí a bytnost jest mohoucností, bude to nicota toho bytí a nicota bytnosti. Sama sebou bytnost rozeznává se od nicoty, která jest jejím protikladem: a od svého protikladu, t. j. od nicoty rozeznává se bytí.

29. Námitka pátá. Jestliže složenina vzniká z částí skládacích, bytí částí těchto jest dřívější než bytí složeniny. Kdyžby se tedy připustilo, že bytnost a bytí dělají ve tvorů složeninu věcnou, bytnost muselaby míti své bytí dříve nežby ho dostala ve složenině.

Odpověď. Není nutno, aby skládací částky (*componentes*) předcházely ve stávajicnosti (*existentia*) složeninu; dostačuje, že jsou v činu složení svého. V tom shoduje se bytnost se všemi

částmi skládacími; toliko odlišuje se jiným hlavním kusem, že totiž jiných skládacích částí může stávat, ačkoli to není vždy nutno, dříve než stává složeniny, bytnost nemůže, ano složení jest jí nutně potřebno k tomu, aby byla.

30. Námitka šestá. Dáme-li místo věcnému rozeznávání bytnosti ode stávajicnosti (*existentia*), šloby z toho, že stávajicnost podstaty stvořené jest v rodu případků (*accidentia*), což jest hrubá nejapnost. Skutečně věc, která může příslušeti podstatě a může též nepříslušeti, beze vší pochyby musí slouti případečnou nebo případkem, jakým jest bělost při člověku. Ale dáme-li místo svrchuřečenému rozeznávání, stávajicnost může příslušeti i nepříslušeti podstatě. Proč tedy nemá slouti případečností?

Odpověď. Jest případečno to, jež může příslušeti a nepříslušeti podstatě, které již stává, ale nikoli to, jež může příslušeti, aby ji učinilo stávající (*existentem*). Toto nemůže nikdy býti případečno, ale jest činem podstatným (*actus substantialis*) přirozeností stávající.

31. Námitka sedmá. Což tedy jest ona stávajicnost (*existentia*) leč byti vně příčin *extra causas* (t. j. bytí již ve skutečnosti). Tedy buďto se tvrdí, že samojediné bytí tvorů jest vně příčin anebo že spolu s bytím jest vně příčin též bytnost. Jestliže samojediné bytí, tedy bytnost není leč v příčinách. *in causis*, vně příčin není, není ve tvoru; a tadyž ve tvoru nemá již místa složenina bytnosti a bytí. Tvrdí-li se, že *extra causas* jest jak bytí tak bytnost, tedy dvojitá stávajicnost (*existentia*) připouští se ve tvoru, stávajicnost bytí a stávajicnost bytnosti.

Odpověď. Vně příčin (*extra causas*) jest bytnost neméně než bytí. Ale skrze nic jiného bytnost není vně příčin, leč skrz ono bytí, jež od příčiny přijímá. Nemůže příčina vně na jevo postaviti bytnost jiným způsobem, leč že ji propůjčí bytí. Pročež jedno jest vždycky bytí podstaty, nikoli dvě. Znamenej mimo to, že vyměřovati, že stávajicnost (*existentia*) jest, skrze niž věc jest vně příčin (*per quam res est extra causas*), není úplně zprávnou, poněvadž výměr není povšechný; on nemůže příslušeti stávajicnosti Boží; neboť o tom, jenž nevznikl příčinou, nerozumně řekloby se, že jest vně příčin (*extra causas*).

32. Námitka osmá. Odstraněním stávajicnosti jest také

nepochybně odstraněna bytnost: odstraniti jednu a odstraniti druhou jest vše jedno. Musí tedy ta i ona býti jedno.

Odpověď. Kdyby se bytnost a stávajicnost sjednotily k ustavení nějaké třetí věci, jako se sjednocují duše a tělo k ustavení živočicha, nebyloby nemožno odstraniti jednu, kdežtoby zůstávala druhá. Ale když sjednocení jich proto jest požadováno, aby jedna skrze druhou byla, bytnost skrze stávajicnost; kdož nevidí zjevného odporu v předstírání, že zrušením stávajicnosti (*existentia*) zbývá stávající (*existens*) bytnost? Veliká nesnáze protivníků při této větě v tom záleží, že neumějí uznávati nějaké věčnosti mezi činem a ničím; pro ně to jež není v činu má býti ničím. I nepovažují, že jestota (*entitas*) věci, která má stávajicnost a stávající (*existens* se jmenuje, musí nutně prostředčiti mezi ničím a mezi stávajicností (*existentia*). Nepomýšlejí, že tato jejich zásada (*principium*) boří vědy, zničujíc jich předměty: ježto vědy předutínají (*praevidunt*) stávajicnost (*existentiam*) a přece jednají o něčem, nejednají nikoliv o ničím. Jest tedy připustiti něco mezi stávajicností a mezi ničím; zkrátka, nepomýšlejí, že *actus et potentia dividunt ens*, že jest tu nejen byt v činu (*ens in actu*) nébrž i byt v mohoucnosti (*ens in potentia*). A když mohoucnost jest byt (*ens*), přísluší přece, aby mezi činem a mezi ničím bylo skutečně připuštěno něco prostředního a to jest mohoucnost, kteráž ačkoli není čin, není přece nicota, ale jaksi jest opravdivá byt (*ens verum*) mezi činem a mezi ničím; byt (*ens*) netoliko jen v umu božském nebo člověčím, ale vlastně v podstatě stvořené, kteráž podstata se vniterně skládá z mohoucnosti a z činu. V tom záleží neskonalá rozdílnost mezi podstatou stvořenou a nestvořenou, že nestvořená podstata jest pouhý čin bez mohoucnosti, stvořená podstata jest vniterně složena z mohoucnosti a z činu. A z této rozdílnosti zvláště vedou se důkazy všech ať tak díme příslastků božských, čímž Bůh jest nesmírně vyvýšen nade tvory.

Et quia in Intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem Intelligentiarum: quod esset impossibile si nulla potentia in eis esset. Unde dicit Commen-

A poněvadž se v Umnostech (*in Intelligentiis*) pokládá mohoucnost a čin, nebude nesnadno nacházeti množství Umností: cožby nemožno bylo, kdyby v nich nebylo nižádné mo-

tator in tertio de anima*), quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus; ita quod Intelligentia superior quae plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis: et hoc completur in anima humana quatenus ultimum gradum in intellectualibus substantiis; unde intellectus potentialis ejus se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator tertio de anima**) dicit. Et ideo philosophus***) comparat eam tabulae rasae in qua nihil est depictum. Et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno com-

houncnosti. Pročež dí Vykladač ve třetí knize o duši*), že kdyby přirozenost umu mohoucného byla neznáma, nemohlibychom najíti mnohosti v podstatách odmezených (*in substantiis separatis*). Jest tedy rozeznačenost jich mezi sebou dle stupně mohoucnosti a činu; tak že Umnost vyšší, která jest bližší prvnímu, má více z činu a méně z mohoucnosti, a tak o jiných: a to se splňuje v duši člověčí, která drží poslední stupeň v umových podstatách; pročť um mohoucný její má se k údobám umětným (ad formas intelligibiles) jako hmota první (materia prima), která drží poslední stupeň v bytí smyslovém, k údobám smyslovým, jako dí Vykladač ve třetí knize o duši**). A proto filosof***) přirovnává ji holé desce, na níž nic není napsáno. A proto, že mezi jinými podstatami umětnými více má z mohoucnosti, tudý učiněna bývá na tolik blízka věcem hmotným, že věc hmotná táhne se k účastnosti bytí jejího tak, že z duše a z těla jako

*) Com. 14.

**) Com. 5.

***) 3. kn. de anima 15.

posito, quamvis illud esse prout est animae non sit dependens a corpore; et ideo post istam formam quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae, in tantum quod esse earum sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae, unde nec aliquam operationem habent nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum et aliorum quibus materia ad formam disponitur.

výsledek vzniká jedno bytí v jedné složenině, ačkoliv ono bytí, pokud jest dušino, není závislé od těla; a proto po této údobě, kteráž jest duše, nacházejí se jiné údoby mající více z mohoucnosti a více blízký jsouce hmotě, natolik, že bytí jejich beze hmoty není. V nichž také nachází se řád a stupeň až ku prvním údobám živlů, kteréž nejbližší jsou hmotě, pročež ani nějaké činnosti (operatio) nemají, leč pokud ji vymáhají jakosti činné a trpné a jiné věci, jimiž hmota k údobě se roz-působuje.

33. Složenost z mohoucnosti a z činu jest, kteráž umožňuje množství neb mnohost v Umnostech. Kdyby ony byly čin pouhý bez mohoucnosti, každé násobení byloby nemožno. To objeví se patrně, uvážíme-li, že ty dvě krajnosti (*extrema*), čin pouhý a pouhá mohoucnost, nepřipouštějí k sobě žádné šířosti, ježto všeliká šíře (*latitudo*) protivna jest pojmu vlastnímu krajnosti (*extremi*). Šířost můžeme míti jen kde se krajnosti v jedno skládají, při čemž jich se skládání může díti se v nejrozličnějších úměrech, pročež složeniny rozličných stupňů více nebo méně přibližují se anebo k mohoucnosti anebo k činu. Umnost, která se více než každá jiná přibližuje činu pouhému jenž jest Bůh, bude tím samým vzdálenější od pouhé mohoucnosti než každá jiná, to jest, více nežli všecky bude účastna činu a méně nežli všecky bude účastna mohoucnosti. *Intelligentia superior quae plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia.* Po této bezprostředně přijde jiná, kteráž o nějaký stupeň níže jsouc účastna činu, bude míti maličko více z mohoucností než ona první. Totéž praveno budiž o jiných

et sic de aliis, až se přijde k duši člověčí, která zavírá řadu podstat umových, držíc v nich stupeň poslední. Pročež ona jest tak vzdálena činu pouhého a tak blízka pouhé mohoucnosti, že lze říci, že její mohoucný um (*intellectus potentialis*) má k údobám umětedlným (*formae intelligibiles*) ten vztah, kterýž má k údobám smyslovým (*formae sensibiles*) hmota první, to jest, že jako první hmota sama sebou není leč pouhá mohoucnost v pořadu k údobám smyslovým, jimiž může býti uvedena v čin, tak mohoucný um (*intellectus potentialis*) duše lidské sám sebou jest pouhá mohoucnost v pořadu k údobám či vidům (*formae vel species*) umovým, jimiž stává se umětedlným v činu (*intelligibilis in actu*). A to právě Aristotela pónuklo, že přirovnal um možný či mohoucný desce neb tabulce ničím nepokreslené. Takovou přílišnou měrou mohoucnosti, kterouž má do sebe člověčí duše mezi podstatami umětedlnými, ona stává se tak blízkou věcem hmotným, že samu hmotu přitahuje k účastněni se bytí svého, až i z duše a z těla jako výsledek vzniká v jediné složenině bytí jediné. Avšak toto bytí, pokud jest dušino, nikterak není odvislé od těla. Odvislé bytí mají údoby, jež jsou nižší než duše člověčí, jež v mohoucnosti a v blízkosti ku hmotě vzrůstajíce konečně bez hmoty již nemohou býti. I v těch ještě shledává se řád a stupňování. a ony dolů sestupují ubýváním činu a přibýváním mohoucnosti až k údobám prvkovým, jež jsou v nejvyšším stupni sblíženy se hmotou; pročež jiných činností nemají, leč kterých jakosti činné a trpné vymáhají anebo čehokoli jest třeba aby se hmota rozzpůsobila k údobě. Odlehlost tvorův od Činu prvého jest naprosto neskonalá; jich odlehlost od pouhé mohoucnosti, třebas byla sebe větší a nesmírnější, nemůže nikdy býti neskonalá. Protož se musí velmi rozumným zdáti výpočet, že množství Umností jest daleko větší než množství podstat tělesných. Množstvo Umností může vystupovati do nekonečna; množství podstat tělesných do nekonečna sestupovati nemůže.

HLAVA VI.

O bytnosti podstat duchovních zvláště.

His visis patet quomodo essentia inveniatur in diversis. Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus cuius essentia est ipsum suum esse: et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet essentiam; quia essentia eius non est aliud quam esse eius.

Po shledání toho jest zjevno, kterak se bytnost nachází v rozdílných bytích. Nachází se pak trojí způsob v podstatách, jímž mají bytnost. Neboť něco jest, jako Bůh, jehož bytnost jest samo jeho bytí: a proto nacházejí se někteří filosofové říkají, že Bůh nemá bytnosti; poněvadž bytnost jeho není jiné než bytí jeho.

1. Z toho, co dosaváde shledáno, lze jasně vyvoditi, kterak bytnost v rozličnu se nachází. Ne více než třé jest způsobů, jimiž podstaty mají bytnost. Tato v Bohu, jak se již dokázalo, jest samo jeho bytí, pročez není divu, že někteří filosofové konečně pravili, že Bůh nemá bytnosti, jelikož jeho bytnost není jiná než bytí jeho.

Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere: quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum, cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species, sed esse est in diversis diversimode.

A z toho jde, že on sám není v rodu: poněvadž všechno, jež jest v rodu, musí míti což kromě bytí svého, ježto což anebo přirozenost rodu neb vidu nerozeznává se dle srozu přirozenosti při těch, jichžto jest rod neb vid, ale bytí jest v rozličných rozličně.

2. Odtud vyplývá, že On nijak není obsažen nějakým rodem; poněvadž jest nemožno, aby v rodu bylo to, jež nemá

costi rozeznačené od svého bytí *praeter esse suum*. Jelikož ve věcech, jež jsou v rodu neb vidu *in illis quorum est genus vel species*, cost nebo přirozenost jejich rodu neb vidu se nerozeznává v ohledu přirozenosti *secundum rationem naturae* (ježto také v té se shodují), ale bytím rozdílným, které v rozdílných těch věcech má tutéž přirozenost rodovou nebo vidovou. Jinými slovy budiž pověděno takto: Věci, jež jsou v rodu nebo vidu. v bytnosti rodové neb vidové shodují se: rozdílnost, jež mezi nimi zůstává, jen v tom záleží, že taková bytnost nemá v nich totéž bytí, ale bytí rozdílné, na př. člověk a kůň shodují se v rodové přirozenosti živočišné, ale spolu jsou rozdílní, protože jiné bytí má rod živočišný ve člověku, jiné v koni. Kdyby jedině bytí měl v člověku a v koni řečený rod živočišný, nebyliby již dvěma živočichy, ale jediným. Rovněž Petr a Pavel shodují se v přirozenosti vidotvorné (*natura specifica*), ale různí se, protože jiné bytí má tato přirozenost v Petrovi, jiné v Pavlovi. Když tedy jest nesmysl, žeby byla tatáž věc tou, v níž se srovnávají a tou, v níž se různí, jest patrno, že nemůže býti v rodu ten, kterýž nemá bytnost rozdílnou od bytí.

Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse: propter quod in commento nonae propositionis libri *de causis* dicitur, quod individuatio primae Causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune sicut in intel-

Aniž jest třeba, pravíme-li, že Bůh jest toliko bytí, abychom ve blud těch upadli, kteří o Bohu pravili, že On jest ono bytí povšechné (*esse universale*), jímž každá věc údobně (*formaliter*) jest. Neb to bytí, jež Bůh jest, té příminky (*conditio*) jest, že nižádné přidání jemu diti se nemůže, pročez samou svou pouhostí jest bytí rozdílné ode všeho bytí: pročez v pojednání k deváté větě knihy *de causis* praví se, že zjednotlivění (*individuatio*) první Příčiny (*primae Causae*), kteráž jest bytí toliko, jest skrze pouhou

lectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis: quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur.

dobrotu její. Bytí pak obecné (*commune*) jakož v poněti svém neobsahuje nějakého přidání, tak ani neobsahuje v poněti svém nějakého předusečení (*praecisionem*) přídavku, poněvadž kdyby toho bylo, o ničem nemohloby se rozumem pochopiti (kterékoli) bytí, v čemž by se nad bytí (*super esse*) něco přidávalo.

3 Když pravíme, že Bůh jest bytí toliko *est esse tantum*, neupadáme tím ve blud těch, kteří pravili, že nemá bytí slovem Bůh rozuměno než ono bytí povšechné i obecné, skrze něž údobně jest vše to, čehož stává *illud esse universale quo quaelibet res formaliter est*. Ve dvojím smysle velmi rozdílném může vzat bytí výraz bytí toliko *esse tantum*, buď že v sobě nezavírá jiné věci, anebo že ji naprosto vylučuje. Bytí, které v sobě jiné věci nezavírá, jest ono obecné bytí, jež odtahováním (*per abstractionem*) vystihujeme jako rod nejpovšechnější, který se hodí ke všem věcem; toto bytí ani nezavírá v sobě ani nevylučuje ničeho, může míti jakéhokoli přidávání a může býtí bez něho; a toto jest, jež rozumějí původcové bludu svrchu řečeného. Bytí, kteréž naprosto vylučuje (*excludit*) každý přípojek, jest bytí vlastní Boží *esse quod Deus est, hujus conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit*; bytí, které právě nepřipouštěním s sebou ničeho jiného, *per ipsam suam puritatem* jest rozdílno od každého jiného bytí: pročez u výkladu páté věty knihy *de causis* praví se, že zjednotlivění Příčiny první záleží v pouhosti dobroty její, to jest v dobru pouhém neb v pouhém bytí daleko od všeliké složenosti nebo smíšenosti. Bytí povšechné pak jakož ve svém pojmu nezavírá žádného přidávání, takž ho ani nevylučuje *non includit praecisionem additionis*. Kdyby ho vylučovalo, *si hoc esset*, byloby nám nemožno pochopiti rozumem věc, v nížby bylo něco přes bytí.

Similiter etiam quamvis sit esse tantum, non opor-

Podobně také ačkoli jest bytí toliko, nemusejí chyběti

tet quod deficient ei reliquae perfectiones vel nobilitates; imo habet omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator in quintometaphysicae*) dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex. Sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet; ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

jemu ostatní dokonalosti neb ušlechtilosti; anobř má všechny dokonalosti, jež jsou ve všech roděch, protož dokonalé naprosto se nazývá, jako Filosof a Vykладаč v páté knize metafysiky*) řkou. Ale má je měrou výtečnější nade všechny věci, poněvadž v něm všechny jedno jsou, ale v jiných rozličnost mají. A to jest, poněvadž všechny ony dokonalosti přísluší jemu dle jeho bytí jednoduchého. Jako kdyby někdo skrze jednu jakost mohl vykonávati úkony všech jakostí, v oné jedné jakosti všechny jakosti mělby; tak Bůh v samém bytí svém všechny dokonalosti má. —

4. Týmž způsobem, protože On jest pouhé bytí *esse tantum*, nelze již zavíratí, že Jemu chybějí druhé dokonalosti, v kterýžto blud mohlby upadnouti ten, jenžby mluvil na př. takto: Ze čtyř stupňů, jež jsou: býti, živu býti, číti, rozuměti, nejnižším jest bytí, jemuž chybějí nejvzácnější hodnoty těch druhých tří. Neboť bytí, o němž mluvíme, jest docela jiné nežli to bytí, které tvoří poslední kroužek v řetězu řečených stupňův. Toto jest opravdu nejnižší, protože stísněno jest a sevřeno v nejužších mezích své nejužší přirozenosti a obnaženo v skutku z dokonalostí stupňů vyšších života, čichu, umu. Ale ono, o kterém mluvíme, jest nejvyšší, poněvadž jsouci svobodno ode všaké bytnosti, kteráby je omezovala, nezná žádných hranic, jest naprosto neskonalé; onoť jest bytí života, bytí umnosti,

*) Text 21.

bytí spravedlivosti, bytí mocnosti, dobroty, svatosti, všech možných dokonalostí, právě protože není zavřeno bytností ani jedné z tolikých dokonalostí. Pročež slove prosto *simpliciter* dokonalé. Aniž jsou v něm dokonalosti tak jako ve druhých věcech, ale měrou skutečně vyšší *modo excellentiori omnibus rebus*, protože nezpůsobují mnohost více věcí složených pospolu, jako se sbíhá při tvorech, v nichž jsou rozeznačené a rozdílné; ale v Bohu jsou všechny jedna věc *omnes unum sunt*, poněvadž všechny jemu přísluší dle bytí jeho nejjednoduššího, nikoli dle částečné bytnosti své. Mysleme si, že někdo moci jediné jakosti mohlby vykonávati úkony všech všudy jakostí; neřekloby se, že v té jedné jimi vládne všemi? Tak Bůh v samojediném bytí svém obsahuje všechny dokonalosti.

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia; unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis. Sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia, et ideo dicitur in libro *de Causis*, quod Intelligentiae sunt finitae superius et infinitae inferius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas: et in talibus substantiis non invenitur

Druhým způsobem nachází se bytnost v podstatách stvořených umových (*intellectuales*), v nichž bytí jest jiné než bytnost jejich, ačkoli bytnost jest beze hmoty; odkudž bytí jejich není náproště ale vňaté a tudy omezeno a konečno vedle schopnosti, kterou má přirozenost vjímací. Ale přirozenost neb což jejich je náprosta, ne vňata v některé hmotě a proto praví se ve knize *de Causis*, že Umnosti jsou konečné s hůry a neskonale z důli. Neb jsou konečné co do svého bytí, které od vyššího přijímají, avšak neskonávají se z dola, poněvadž jejich údoby neomezují se dle chápavosti hmoty nějaké vjímací je: a v takových podstatách nenachází se množství je-

multitudo individuorum in dnotlivců v jednom vidu, una specie, ut dictum est, jakož praveno, leč v duši nisi in anima humana propter corpus cui unitur. člověčí za příčinou těla, s nímž jest sjednocena.

5. Až dotud o prvému způsobu bytnosti. Druhý způsob jest vlastní umovým tvorům. V těchto bytí jest rozdílnost od bytnosti, bytnost jest v nich beze hmoty, pročť bytí jejich není náproště neb ničím nevázané, ale vñato a tudy omezeno a konečno, dle toho jak chápava jest přirozenost, kteráž bytí přijímá. Náprosta arcíť jest jich přirozenost pokud není vñata v nějaké hmotě. Pročť ve knize *de Causis* praví se, že Umnosti jsou ukončené horem a nekonečné dolem; jelikož v bytí, jakožto vñatém v jich vlastní bytnosti od Příčiny vyšší, jsou nutně konečny; v bytnosti pak, jakožto ty, jež nejsou vñaty ve hmotě, nemají také z té stránky meze, ježby je svíraly. A to se chce říci slovy „zdola nekonečné“. V těchto podstatách, jako již praveno, nemá místa množství jednotlivců v témž vidu, vymouce duši člověčí, která opravdu se násobí příčinou těla, s nímž sjednocena jest.

6. Aby svrchnřečená nekonečnost bytnosti v Umnostech nepůsobila dvojitého smyslu, pamatujme, že ona při podstatě nic jiného znamenati nemá než to, že při podstatě není těch hranic, v nichž zavřena jest údoba podstat složených ze hmoty. Mysleme sobě na př., žeby bělost mohla pozůstávati sama o sobě odmezená od každého těla; nemělaby zajisté hranic, ježby ji svíraly, pročť bylaby nekonečna, či, lépe-li se líbí, nebylaby konečna. Ale proto nebylaby náproště nekonečna, *simpliciter infinita*, ježto i tak nemělaby leč té slabounké dokonalosti, která může patřiti něčemu případečnému. Tedy nekonečnost přivlastňovaná údobám protože nejsou vñaty ve hmotě, jest něco docela jiného než nekonečnost toho bytí, jež není vñata v nižádné bytnosti. Ona prvější znamená, že údoba odmezená podržuje svou sporost či prostrannost, nejsouci stisněna dle chápavosti hmoty. Tato druhá znamená, že bytí není ohraničeno ani dle stupně, ani dle rodu, ani dle nějaké míry dokonalosti; pročť vzdáleno jsouci každého omezení jest naprosto *simpliciter* nekonečno: což nemůže příslušet leč Bytí pouhému, jež jest Bůh.

Et licet individuatio ejus ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem: quia non acquiritur sibi esse individuum, nisi in corpore cuius est actus; non tamen oportet ut destructo corpore individuatio pereat. Quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuum, ex hoc quod facta est forma hujus corporis; illud esse semper remanet individuum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem.

I ačkoli zjednotlivění její (duše člověčí) od těla příležitostně závisí co do jejího započetí, poněvadž nena-bývá bytí zjednotlivělého, leč v těle jehož jest činem (*actus*): není však třeba, aby zrušením těla zjednotlivělost (*individuatio*) zhy-nula. Poněvadž když má náproste bytí, z něhož zjednotlivělé bytí přizískala tím, že učiněna jest údobou tohoto těla; ono bytí vždycky zůstává zjednotlivělé. I proto dí Avicenna, že jednotlivění (*individuatio*) duší a násobení závisí od těla co do jejich prvopo-čátku, ale nikoli co do jejich konce.

7. Zde se odpovídá k jedné námitce, která se přirozeně naskytá vzhledem k násobení duší člověčích, zmíněnému na konci paragrafu předešlého. Z jedné strany bylo dokázáno (hl. 5, č. 12), že odmezené podstaty nejsou násobitedlny v témž vidu, ale tolik jest vidů kolik jednotlivců. Z druhé strany duše člověčí, jež jsou přece téhož vidu, jsou-li nesmrtedlny, zůstávají také odmezeny ve své násobenosti. Kterak mohou obstáti vedle sebe ty dvě věci? Jedna nebo druhá musí býti chybná.

Avšak ony velmi dobře ostojí vedle sebe, aniž pravda jedné vadí pravdě druhé. Abychom dobře vyrozuměli důvodu, srovnávejme s duší lidskou údoby těch bytí, jež jsou nižší než člověk. Tyto jsou učiněny ve hmotě a jsou vytaženy (výtahy, vytaženiny) ze hmoty*), t. j. mají za hmotnou příčinu svého

*) Že údoby, jež nižší jsou než duše člověčí, vyvoděny bývají od mohoucnosti hmotné (*educuntur a potentia materiali*) někteří neumějí pojímati jinak než tak, že sobě myslí hmotu na způsob nějaké schránky neb nějakého dna, kde se řečené údoby chovají. A odtud přirozené musejí domýšleti se, že

bytí hmotu samu, která je udržuje (*sustinet*). I duše člověčí, ačkoli jest učiněna ve hmotě, ale není vytažena (*tracta*) z mohoucnosti hmoty, jakožto ta kteráž má být převyšující všecku chápavost hmoty. Odtud údoby nižší v bytí závisí od těla jak

ve hmotě jsou údoby již v činu (*in actu*), ačkoli skryty, a že se nic jiného neděje plozením, leč že se vytahují hned jedna hned druhá ze skrýše na jevo. Odkud pak nutno jest zavírat, že, když takový podkladek jest nejen libovolný ale protirečný a nesmyslný, poněvadž bychom v témž předmětu spolustávajicnost údob mezi sebou odporných připustiti museli, zbývá, aby údoby anebo se činily stvořováním anebo aby nebyly v podstatě leč zjevy náhledné, jež po sobě následní ve hmotných bytích; v čemžby se konečně nic jiného nenalezalo v pravdě leč samojediná hmota podstatně nezměnitelná.

Ale tento blud jest všecek založen v mylném pojmu hmoty, kteráž jest vlastně na odpor tomu, jež sobě smýšlují. Oni pojímají hmotu ponětím činu: a přece hmota není skutečně než pouhá mohoucnost všeho činu obnažená. A tedy vytáhnouti ze hmoty údoby neznamená tolik jako vydobyti ji ze skrýše, kde byla uschována, nébrž uvésti v čin to, jež bylo pouze v mohoucnosti, *actum extrahi de potentia materiae nihil aliud est quam aliquid fieri actu quod prius erat in potentia* (1. p. q. 90, 2. ad 2^m). Ale což znamená být v mohoucnosti ve hmotě? Znamená být v ní jako v příčině, nikoliv účinkující a působící, nébrž hmotné: a být v mohoucnosti jako v příčině hmotné znamená mít bytí závislé opravdu ode hmoty, ježto každý účinek závisí nutně ode svých příčin, ale bytí závislé v rodu příčiny hmotné, to jest mohoucné, nikoli činné, nébrž pouze trpné. Neboť údoba zplozeného závisí nejen od příčiny účinkující, ale ode hmotné, a má své bytí v jedné i ve druhé; avšak v účinkující příčině jako v prvoti činné a účinkující a tudíž s rozeznačováním (*cum distinctione*), ježto činu vlastní jest rozeznačování: v příčině hmotné jako v prvoti trpné, která jest bytné protikladna činu a tudý má své bytí nerozeznačené a změtené (*confusum*) tak, že v mohoucnosti hmoty nemá bytí rozeznačeného (*distinctum*) údoba od údoby, na př. údoba vody od údoby ohně, ale jedno jest bytí všech, pokud jsou všechny ve hmotě právě tak jako v mohoucnosti.

Vydobyti tedy údoby ze hmoty nic jiného není než proměnění, jež působí činitel ve hmotě (*agens materiae*), uváděje a vtiskuje v ní svou vlastní podobu tím způsobem, že z toho vychází konečně údoba v činu (*forma in actu*): *extrahi de potentia materiae nihil aliud est quam aliquid fieri actu quod prius erat in potentia*. Zde sluší připomenouti přesnost a úsečnost vlastní sv. Tomáši; ont nedí *nihil aliud quam formam fieri actu*, ale *quam aliquid fieri actu*, k tomu hledě, že *fieri* nemůže příslušet leč komu přísluší bytí, jež jest vlastním cílem a koncem pojmu *fieri*. Ale bytí (*esse*), mluvíce vlastně, nepřisluší než podstatě, tať jest, kteréž náleží bytí; údoba ve složenině není

od opravdivé příčiny hmotné; pročež jestliže zrušením příčiny ruší se účinek, nutně musejí hynouti, kdykoli se zmaňuje tělo. Naopak duše člověčí ve svém bytí jest nezávislá od těla, k němu nikterak nepatří, jako k své příčině; pročež i po zrušení těla, bytí její musí trvati jako prvé. Nyní lze snáze vyrozuměti textu svatého Učitele: Bytí duše lidské v jejím zjednotlivění neb v její jednotě sjednotlevěné (*unitas individualis*) závisí od těla ne jako od příčiny, ale jako od pouhé příležitosti či příhodnosti *occasionaliter*; a to jenom co do svého započetí *quantum ad sui inchoationem*: uvažujíc, že ačkoli nemá bytí od těla, přece jeho nenabývá leč zjednotlivělého v těle, kteréhož duše jest činem aneb údobou, *non acquirit sibi esse individuum nisi in corpore cuius est actus*. Od zrušení těla tedy nemůže pocházeti zrušení toho již zjednotlivělého bytí duše naší, *non oportet ut destructo corpore individualio pereat*. A to jest tím odůvodněno, že bytí její jest náprsto (*absolutum*), to jest nezávislé od těla; a proto jakmile jedenkrát duše nabyla svého bytí tou příležitostí, že se údobou stala toho těla, vždycky jí ono bytí zůstává na vzdoru všelikému zrušení těla. Pročež pravil Avicenna, že zjednotlivění duší a tudyž jich násobení závisí od těla co do počátku, nikoli co do konce.

Z toho vidíme, že nauka o podstatách odmezených nenásobitelných v jednom a témž vidu není vyvrácena, anobrž ještě k utvrzení přichází naukou o násobení duší člověčích; poněvadž právě potud jest těchto více, pokud ve svém prvopočátku nejsou odmezeny.

Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus, species et dif-

A poněvadž v těchto podstatách což není totéž jež bytí, proto jsou sřaditelné v nárocích (*in praedicamentis*) a proto nachází se v nich rod, vid i rozdíl,

to, jemuž náleží bytí, nébrž skrze něž (*per quod*) podstatě složené náleží bytí. Slovo *feri* tedy, mluvíce s dlužnou přísností, nehodí se údobě, ale jen složenině. I jesti tato jediná cesta sv. Tomáše a Aristotela, abychom se vyhnuli stvořování údob, odpírati jim ono *feri* (činěnu býti). Jako však nějakým způsobem i jsou i *fiunt* (dějí se), říká se, že dějí se neb činí se, pokud se činí či dějí složeniny, a že jsou, pokud jsou podstaty, jichž ony jsou částkami skládacími (*componentes*).

ferentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias nobis significari possunt.

ačkoli jich rozdílý vlastní nám ukryty jsou. Neboť ve věcech smyslových (sensibilibus) i samé bytnostné rozdílý nám neznámy jsou; pročť bývají znamenány případečnými rozdílý diff. accidentales, jež z rozdílů bytnostných vznikají, jako na příklad příčina znamená se svým účinkem, dvojnohý kladeno bývá jakožto rozdíl člověka. Případkové (accidentia) však vlastní podstat nehmotných nám jsou neznámy; pročť rozdílý jich ani samy sebou ani případečnými rozdílý nám vyznamenávány býti nemohou.

8. Z toho, že podstaty odmezené nejsou bytí, ale přijímají bytí ve své vlastní bytnosti, vyplývá dále, že bytí jejich jest odmezeno dle chápavosti bytnosti samé, v níž jest vřato a že tudy jest přivedeno v nějaký určitý rod bytí. Tent jest důvod, proč Umnosti jsou *ordinabiles in praedicamento* neb *in genere* a proto se v nich uacházeti musí rod, vid a rozdíl, ačkoli jich vlastní rozdílý jsou nám tajny. Však i u věcech smyslových rozdílý bytnostné jsou nám neznámy. Jakož tedy z bytnostních, co účinek z příčiny, pučeji případečné, tak my těmito případečnými u věcech smyslových vyznamenáváme bytnostné, jako na př. když bychom za rozdíl člověka položili byt dvojnohou. Ale není nám dáno činiti tolikéž při podstatách nehmotných, ježto ani případností jim vlastních neznáme. Pročť v takových podstatách není nám možno rozdílý ani samými sebou ani případnostmi jejich vyznamenávati.

Hoc tamen sciendum, quod non eodem modo sumitur genus et differentia

To však sluší věděti, že ne týmž způsobem bere se rod a rozdíl v oněch pod-

in illis substantiis et in substantiis sensibilibus. Quia in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re: differentia vero ab eo quod est formale in ipsa. Unde dicit Avicenna in principio libri sui*) de Anima, quod forma in rebus compositis ex materia et forma est differentia simplex eius quod constituitur ex illa: non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae, ut idem dicit in sua metaphysica**): et dicitur talis differentia esse differentia simplex, quia sumitur ab eo quod est pars quidditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiae spirituales sint simplices quidditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate. Et ideo in principio de Anima dicit Avicenna***) quod differentiam simplicem non habent nisi species, quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma. Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti: una

statách a v podstatách smyslových. Ve věcech smyslových rod bere se od toho, jež jest hmotno ve věci, rozdíl však od toho, jež jest údobno (*formale*) v ní. Pročež dí Avicenna na počátku své knihy*) o duši, že údoba ve věcech složených ze hmoty a z údoby jest jednoduchý rozdíl toho, jež se ustavuje z ní: ale ne tak, aby sama údoba byla rozdíl, nébrž poněvadž jest prvotí rozdíl, jako týž dí ve své metafysice**): a praví se takový rozdíl býti rozdíl jednoduchý, poněvadž se bere od toho, jež jest částkou costi věci, totiž od údoby. Ježto pak duchovní podstaty jsou costi jednoduché, nemůže se v nich rozdíl bráti od toho, jež jest částkou costi, nébrž od celé costi. I proto na počátku knihy o duši dí Avicenna***), že rozdíl jednoduchého nemají leč vidové (*species*), jichž bytnosti jsou složeny ze hmoty a z údoby. Podobně také v nich z celé bytnosti bere se rod, způsobem však rozdílným: neboť jedna podstata odmezená shoduje se

*) C. 1.

**) L. 1. c. 6.

*** Ibid.

enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate. Differunt autem ab invicem in gradu perfectionis, secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod sequitur illas in quantum sunt immateriales, sumitur in eis genus, sicut intellectualitas vel aliquid huiusmodi; ab eo autem quod sequitur in eis gradum perfectionis, sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota.

s jinou v nehmotnosti. Rozlišují se pak mezi sebou stupněm dokonalosti, dle toho jak odstupují od mohoucnosti a přistupují k činu pouhému (*actus purus*). A protož od toho, jež se jich přidrží pokud jsou nehmotny, bere se v nich rod, jako Umovost (*intellectualitas*) neb něco takého; od toho pak, jež v nich následuje za stupněm dokonalosti jejich, běře se v nich rozdíl, nám jednak neznámý.

9. K další otázce o tom, odkud se bere rod a rozdíl vidotvorný (*diff. specifica*) podstat odmezených, dí se především, že se to činiti nemůže tak, jako se činí při podstatách smyslových, jež jsou složeny ze hmoty a z údoby berou svůj rod ode hmotné částky *ab eo quod est materiale in re*, rozdíl pak od částky údobné *ab eo quod est formale in ipsa*: pročez od Avicenny údoba v bytnostech složitých nazývá se rozdílem jednoduchým věci údobou ustavené. Nikoliv žeby údoba byla rozdílem, nébrž poněvadž jest prvotí rozdílu, jako týž prohlašuje ve své metafysice. A k tomu on přikládá přípojek jednoduchého *differentia simplex*, protože se nebere od celé bytnosti složitého, ale od jedné části, kterouž v nich jest údoba. To státi se nemůže, pravili jsme, v Umnostech; neboť poněvadž jich cost není složita nébrž jednoduchá, jest patrné, že nelze v nich bráti rozdíl od jedné částky a rod ode druhé, ale od celé bytnosti bráti se musí i rod i rozdíl. I proto týž Avicenna musel říci, že nemají rozdílu jednoduchého (to jest vzatého jen z jedné částky costi své) leč ty vidy, jež mají bytnost složenou ze hmoty a z údoby. Ale kterak z celé bytnosti bude lze bráti i rod i rozdíl? Od toho v čem se shodují musí se vzíti rod, od toho čím se rozlišují, rozdíl. Shodují se v nehmotnosti, v umovosti a v podobných věcech; rozlišují se stupněm dokonalosti, dle toho jak se více vzdalují od mohoucnosti a přibližují k činu

pouhému. Od umovosti tedy musí bráti se rod, ode stupně dokonalosti rozdíl; tento však jest nám tak neznám, jako jest nepovědom stupeň.

10. Abychom s větší rozeznatedlností a hlubokostí vyrozuměli učení tomu, sluší na paměť sobě uvést, že rod znamená to, jež zůstává v mohoucnosti k ustavení vidu a rozdíl znamená to, jež v čin uvodí mohoucnost rodu, odkudž vzniká vid (*species*) a s videm bytnost schopna bytí; neboť jest protimyslné, žeby rodu stávalo bez vidu. Protož mluvice prostě a jak jest samo sebou, od celé bytnosti bere se vždycky i rod i vid tak v bytnostech smyslových jako v umových, poněvadž ve všech, ježto jsou-li stvořené, opravdivě shledává se mohoucnost a čin, a od mohoucnosti bere se rod, od činu pak rozdíl. Jakož tedy ve smyslových a nikoli v umových podstatách nachází se hmota, kteráž jest nejkrajnější v mohoucnosti (mohoucnost pouhá), přihází se, že se v nich rod bere kořenně ode hmoty, ačkoli není hmotou samou. Přihází se, pravíme, hledíce k tomu, že sám v sobě od ničeho jiného nebere se než od mohoucnosti; pročez jest to z případku, že se táhne v podstatách smyslových ze hmoty, totiž ne protože ponětí rodu tak toho vymáhá, nébrž poněvadž toho vyžaduje zvláštní přirozenost podstaty smyslové. Skrze rod jsou věci odlehlejší od svého bytí, rozdílem jsou jemu bližší. Člověk jednotlivec na př. skrze nejvyšší rod podstaty jest v největší odlehlosti od svého bytí; méně od téhož vzdálen jest skrze rod těla, ještě méně skrze rod živočího, a méně skrze rod živočicha, k čemuž když se konečně připojí rozdíl rozumného, jednotlivce učiněn jest tak blízký svému bytí, že co do bytnosti nic více jemu k bytí nechybí. V Bohu, protože bytnost není rozdílna od bytí, či protože jeho bytnost a bytí v činu (*in actu*) jest jedno a též, nelze pomyslit ani blízkosti ani odlehlosti od činu, a tudyž ani rodu ani rozdílu.

Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum maiorem et minorem perfectionem quae non diversificant speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversi-

Aniž musejí tyto rozdíly býti případečné, protože jsou dle větší a menší dokonalosti, která vid nečiní různý. Neboť stupeň dokonalosti v přijímání k sobě též údoby nečiní vid různý jako na př. bílé a

ficat speciem, sicut album et minus album in participando eiusdem speciei albedinem, sed diversis gradibus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis diversificat speciem, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia per quaedam quae fiunt media inter animalia et plantas, secundum Philosophum in libro de animalibus.

méně bílé v účastenství bělosti téhož vidu, nébrž různými stupni dokonalosti v samých údobách nebo přirozenostech (v bytí) súčasťněných různý činí vid, jako příroda postupuje po stupních od rostlin k živočichům jakýmisi věcmi, jež stávají se prostředky mezi živočichy a rostlinami dle Filosofova ve knize o živočišstvu.

11. Proti poslednímu závěrku, že se totiž bere rozdíl v Umnostech od stupně větší nebo menší dokonalosti, povstává ovšem ten rozpak, že větší a menší dokonalost sebou přináší rozdíly toliko případečné, jež nijak vidu nezjinačují. I kterak tedy, dáme-li tomu místo, všechny Umnosti nebudou toliko jednotlivci vidu téhož? Načež odpovídá se, že větší a menší dokonalost může vztahovati se buďto ke způsobu, jímž mají tutéž údobu a tehdy ona zajisté nečiní vidu rozdílného, jako větší nebo menší účastenství bělosti uvnitř téhož vidu neustavuje vidy rozdílné: anebo může vztahovati se k údobám samým a nikoli k pouhému jich způsobu a tehdy rozliční stupňové dokonalosti nejsou rozdíly případečnými ale bytostnými, jež tudyž ustavují vidy rozdílné. Takto vidíme, že po stupních postupuje příroda od rostlin k živočichům, nikoli neudílí těmto snad tutéž přirozenost, kterou oněm, na tom přestávajíc, že jim ji dává ve způsobu dokonalejším; nébrž jim uděluje přirozenost naskrze vyšší a dokonalejší neodvisle od způsobu.

Nec iterum est necessarium ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per differentias veras: quia hoc est impossibile in omnibus rebus accipere, ut Philosophus dicit in undecimo de animalibus.

Aniž zase jest nutno, aby dělení umových podstat vždycky šlo rozdíly pravdivými: poněvadž to jest nemožno ve všech věcech přijímati, jakož Filosof dí v jedenácté knize o živočišstvu.

12. Jiná námitka proti řečenému závěrku mohla by se stavěti, kdyby někdo tvrdil, že dělení rodu v náležité vidy neděje se nikdy leč rozdíly pravdivými, *per differentias veras*, to jest kladně (*positive*). Ne bez příčiny nazývají se pravdivými rozdíly kladné, protože lišivé (*privativae*), přísně mluvíc, znamenají spíšeji, že není onoho rozdílu, jenž přirčen jest jednomu ze dvou členů v dělení, jako když dělíme živočicha v rozumného a v nerozumného, rozdíl nerozumného nic neklade podstatně ve druhém členu, toliko jemu odpírá pravého rozdílu jakožto daného členu prvéjšímu. Tedy rozdíly větší neb menší dokonalosti nejsou oba dva kladny, druhý není leč lišením (*privatio*) prvéjšího. K této námitce odpovídá se, že míti vždycky rozdíly kladné ve všech věcech nám jest ve skutku nemožno, *hoc est impossibile in omnibus rebus accipere*. Jest nám to totiž nemožno v toliku věci nižších a smyslových, jež jsou přece poněkud úměrný k umu našemu. Což divu, že s to nejsme ve vyšších, jež mnohem více převyšují pochopnost naši?

Tertio modo essentia invenitur in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum. Propter quod et ab alio esse habent; et iterum natura vel quidditas earum recepta est in materia signata; et ideo sunt finitae et superius et inferius; et in eis etiam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuum in una specie. Et in his substantiis qualiter se habeat essentia ad intentiones logicas supra dictum est.

Třetím způsobem bytnost nachází se v podstatách složených ze hmoty a údoby, v nichž i bytí jest vñato a konečno. Pročež i od jiného mají bytí; i zase přirozenost neb což jejich vñata jest ve hmotě značené (*signata*) a tudyž jsou konečny z hora i z dola; a v nich také pro dělení hmoty značené možno jest násobení jednotlivců v jedním vidu. A v těchto podstatách jak se má bytnost k námyslům logickým (*intentiones logicae*) svrchu praveno jest.

13. Třetí způsob, jímž něco má bytnost, jest ten, jenž se nachází v podstatách složených ze hmoty a z údoby. Poněvadž

v těchto podstatách jako ve všech tvorech bytí od podstaty jest rozeznačeno (*distinctum*) a tedy odjinud *ab alio* přijato, jest také konečno. Přitom též jich coť vňata jest ve hmotě značené, to jest zjednotlivělé v tomto neb onom, místem a časem (*hic et nunc*) určitě ohraničená a konečna jest v nich kromě bytí též bytnost; odkudž vedle vysvětlení svrchu daného (5, 6) jsou konečny z hora i z dola *superius et inferius*. A posléz dělením hmoty značené mohou se ony násobiti na více jednotlivců vidu téhož. Kterak potom v bytnosti jejich brány býti mají námysly či pojmy logické vidu, rodu a rozdílu, výšeji oznámeno jest.

HLAVA VII.

O bytnosti případků.

Nunc autem restat videre qualiter essentia sit in accidentibus. Quomodo autem sit in omnibus substantiis dictum est. Et quia, ut dictum est, essentia per definitionem significatur, oportet quod eo modo habeant essentiam quo habent definitionem. Definitionem autem habent incompletam: quia non possunt definiri nisi ponatur subjectum in eorum definitione; et hoc ideo est, quia non habent in se esse absolutum per se a subiecto. Sed sicut ex forma et materia relinquatur esse substantiale quando componitur; ita ex accidente et subiecto relinquatur esse accidentale, quando accidens subiecto

Nyní pak zbývá viděti, jak bytnost jest ve případech. A kterak jest ve všech podstatách, pověděno jest. A poněvadž, jak praveno jest, bytnost výměrem znamená se, musejí tím způsobem míti bytnost, jímž mají výměr. Výměr pak mají neúplný: poněvadž nemohou vyměřeny býti, lečby se kladl podmět v jich výměru; a to odtud jest, poněvadž nemají v sobě bytí prostě odřešeného (*esse absolutum*) od podmětu. Ale jako z údoby a hmoty zůstává bytí podstatné, když se skládá, tak z případku a podmětu zůstává bytí případečné, když případek přichází k podmětu. I také ani údoba

advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet nec materia. Quia in definitione formae substantialis oportet quod ponatur illud cuius est forma, et ita definitio eius est per additionem alicuius quod extra eius genus est: sicut et definitio formae accidentalis, ut etiam in definitione animae ponitur corpus a naturali, qui considerat animam solum in quantum est forma physici corporis*). Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest, quia sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia: et ideo ex ea coniunctione utriusque relinquitur illud esse in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quaedam. Unde forma, quamvis in se considerata non habeat rationem completam essentiae, tamen est pars essentiae completae. Sed illud cui advenit accidens est ens in se completum sub-

podstatná úplné bytnosti nemá ani hmota. Poněvadž u výměru údoby podstatné musí se klásti to, jehož jest údoba, a tak výměr její jest skrze přidání něčeho, jež vně jejího rodu jest: tak jako i výměr údoby případečné, jakož také u výměru duše tělo klade přírodník, jenž pozoruje duši toliko, pokud jest údobou přírodního těla*). Avšak přece mezi údobami podstatnými a případečnými jest tak dalece rozdíl, že jakož údoba podstatná nemá sama sebou bytí náprostého bez toho, k němuž přibývá, tak ani ono, k němuž přibývá, totiž hmota: a tedy z toho spojení obou dvou zůstává ono bytí, v němž věc sama sebou jest ostožita (*subsistit*) a z nich stává se jedno samo sebou; proč z nich spojení pozůstavuje se bytnost jakási. Odkudž údoba jakkoli v sobě jsouc uvažována nemá úplného srozumu bytnosti, přece jest část bytnosti úplné. Ale ono, k němuž přibývá případek, jest bytí v sobě úplná, ostožná (*subsistens*) ve svém bytí, kteréž bytí přirozeně předchází před pří-

*) Lib. 2. de Anima, 6.

sistens in suo esse, quod quidem essentia naturaliter praedicat accidens quod supervenit: et ideo accidens superveniens ex coniunctione sui cum eo cui supervenit non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo, vel praedicatum sine subiecto *). Unde ex accidente et subiecto non fit unum per se sed unum per accidens; et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam sicut ex coniunctione formae cum materia. Propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet neque pars est completae essentiae, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet.

padkem, jenž nad to přibývá, a tedy případek k tomu přibývajícím ze spojení svého s tím, k němuž přibývá, není příčina onoho bytí, v němž věc jest ostojitá (*subsistit*), skrze něž věc jest bytí sama sebou, ale přičiňuje jakési bytí druhotné, bez něhož o věci ostojité (*subsistens*) může býti rozuměno, že ona jest, jakož se první rozuměti může bez druhého, nebo přírok (*praedicatum*) bez podmětu *). Pročež ze případku a z podmětu nebývá jedno samo sebou, ale jedno po případku (*per accidens*), a tedy z jich spojby nevyplývá bytnost nějaká jako ze spojení údoby se hmotou. Pročež případek nemá ani srozumu (*rationem*) úplné bytnosti, ani částí není úplné bytnosti, ale jakož jest bytí (*ens*) poněkud, takž i bytnost má poněkud (*secundum quid*).

1. Aby se prošlo oborem všeliké byti, když jest pojednáno o bytnosti podstat jak jednoduchých tak složitých, uvažuje se

*) V kodexu Vallicel. a v jiných kodexech chybějí slova: *vel praedicatum sine subiecto*. I zdají se býti do textu vložena rukou cizí. Neboť nám dle zde sv. Tomáš, že lze dobře rozuměti, že stává v přirozenosti (v bytí) podmět bez případku. K vysvětlení toho jest velmi záhodnán příklad o prvé, jež může stávati věcně bez druhého. Ale nelze téhož říci o příroku bez podmětu. Jest až dosti jasno, že zde, jakož i v celém hořejším textu, mluví se vždycky o řádu věcnatém a nikoli o řádu pouze vidinném, ideálním.

konečně také bytnost případků. A nejprvé sobě připomene čtenář, kterak se hned na začátku pravilo (hl. 2), že případky mají bytnost neúplnou, oož můžeme ukázati výměrem jejich, neboť již víme, že výměr vlastně není jiného nio leč bytnost věci výměrem vyhraněné, ale rozvinutá a vysvětlená, a následovně o vyměřeném musí se praviti to, jež se praví o výměru. Avšak výměr případků jest neúplný, neúplna tedy jest i bytnost jejich. Že jest neúplný jich výměr spatřuje se hned pozorováním toho, že abychom vyměřili případek musíme obrátiti se k tomu, jež jest kromě něho, totiž ku podstatě, která jest jeho podmětem. Odkudž lze rozumovati takto: Onen výměr sám sebou jest neúplný, který požaduje ze vnějška doplňku svého, avšak takový jest výměr případku; tedy jest neúplný. Ale odkud vzniká potřeba obracet se k podstatě, abychom vyměřili případek? *Hoc ideo est quia non habet in se esse absolutum per se a subiecto*; tím se chce říci, že případky nemají byti v sobě a tedy neodvislé od podstaty, *absolutum*, ale jich *byti* jest *byti v něčem*, to jest uvázlost na podmětu. I má-li výměr vyložiti vlastní přirozenost vyměřeného, nemůže toho při žádném případku pominouti, aby se nedotýkal té jeho uvázlosti na podmětu, kteráž jest nevyhnutelna.*)

2. Shodují se v tom případkové s údobami podstatnými. Jako tyto nemají byti samo sebou neodvislé ode hmoty, ale z nich spolu a ze hmoty ustavuje se bytí podstatné, tak ve složení případku s podmětem *quando accidens subiecto advenit*, povstává bytí případečné. Následkem toho shodují se případkové v témž nedostatku i co do bytnosti i co do výměru;

*) Nebude od místa předejiti omylu těch, jimž se vidělo spatřovati ve všech případech nějaké bytí vztahné, pro něžby se měly všechny uváděti v nárok vztahnosti. A omyl záleží v tom, že nerozeznávají poměr, jež každý případek má k podstatě jako k svému podmětu, od poměru, jež vztah, aby vztahem byl, míti má, nikoli k podmětu své uvázlosti, nébrž k tomu cíli, k němuž směřuje; nerozeznávají, abychom krátce řekli, předložek *ve* i *ke*. Předložka *ve* jest společna všem případkům, poněvadž všechny mají bytí své v podmětu; předložka *ke* vlastní jest jenom vztahu a v tom se osvědčuje jeden i druhý poměr. Osvědčuje se předložka *ve*, poněvadž právě jako každý případek potřebuje podmětu, v němžby byl nebo tkvěl; osvědčuje se předložka *ke*, protože vztah mimo to za výmez nutně potřebuje nějaké věci od podmětu rozdílné; otcovství na př. jest jako v podmětu v té osobě, jež slove otcem a odnáší se jako k výmezu k jiné osobě, která slove synem.

podstatné údoby nemají úplné bytnosti, k doplnění jí vyžaduje se hmoty, jejíž bytnost vzájemně se doplňuje údobou; nemohou mítí úplného výměru, potřebí jest v něm klásti to, jehož jsou údoby. A tím způsobem výměr údoby podstatné neméně než výměr údoby případečné s sebou přinášejí přípojek toho, jež opravdu jest vnější vlastnímu rodu jejich, ježto údoba jest v rodě činu, hmota v rodě mohoucnosti. Vidíme tedy, že také u výměru duše klade přírodník tělo, poněvadž neuvažuje duši, leč pokud ona jest údobou těla přírodního.*)

3. Ačkoli údoby případečné s podstatnými u věcech svrchu pravených se shodují, ve mnoha jiných dosti jsou rozdílny. První rozdíl jest, že podmět údoby podstatné, to jest hmota, nemůže mítí nižádného bytí bez údoby, odkudž v něm zároveň jdou údoba podstatná a její podmět, i nemůže bytí údoba beze hmoty, nemůže hmota býti bez údoby, *sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia*. Avšak podmět případku, *illud cui advenit accidens* má své bytí úplné, ovšem prvé než přijímá údobu případečnou; na př. byl Sokrates ve svém úplném bytí člověčím dříve než přizískal nauku neb cvičení; byl mramor v bytí svém nerostném úplný prvé než přijal údobu lva nebo býka.

4. Z toho prvního rozdílu vzniká druhý, že ze složení údoby podstatné se hmotou vyplývá to bytí, v němž věc ostojitě pozůstává (*subsistit*) a jest bytí (*ens*) sama sebou, *in quo res subsistit per quod res est ens per se*, na př. ze sjednocení duše člověčí s tělem pochází bytí Petrovo, bytí ostojité (*subsistens*), bytí, jež nepředpokládá v Petrovi nějakého bytí předcházejícího bytí náproste *simpliciter*, bytí první, bytí základné, bytí nutně předpokládané každým případkem. Naproti tomu ze sjednocení případku s podmětem vzniká jenom bytí druhotné, bez něhož lze velmi dobře pochopiti, že jest věc ostojita (*subsistens*), *causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse*, jakož se může rozuměti první bez druhého, ale nikoli naopak.

5 S druhým rozdílem shoduje se třetí, že složení hmoty

*) Jest pravda, že duše dává hmotě bytí těla rovněž jako bytí živoka. Nieméně slove údoba u těla a nikoli údobou hmoty, poněvadž hmota aby přijala duši jako údobu svou, musí býti uvedena v činnost pod jinými údobami, jež jí dříve přizpůsobují nejbliže k úkonům životným, ačkoli takovéto údoby, když na jich místě duše přibude, přestávají, duši velmi prospěšné nahrazeny jsouce.

a údoby dává jednotu náprostoú *unum per se*; složení případku s podmětem dává jednotu případečnou *unum per accidens*. Důvod jest patrný, neboť *jedno a býti* navzájem se obracejí *unum et ens convertuntur*, takové jest jedno, jakové jest bytí.

6. Od třetího rozdílu pochází čtvrtý, že sjednocením se údoby podstatné se hmotou vyplývá jistá bytnost nebo přirozenost, která není ani přirozeností údoby ani přirozeností hmoty; kdyby tak bylo, nedostávaloby se jednoty podstatné, nebyloby *unum per se*, na př. ze sjednocení duše s tělem vyplývá přirozenost živoucího, jež není ani přirozeností duše ani přirozeností těla, ale přirozeností třetí, ustavenou z obou dvou jako ze svých vlastních živlů. Ne tak jest ve sjednocení případku s podmětem, *ex eorum conjunctione non resultat essentia quaedam*; zůstává se svou bytností případek, a ve své bytnosti zůstává podmět.

7. Z tohoto rozdílu lze odvoditi ještě rozdíl pátý, že ačkoliv ani údoba ani hmota není bytností podstat složitých, jsou přece částmi jejich. Avšak případek není ani bytností ani částí. Jakož jest on byt (*ens*) nedokonalá, *secundum quid*, tak nedokonale má do sebe bytnost.

Sed quia illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere est causa eorum quae sunt post in illo genere (sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in secundo metaph.*) dicitur); ideo substantia quae est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant. Quod tamen diversimode contingit. Quia enim partes

Ale poněvadž to, jež se praví nejvíce a nejpravdivěji v každém rodu, jest příčina těch věcí, jež jsou potom v onom rodu (jakož oheň, jenž jest v konci tepla, jest příčina tepla u věcech teplých, jako se praví ve druhé knize metafys.*); proto podstata, kteráž jest prvoť v rodě byti (*entis*), nejvíce a nejpravdivěji majíc bytnost, musí býti příčina případků, jež druhotně a jako poněkud jsou zděleny pojmem byti (*entis*). Což však způsobem rozličným přihází se.

*) Tex. 4.

substantiae sunt materia et forma, ideo quaedam accidentia principaliter consequuntur formam et quaedam materiam. Forma autem invenitur aliqua cujus esse non dependet a materia, ut anima intellectualis. Materia vero non habet esse nisi per formam; unde in accidentibus quae sequuntur formam est aliquid quod non habet communicationem cum materia, ut intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in tertio de anima*). Aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quae habent communicationem cum materia, ut sentire; sed nullum accidens sequitur materiam sine communicatione formae.

Poněvadž totiž částky podstaty jsou hmota a údoba, protož někteří případkové hlavně postihují údobu a někteří hmotu. Údoba však nachází se některá, jejíž bytí nezávisí ode hmoty, jako na př. duše umná. Hmota zajisté nemá bytí leč skrze údobu; odkudž ve případcích provázejících údobu jest něco, jež nemá obecnství se hmotou, jako na př. rozuměti, jež není skrze ústrojí tělesné, jak doličuje Filosof ve třetí knize o duši*). Některé však věci z těch, jež postihují údobu, jsou, kteréž mají obecnství se hmotou, jako čítí; ale nižádný případdek nepostihuje hmotu bez obecnství údoby.

8. Z věcí dotud vyložených jasně se spatřuje, že vlastní pojem bytí (*entis*) dokonale se splňuje v samojediné podstatě: o té lze říci, že *maxime et verissime essentiam habet*: ježto případy *secundario et quasi secundum quid rationem entis participant*. Přísně-li se mluví, nemajíť ony bytí, nébrž podstata, která jimi ku svému prvnímu a podstatnému bytí připojuje bytí druhotné a přichozí; bělost nemá bytí, není *habens esse*, jakž toho vymáhá význam bytí (*entis*), ale skrze bělost podstata bytí a název bílé má, jest a jmenuje se bílá. Nuž to, jež v každém rodu drží vrch plnosti a pravdy *quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere* jest přčina druhých věcí, jež téhož rodu se účastňují v nižším stupni *quae sunt post in illo genere*, jakož oheň,

*) Text 6.

jenž jest teplý v největším stupni jest v konci teploty *est in fine caliditatis* jest také ono, jež způsobuje teplotu ve věcech teplých. Podstata tedy, jež v rodu bytí jest první, *quae est principium in genere entis*, musí býti příčina případkův;*) ale nikoli týmž způsobem všechněch, anobř způsobem rozličným. Protože jsou dvě části podstaty složité, totiž hmota a údoba, jiné případy pocházejí tedy hlavně od údoby, jiné ode hmoty.

9. Mezi údobami pak jedna se nachází, jejíž bytí nezávisí ode hmoty a takovou jest duše umná (*intellectiva*). Avšak nenajde se nikda hmota, ježby měla bytí neodvislé od údoby. Což z toho jde? Že mezi případy zplozenými od údoby některý bude zcela vlastní samojediné údobě, nejsou nijak společen i hmotě, jako jest rozumění, jež jest čin konaný bez ústroje tělesného, ježto jiní případkové, ačkoli vznikli hlavně od údoby, mají přece společnost se hmotou, jako jsou úkony čichu nebo smyslu, *ut sentire*. Ale nižádného případku není, jenž by byl vyveden ode hmoty anižby obcovał údobě.

In his tamen accidentibus quae materiam consequuntur invenitur quaedam diversitas. Quaedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem quem habent ad formas speciales, ut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in decimo metaph.**)

Avšak v těch případech, jež postihují hmotu, nachází se jakási rozdílnost. Neboť někteří případkové postihují hmotu dle řádu, jež mají k údobě vidové (*specialis*), jako jest mužské a ženské v živočišstvu, jejichž rozdílnost uvodí se zpět na hmotu, jako se praví v desáté knize metaf.**), pročť odstraní-li se údoba

*) Nemeškáme se vysvětlováním zásady (axioma) od sv. Učitele zde přivoděné: lze viděti důkaz její na místě doloženém (kn. 2 metafys.). A snad může dostačiti pouhá úvaha, že Bůh jsa *maxime et verissime* první naprosto ve všelikém rodu bytí, pravdy, dobra a dokonalosti, jest zároveň nejvyšší příčinou bytí, pravdy, dobra, dokonalosti ve všech bytích (*entibus*) jeho súčastných. K čemuž připojí-li se, že vesmír není leč nápodoba či kopie ačkoli velmi mdlá řádu Bytí první, nebude třeba více slov k vyrozumění a ku přesvědčení se o pravdě této.

**) Text 25.

unde remota forma animalis dicta accidentia non remanent nisi aequivoce. Quaedam vero consequuntur materiam secundum ordinem quem habent ad formam generalem; et ideo, remota forma speciali, adhuc in ea remanent, sicut nigredo entis est in Aethiope ex mixtione elementorum, et non ex ratione animae: et ideo post mortem in eo remanet.

živočišná, řečení případkové nezůstávají leč spolujmenně (*aequivoce*). Někteří však případkové postihují hmotu dle řádu, jež mají k údobě rodové (*ad formam generalem*); a tudy, odstraní-li se údoba vidová, ještě v ní zůstávají, jako černost pleti jest v černochoze ze smíšení prvkův a nikoli z pojmu duše: a tedy po smrti v něm zůstává.

10. Z těchto případků, jež postihují hmotu*), některé následují hmotu dle řádu, jež tato má k údobě vidové či k údobě vidu vlastního, k němuž patří složenina. Rozdílnost na př. pohlaví mužského a ženského, *masculinum et femininum* v živočišstvu vyplývá ze hmoty, *ad materiam reducitur*, pokud nad touto panuje údoba, která k tomu směřuje, aby tou rozdílností opatřila zachování vidu či druhu. Odkudž jest, že když při smrti živočicha údoba, to jest duše, se tratí, takoví případkové již nezůstávají leč spolujmenně. Jiní případkové pak následují hmotu nikoli co do vidotvorné (*specifica*) údoby živočicha, ale co do údoby povšechnější, na př. co do údoby tělesa, jako jest na př. černost při černochovi, která zajisté nepřichází od duše, ale od příčiny všeobecnější, jako na př. od pásma, jež působí v živoucího nikoli pokud jest živoucím, nébrž pokud jest tělesem. A proto i když se údoba vidová smrtí zruší, takoví případkové zůstávají.

I znamenejme o nich, že zůstávají vidotvorně (*specifice*) nikoli číselně (*numerice*). To pochopíme když uvážíme, že případy nemají jiného bytí, jakož několikráte pověděno, než bytí

*) Rozumí sv. Tomáš že postihují hmotu hlavně (*principaliter*) nikoli že ji postihují docela (*totaliter*), ježto není a nemůže býtí případku, kterýžby nevyplýval od obou těch prvotí, to jest od složeniny ze hmoty a z údoby, ačkoli jedni případkové více od údoby závisí než ode hmoty, druzí více ode hmoty než od údoby; pročež pravil *principaliter* a ne *totaliter*.

podstaty z níž vznikají a v níž jsou. Následovně když zajitím údoby zrušeno jest bytí podstaty zrušené, patrně zrušeno jest také bytí případku. I jestliže přece ten případek na př. černost na mrtvole černochově zůstává, není proto číselně táž, která prvé byla, nemajíce již téhož bytí, ale jest táž jenom vidotvorně (*specifice*), poněvadž v novém bytí, jehož nabývá v nové podstatě, zůstává v samém vidu černosti.

Et quia unaquaeque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam; ideo accidentia quae consequuntur materiam sunt accidentia individui, secundum quae etiam individua eiusdem speciei differunt ad invicem. Accidentia vero quae consequuntur formam sunt propriae passionες vel generis vel speciei: unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei, sicut risibile consequitur in homine formam: quia risus contingit ex aliqua apprehensione animae hominis.

A poněvadž jednakaždá věc stává se jednotlivou ze hmoty a uměštuje se v rodu neb vidu skrze svou údobu; proto případky, jež následují hmotu, jsou případky jednotlivého, dle nichž také jednotlivci téhož vidu odlišují se jedni ode druhých. Případky však, jež následují údobu, jsou vlastní trpnosti rodu nebo vidu: odkudž nacházejí se ve všech účastnících přirozenosti rodu nebo vidu; jako na př. směšné (*risibile*) následuje ve člověku údobu: protože se smích přihází z nějakého pochopu duše člověčí.

11. Rovněž jiné případky jsou jednotlivce neb jednotlivécké, jimiž jednotlivci téhož vidu odlišují se mezi sebou, *differunt ad invicem*, jako na př. že jest člověk veliký nebo malý, zavalitý nebo číplý a t. d. A tyto pocházejí ovšem od složeniny, ale hlavně způsobem hmoty, která jakož nejednou pověděno, jest prvotí jednotlivosti *res individuatur ex materia*. Jiné případky jsou rodu nebo vidu, *sunt propriae passionες vel generis vel speciei* a tedy jsou společny všem jednotlivcům toho rodu a toho vidu, jako na př. schopnost ke smání se v přirozenosti člověčí, jež přísluší vůbec všem lidem. Tyto případky pocházejí hlavně od údoby, skrze níž každá věc uměštuje se jak v rodu tak ve

vlastním vidu, *collocatur in genere vel specie per suam formam*. Takž smání se ačkoli jest od složeniny, ježto bez těla byloby nemožno, přece má původ hlavně od rozumné duše skrze pozorování umem, kterýž sčeluje a srovnává na př. to jež jest, s tím ježby mělo býti, *contingit ex aliqua apprehensione animae hominis*.

Sciendum etiam est quod aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne qui semper actu est calidus. Aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt ex agente exteriori: sicut diaphaneitas in aëre quae completur per corpus lucidum exterius; et in talibus aptitudo est accidens inseparabile. Sed complementum quod advenit ex aliquo principio quod est extra essentiam rei, vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et huiusmodi.

Věděti také sluší, že někdy případy z prvotí bytnostných mívají svou příčinu činem dokonalým, jakož teplo v ohni, jenž vždycky činem (*actu*) jest teplý. Někdy však dle způsobnosti (*aptitudo*) toliko, ale doplněk berou z činitele vnějšího: jako průzračnost ve vzduchu, kteráž se doplňuje tělem světlým vnějším; a v takových způsobnostech jest případek neodmezný. Ale doplněk, jenž přichází z některé prvoti, která jest vně bytnosti věci neb která nevchází v ustavení (*constitutio*) věci, jest odmeztelný, jako hýbání se a jiné toho způsobu.

12. Ještě jest třeba věděti, že bytnostné prvoti (*principia essentialia*) podmětu způsobují případy někdy v dokonalém jich činu, jako v ohni na př. bytnostné jeho prvoti způsobují teplo v činu (*in actu*), odkudž jest vždycky teplý nikoli v mohoucnosti ale v činu. Jindy nezpůsobují leč pouhou rozpoloženost nebo přirozenou způsobnost k činu úplnému (*actus completus*), k čemuž potřebují mimo to činitele vnějšího (*complementum accipiunt ex agente exteriori*) jakož bylaby průzračnost ve vzduchu, kteráž není vnitřně v činu (*in actu*), leč přispěním vnějším tělesa světlého, poněvadž světlo jest to jež ustavuje vzduch v činu průzračnosti, kterýž svou přirozeností není průzračen;

ale sám sebou má jen způsobnost státi se průzračným. V oněch prvnějších případech i rozpoloženosť i čin dokonalý (*actus perfectus*) jsou od podmětu neodmeztelny, poněvadž obojí vyplývají z prvotí bytnostných. Ve druhých samojediná rozpoloženosť jest neodmeztelna, poněvadž celá vznikla z prvotí podmětu vnitřních; dovršený čin jest vyveden od jiné prvotí, která jest vně bytnosti podmětu aneb která nevchází v jeho ustavení, na př. ten případek, že se živočich hýbe místně, *sicut moveri*, jest velmi odmeztedlný, pokaždé když se živočich zastaví, ten pohyb jest od něho odmezen, ale přirozená schopnosť k pohybu se neodmeztuje.

Sciendum est autem quod in accidentibus alio modo sumuntur genus, differentia et species quam in substantiis. Quia enim in substantiis ex materia et forma substantiali fit per se unum, una quadam natura ex eorum coniunctione resultante, quae proprie in praedicamento substantiae collocatur; ideo in substantiis nomina concreta quae compositum significant, proprie in genere esse dicuntur sicut genera vel species, ut homo vel animal: non autem forma vel materia est in praedicamento hoc modo, nisi per reductionem, sicut principia in genere principiatorum esse dicuntur. Sed ex accidente et subiecto non fit unum per se; unde non resultat ex eorum coniunctione aliqua natura cui intentio generis vel speciei possit attribui:

Budiž pak věděno, že ve případech jiným způsobem berou se rod, rozdíl a vid než v podstatách. Neboť poněvadž v podstatách ze hmoty a z údoby podstatné stává se samo sebou jedno, ježto jedna jakási přirozenosť výsledkem jest z jejich spojení, kteráž vlastně v nárok (*praedicamentum*) podstaty se uměštjuje; proto v podstatách jména srostitá, jež složeninu znamenají, vlastně v rodu se býti praví jako rody nebo vidy, na př. člověk nebo živočich: nikoli však údoba nebo hmota není v nároku tímto způsobem, leč nazpět uvedení, tak, jako se o prvotích říká, že jsou v rodu věcí odvođených od prvotí (*principiatorum*). Avšak z případku a podmětu nebývá jedno samo sebou, pročez z jich spojby nevychází nějaká

unde nomina accidentium concretive dicta non ponuntur in praedicamento: sicut species vel genera, ut album vel musicum, nisi per reductionem; sed solum secundum quod abstracta significantur, ut albedo et musica.

přirozenost, jíž by se mohl přivlastniti nějaký pojem rodu nebo vidu: pročež jména případků srostitě řečená nekladou se v nároku tak jako vidy nebo rody, na př. bílé neb hudebné, leč nazpět uvedením (*per reductionem*); ale jenom pokud se vyznamenávají pomysly odtažitými, jako bělost a hudba.

13. Na závěrku této poslední hlavy, kdež se pátrá o tom, kterak se v případech brátí mají vid, rod a rozdíl, počíná se větou, že se to sbíhá ve případech docela jinak než se děje v podstatách. Důvod tak veliké rozličnosti, což budiž dobře uváženo, záleží při podstatách v jednotě složeniny ze hmoty a z údoby (mluví se o věcech smyslových), kterážto jednota nenachází se ve složení případku s podmětem. Neboť ve podstatách spojení hmoty s údobou podstatnou dává nám jedno samo sebou, to jest jedno náprosté, jedno *simpliciter*, jedno bytostné, ana není leč jedna přirozenost výsledkem složenosti jejich, *una quādam naturā ex eorum coniunctione resultante*, odkudž složenina vlastně klade se v nároku podstaty *in praedicamento substantiae collocatur*. Proto v nich srostité, poněvadž vyjadřuje složeninu, velmi vlastně slove rodem nebo videm, jakož lze viděti ve jmenech srostitých: člověk, živočich atd., když říkáme, že člověk jest vid (*species*), že živočich jest rod; ale nemůžeme říci, že vid (*species*) jest údoba nebo hmota, leč nazpět uvedením (*reductione*) na ten způsob, že se říká o prvotích nebo živleoh nějaké věci, že jsou v rodu též samé věci, jejímiž jsou prvotmi. Bod (*punctum*) na př. není zajisté kolikostí, jsa lišen (*privatus*) rozměrův; ale zpět uvádí se k rodu kolikostí jakožto prvot její. Takž není podstatou hmota, není podstatou údoba; ale i hmota i údoba zpět uvádějí se k rodu podstaty jakožto její živly nebo prvoti. Ostatně v rodu sama sebou není ani jedna ani druhá. Naproti tomu spojení případku s podmětem nedává nám nikdy pravé a přesné jednoty, *ex accidente et subiecto non fit unum per se*, jelikož výsledkem takového

sjednocení nebývá jakákoli přirozenost, jakož zajisté bývá při sjednocení hmoty a údoby. Zůstávají dvě přirozenosti rozdílné, jedna která jest vlastní případku, druhá která jest vlastní podmětu. Na př. ve člověku bílém jiná jest přirozenost člověka, jiná přirozenost bělosti, ani tato nevchází v onu ani ona v tuto, jsouť dvě přirozenosti rozličné a dvěma zůstávají. Kterak tedy lze takovou srostitost, totiž člověka bílého, položit v ten aneb v onen rod? Byloby vynalézti rod, jenžby byl dva rody a nikoli jeden. Což jestliže se protiví, protiví se také, žeby se případečná srostitost kladla v rod některý, *unde nomina accidentium concretive dicta non ponuntur in praedicamento* ani jakožto rody ani jako vidy leč zpět uvedením, jak jsme nyní pravili. Jen odtažitě jest ono, jež se uměstuje v příslušném nároku a tudy může i rodem i videm býti: bělost na př. a hudba ano, bílý a hudebný nikoli, lečby bylo zpětuvedením *nisi per reductionem*. Jest tedy patrný protiklad (*antithesis*): podstaty vcházejí v nároky (*in categorias*) dle jmen svých srostitých a nikoli dle odtažitých; případy naopak dle odtažitých a nikoli dle srostitých.

Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia, et differentia a forma sicut in substantiis compositis, sed oportet ut primum genus sumatur ex ipso modo essendi secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur, sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis secundum Philosophum in undecimo metaphysicae.

A poněvadž se případy neskládají ze hmoty a z údoby, proto nelze v nich rod bráti ode hmoty a rozdílu od údoby jako v podstatách složených, ale první rod musí brán býti ze svého způsobu bytí dle toho, jak byť (*ens*) rozličným způsobem posloupně o desíti rodech se říká, jakož slove kolikost z toho, že jest měrou podstaty, a jakost dle toho, že jest rozpořádáním (*dispositio*) podstaty, a tak o jiných dle Filosofova v jedenácté knize metafysiky.

14. Ve případech, kdež není složenosti ze hmoty a z údoby, jest ovšem patrné, že není pomýšlení na to, aby rod byl brán ode hmoty a rozdíl od údoby, jakož se dalo v podstatách složitých. Avšak za to potřebí jest první jich rod bráti od způsobu bytí dle toho jak se bytí (*ens*) rozděluje a posloupně *secundum prius et posterius* se říká o desíti nárocích *de decem generibus*, jakož vidíme, že kolikost ustavuje rozměry podstat, jakost že nám poskytuje rozpoložnosti (*dispositiones*) a tak říká se o případech druhých.

Pro vyrozumění tomu, jež velmi stručně sv. Učitel v tomto odstavci vykládá, vhod jest připomenouti, že bytí (*ens*) ačkoli netvoří rodu ve smysle slova stejnojmenném, přece však obdobou jakožto rod myšlena, dělí se na desatero nároků (*categoriae*), dle desíti rozdílných způsobů, jimiž řádně může nařečena býti, *secundum quod diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur*; tou měrou, aby tací způsobové bytí byli tím, čím rodu jsou rozdílové: rozdíly přílnulé rodu táhnou jej k ustavení bytí vidotvorného (*specificum*); ony způsoby upotřebení o bytí (*applicati enti*) k bytí (*ens*) jakožto rovněž toliké její částky ji rozdělují na deset nároků (*praedicamenta*). Rozličné tedy způsoby, jimiž se bytí částkuje a rozděluje v jednotlivé nároky, jsou právě ty, jež ustavují vlastní rod jednomu každému nároku, způsob podstatnostný (*modus substantivus*) podstatě, rozměrový kolikosti, rozpoložný (*dispositivus*) jakosti, vztahný vztahu, činný činu a t. d.

Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum ex quibus causantur. Et quia propriae passionēs ex propriis principiiis subiecti causantur, ideo subiectum ponitur in definitione eorum, loco differentiae, si in abstracto definiantur, secundum quod sunt proprie in genere; sicut dicitur quod similitas est nasi curvitas. Sed e converso esset, si eorum definitio sumeretur secun-

Rozdílové pak v nich berou se z rozličnosti prvotí, jež jsou jim příčinou. A protože vlastních trpností (*passiones*) příčina jsou vlastní prvotí podmětu, proto podmět klade se v jich výměru na místě rozdílu, jestliže se odtažitě vyměřují, pokud jsou vlastně v rodu; jako se říká, že klabost jest nosu křivost. Ale naopak byloby, kdyby jich výměr brán byl, pokudž se pronášejí srostitě: neboť

dum quod concreate dicuntur: sic enim subiectum in eorum definitione poneretur sicut genus, quia tunc definirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus quod simum est nasus curvus. Similiter etiam est, si unum accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas; et ideo secundum haec dividit Philosophus relationem in quinto metaphys.*). Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum visus dicuntur differentiae coloris quae causantur ex abundantia et paucitate lucis, ex qua diversae species coloris causantur.

Sic ergo patet quomodo essentia est in substantiis et accidentibus, et quomodo in substantiis compositis et simplicibus; et quomodo intentiones logicae universales in eis inveniuntur: excepto primo Prin-

tak podmět v jich výměru kladlby se jako rod, poněvadžby se tehdy vyměřovaly způsobem podstat složitých, v nichž ponětí (*ratio, srozum*) rodu beře se ode hmoty, jako říkáme, že klabé jest nos křivý. I podobně jest, když jeden příradek druhého příraddu prvotí jest, jako prvotí vztažnosti jest čin (*actio*) a trpnost a kolikost a tudyž dle toho Filosof dělí vztažnost v páté knize metafysiky*). Ale poněvadž vlastní prvoti příraddů ne vždy jsou zjevny, proto někdy bereme rozdíl příraddů z účinků jejich, jako shloučivé (*congregativum*) a rozhloučivé (*disgregativum*) zra-ku říká se rozdílům barvy, jež vznikají příčinou hojnosti a malosti světla, z něhož rozdílné vidy barvy příčinu berou.

Tak tedy jest na jevu, kterak bytnost jest v podstatách a ve příraddcích a kterak v podstatách složitých i v jednoduchých, a kterak povšechné (*universales*) námysly (*intentiones*) logické v nich nacházejí se,

*) Text 20.

cipio quod est infinitae simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei, et per consequens nec definitio propter suam simplicitatem: in quo sit finis et consummatio huius sermonis.

vyjmuoce První Prvot, která jest neskonale jednoduchosti, k níž se nehodí srozum (*ratio*) rodu nebo vidu a tudíž ani výměr pro její jednoduchost: v němž budiž konec a dovršení hovoru tohoto.

15. Rozdíly konečně ve případech berou se od rozličných prvotí jejich neb od rozličných příčin jejich, *ex diversitate principiorum ex quibus causantur*. Ale viděli jsme, že jsou vyvozovány od jich podmětu, jenž jest podstata jejich, *proprie passionis*, to jest případy, *ex propriis principiis subiecti causantur*. Tedy od podmětu se táhne jich rozdíl. A odtud jest, že v jich výměru se klade podmět na místě rozdílu, na př. (a ten příklad se uvodí v textu) tomu, kdoby se zeptal co jest klabost, *quid est simitas*, odpověděli bychom, že křivost nosu: při čemž se spatřuje, že křivost mohoucí býti rodem tisícera věcí, přidáním podmětu jakožto rozdílu na svůj vlastní vid omezuje se. Podobně kdyby se bylo ptáno co jsou šediny *quid est canities*, odpověděloby se, že jest bělost vlasů: v kteréž odpovědi jest jasno, že bělost společná mnohým jiným věcem jest videm učiněna (*specificata*) od podmětu *vlasů*, jakožto od rozdílu. Toť ostatně rozumí se, když se případek vyměřuje odtazité; což jest vyžadovanou podmínkou, aby případy byly vlastně umístovány v rodu, *secundum quod sunt proprie in genere*. Kdyby však se vzaly srostitě, věc šlaby naopak, to jest, tehdy podmět nekladlby se u výměru jakožto rozdíl, ale jako rod a tomu, jenžby se ptal co jest klabé, *quid est simum*, řekli bychom, že jest to nos křivý, kdež nos slouží k představování rodu a křivý k představování rozdílu. A rovněž tomu, jenžby se tázal, co jsou šediny, za odpověď byloby, že jsou to vlasy bílé, a že *vlasy* zde představují rod a *bílé* rozdíl. Ale čím to? Poněvadž v tom pádu vyměřovalby se případek srostitě na způsob podstat složitých, v nichž ponětí rodu beře se ode hmoty.

Ostatně že se rozdíl ve případech bere od rozličnosti prvotí vlastních, to jest od podmětu, jest tou měrou pravdivo, že kde případek z jiného případku vzniká, jináče se nepostupuje, nébrž od téhož případku, od něhož vzniká, jako od pod-

mětu bezprostředního, vyvozuje se rozdíl, jakož se jeví při vyměřování (*definitio*) vztažnosti, kteráž vzniká hned z činu (*actio*), hned z trpnosti, hned z kolikosti.

Jestliže pak nicméně bývá, že se rozdíly vedou z účinkův a nikoli ze svých vlastních prvotí, to děje se, protože takové prvoti nevždy nám jsou známy, *non semper sunt manifesta*; a tehdaž z nouze musíme přestávati na tom, že je bereme z účinkův případnosti samých. Tak stává se, že při barvách za rozdíl se vytýká stahování a rozšiřování zřetelnice, *congregativum et disgregativum visus*, kteréž rozdíly vznikají z větší neb menší hojnosti světla *ex abundantia et paucitate lucis*, což jest příčina rozličných barev.

Z toho, co jest praveno v tomto dílečku, lze viděti, kterak jest bytnost i v podstatách i v případcích, kterak v podstatách složitých a kterak v jednoduchých; a kterak se nacházejí pojmy logické povšechné, to jest vidu, rodu a rozdílu, jak ve podstatách tak ve případcích. Z toho jednak se vždy vyjímá. Praprvoť (*Primum Principium*), kteréž, hledíc k neskonale její jednoduchosti, nemůže nijak příslušet ponětí rodu ani vidu, a tndyž ani pravý výměr, na kteréž zavírá se rozprava tato.

Josef kardinál Pecci.

Slovník česko-latinský.

(Číslice znamenají stránku.)

B.

Barevné, coloratum, 22, 23.

Bezmezí, infinitum; jíti do bezmezí, in infinitum ire 28.

Bezprostředně, immediate 23; prostřeďeďně, mediate 23.

Byť, i, ens 8, 21 atd. Byť zavírá v sobě i bytí (esse) i bytnost (essentia) a jest složenina z obojího 26. Byť jest to, jež v um náš nejprvé vtiská se, ens est id quod intellectui nostro primum imprimitur 24. — Byť božská, Ens divinum 23; přirozenství Byti božské není leč bytí, natura Entis divini non est nisi esso 23. — Byť naprostá, ens per se 28. — Byť obecná, ens commune 23. Viz o ní zevrubněji pod ens commune. — Byť odtážitá, ens abstractum 23. — Byť srostitá, ens concretum 23. Česky slove též: jsoucí, jsoucné.

Bytí, esse. Bytí v mohoucnosti, esse in potentia 5. — Bytí jest činností všech věcí, esse est actualitas omnium rerum 39. — V bytí uvéstí, esse dare 5. — Bytí myslué, esse intentionale 6. — Bytí první, esse primum 6. — Bytí věcnaté, esse reale 7. — Bytí přirozené, esse natu-

rale 6. — Bytí druhotné, esse secundarium 5, 6; — esse secundum quid 7. Případku (accidens) náleží pouze druhotné bytí 7. Podstatou rozumí se bytí první, esse primum 6. — Bytí podstatné, esse substantiale. — Bytí případčné, esse accidentale 40. V čemž se jedno od druhého rozeznává, viz tamtéž. — Bytí přivzaté, esse receptum 7. — Bytí přivislosti, esse adhaerentiae (= bytí druhotné, esse secundarium, esse secundum quid) 7.

Býti v něčem, inesse 7; vlastností případku jest býti v něčem, proprietas accidentis est inesse 7.

Bytnost, i, essentia 5, 21 atd. Místo slova „bytnost“ užívají filosofové také slov těchto: cost, údoba, přirozenost a sice ve dvojím smysle. Které jsou toho příčiny 32, 33. — Bytnost říká se o věci, pokud věc skrze ní a v ní (per eam et in ea) má bytí (esse) své 33. — Bytnost jest jedna částka či skladka (componens) byti (entis) 26. — Nepřipouští se bytí (esse) bez bytnosti, non conceditur (non datur) esse absque essentia 42.

Bytnostný, essentialis 25; bytnostně, essentialiter 6.

C.

Cost, quidditas. Jméno bytnosti změňuje se od filosofů na jméno costi 30. Slovo latinské quidditas utvořeno jest ze „quod quid erat esse“ dle Aristotela $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ 32, 33. Na otázku, co kterákoli věc jest, dáváme správnou odpověď výměrem jejím; správným výměrem však naznačuje se vždy bytnost téže věci, a proto bytnost věci nazývá se také costi, 32—33. Quidditas sensibilis, cost smyslová 23.

Costni, quidditativus 93.

Č.

Čas, tempus 30.

Částečný, particularis 14, 45.

Částkovitě, particulariter. Hmota vzata jest buď částkovitě nebo povšechně, materia sumpta est vel particulariter vel universaliter (generaliter) 46.

Čich, sensus 6.

Čitelný, smyslový, čichem postižitelný, sensibilis 40.

Čišný, čijící, čichem nadaný, čijný, sensitivus 35, 36.

Čin, actus. Od údoby podstatné (forma substantialis) přijímá hmota první (materia prima) čili prvot hmotná (principium materialo) svůj čin určité podstaty (actum determinatae substantiae) 6. Čin — mohoucnost, actus — potentia 24; postupovati od mohoucnosti k činu, procedere a potentia ad actum 26 v poznámce. Slovo čin, jednoduše vzato, znamená někdy čin druhý, jako na př. ve větě: vidina byti náleží do rodu činů, idea entis pertinet ad genus actuum 25; neb v této větě: činné přicházejí od ostojitěbo pro-

středkem mohutnosti, actus proveniunt a subsistente medio facultatum seu potentiarum 25. Bůh jest pouhý čin nejjednodušší; nemá v něm místa věcťatě rozeznání mohutnosti a bytnosti, Deus est purus actus simplicissimus, non est in eo distinctio realis potentiae et essentiae 25. — Čin poznávací, actu, cognitionis 25; vidina jest činem (druhým) našeho poznávání, idea est actus (secundus) nostrae cognitionis 25. — Čin vidotvorný, actus specificus 5; uvéstí v čin vidotvorný, dare actum specificum 5. — Uveden v čin, actus 8.

Činiti, agere 16.

Činnost, actio 29. Činnost umu, actio intellectus 28. — V činnost uvéstí, actum dare. — Činnost, actualitas (činnostnost) 5. Abstraktního slova „činnost“ užívá se často místo konkrétního „čin“ (actus); viz na str. 6. ke konci. Bytí jest činnost všech věcí, esse est actualitas omnium rerum 39.

Činný (činnostný), actualis 8.

Činně (činnostně), actualiter 16.

Člověckost, humanitas. Člověka nazýváme bytí (ens), a bytnost (essentia) člověka slove člověckost, poněvadž mocí této člověckosti má své vlastní bytí (esse), t. j. svou stávajicnost, existentiam 30.

D.

Dělnost, operatio 33.

Dobro svrchované, summum bonum 23.

Docelovací, integralis 50.

Dřivnost, prioritas 15, 18.

Druhotný, secundarius 6.

Druhotně, secundario 56.

Důkaz, dokazování, demonstratio 28.

Duživý, vegetabilis 56.

H.

Hmota. Hmotou první rozumí se nějaké bytí (esse) pouze v mohoucnosti (in potentia) 5. — Hmota první jest nejjednodušší, materia prima est simplicissima 37. — Hmota značená, materia signata; hmota neznačená, materia non signata 46. — Hmota číjtná, smyslová, čichem postižitelná, materia sensibilis 40.

Ch.

Chápavý, capax 26, v poznámce.
Chťiž živočišný, appetitus animalis 106.
Chut, sapor 43.

J.

Jakost, qualitas 29.
Jednoduché, simplex 26, — složité, compositum 26.
Jednoduchost, simplicitas. Jednoduchost o sobě sama neznamena nikterak ani dokonalost ani nedokonalost, simplicitas per se sola neque perfectionem significat nec imperfectionem 37.
Jednota, unitas 73.
Jednotlivecký, individualis (jednotlivostný) 31. — individuum 46. (Vlastně nedělebný, nerozdělebný.)
Jednotlivění, individuationis. Hmota jest prvot všeho jednotlivění, materia est principium omnis individuationis 44, 45, 46.
Jednoúdobný, univocus. Byť není jednoznačná podstatě a případkům, ens non est univocum relate ad substantiam et accidens 34, jednoznačný soujmený 34.
Jestotnost, entitas 7; jestotnost věcnatá, entitas realis 7.
Jestotný, entitativus 16, 17.

Jinačení se, alteratio 42.

Jinakost, diversitas 36.

Jistec, auctor 41.

Jistotný, certus 24.

Jměť, habitus 29.

K.

Kladný, positivus; záporný, negativus 29.

Kolikost, quantitas 29.

Kroměpříčinnost, esse extra causas 17, 18.

L.

Lišiti, privare. **Lišený,** privatus = zbavený 5. Prvot hmotná (principium materiale) jest lišena (privatum) docela všelikého bytí (esse), všeliké činnosti (actualitas) ať podstatné (substantialis) ať případečné (accidentalis) 6.
Lišnost zbavenost, privatio 27, 29.

M.

Mimověcný extraneus a re, případek mimověcný accidens extraneum a re 40.
Misto, locus 29.
Množniti, množňovati, plurificare 69.
Množnost, pluralitas 14.
Mohoucnost, potentia 7. Jestližeby hmotná těl prvot (principium materiale) nebyla pouhá mohoucnost.
Mohoucnost a čin potentia et actus 24, facultas 24. Každá mohoucnost (mohutnost) udobněná jest (formata) pro předmět svůj, omnis facultas (potentia) formata est pro suo objecto. Předmět v činnost uvedí mohoucnost svou, objectum potentiam suam actnat 24. Předmět se spojuje se svou mohoucností (vlastněji: mohutností), objectum conjungitur cum sua potentia 24. Barevné (coloratum) jest samo

sebou předmětem mohoucnosti (mohutnosti) zrakové, coloratum est per se objectum facultatis (potentiae) visivae 24. Viz o témž str. 23. — Mohoucnost zraková (vlastněji mohutnost), facultas videndi 23. Mohoucnost pouhá, potentia pura 6; prvot hmotná (principium materiale) není sama sebou a v bytnosti své vlastně leč pouhá mohoucnost 6.

Mohucenství, possibilitas 125.

Mohutnost, potentia, facultas. Um jest ve člověku mohutnost, jejímž podmětem uvislosti bytnostné jest duše rozumná (rozumoucná); intellectus est in homine potentia (facultas), cujus subiectum inhaerentiae est anima rationalis. — Mohutnost umová, facultas (potentia) intellectiva 25. Mohutnost poznávací, facultas (potentia) cognoscens 26 v poznámce. Vlastní srozum (ratio) mohutnosti záleží v řádu či ve zřízení, kterouž má k činu svému, pročez jest nemožno, aby poznávána byla jinak než skrze čin, k němuž jest zřízena 38.

Myslný, námyslný, intentionalis, bytí myslné, esse intentionale 6.

N.

Nahodilé, contingens — nutné, necessarium 36.

Námysl, intentio 80. Viz Pojem 140.

Naprostě říká se, absolute dicitur — poněkud říká se, secundum quid dicitur 33. — Naprostě, prostě, simpliciter 41.

Naprosto, absolute 24; pojem naprosto všech nejnedokonalejší, conceptus omnium conceptuum imperfectissimus 24. — Naprosto, simpliciter = absolute 34.

Naprostý, per se 22; prvním a napro-

stým (per se) předmětem umu jest bytí (esse) neomezeně vzato 22. Byt naprostá, ens per se 28. Naprostý, absolutus; absoluta necessitas 6.

Nařici, nařknouti, praedicare; nařčen 49; nařčené, praedicatum 81.

Nařknutelnost, praedicabilitas 80; ratio praedicabilitatis 81; nařknutelné, praedicabile 81.

Nárok, nařekadlo, kategorie; v latině praedicamentum, zvěstidlo 29; počítá se jich deset 29.

Název, terminus = úrok, určidlo 34, 56.

Nejprvé nebo potomněji říká se, primo vel posterius dicitur 33.

Neodmezný, inseparabilis 138.

Neomezeně, indeterminate 22. Prvním a naprostým předmětem umu jest bytí (esse) neomezeně vzato 22; neomezeně = neurčitě 22.

Nerozdělebné či jednotlivé, individuum 46.

Neúplný, incompletus; bytnost neúpl. 14.

Neurčitě, indeterminata 22.

Neznačený, non signatus; materia non signata, hmota neznačená 45.

Nutné = nutné, nutné potřebné, necessarium 36.

O.

Obdoba, analogia; obdoba úměrnosti, analogia proportionis 35; obdoba přivlastňovací, analogia attributionis 36.

Obdobný, analogus 31.

Obecenství, communitas 67; obecnost 73.

Obhovor, paraphrasis 5.

Odmezený, separatus. Podstaty odmezené aneb umnosti aneb duchové pouzi, substantiae separatae vel intelligentiae vel puri spiritus 46.

Odmezitelný, separabilis 138.

Odmysletí, v mysli odstraňovati 46.

Odpor, contradictio 23; odporu vyhnouti, contradictionem vitare 23.

Odřešné bytí, esse absolutum 128.

Odvojovací, reduplicativus; věta odvojovací 76.

Odtahují, abstraho 77.

Odtážitedlnost, abstractio 25 v poznámce.

Odtážitý, abstractus 22.

Ořečiti, praedicare 88.

Ostanouti, **ostáti**, subsistere. Ostanouti v sobě, subsistere in se; ostanouti v jiném subsistere in alio 25; o sobě státi, v sobě státi, ostáti 40.

Ostojitý, **ostojný**, subsistens 25; činy (t. j. druhé činy) přicházejí od ostojitého prostředkem mohutnosti, actus (i. e. secundi) proveniunt a subsistente medio potentiarnm seu facultatum 25. Samo sebou ostojný či ostojitý, per se subsistens 37.

Označení, designatio 63.

P.

Plodba, generatio 44; ploditělný, generabilis 43; plazení, generatio 24.

Podložený. V podloženém významu, suppositione 53.

Podstata, substantia, 29; podstatá smyslová, substantia sensibilis 5; podstata tělesná, substantia corporea 5. Podstata jednoduchá, úplná a samo sebou ostojná či ostojitá, substantia simplex, completa et per se subsistens 37; takovou jsou na př. andělé či umnosti (intelligentiae). Podstata přírodní, substantia naturalis 39. Podstata úplněná, substantia completa 106.

Podstatný, substantivus.

Podstatnostný, substantialis 142.

Podstavek, suppositum 91.

Pochop, apprehensio 137.

Pojem, intentio, intentio generis vel speciei, pojem rodu nebo vidu 140.

Poloha, situs 29.

Položnost, positio 47.

Poměr, habitudo. Takový jest poměr živočicha ke člověku, talis est habitudo animalis ad hominem 51.

Poměrnost, habitudo 36.

Pomysl, intentio. Pomysl logický; pomysl logický nazývá se také pomysl druhý, intentio secunda 21. Pomysl jinak slove i ponětí, t. j. conceptus 22.

Pokud, secundum quod 33.

Poněkud, říká se, secundum quid dicitur; naprostě říká se, absolute dicitur 33, 34.

Ponětí, conceptus 22; intellectus 54. ratio 143. Viz Pomysl.

Pořádati, ordinare. Věc skrze svou bytnost pořádá se ve vidu nebo v rodu, res per suum essentiam ordinatur in specie vel in genere 30.

Pořad, ordo. Pořadem k něčemu, ordine ad aliquid 35.

Postava, figura; postavný, figuratus 11.

Postihnouti, apprehendere. Um potihuje bytí, intellectus apprehendit esse 23; zrak postihuje barvu určitou, visus apprehendit determinatum colorem 23; um nemůže postihnouti bytí dříve než některou určitou část, intellectus non potest apprehendere esse prius quam apprehendit aliquam sensibilem quidditatem 23.

Potahmo, relate; sub respectu ad aliquid 26.

Potomněji neb nejprve říká se, posterius vel primo dicitur 33.

Potomnější, posterior, prvéjší prior 26.

Povšechný, universalis 6, 22; rody nejповšechnější, genera universalissima 29.

Poznatedlný, cognoscibilis. Věc skrze svou bytnost jest poznatedlná, res per suam essentiam est cognoscibilis 38.

- Poznatek**, notio 5. První poznatek našeho umu při každém předmětu (omyšlem tam stojí „podmětu“) primum cognitum nostri intellectus in omni objecto 25 v poznámce.
- Prostředně**, mediate 23; **bezprostředně**, immediate 23.
- Protiklad**, antithesis 141.
- Protikladný**, oppositus 27, 29.
- Protipoložný**, oppositus 61.
- Protiřečný**, contradictorius 77.
- Prvější**, prior, potomější, posterior 26.
- Prvek**, elementum 14, 22, 136.
- Prvot**, principium. Prvot hmotná a prvot údobná, principium materiale et principium formale 5, 6; prvotní počátek 22. Hmoty není prvot nižšího poznávání, jelikož hmota sama sebou není poznatelná, materia non est principium cognitionis, quia materia non est per se cognoscibilis 38. Odvozeno od prvot, principium 139.
- Původ**, origo. Cestou původu a plození, via originis et generationis 24.
- Předusereí, předutí, praecidere** 65.
- Předusečeně, předusečně**, praecise, cum praecisione: hleděti na věc některou předusečeně, spectare aliquid praecisive sen cum praecisione, t. j. hleděti na věc, která se má sama v sobě.
- Předusečení**, praecisio 36, 53.
- Předmět**, objectum 25 v poznámce, kdež dvakrát oprav „podmět“ na „předmět“.
- Přemýšlení**, reflexio 67.
- Přiči se**, repugnat; přiči se bytí (esse), jež by nebylo v nižší přirozenosti 23.
- Příčina**, causa; příčina účinkující, causa efficiens 37.
- Příčnost**, repugnantia 76.
- Přijímavý**, receptivus; příčina přijímavá, cansa receptiva 16.
- Příležet**, adjacens 10.
- Přímo**, in recto — šikmo, in obliquo 30.
- Případek**, accidens. Případky bytnosti dokonale nemají, accidentia essentiam perfecte non habent 39.
- Případečný**, accidentalis, bytí případečné, esse secundum quid 42. **Případečně**, per accidens 69.
- Přípojek**, adjunctum 41.
- Přírodní**, quod est naturae, naturale, podstaty přírodní 39; řád přírodní, ordo physicus 24.
- Přirozeně**, naturaliter, secundum naturam 26.
- Přirozenost** 22; **přirozenství** 23; natura. Proč Boetius naznačuje bytnost slovem „přirozenost“ 32, 33. Proč Aristoteles dí, že všechna podstata jest přirozenost 32, 33. Bytnost naznačuje se od Aristotela slovem přirozenost ve smysle tom, že bytnost každé věci má řád či zřízení ku vlastní činnosti (operatio) 32, 33. Odtud zásada: Esse datur ad operari; bytí dáno (stvořeno) jest, aby dělo či dělalo, k čemu jest dáno. Aneb: Nulla res constituitur propria operatione, nižádnu věc neostavuje vlastní činnost 33. A příčina toho jest, poněvadž Bůh nižádnu věc nadarmo nestvořil.
- Přirozenstvo**, natura rerum 103.
- Přirozený**, naturalis 39.
- Přísudek**, praedicatum; přísudek neomezený, praedicatum infinitum 76.
- Přivislost**, adhaerentia 7.
- Přívod**, inductio 17.
- Přivzatek**, lemma, t. j. pravda odjinud půjčená, z níž se odvádějí důkazy výroku nějakého 6.
- Přivzatý**, receptus 7.

R.

Rod, genus 22; **rodový**, generalis 52, 136.

Rozbor, analysis 26.

Rozdělení, divisio 28.

Rozdil, differentia 22; **rozdílnost** stanovná, differentia constitutiva 48.

Rozeznačení, distinctio 25; **rozeznačení** věcnaté, distinctio realis 25.

Rozeznačený, distinctus 24; distinctus secundum rem, rozeznačen co do věci; distinctus secundum rationem, rozeznačen co do rozumu 31; rozeznačená jestotnost, entitas distincta 7; věcnatě rozeznačená jestotnost, realiter distincta entitas 7.

Rozeznačiti, distinguere 24.

Rozeznávatí, distinguere 6. Rozeznávatí podstatu od případku 6.

Rozměr, dimensio. **Rozměrná** kolicost, dimeusiva quantitas 47.

Rozměrotvorná údoba, forma dimeusiva 53.

Rozum, ratio; **rozumnost**, rationalitas 66.

Rozřešení, solutio. Rozřešení závisí na rozeznávání, solutio pendet a distinctione 46.

Rozvinuté, explicitum — zavínuté, implicitum 48; rozvinuté určení, determinatio explicita 49.

Různosnačný, aequivocum spolumenný 34.

Řád, ordo 24, 32. Řád přírodní a logický, ordo physicus et idealis 24.

S.

Samo sebou, per se. Barevné jest samo sebou předmětem mohutnosti zrakové coloratum est per se objectum facultatis (potentiae) visivae, 23.

Od sebe a se 24. Na též straně pod číslem 5tým, v řádce 17té stojí „o sobě“ omylem, místo „od sebe“. Non potest esse per se vel in se, jest potřeba, aby byla v jiném, t. j. v nějaké podstatě rozumné 25.

Sebou, per se, v sobě, in se 25; vidina

nemůže býti sebou nebo v sobě, non potest esse per se vel in se, jest potřeba, aby byla v jiném t. j. v nějaké podstatě rozumné 25.

Samostatný, per se stans 14.

Samoostojitý, per se subsistens 98.

Shodující se s bytí, conformis enti 34. Viz souúdobný.

Skladka, componens, částka skládací některé složeniny 26.

Skutečnost, věcnatost, realitas 28.

Složenina, compositum, složitě, věc složená 26; její skládací částky slovou skládky 26; složenina bývá nám známější, ač zněteně, nežli skládací částky či skládky její; compositum est uobis notius, licet in confuso, quam partes componentes seu componentia 26; prvky (elementa) nebo prvoti (principia) složenin 26. Složenina člověcká, compositum humanum 40; výměrem tímto naznačnje se, že skládky přírodní (constitutiva physica seu naturalia) člověka jsou duše a tělo.

Složitosťmoty, compositio materiae 5.

Složitý, compositus; složitě, compositum, věc složitá 26; jednoduché, simplex 26; podstata složitá, substantia composita 33.

Smysl neb čich, sensus 6. **Smyslový**, sensibilis 23.

Soujmenný jednoznačný, univocus 34.

Souhrn, complexio 44 složenina, složitost, soujem.

Souúdobnost, conformitas 89; **souúdobný**, conformis 106.

Splniti, súplniti, complere; čin splňuje mohoucnost, actus complet potentiam 101; podstaty súplněné, substantiae complementae 106.

Spolumenný = různosnačný, aequivocus 34.

Spravidlo, norma 26 v poznámce; spra-

vidlo brátí od někoho, normam sumere ab aliquo.

Srostitý, concretus 23.

Srozum, ratio 8; znamená to, jež pojem, ponětí 30, 31.

Stanovitý. Stanovitá částka, constitutum 5; bytnostně stanovitá částky podstaty, constitutiva essentialia substantiae 5.

Stanovný, stanovná část, constitutum pars constitutiva 24, 47; stanovná prvot, constitutum principium 6.

Stává něčeho, existit aliquid; **stávající**, existens 5.

Stávajicnost, existentia 6; od údoby podstatnostně přijímá hmota první či prvot hmotná svou stávajicnost 6.

Šikmo, in obliquo — přímo in recto 30.

T.

Tělo přírodní, corpus naturale, těloma-thematické, corpus mathematicum 52.

Totožniti se s něčím, idem esse, ideutificari cum aliqua re 23.

Totožnost, tosamost, identitas 36.

Totožný, identicus; byt totožná s costí, ens identicum cum quidditate 23.

Trpnost, passio 29.

Tvar, figura; tvar kulatý, figura sphaerica 7; tvar = podoba 7.

Tvrdivý, affirmativus; věta tvrdivá, propositio affirmativa 29.

Tvrzení, affirmatio — zápor, negatio, **tvrdící**, affirmans, affirmativus 27.

U.

Učba, disciplina 26.

Účinek, effectus 23, 37.

Účinnost, efficacia 25, v poznámce.

Údoba, forma; viz slovo „forma“ v latinském slovníku. Údobou shodovati se s něčím, conformem esse alicui.

Proč bytnost naznačuje se mimo jiné také slovem údoba 32, 33. Bytnost musí údobou shodovati se s bytí, essentia debet conformis esse enti 34. Údoba podstatná, forma substantialis 5, 6, ode kteréž jediné hmotná prvot přijímá své bytí první vidotvorná (esse specificum), svůj čin určité podstaty, svou stávajicnost 6. Údoba přípa-dečná 5, 37.

Udobněn, formatus, udobněn ku cbá-pání, formatus ad apprehendum 24.

Údobuý, formalis; význam údobný 55; **údobně**, formaliter 56.

Udržovací, sustentativus 16.

Um, intellectus 21, umem cbápati, intellectu apprehendere 21, 24; v umu pojímati (počínati), in intellectu concipero 21; v um vtiská se, intellectui imprimatur 24; umem stižitodlný, intelligibilis 23.

Umětedlný, intelligibilis, t. j. umem pochopitedlný 128, 132.

Úměrnost, proportio 35; **úměrný**, proportionatus 14.

Umnost, intelligentia 37.

Umný, duše umná, anima intellectiva 135.

Umovost, intellectualitas 124.

Umový, intellectualis, intellectivus, pozáváuí umové 22; mohutnost umová, facultas intellectiva, přirozenost umová 50.

Úplný, completus; podstata úplná, substantia completa 37.

Určiti, determinare; určiti věc co do vidu neb co do rodu, determinare aliquid ad speciem vel ad genus 38.

Určitý, určený, determinatus 9.

Určené, determinatum, neurčené, indeterminatum 48.

Úsoba, jáství, vlastní já, das Ich, proprium ego 40.

Příznivci idealistické filosofie německé

kladou celou bytnost člověka v samojedinou duši, zapomínajíce, že bytnost člověka sestavuje se nejen z duše ale i z těla hmotného a že tudíž i hmota k bytnosti člověka patří. A poněvadž bytnost člověka v samojedinou duši chybně kladou, protož také řkou, že údobou každého jednotlivého člověka jest duše. Viz str. 40.

Ustaviti, constituere; věc ustavuje se ve vlastním rodu neb vidu, res constituitur in proprio genere vel specie 32, 39.

Uvažování, consideratio 69.

Uvislost, inhaerentia 7; uvislost bytnostná, inhaerentia essentialis 25; podmět uvislosti bytnostné 25.

Uvislý, inhaerens alicui 25; bytí ne-uvislé 8.

V.

Vdobiti, informare 101.

Vdobený, informatus 14.

Vdobující, informans; prvot vdobující, principium informans 53.

Věcnatě, realiter; věcnatě rozeznávají, realiter distinguere, secundum rem 30.

Věcnatý, realis; věcnatá jestotnost, realis entitas; věcnaté bytí, reale esse 7.

Věcnost, realitas 31.

Věcný, realis — vidinný, idealis 24.

Věta, propositio; věta tvrdící, propositio affirmans 27.

Víd, species 22; ustaviti ve vidu, v rodu, constituere in specie, in genere 30.

Vidina, idea 23; vidina bytí, idea entis vel *rovi* *ei* *ess* bytí, esse; vidina bytí Božské 23.

Vidinný, idealis — věcný, realis 24.

Vidotorný, specificus 5.

Vňatý, receptus 8.

Všeobecnosti, pojmy povšechné 45.

Výměr, definitio; výměr vyhranění, definitionem terminare 28; výměr přírodní, definitio naturalis seu physica; výměr mathematický, definitio mathematica 39; kterak se odlišuje výměr přírodní od mathematického 40.

Vyměřitelný, definibilis 35.

Výmez, terminus 31, 77.

Výpadek, výsledek, eventus 44.

Výrok, praedicatum 49.

Vyřící o něčem, praedicare 59.

Význam, significatio 26.

Vztah, relatio 29: vztah mezi hmotou a údobou nemůže býti nikdy bytností podstaty, relatio inter materiam et formam non potest esse unquam essentia alicujus substantiae 42, habitudo 86.

Vztahovati se k něčemu, referri ad aliquid 26.

Z.

Zápor, negatio — tvrzení, affirmatio 27.

Zásada, principium 24; zásada jistotná, principium certum 24.

Zcelovací, integralis; částka zcelovací, pars integralis 40.

Zdokonatedlný, perfectibilis 58.

Zevnějšek, habitus 30.

Zjednotlivělost, individnatio 45.

Zjednotlivělý, individuatus 47.

Zjednotlivovací prvot 45; prvot zjednotlivující, principium individuationis 63.

Změtené, confusum — rozeznáčené, distinctum 26, v poznámce.

Změteně, in confuso 26; pojem změteně srostlý s costí smyslového 24.

Značený, signatus; hmota značená, materia signata 45.

Způsob, modus; částečný nebo po-

všechný, *modus particularis vel universalis* 46.

Zřetel, *species* 14.

Zřízení, *ordinatio* 32.

Zvěstidlo, *praedicamentum* 26; v řečtině *kategoria*, nárok, nařekadlo 29; počítá se jich deset 29.

Slovník latinsko-český.

(Číslice znamenají stránku.)

A.

Absolute, prostě, naprosto 45; pojem naprosto nejednodušší, *conceptus omnium conceptuum absolute imperfectissimus* 24; *absoluto dicitur*, naproste říká se — *secundum quid dicitur*, poněkud říká se 33.

Absolutus, naprostý; naprostá nutnost, *absoluta necessitas* 6; *esse absolutum per se a subiecto*, byti prostě odřešené od podmětu 128.

Abstrahibilitas, odtažitelnost 25 v poznámce.

Abstrahere, odtahují; 77 člověk jelikož člověk odtahuje se přičnosti atd. *abstrahit a repugnata*.

Abstractus, odtažit 22.

Accidens, případek 6; *essentiam accidentia perfecte non habent*, případy nemají dokonale bytnosti 39, *per accidens*, případečně 69.

Accidentalis, případečný 6.

Actio, činnost 29; činnost umu, *actio intellectus* 28.

Actualis, činný 8, *actualiter* činně 16.

Actualitas, činnost, účinnost, skutečnost; *actualitas substantialis*, činnost podstatná; *actualitas accidentalis*, činnost případečná; prvot hmotná jest lišená (*privata*) všeliké činnosti podstatné i případečné 6; *esse est actualitas omnium rerum*, byti jest činností (skutečností) všech věcí 39.

Actuatus, uveden v čin 8, 14, 53.

Actus, čin 6; *actus specificus*, čin vidotvorný; v čin vidotvorný uvést, *dare actum specificum* 5; od údoby podstatné přijímá první hmota či prvot hmotná svůj čin určité podstaty 6; *actu primo*, v prvním činu 23; **actus et potentia**, čin a mohoucnost 24. Slovo čin jednoduše vzaté někdy znamená čin druhý, jako na př. ve větě: *vidina byti náleží do rodu činů*, *idea ontis pertinet ad genus actuum* 25. Bůh jest pouhý čin nejjednodušší, nemá v něm místa rozeznávací věcnaté *mohutnosti a bytnosti*, *Deus est actus purus, simplicissimus, non est in eo distinctio realis potentiae et essentiae* 25. *Actus cognitionis*, čin našeho poznávání; *vidina jest činem (totiž druhým) našeho poznávání*, *idea est actus (secundus) nostrae cognitionis* 25. **Actus et potentia**, čin a mohoucnost, *procedere a potentia ad actum*, postupovati od mohoucnosti k činu 26 v poznámce.

Adhaerentia, přívíslost 7.

Adjunctum, přípojek 41.

Aequivocus, různoznačný, spolojmenný; *aequivocae*, spolujmenně 136.

Adjacens, příležíci 10.

Affirmatio, tvrzení — **negatio**, zápor 27.

Affirmativus, tvrdivý; *propositio affirmativa*, věta tvrdivá 29.

Agere, činití 16.

Alteratio, jinačení se 42.

Analógia, obdoba. *Analógia proportio-*
nis, obdoba úměrnosti; *analógia attri-*
butionis, obdoba přivlastňovací 35.

Analogus, obdobný 31.

Analysis, rozbor 26.

Animatus, oduševnělý 54.

Appetitus animalis, chtič živočišný 106.

Apprehendere, postihovati 23; um po-
stihuje bytí, intellectus apprehendit
esse 23; zrak postihuje barvu určitou,
visus apprehendit determinatum colo-
rem 23; um nemůže postihnouti bytí
dříve než některou smyslovou cost,
intellectus non potest apprehendere
esse, priusquam apprehendit aliquam
sensibilem quidditatem 23.

Auctor, jistec 44.

C.

Capax, chápavý 26 v poznámce.

Categoria, nárok, nařekadlo 29.

Causa, příčina; causa efficiens, příčina
účinkující 37.

Causari, vynikati jako z příčiny 43.

Certus, jistotný 24.

Cogitum primum, poznatek prvý 25
v poznámce; primum cognitum nostri
intellectus in quovis objecto, první
poznatek našeho umu při každém před-
mět 25 v poznámce.

Cognoscibilis, poznatelný 38; res per
se essentiam est cognoscibilis, věc
skrze svou bytnost jest poznatelná.

Coloratum, barevné 22.

Communitas, communicatio, obecnos-
tvi 63; obecnost 73.

Complere, splniti; actus qui complet
potentiam, čin, jenž splňuje mohou-
cnost 101; substantia completa, pod-
stata úplná 37; úplněná 106.

Complexio, souhrn 44 složenina, slo-
žitost.

Componentes, částka skládací, skládka 26.

Compositio materiae, složitost hmoty 5.

Compositus, složitý; substantia com-
posita, podstata složitá 33.

Compositum, věc složitá, složenina 26;
compositum simplex, jednoduché 26;
compositum humanum, složenina člo-
věčí 40.

Conceptus, ponětí 22; pojem 24. Viz
intentio.

Concretus, srostitý 23.

Conformis, souúdobný 106; conforme
esse alicui, údobou shodovati se s něčím;
essentia debet esse conformis enti;
bytnost musí shodovati se s bytí 34.

Conformitas, souúdobnost 89.

Confusum et distinctum, změtené a
rozeznačené 26 v poznámce; in con-
fuso, změtené 26, 24.

Consideratio, uvažování 69.

Constituere, ustaviti; res constituitur
in proprio genere vel specie, věc usta-
vuje se ve vlastním rodu neb vidu 32;
quo ex pluribus principiis constitu-
untur, věci, jež se ustavují z více
prvotí 43

Constitutivus, stanovitý 6; stanovný
24, 47; pars constitutiva, část stanovná,
24, 47; constitutiva essentialia substan-
tiae, bytnostně stanovitě částky pod-
staty 5; constitutivum principium,
prvot stanovná 6.

Contingens, nahodilé — necessarium,
nutné 36.

Contradictio, protimluv 17; odpor 23.

Contradictorius, protiřečný 77.

Convenire, shodovati se, přislušeti,
svědčeti 41.

Corpus naturale, tělo přírodní — corpus
mathematicum, tělo mathematické 52.

D.

Definibilis, vyměřitelný 36.

Definitio, výměr. *Definitionem determinare* 28.

Definitio naturalis, výměr přírodní, *definitio mathematica*, výměr matematický 39. Kterak se od sebe odlišují 40.

Demonstratio, dokazování, důkaz 28.

Designatio, označení 147.

Determinare, určití, vyhraniti, vymeziti, vycíliti; *aliquid ad speciem vel ad genus*, určití věc co do vidu neb co do rodu 38; **determinatus**, určitý 9.

Differentia, rozdíl 22, *differentia constitutiva*, rozdílnost stanovná 48.

Dimensio, rozměr 47.

Dimensivus, rozměrný; *quantitas dimensiva*, rozměrná kolikost 47.

Disciplina, učba 26.

Dispositivus modus, rozpoložný 142.

Distinctio, rozeznání, rozeznačenost 92; rozeznalost 92; *distinctio realis*, rozeznačení věcnaté 25.

Distinguere, rozeznávatí 6; rozeznáčetí 7; *entitas distincta*, jestotnost rozeznačená 7, 24.

Diversitas, jinakost 36.

Divisio, rozdělení 28.

E.

Effectus, účinek 23, 37.

Efficacia, účinnost 25 v poznámce.

Ego proprium, úsoba, jáství, vlastní já 40. Viz „úsoba“.

Elementum, prvek 22.

Ens, byt 8, 21, 22; *ens est id, quod intellectui nostro primum imprimatur*, byt jesti to, jež v nm náš nejprvé vtiská se 24; byt zavírá v sobě i bytí (*esse*) i bytnost (*essentia*) a jest složenina z obojího 26; *ens abstractum*,

byt odtažený 23; *ens concretum*, byt srostitá 23; *ens commune* 23, byt obecná, skrze kterou nm prvním činem (*primo actu*) což smyslovou (*quidditate sensibilem*) vidí či postihuje; avšak nevidí um tuto byt obecnou dříve než uviděl což, nevidí jí odtaženou od *costi*. O této byti obecné dí sv. Tomáš, že se totožní s každou věcí, *esse idem per essentiam cuiuslibet rei* 23. **Ens divinum**, byt Božská 23; přirozenství (rodství, bytství) Božské není leč bytí, *natura Entis divini non est nisi esse* 23. *Ens per se*, byt naprostá 28. Doslovně *ens* jest: jsoncné, jsoucí.

Entitas, jestotoost 7; *entitas realis*, jestotnost věcnatá 7.

Entitativus, jestotný 16.

Esse, bytí; *esse dare*, v bytí uvéstí 5; *esse in potentia*, bytí v mohoucnosti 5; *esse intentionale*, bytí myslné 6; *esse naturale*, bytí přirozené 6; *esse receptum*, bytí přivzaté 7; *esse inhaerentiae*, bytí přivislosti (*esse secundarium*, bytí druhotné, *esse secundum quid*) 7. *Esse est actualitas omnium rerum*, bytí jest činnosti (skutečnosti) všech věcí 39. *Esse primum*, bytí první 6; *esse reale*, bytí věcnaté 7; *esse secundarium*, *esse secundum quid*, bytí druhotné 5, 6, 7; případku náleží bytí pouze druhotné; podstatou rozumí se bytí první, *esse primum*, 6; bytí první 7; *esse substantiale*, bytí podstatné; *esse accidentale*, bytí případečné 41, v čem se rozeznávají, viz tamtéž.

Essentia, bytnost 5, 21, 22; bytnost jest jen jedna částka či skladka bytí (*entis*) 26; místo slova bytnost užívají filosofové také slov: což, údoba, přirozenost, a sice ve smysle dvojím 32, 33; které jsou toho příčiny 32, 33;

bytnost říká se o věci, pokud věc skrze ni a v ní (*per eam et in ea*) má své bytí (*esse*) 33; *non conceditur esse absque essentia*, nepřipouští se bytí bez bytnosti 42.

Essentialis, bytnostný 26.

Exsistens, stávající 6, § 6.

Exsistentia, stávajicnost. Od údoby podstatné (*forma substantialis*) přijímá hmota prvá čili prvot hmotná (*principium materiale*) svou stávajicnost 6.

Explicitem, rozvinuté — *implicitum*, zavinuté 48; *explicita determinatio*, rozvinuté určení 49.

Extranens, mimověcný 40.

F.

Facultas, mohutnost; *facultas videndi*, mohutnost (mohoucnost) zraková 23, 4; viz *potentia*, mohoucnost. Barovné (*coloratum*) jest samo sebou předmětem mohutnosti (mohoucnosti) zrakové, *coloratum est per se objectum facultatis (potentiae) visivae* 24. Každá mohutnost (mohoucnost) jest udobněná pro předmět svůj, *omnis facultas (potentia) formata est pro suo objecto* 24; *objectum actuatur potentiam suam*, předmět v činnost uvodí mohutnost (mohoucnost) svou 24; *objectum conjungitur cum sua potentia*, předmět s mohutností svou spojuje se 24; *facultas cognoscendi*, mohutnost poznávací 26 v poznámce; *facultas intellectiva*, mohutnost umová 25; um jest ve člověku mohutností, jejímž podmětem bytnostné úvislosti jest duše rozumná 25, 5.

Figura, podoba, tvar 7; *sphaerica*, kulatá 7; postavnost.

Figuratus, postavný 8; tělo postavné 11.

Forma, údoba, jest činem (*actus*) a dokonáním či dokonalostí (*perfectio*)

hmoty, poněvadž hmotn z neurčitosti její vyzdvihuje a ji na určitém stupni dokonalosti ustavuje 33. Sv. Tomáš dříve v *Summa theol.* 1. p. q. 5. ar. 3. c. „*Omnis actus quaedam perfectio est*“; neboť každý čin působí či dokonává (*perficit*), že věc, která prvé byla jen mohoucná, to jest možná (*possibilia*) či která prvé byla v pouhé mohoucnosti (*in potentia*) k bytí (*esse*) a k jisté dělnosti (*operatio*), právě skrze čin dochází svého bytí (*esse*) a jisté dělnosti (*operatio*) a májíc tedy své bytí a svou dělnost jest dokonána (*perfecta*). Protož tedy každý čin jest jakási dokonalost. A poněvadž rozličné věci ve světě rozličnou dělnost (*operatio*) mají, proto ve věcech rozeznáváme rozličné stupně dokonalosti. Viz o tom str. 30. a 31. *Forma substantialis*, údoba podstatná, *forma accidentalis*, údoba případečná 5, 6, 37. Od údoby podstatné jediue prvot hmotná či hmota první přijímá první své bytí vidotvorné (*esse specificum*), svůj čin určité podstaty (*actum determinatae substantiae*), svou stávajicnost (*existentiam*) 6; proč bytnost naznačuje se mimo jiné též slovem údoba 32, 33.

Formalis, údobný 31.

Formatus, udobněn; *formatus ad apprehendendum*, udobněn k chápání 24.

G.

Generabilis, ploditelný; **generatio**, plodba 24, 44.

Generalis, **genericus**, rodový, rodný, rodovitý 52, 136.

Genus, rod 22.

H.

Habitudo, poměrnost 36; poměr 51; vztah 86.

Habitus, jmět 29; zevnějšek 30.

Humanitas, člověckost; člověka zoveme byt (ens) a bytnost jeho slove člověckost, poněvadž mocí této člověckosti má své vlastní bytí (esse) t. j. svou stávajicnost (existentiam) 30.

I.

Idea, vida, vidina; idea entis, vidina bytí. idea entis divini, vidinabytí Božské 23.

Idealis, vidinný -- realis, věcní, věcnatý 24.

Identicus, totožný; ens enim quidditate identicum, byt totožná s costí 23.

Identificari, idem esse alicui rei, tožniti se s učím 23.

Identitas, totožnost, tosamost 36.

Immediate, bezprostředně, bezprostředně 23; mediate, prostředně 23.

Incompletus, neúplný 14; essentia incompleta, bytnost neúplná.

Indeterminate, neomezeně 22; neurčitě 22; prvním a naprostým předmětem umu jest bytí (esse) neomezeně vzato 22.

Individualis, jednotlivý 31.

Individuatio, jednotlivění 45; zjednotlivělost 45, 62; principium individuationis, prvot zjednotlivovací 45; zjednotlivující 63; materia est principium omnis individuationis, hmota jest prvot všeho jednotlivění 46.

Individuus, jednotlivý 46; jednotlivý, jednotlivec, nerozdělný, 46.

Inductio, přívod 17.

Inesse, býti v něčem; proprium accidentis est inesse alicui, vlastnosti případku jest býti v něčem 7.

Infinitus, bezhraničný; infinitum, bezmezi 28.

Informare, vdobiti; informatus, vdobený 14; informans, vdobující 53.

Inhaerens, uvislý v něčem, 25; esse non inhaerens, bytí neuvislé 8.

Inhaerentia, úvislost; podpora úvislosti, sustentaculum inhaerentiae 7; subjectum inhaerentiae essentialis, podmět úvislosti bytnostné 25.

Integralis, pars integralis, část zcelaovací 49; část docelovací 50.

Intellectivus, umný, umový; facultas intellectiva, mohutnost umová 25.

Intellectualis, umový, nmovní 22, 126.

Intellectualitas, umovost, umovnost 124.

Intellectus, um; in intellectu concipere, v umu pojímati 21; umem něco chápati 21, 24, 4.

Intelligentia, umnost; umnosti, intelligentiae -- pouzí duchové 37.

Intelligibilis, umem stížitelný 23; uměitelný 28, 32; rozumitelný 21.

Intentionalis, myslný 6; úmyslový 6.

Intentio, pomysl 21; pojem 140; námysl 30; intentio logica slove jinak též intentio secunda. Intentio slove též conceptus, t. j. ponětí 22.

L.

Lemna, přívzatek, t. j. pravda odjinud půjčená, ze které se odvádějí důkazy k nějaké výpovědi 6.

Locus, místo 29.

M.

Materia, hmota; hmotou první (materia prima) rozumí se nějaké bytí (esse) pouze v mohoucnosti 5, hmota první jest nejjednodušší 37; materia sensibilis, hmota čijná, smyslová, čiehem postížitelná 40; hmota značená, signata; neznačená, non signata 46.

Mediate, prostředně, prostředně -- immediate, bezprostředně 23.

Modus, způsob; způsob částečný, modus particularis; způsob povšechný, modus universalis 46.

N.

Natura, přirozenost 22; přirozenství 23; proč Božtius naznačuje bytnost také slovem přirozenost 32, 33; proč Aristoteles praví, že všecka podstata jest přirozenost 32, 33. — Bytnost naznačuje se dle Aristotela slovem přirozenost v tom smysle, že bytnost každé věci má zřízení (ordinationem) k dělnosti (operatio) 32, 33. Odtud zásada: *Esse datur ad operandum*, bytí dáno (stvořeno) jest k děláni toho, k čemu jest dáno. Aneb; *Nulla res destituitur propria operatione*, nižádnou věc neostavuje vlastní dělnost 33. A příčina toho jest, poněvadž Bůh nižádnou věc nadarmo nestvořil.

Natura rerum, přirozenstvo 102.

Naturalis, přirozený, přírodní 39.

Naturaliter, přirozeně 26.

Necessarium, nutné — contingens, nahodilé 36.

Negatio, zápor 27.

Norma, správklo 26 v poznámce.

Notio, poznatek 5.

O.

Operatio, dělnost 33; činnost 77, 11.

Obliquum, in obliquo, šikmo — in recto, přímo 30.

Oppositus, protikladný 29, 40; protipoložený 6.

Ordinari, pořádati se 38; *res per suam essentiam in specio vel in genere ordinatur*.

Ordatio, zřízení 32.

Ordo, řád; *ordo physicus*, řád přírodní 24, 35.

Origo, původ 24.

P.

Paraphrasis, obhovor 5.

Particularis, částečný 14, 45.

Particulariter, částkovitě 46.

Passio, trpnost 29.

Perfeetibilis, zdokonalitelný 58.

Per se, naprosto; naprostý 22; prvním a naprostým (*per se*) předmětem umu jest bytí (*esse*) neobmezeně vzato 22; *per se*, samo sebou; barevné jest samo sebou předmětem mohutnosti zrakové; bytí naprostá, *ens per se* 28.

Physicus, přírodní 24; řád přírodní.

Pluralitas, množnost 14, 61.

Plurificare, množiti 69.

Positio, položnost 47.

Positivus, kladný negativus, záporný 29.

Posterior, potomnější; **posterius**, potomněji 26, 33.

Potentia, mohoucnost; prvot hmotná není sama sebou a v bytnosti své vlastně leč pouhá mohoucnost (*potentia pura*) 6, 7, 23, 4. Viz *facultas*; *potentia et actus*, mohoucnost a čin 24.

Praecedere, **praeseindere**, předuséci, předutí 65.

Praeise, předúsečně 53, s předusečenním 53.

Praeicio, předusečení 36; *cum praecisione*, předusečenně 30, 4; *sine praecisione* 53, 6.

Praedicabile, nařknutedlné 81.

Praedicabilitas, nařknutedlnost 80.

Praedicamentum, zvěstidlo, řecky kategorie, nárok, nařekadlo, jichž se počítá deset 29.

Praedicare, nařici; *animal non praedicaretur de eo*, živočich nebylby nařčen o něm 49, 142; říkati, *pars non praedicatur de toto*, část neřiká se o celku 49, 88; vyřici o něčem 59; ořečiti o něčem 88.

Praedicatum, výrok 49; přísudek neomezený 76; narčená 81.

Primo — **posterius**, nejprve — potomněji 33.

Prineipiatum, odvozené od prvoti 139.

Principium, prvot; principium materiale, prvot hmotná; principium formale, prvot údobná 5, 6; prvotní počátek 22; zásada 24; zásada jistotná, principium certum 24; materia non est principium cognitionis quia materia non est per se cognoscibilis 38.

Prior, dřevší — posterior, potomnější 26.

Prioritas, dřivnost 15, 18.

Privare, někoho lišiti něčeho; **privatus**, lišen 6.

Privatio, lišnost; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur 27, 29.

Proportio, úměrnost 35.

Proportionatus, úměrný 14.

Propositio, věta 27.

Q.

Qualitas, jakost 29.

Quantitas, kolikost 29.

Quidditas, cost. Jméno bytnosti změňuje se od filosofii na jméno costi; proč to? 32, 33; quidditas sensibilis, cost smyslová.

Quidditativus, costný 93.

R.

Ratio, srozum 8; poněti 143.

Rationalis, rozumný 52.

Rationalitas, rozumnost 66.

Realis, věcní, věcný 24; věcnatý 31.

Realitas, věcnost, věcnatost 31; skutečnost 28.

Realiter, věcnatě 7, 30.

Rectus, pravý, přímý; **in recto**, přímo — **in obliquo**, šikmo 30.

Receptus, vřatý 8; přivřatý 7.

Receptivus, přijímový, causa receptiva 16.

Reduplicativus, odvojovací 76.

Referri ad aliquid, vřahovati se k něčemu 26.

Reflexio, přemýšlení 67.

Relate, potahmo 26.

Relatio, vřtah 29; bytnost neznamená vřtah, jenž jest mezi hmotou a údobou 40, 75.

Repugnantia, přičnost 76.

Repugnare, přičiti se; přiči se byti (esse), ježby nebylo v nižádné přirozenosti 23, 76.

Resultans, výslednice, výpadek 44.

S.

Sapor, chuť 43.

Se; a se, od sebe 24. (Na též straně, číslo 5té, řádka 17: omylem stojí „o sobě“ místo „od sebe“.) **In se**, v sobě; **per se**, sebou; vidina nemůže býti sebou neb v sobě, idea non potest esse per se vel in se, jest potřeba, aby byla v jiném, t. j. v nějaké podstatě rozumné 25.

Secundarius, druhotný 46.

Secundum; esse secundum quid, byti druhotné 7; secundum quid, poněkud 34; esse secundum quid, byti případčné 42.

Sensibilis, smyslový 23; čijný, čichem postižitelný 40.

Sensitivus, smyslový, čišný, čitedlný, čijící, čijný 36; anima sensitiva, duše smyslová 54.

Sensus, smysl, čich 6.

Separabilis, odmezitelný — inseparabilis, neodmezný 138.

Separatus, odmezený, 46, 67.

Siguatus, značený; materia signata, hmot. a značená 45; non signatus, neznáčený 45.

Significatio, význam 26.

Simplex, jednoduché — compositum, složité 26.

Simplicitas, jednoduchost: simplicitas per se sola neque perfectionem, neque

imperfectio: significat, jednoduchost o sobě sama neznamena nikterak ani dokonalost ani nedokonalost 37. (Viz S. Tomáše Ak. IV. Sent. Dist. 11. q. 2. ar. 1. ad 1.)

Simpliciter, prostě, naprostě 34, 41.

Situs, poloha 29.

Solutio, rozřešení 46.

Species, vid 22; zřetel 14, 30.

Specialis, vidový; formae speciales, údoby vidové 57, 135.

Specifiens, vidotvorný 5.

Stans per se, samostatný 14.

Subsistens, ostojný, ostojitý 25; činové (t. j. druzí, drubotní) přicházejí od ostojitého prostředkem mohutností 25; sám sebou ostojný, či ostojitý, per se subsistens 37; 16, 25, 98.

Subsistere, ostanouti 25; ostáti 40; in se, v sobě; in alio, v jiném 25.

Substantia, podstata, substantia sensibilis, podstata smyslová 5; corporea, tělesná 5, 29; substantia simplex, completa, per se subsistens, podstata jednoduchá, úplná, sama sebou ostojitá 37, jako jsou na př. andělé či umnosti (intelligentiae); substantia naturalis, podstata přírodní 39; substantia completa, podstata úplná 106; substantiae separatae vel intelligentiae,

podstaty odmezené (t. j. odloučené ode hmoty, bezhmotné) či umnosti, pouzí duchové 46.

Substantialis, substantivus, podstatnostný, podstatný 142.

Summum bonum, dobro svrchované 23.

Suppositio, význam podložený 53.

Suppositum, podstavek 91.

Sustentativus, udržovací 16.

T.

Tempus, čas 30.

Terminus, výmez 31: název 34, 56; úrok, určidlo 34.

U.

Uniformis, jednoúdobný.

Universalis, povšechný 6, 22; genera universalissima, rody nejповšechnější 29; universalia, povšechnosti, všeobecnosti 45, 74.

Univocus, jednoznačný; ens non est univocum relate ad substantiam et accidens, byt není jednoznačná vztahem k podstatě a případkům 34; jednoznačný soujmenný 34.

V.

Vegetabilis, duživý 56.

O B S A H.

Stránka

Latinská promluva věnovací k Jeho Svatosti Papeži Lvu XII.	V
Tatáž promluva v jazyku českém	XIII

Úvod k českému překladu:

I. *Odstavec.*

Důležitost spisku sv. Tomáše Akvinského „De ente et essentia“ pro vědu filosofickou a theologickou. Starší téhož spisku výklad latinský, a nejnovější vlašský výklad na něj, složený od J. Em. Josefa kardinála Pecci-ho, rodného bratra J. Svat. Lva XIII. Důvody, pro které Dědictví sv. Prokopa kněžské druhotiny J. Svatosti Lva XIII. vydáním téhož spisku sv. Tomáše Akv. a dotčeného vlašského výkladu v českém překladě oslavuje	XIX
--	-----

II. *Odstavec.*

O výhodách vůbec, kterých česká literatura filosofická a theologická z překladu latinských spisů scholastickými filosofy složených nabyti může, vzhledem na novověkou filosofii německou	XXIV
Neustálenost a směsice názvosloví v německé filosofii panujícího: důkladnost a určitost názvosloví scholastickými filosofy středověkými zavedeného	XXV
Vliv církevní řeči latinské na vývoj jazykův jednotlivých pokřesťaněných národů vůbec a důležitost středověkých spisů filosofických a theologických pro jejich literární vzdělanost	XXIX
La divina commedia Dante Alighieriho. Výtečné spisy Tomáše ze Štítného a stranické jich posuzování. Prosa česká Tomáše ze Štítného a prosa mistra Jana Husí	XXXIII
Vášnivý odpor M. Luthera proti filosofii vůbec a hlavně proti Aristotelově a scholastické. Melanchthon zavedl jinou scholasticko-humanistickou filosofii na luteranských universitách, na kterých i čeští utrakvisté literně se vzdělávali. Nepřiznivý vliv škol těchto na vývoj literatury české. Matouš Kolín z Chotěfíny	XXXIX

- Kterak tak zvaná prvotí údobná lutheranské reformace během času zavinila, že v Německu přežetných nových sebe vzájemně potírajících a také blouznivých soustav filosofických povstalo, které vědu filosofickou vůbec v opovržení uvedly. Stěžejní vada všech těchto soustav dle úsudků slovutných spisovatelů německých XLV
- Jak neúčinné byloby pro naši literaturu další pěstování vědy filosofické na základě těchto přerůzných německých neb jim podobných jinojazyčných soustav, ano jak škodlivé by během času pro celý vývoj našeho národa snadno státi se mohlo LI
- Vykládáním těchto soustav v řeči české pokazilyby se nutně spisovný jazyk český podobně tak, jako jimi dle správných úsudků německých spisovatelů spisovná řeč německá skutečně byla pokazena LIII
- Jak stranické, překroucené a pro vývoj věd škodlivé názvosloví filosofické by vykládáním těchto soustav v spisovné řeči české nutně povstalo LVI
- Bez důkladné známosti staré a středověké filosofie scholastické nelze dodělati se za našich časů úspěchův a pokroku ve vědě filosofické. Utrhací předpoklad protestantský, že scholastické středověcí nauku Aristotelovu slepě sledovali a otrocky vykládali. Jakých úspěchů se i český mluvozpyt dodělati může důkladným bádáním ve spisech sv. Tomáše Akv. a jiných středověkých scholastiků LVIII
- Závěrečné úsudky, že k docílení správného a prospěšného názvosloví filosofického v jazyku českém nutno jest zřetel hlavní obrátiti ku filosofii scholastické z věku 13tého a hlavně k spisům sv. Tomáše Akv. LXIV

III. Odstavec.

- O studiích sv. Tomáše než činnost spisovatelskou započal. O zařazení studií bohosloveckých na universitě pařížské ve věku 13tém. O poměrech mendikantův úřad učitelský tam vedoucích. Učitelové sv. Tomáše v Paříži pod nimiž hodnost bakaláře dosáhl LXVII
- Počátky veřejné činnosti učitelské, spisovatelské a kazatelské sv. Tomáše v Kolíně nad Rýnem, posvěcení na kněžství, návrat do Paříže, povýšení na mistra bohosloví, stručný přehled jeho učitelské a spisovatelské činnosti LXXII
- Stav vědy filosofické, když sv. Tomáš spisy své počal skládati. Kterak nauka Aristotelova počínaje již od 9tého století arabskými filosofy zpřevrácena bývala a kterak tutéž zpřevrácenou nauku hlavně židovští filosofové a přičiněním jejich Bedrich II. všemožně rozšiřovali ualujice viru křesťanskou a mravy křesťanské zničiti. Kterak doba tehdejší podobá se době nynější LXXV
- Tuhý boj scholastických filosofů proti arabsko-židovským filosofům v 13tém století. Kterak sv. Tomáš stal se hlavním vítězem proti těmto nekřesťanským filosofům a zároveň filosofii scholastickou velice zdokonalil. Jeho výtečné výklady spisův Aristotelových dle správných řecko-latinských překladů. Jak důkladně omyly arabsko-židovské ve svých ostatních spisech potíral, ostatek i bludy Aristotelovy vyvracel a filosofii jeho zdokonaloval LXXIX
- Výtečnost filosofické soustavy sv. Tomáše hlavně v tom záleží, že v ní mistrně sloučeny jsou a sice v jeden ústrojný celek všechny úspěchy, kterých se rozum lidský na poli filosofickém

dodělal před hlásáním evangelia a pak za časů víry křesťanské při světle víry Bohem zjevené. Doklad z encykliky sv. Otce Lva XIII.

Jak velikých úspěchů nabyti lze i za našich dob z důkladného poznání nauky sv. Tomáše mezi jiným i pro další pokrok věd přírodních, a také pro naši českou literaturu filosofickou. K správnému poznání nauky té posloužit může vydatné spisek *De ente et essentia* a výklady kardinála Pecciho k němu složený

Spisek sv. Tomáše Akv. „O byti a bytnosti“ a výklad J. Em. Jos. kardinála Pecciho.

<i>Předmluva J. Em. kard. Pecciho</i>	1
<i>Propravné vyšetřování Jeho Eminenci o hmotné a údobné těles prvotí</i>	2
<i>Význam slov „hmota, údoba podstatná, údoba případečná“</i>	5
Ukolem filosofie jest ohledávati přírodu v bytí přirozeném a myslném (<i>esse naturale et intentionale</i>). Z těchto zříděl vážil sv. Tomáš nutnost a pravdivost dvou stanovených prvotí (<i>principia constitutiva</i>) podstat tělesných, hmoty první a údoby podstatné. Filosofie, která nerozeznává podstatu od případku, která pochybuje o proměnách těles podstatných a která neuznává, že případek nemůž státi sám o sobě, převrací přírodu místo co by ji vysvětlovala. Důkazy	6
Zevrubnější popis hmoty první, proč poznávání její jest nesnadné, obdoba stávající mezi ní a mezi hmotou druhou čili hmotou věcí uměleckých. Proč hmoty první není zploditelná a porušitelná, a proč v přírodě není stávající (<i>existens</i>) předběžně před všelikou údobou	9
Proč na poznání bytnosti složenin tělesných záleží nutně veškeré ostatní poznání lidské a zejména také poznání věcí duchovních, kterých rozum náš toliko obdobou (<i>analogia</i>) ku věcem hmotným dostihuje. Který jest prvý předmět umu člověčího ve stavu žití vzdejšího. (Viz poznámku na str. 11. a 12.) Na nauce o hmotě první a údobě podstatné zakládá se z přirozené stránky celá nauka sv. Tomáše	11
Nauka o hmotě první a údobě podstatné není co do jádra o nic více Aristoteli ova než Platonova. Jak upřímně sv. Augustin Bohu díky za to vzdával, když tomu porozuměl, že hmoty první jest pouhá mohoucoost (<i>pura potentia</i>) bez všelike činnosti (<i>účinnosti, actualitas</i>)	12
Rozličné námítky proti nauce té, a jich rozřešení a vyvrácení, kterýmiž se nauka tatáž ještě více vysvětluje	14

Traktat o byti a bytnosti a výklad na něj.

<i>Úvod. Byt (ens) a bytnost (essentia) pojímáme nejprve v umu; nutno tedy vyložití, co těmi slovy se vyrozumívá, kterak byt a bytnost v rozličných věcech se nacházejí a jaký vztah mají k pomyslům logickým</i>	21
<i>Výklad zásady: Ens est id, quod intellectui nostro primo imprimetur, t. j. bytí (osse) neomezeně vzaté. Vidina byti (entia) nemůž býti umu vrozena. Číslo 2—5</i>	22
<i>Byt (ens) zavírá v sobě i byti (esse) a bytnost (essentiam); bytnost jest tedy jen jedna ze skladek byti (constitutivum entis). Čís. 6. — Poznámka o skutečném rozdílu byti (esse) čili stávajicnosti (<i>existencia</i>) od bytnosti. Čís. 7.</i>	26

Hlava I. Co se vyznačuje těmi slovy: byt (ens) a bytnost (essentia).

Byt sama sebou rozumí se dvojité: buď znamená věc skutečně ve světě stávající, na umu nezávislou, aneb věc na činnosti umu lidského závislou. Jméno bytnost nebere se od této poslední byti	27
Proč pojem „byti“ přesného výměru nemá a nepotřebuje. Čís. 1. Věci ve světě stávající a od umu nezávislé dělí se na 10 kategorií. Kterak rozeznávají se od věcí pouze na činnosti umu závislých. Čís. 2.	28
Kterak pojem „bytnost“ znamená věc společnou všem rodům a všem vidům věcí stávajících, a jaký omyl se v ohledu tom často sbíhá. Čís. 3. 4.	29
Proč „bytnost“ slove též cost, údoba neb přirozenost	32

Hlava II. O bytnosti podstat složitých vůbec.

Bytnost vlastně a pravdivě jest v podstatách, v případech jest jenom druhotně a poněkud. Čís. 1.	33
Jméno „byt“ vzhledem případů není jednoznačné ani různoznačné, ale obdobné. Čís. 2. 3. Dvojí způsob obdoby: přivlastňovací a úměrnosti. Čís. 4. 5. „Byt“ přikládá-li se podstatám, případům, Bohu, tvorům, jest vždy obdobná a nemůže mít srozumění. Čís. 6.	34
Bytnost nachází se v podstatách jednoduchých, úplných a samo sebou ostojitých pravdivějším a vzácnějším způsobem než v podstatách složitých. Čís. 7.	36
Bytnost podstat složitých (tělesných) nezáleží ani v samé hmotě ani v údobě samé, ani ve vztahu mezi hmotou a údobou, ale v tom, jež ze hmoty a údoby jest složeno. Čís. 8—12.	38
Do výměru podstat složitých nevchází hmota značená ale neznáčená. Čís. 13. Kterak hmota jest prvot všeho jednotlivění. Čís. 14. 15.	44

Hlava III. O rozdílnosti bytnosti složených mezi sebou srovnaných.

Bytnost jednotlivcovská (k. př. Sokratova), bytnost vidotvorná (člověk) a bytnost rodová (živočich) jak jsou v přirozenosti, nejsou rozdílny leč jako značené od neznáčeného, rozvinuté od zavinutého, určené od neurčeného. Bytnost rodová obsahuje vše, co jest v bytnosti vidotvorné ale jako zavinuté. Čís. 1. 2.	47
Totéž vysvětluje se příkladem. „Tělo“ jest jmenem rodovým (bytnost rodová) vzhledem na živočicha; a „tělo“ jest také část docelovací živočicha. Jako část docelovací není bytností rodovou. Tělo přírodní a matematické. Druhý příklad vzatý z pojmu živočich. Čís. 3—6	49
Bytnost rodová znamená to celé (a nejen hmotu), jež v bytnosti vidotvorné obsaženo jest, a taktéž rozdílnost vidotvorná neznámená jenom údobou, ale to celé, jenž v bytnosti vidotvorné se nachází; avšak znamená to v obojím pádu neurčeně. Příklad. Čís. 7. 8.	54
Proč říkáme, že člověk jest živočich rozumný a nikoli: člověk jest z živočicha a rozumného, jako říkáme o něm, že jest z těla a z duše. Čís. 9. 10.	57
Proč rozdílné bytnosti vidotvorné pod touž bytností rodovou obsažené, ku př. člověk a zvíře, pod bytností živočicha, nemají dokonale tu samou bytnost. Čís. 11. 12.	59
Pravidla tatáž platí při porovnání bytnosti vidotvorné s bytností	

jednotliveckou. Proč říkáme, že Sokrates jest člověk, a ne- můžeme správně říci, že Sokrates jest člověčnost. Čís. 13	61
Proč bytnost rodová znamená hmotnou část celku, a bytnost vidotvorná údobnou část celku, jako na př. člověčnost. Byt- nost člověka naznačuje se nejen jmenem „člověk“, ale i jmenem „člověčnost“; avšak rozdílným způsobem. Čís. 14. 15.	63

Hlava IV. O bytnosti podstat složených potahmo k ponětím druhým.

Bytnost složitých podstat může slouiti rodem, videm neb rozdílem jenom v tom případě, když na způsob celku jest znamenáná. Živočich ku př. jest rod, nikoli živočišnost. Pojmy rod, vid, rozdíl slovou pojmy druhé a proč. Čís. 1—3	67
Bytnost na způsob celku a naproste vzatá t. j. bez ohledu na to, je-li jedna, či více než jedna a má-li bytí (esse) své buď v jednotlivcích neb v umu, pronášti se nárokem o jednotliv- cích, ku př. Sokrates jest člověk. Čís. 4—6j	68
Rodem, videm, rozdílem čili vůbec povšechným (universale t. j. věcí, která jedna jest, ale obecná mnohým) nemůž slouiti bytnost prostě vzatá, ani bytnost vzatá dle onoho bytí (esse), jež má v jednotlivcích, nýbrž jen bytnost vzatá dle odtaže- ného bytí, jež má v umu samém. Čís. 6—9	73
Vyvrácení omylu Averroesova o umu odmezeném. Rozřešení dvou základných sousudků. Čís. 10—12	77

Hlava V. O bytnosti v podstatách jednoduchých.

Proč bytnost anděla a duše lidské nemůž býti složena ze hmoty a údoby (omyl to Avicennbronův) a tudíž jest jednoduchá a umětediná. Co znamená umětediné v činu. Čís 1—3	82
Hmota nemůže nikdy býti bez udoby, avšak údoba může býti bez hmoty. Proč četné udoby nemohou býti bez hmoty. Čís. 4. 5.	87
Bytnost podstaty jednoduché jsouc toliko údoba, nemůže vyzna- čována býti leč co celek. Rozřešení dvou námitek. Čís. 6. 8	88
Podstaty složité jsouce vřaty ve hmotě násobují se dle toho: jednoduché jsouce odmezeny ode hmoty nemohou se takto násobiti. Čís. 10—13	91
V jednoduchých podstatách není jednoduchost dokonalá, pouě- vadž bytnost jejich stávající jest věcnatá složenina z bytí a bytosti. Čís. 14	95
Věc, která jest své bytí (bytí bytnostné), nemůž býti leč jedna (a to jest Bůh). Čís. 15	97
Každá věc, jejíž bytí jest jiné než její bytnost, musí býti od ji- ného. Ale všecko, co skrze jiné jest, uvodí se k tomu, jenž jest skrze sebe, jakožto k příčině první, a ta jest Bůh. Čís. 16. 17	99
Proč v umnostech jest složenina z mohoucnosti a z činu, aneb složenina z toho, čímž jest, a z toho, jenž jest. Čís. 18. 19	101
Bytnost a bytí v každém tvoru jsou dvě věci věcnatě rozezna- čeny. Důkazy a rozřešení námitek. Čís. 20—32	102
Složenost z mohoucnosti a z činu umožňuje množství v umnostech. Čís. 33	109

Hlava VI. O bytnosti podstat duchovních zvláště.

Tré jest způsobů, jimiž podstaty mají bytnost. Prvním způsobem jest bytnost v Bohu, jehož bytnost jest samo jeho bytí; z čehož jde, že Bůh není obsažen v žádném rodu. Ale proto není bytí povšechné, ano má dokonalosti všech rodů. Čís. 1—4	113
Druhým způsobem jest bytnost v andělech (umnostech), v nichž bytí jest jiné než bytnost jejich, ač bytnost ta jest beze hmoty. Následky toho. Čís. 5. 6.	117
Proč zjednotlivělost duší člověčích nezhyne zrušením těla. Čís. 7. Co znamená, že údoby nižší než jest duše člověčí vyvoděny jsou od mohoucnosti hmotné. (Viz pozn. str. 119)	119
Proč a kterak andělé sřaditedlni jsou v nárocích (praedicamentum), a kterak v nich nachází se rod, vid i rozdíly. Čís. 8—10. Námítka a rozřešení. Čís. 11. 12.	121
Třetím způsobem jest bytnost v podstatách složených ze hmoty a údoby. Následky toho. Čís. 13	127

Hlava VII. O bytnosti případků.

Případek nemá srozum (ratio) úplné bytnosti, není také částkou úplné bytnosti. Případek jest bytí jenom poněkud (eas secundum quid), a bytnost má také jen poněkud. Vyvracení omylu, že každý případek má jakési bytí vztažné. (Pozn. str. 131.) V čem shoduje se bytnost případků s bytností podstat složitých a v čem jsou rozdílny. Čís. 1—7	128
Podstata jest příčinou případků rozličným způsobem: některé případy pocházejí hlavně od údoby, jiné hlavně od hmoty, ač případku není, kterýby od obou těch prvotí nevyplynul. V případcích hmotu postihujících jest jakási rozdílnost. Proč mužské a ženské pohlaví v živočichu jest případečné a nikoli bytnostné. Případky jednotlivécké, rodové a vidové. Bytnostné prvoty způsobují některé případy v dokonalém jich činu, k některým však případkům způsobují pouhou rozpoloženost tak, že zapotřebí jest mimo to činitele vnějšího. Čís. 8—12	133
V případcích nutno jest bráti rod, vid a rozdíly zcela jinak, než se to děje v podstatách a pro které příčiny. Čís. 13—15	139
Slovník česko-latinský	147
Slovník latinsko-český	155

Omyly tiskové.

Str. XVI. řádek 19. místo „Učiteel“ čti „Učitele“.

- „ 6. ř. 9. místo „lišena“ čti „lišeno“; na ř. 10. místo „zbavena“ čti „zbaveno“; na ř. 12. místo „ji“ čti „je“.
- „ 21. ř. 16. místo „a se“ čti „a kterak se“.
- „ 22. ř. 14. místo „byti“ čti „byti“; řád. posl. místo „počež“ čti „pročež“.
- „ 23. ř. 10. zdola místo „mohoucnosti“ čti „mohutnosti“.
- „ 24. ř. 18. 20. a 22. místy „mohoucnost“ čti „mohutnost“ a ř. 20. místo „mohoucuosti“ čti „mohutnosti“.
- „ 24. ř. 8. zdola místo „o sobě“ čti „od sebe“.
- „ 25. ř. 1. a 4. zdola místo „podmētu“ čti „předmētu“; ř. 5. zdola místo „podmět“ čti „předmět“.
- „ 26. ř. 15. zdola místo „skladba“ čti „skladka“.
- „ 37. ř. 2. zdola před „složitých“ vlož „všech“.
- „ 38. ř. 2., 3., 4. a 7. místo „mohutnosti“ čti „mohoucnosti“.
- „ 38. ř. 21. před „Nuže“ vlož číslici: 8.
- „ 39. ř. 5. místo „mohutnost“ čti „mohoucnost“.
- „ 43. ř. 7. zdola po slovcí „jako“ vlož „zjevně jest“; ř. 4. zdola místo „vznikává“ čti „vzniká jako z příčiny“.
- „ 44. ř. 4. před „Nevíme“ vlož číslici: 12.
- „ 47. ř. 5. zdola místo „podstat“ čti „bytnosti“.
- „ 58. ř. 17. místo „mohutnosti“ čti „mohoucnosti“; a ř. 19. místo „mohutnost“ čti „mohoucnost“; taktéž v poslední řádce a na str. 59. místo „v mohutnosti“ čti „v mohoucnosti“.
- „ 65. ř. 11. místo „určení“ čti „označení“; ř. 23. místo „určenost“ čti „označenost“.
- „ 67. ř. 5. zdola místo „označeného“ čti „značeného“.
- „ 70. ř. 12. zdola místo „nebyl“ čti „nebylby“.
- „ 75. ř. 16. místo „bytné“ čti „bytnostné“.
- „ 81. ř. 1. místo „výměry“ čti „výmezy“; ř. 8. zdola místo „přírody“ čti „přirozenosti“.
- „ 83. v pozn. místo „Sebirol“ čti „Gebirol“.
- „ 87. ř. 11. místo „byt“ čti „byti“.
- „ 88. ř. posled. místo „látku“ čti „údobu“.
- „ 91. pod č. 9., ř. 2. od konce, místo „podstatku“ čti „podstavku“; ř. 5. zdola místo „essentiae“ čti „substantiae“.
- „ 99. ř. 4. místo „své“ čti „jeho“.
- „ 106. ř. 16. zdola místo „podobna, souúdobna“ čti „podobno, souúdobno“.
- „ 143. ř. 19. místo „upotřebení“ čti „upotřebené“ a přetrhni slova: k byti(ens).