

stvo literárnych prameňov, kde pochopiteľne dominujú Dawkinsove diela. Dielo zaujme a zároveň vzbudzuje dôveru v autorove argumenty. Je vedecké a zároveň populárne, poučné a zároveň podnecujúce k zamysleniu a provokujúce záujem o problematiku, ktorú rieši.

*Matúš Lakošík*

---

Mgr. Matúš Lakošík  
Katedra filozofie FF KU  
Hrabovská cesta 1  
034 01 Ružomberok  
SR  
e-mail: matus.lakostik@ff.ku.sk

## **MAREK OTISK:**

### **Aristoteles christianus. Peripatetická tradície v latinském myšlení 10. a 11. století**

Ostrava: Montanex – Ostravská univerzita, 2008, 218 s. ISBN 978-80-7225-267-1; ISBN 978-80-7368-478-5.

Recenzovaná práca je už treťou monografiou, ktorú M. Otisk venuje dejinám raného scholastického myslenia.<sup>2</sup> V tejto monografii autor chce ukázať, akým spôsobom a s akým materiálom pracovali myslitelia 10. a 11. storočia, keď recipovali, premýšľali a rozvíjali peripatetický odkaz (s. 19). Autor sa tak podujal nielen na dejinno-filozofické zmapovanie vplyvu Aristotelovho či aristotelovského myšlienkového dedičstva v ranej scholastike, ale aj na prezentovanie riešení hlavných peripatetických motívov a problémov.

V ranej scholastike bolo známe len torzo primárnych zdrojov, z ktorých čerpala aristotelovská tradícia v ranej scholastike. Tieto diela sa stali zdrojom diskusií v oblasti logiky, epistemológie, metafyziky a teológie.

Témy, v ktorých sa zreteľne odrážajú peripatetické motívy vo filozofických diskusiách medzi rokmi 980 – 1100, môžeme zhrnúť do týchto okruhov: 1. výstavba vedy a klasifikácia vied či jednotlivých slobodných umení; 2. problém postavenia logiky samotnej, t. j. chápanie logiky ako nástroja či samostatnej vedy; 3. problém racionalizácie či logizácie teologických tém – spor medzi „dialektikmi a antidialektikmi, eucharistický spor“, debaty o povahe budúcnosti, predestinácie, predvedenia a božej všemohúcnosti či Trojice; 4. problematika filozofie jazyka/sémantiky – spor o univerzálie.

V prvej kapitole *Filozofia a septem artes liberales* (s. 21 – 50) autor mapuje spôsob chá-

---

<sup>2</sup> OTISK, M.: *Na cestě ke scholastice. Klášterní škola v Le Bec – Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. Praha: Filosofia 2004, 216 s., ISBN 80-7007-192-3.; OTISK, M.: *Metafyzika jako věda. Ibn Síná a Ibn Rušd ve scholastické diskusi*. Praha: Filosofia 2006, 188 s., ISBN 80-7007-242-3.

pania a inkorporácie siedmich slobodných umení, teda stoicizmu, ako aj peripatetizmu, do anticko-kresťanskej a ranoscholastickej filozofie. Na stoické členenie filozofických disciplín (logika, fyzika a etika) nadväzovali viacerí kresťanskí autori. Augustín poukazoval na dôležitosť štúdia slobodných umení, avšak toto štúdium nemá byť samoučelom, ale má byť použité ako nástroj racionálnej reflexie viery. S touto funkciou slobodných umení súhlasil aj Boethius, ktorý však sedem slobodných umení včlenil do peripatetického delenia vied (teoretické, praktické a poietické). Stret týchto dvoch tendencií (stoicko-augustínovská, peripatetická) dosiahol jeden zo svojich prvých kulminačných bodov v roku 981 v spore v Ravenne, kde dvaja poprední učители a súčasne predstavitelia jednej z uvedených tendencií (Otrik z Magdeburgu, stúpenec stoicko-augustiniánskej vetvy, a Gerbert z Remeša, predstaviteľ peripatetického prúdu) viedli spor. Ako úspešnejšie členenie filozofických vied vyšlo z tohto sporu peripateticko-boethiovské a v osobe Gerberta môžeme vidieť pokračujúcu líniu stredovekého myslenia, ktorá vedie od Boethia k ďalším scholastickým peripatetikom.

Nasledujúca kapitola *Dialektika – áno, či nie?* (s. 51 – 70) nás uvádza do spletitého vzájomného vzťahu medzi dialektikou či logikou a teológiou. Autor správne poznamenáva, že delenie mysliteľov ranej scholastiky na zástancov a odporcov dialektiky nie je jednoznačné (s. 52), pretože chýba jasné kritérium tohto rozčlenenia. Zdá sa, že kritériom tohto delenia nie je vzťah nejakého mysliteľa k dialektike, ale skôr jeho pravovernosť či heretickosť. Implicitné dodržiavanie logiky je prítomné aj u antidialektikov v ich argumentáciách v prospech vlastnej teórie pomocou jasne a korektne koncipovaných sylogizmov (s. 59). Umiernení dialektici a antidialektici napriek akcentácii vznešenosti viery a teológie v podstate zastávali veľmi podobné stanovisko – dogmaticky korektné aplikovanie dialektiky v otázkach doktríny. Môžeme povedať, že antidialektici logiku aktívne využívali, no verbálne odmietali, dialektici (až na výnimky) logiku chápali ako nástroj na potvrdenie náboženských právd, a nie na ich vyvrátenie. Úlohou logiky je pomáhať teológii, nachádzať lepšie vysvetlenie právd viery (s. 66 – 68). Autor sa domnieva, že pravdepodobné kritérium rozlíšenia medzi dialektikmi a antidialektikmi môže spočívať v podpore či odmietaní gregoriánskych cirkevných reforiem. Tento politický charakter rozdelenia „filozoficko-teologických“ pozícií prehlušil vecnú podobnosť stanovísk predstaviteľov všetkých pozícií (s. 69 – 70).

Tretia kapitola *Pravda reči* (s. 71 – 118) je rozdelená na dve časti. V prvej časti s názvom *De gramatico a jeho zdroje* (s. 71 – 107) sa autor venuje inšpiračným zdrojom sémantickej teórie Anzelma z Canterbury a následne prezentuje jej základné črty. V druhej časti *Jazyk ako cesta k Bohu v Monologione* (s. 108 – 118) sa dotýka problému zmyšľupnosti hovorenia o Bohu a jej podmienok. Autor upozorňuje na hlavných inšpirátorov, ktorí sa podieľali na formovaní Anzelmovej sémantickej teórie: Aristoteles, Augustinus Aurelius, Boethius a stoicizmus. Podľa Aristotela je meno záležitosťou konvencie, no znak, v ktorom sa ukazuje väzba na to, čo je označované, nie je konvenčnou záležitosťou. Význam má funkciu nasmerovania pozornosti poslucháča, čím sa cez význam mena dostane k denotátu (s. 73 – 75). Avšak toto nasmerovanie nie je „jednosmerné“, lebo mená môžu mať viacero významov, čo sa rieši v rámci rozlíšenia medzi homonymami (aequivoce), synonymami (univoce) a paronymami. Tým sa dotýkame problému rozlišovania mien – hoci Aristoteles hovoril o veciach, že sú homonymá, synonymá a paronymá – a ich označovania a rozčlenenia mien do hlavných skupín – kategórií. Za ďalšieho z inšpirátorov Anzelmovej sémantickej teórie môžeme označiť Augustína, podľa ktorého je slovo nositeľom významu. Cez význam sme schopní dostať sa k veciam, ktoré sú slovami označené (s. 79). Slovo je znakom, ktorý spôsobuje, že dokážeme rozpoznávať a rozlišovať, a súčasne je znakom, ktorý zastupuje vec (s. 80). Augustín prekračuje aristo-

telovskú tradíciu v rozlíšení medzi *dicibile* a *dictio*. *Dicibile* sú podľa neho slová, ktoré máme vo svojej mysli, a *dictio* sú slová, ktoré sú vyslovené a nesú informáciu. Z toho vyplýva, že cez *dictio* sa poslucháč dostáva k *dicibile* v sebe samom (s. 82), s čím sa zhoduje aj záver Augustínovho dialógu *O učiteľovi*, podľa ktorého slovami a ich významami neučíme, ale len žiaka, resp. poslucháča nabádame, aby sa učil,<sup>3</sup> t. j. nabádame ho na konštituovanie rozumenia.

Na Aristotelove a Augustínove tézy nadviazal Boethius, pričom sa viac priklonil k Aristotelovi. Kľúčovým vkladom Boethia do sémantických diskusií je jeho výklad paronym na základe participácie, ktorý sa stal jadrom analogického chápania najmä transcendentálií. Na tieto i iné zdroje nadväzuje Anzelm z Canterbury. Podľa Anzelma je pravda správnosť – *rectitudo*. Anzelm, nadväzujúc na Augustínovu teóriu znaku, hovorí, že cez slovo sa nášmu rozumu niečo sprístupňuje, v ľudskej mysli tak konštituuje porozumenie. Avšak Anzelm čerpá aj z Aristotela, a to chápaním slova ako znaku, lebo dokáže sprostredkovať vzťah medzi reálnou vecou a slovom v ľudskej mysli (s. 93). Pravdivosť chápaná ako správnosť je zaručená vtedy, keď sa uvedie, že vec je tak, ako je (s. 94), t. j. keď dokáže signifikovať čiže prisúdiť znakom taký význam, ktorý dokáže myseľ poslucháča nasmerovať práve k tomu, čo je označované (s. 95). Preto z chápania pravdy ako správnosti vyplýva Anzelmovo úsilie nájsť jednotný spôsob, akým slová označujú veci (s. 95). Tým je práve signifikácia, u ktorej rozlišuje niekoľko rovín: 1. slová označujúce zmyslami vnímateľné veci sú priamo spojené so zmyslovým vnímaním; 2. mlčiace porozumenie (nie je priamo závislé od zmyslového vnímania); 3. nazeranie vecí v mysli chápaného, ktoré obsahuje predchádzajúce dva stupne, no odhliada od náhodných a premenlivých charakteristík (s. 98). Charakteristickým znakom signifikácie slov je ich podobnosť (*similitudo*) s označovanými vecami, a preto sú slová aj ich obrazmi (*imagines*). Signifikácia vždy odkazuje na niečo, aj keď to momentálne nemusí existovať, a ak sa v rámci nej vypovie, že vec nie je taká, aká v skutočnosti nie je, je signifikácia pravdivá, t. j. správna. Vzťah signifikácie môže byť podľa Anzelma dvojaký: *per se* a *per aliud*. Prvý typ označuje danú substanciu či definíciu substancie alebo akcidentu. Druhý typ podáva nejakú informáciu, no v závislosti od už skôr označenej veci, ktorá sa objavila v mysli prostredníctvom signifikácie *per se* (s. 103 – 104).

Na rozbor týchto dvoch spôsobov signifikácie nadväzuje druhá podkapitola s názvom *Jazyk ako cesta k Bohu v Monologione*. Človek má vďaka reči schopnosť vzťahovať sa k Bohu a približovať sa k nemu. V tomto teologickom rámci Anzelm implementuje svoje chápanie pravdy ako správnosti, ktorá je spojená s podobnosťou (s. 111). Odpoveď na otázku možnosti adekvátnej aplikácie našich pojmov na Boha vedie Anzelma k sémantickým analýzám, v ktorých kľúčovú rolu hrá rozlíšenie medzi *significatio per se* a *per aliud*. Hoci naše slová *per se* označujú niečo iné, nepriamo – *per aliud* – môžu byť vzťahnuté na Boha (s. 112); hoci neponúkajú úplné pochopenie Boha, nie je to automaticky klamné pochopenie. Legitimizujúcim prvkom aplikácie našich pojmov na Boha je podobnosť človeka Bohu, chápanie človeka ako *imago Dei*. Ak je teda Boh nejakým spôsobom prítomný v človeku, môže človek cez sebazpoznanie dospieť k poznaniu Boha – od *per aliud* ide k *per se*. Tento postup Anzelm nechápe ako antropomorfizáciu Boha, ale ako divinizáciu človeka (s. 114 – 116).

Nasledujúca štvrtá kapitola *Vokalizmus – raná podoba nominalizmu* (s. 119 – 147) je rozdelená na dve podkapitoly: *Logika in voce* (s. 119 – 134) a *Roscelinus versus Anzelm*

---

<sup>3</sup> AUGUSTINUS, A.: *O učiteľovi*. Prel. D. Škoviera. Bratislava: Archa 1995, s. 84.

(s. 135 – 147). Otisk rozoberá problém vokalizmu ako, pripustíme, raného nominalizmu nielen v rámci začínajúceho „spor o univerzálie“, ale najmä v rámci ranoscholstických diskusií o predmete logiky a jeho povahe (s. 120). Ak logika pracuje s kategóriami a predikábiliami, je vedou len o nich, alebo aj o veciach či znakoch vecí? Otázka metafyzického zakotvenia univerzálií bola v ranej scholstike sekundárna, pretože, ako autor uvádza, v tomto spore nešlo o to, či univerzálie existujú, alebo neexistujú. Autor správne uvádza, že o existencii univerzálií boli presvedčení aj nominalisti, ale problémom bola skôr otázka ich povahy než otázka ich existencie (s. 124 – 125). Je logika *ars vocalis* alebo aj *ars realis*? Ako prvý vokalista je uvedený Roscelinus z Compiègne, okrem ktorého sa autor venuje aj iným predstaviteľom vokalizmu a prezentuje hlavné črty ich myslenia. Podľa autora nie je vokalizmus zaujímavý z hľadiska ontologického zakotvenia univerzálií, ale skôr z hľadiska spôsobu riešenia problémov v teológii, epistemológii či metafyzike (s. 134). A práve v druhej podkapitole *Roscelinus versus Anselm* autor prezentuje príklad *par excellence* – náuku o trojjednosti Boha, v ktorej zohrala logika vokalizmu, späť s peripatetickým dedičstvom, svoju „maieutickú“ funkciu. Podľa Roscelina ako predstaviteľa vokalizmu je pri výklade Trojice nevyhnutné prijať tvrdenie, podľa ktorého je Boh buď jeden jediný, alebo musia existovať traja bohovia (s. 136), t. j. Boh je buď jeden jediný a zo zvyku ho nazývame troma menami, alebo sú traja bohovia, a teda i tri božské podstaty. Anselm však hovorí, že v Bohu je jedna podstata, ktorá má tri rôzne akcidenty, t. j. osoby. Roscelinus prichádza k tomuto názoru preto, lebo odmieta chápať božské osoby ako akcidentálne vzťahy v podstate, pretože v Bohu nie je nič náhodné, ale všetko je v ňom nevyhnutné, a preto Boh musí existovať buď ako jeden Boh, alebo ako traja bohovia (s. 139 – 140). Ako možný zdroj nedorozumenia možno uviesť aj odlišnú grécku a latinskú terminológiu v náuke o Trojici. A Roscelinus mohol skutočne nadobudnúť dojem, že ak máme nasledovať gréckych Otcov, musíme hovoriť o tom, že v Bohu sú tri podstaty (s. 140). Avšak hlavný znak, ktorým sa „heretickí“ dialektici odlišovali od „pravoverných“, spočíval v chápaní dialektiky, jej kompetencií a v zohľadňovaní jej dôsledkov v dogmatike. Anselm sa s inými dialektikmi zhoduje v predstave čo najväčšej aplikácie ľudského rozumu v dogmaticko-teologickej problematike, no odlišuje od nich v tom, že berie ohľad na dogmatické dôsledky a nepovyšuje dialektiku nad teológiu (s. 147).

V poslednej kapitole sa Otisk venuje problematike Božej všemohúcnosti. Ak v predchádzajúcich kapitolách hrala prvú úlohu recepcia Aristotelovho diela *Kategórie*, v tejto kapitole autor poukazuje na to, akým spôsobom sa na diskusiách o Božej všemohúcnosti podieľala recepcia Aristotelovho diela *O vyjadrovaní*. Sleduje vývoj recepcie tohto diela u Boethia, ktorý v tomto kontexte rozlíšil dvojakú nevyhnutnosť: jednoduchú a podmienenú. Výsledkom riešenia vzťahu Božej všemohúcnosti a slobody či náhodnosti je podľa Boethia to, že Boh nevyhnutne vie, že náhodné udalosti sú podmienené nevyhnutné (s. 153 – 154). Autor v rámci tohto problému prezentuje riešenia u Anzelma z Canterbury a u Petra Damiánskeho. U Anzelma možno vidieť vývoj v úvahách nad všeomohúcnosťou Boha: Pod vplyvom čítania diela Petra Damiánskeho modifikuje svoje skoršie modely riešenia. Anselm upresňuje význam všeomohúcnosti. Všemohúcnosť neznamena robiť zlo, hrešiť či zničiť seba samého. Tieto prípady nie sú podľa Anzelma vyjadrením moci/všemohúcnosti, ale skôr bezmocnosti, pretože napr. klamať neznamena možnosť hovoriť lož, ale nemožnosť hovoriť pravdu, a to je bezmocnosť. Keby Boh mohol klamať, tak by to nebola moc, ale bezmocnosť hovoriť pravdu (s. 154 – 155). Autor upozorňuje, že Anselm rozlišuje medzi dvoma perspektívami v uvažovaní nad všeomohúcnosťou a jej kompatibilitou so slobodou či náhodnosťou. Nám sa zdá, že veci sa dejú náhodne, no z hľadiska Boha a jeho vedenia je to inak. V rámci tejto diskusie nemožno

obísť postavu Petra Damiánskeho, ktorý zastával úplnú všeomohúcnosť Boha. Božia moc sa vzťahuje na všetky časy, Peter uvažuje nad možnosťou zásahu do minulého a jeho zmeny či nad otázkou, či je Boh zviazaný logickými zákonmi (s. 162). Riešenie Petra Damiánskeho vošlo do dejín scholastického myslenia v podobe rozlíšenia medzi *potentia Dei ordinata* a *potentia Dei absoluta*. *Potentia Dei ordinata* je Bohom stanovený poriadok sveta so svojimi zákonitosťami. Boh je tvorcom tohto poriadku a Peter Damiánsky hovorí, že Boh sa k týmto už raz daným zákonitostiam nespráva deštruktívne, aj keď je všemohúci. Teda je zásadný rozdiel medzi tým, čo Boh môže, a tým, čo by mohol (s. 166). Pod vplyvom diela Petra Damiánskeho Anzelm znovu otvára otázku Božej všemohúcnosti a pristupuje k nej modifikovane, najmä v novom chápaní slobody. Podľa Anzelma je slobodný ten, kto koná správne, a nie ten, kto nasleduje hriech. Hrešiť znamená otročiť, t. j. byť neslobodný, a hrešiť nebude výrazom moci, ale bezmocnosti (s. 169). Ak už sa raz Boh slobodne rozhodol niečo stvoriť a stanoviť, stanovil tým aj zákonitosť, ktorú sám rešpektuje. Boh nemôže chcieť, aby prestalo byť pravdou to, čo ako pravdivé stanovil, nemení to, čo už raz urobil (s. 173). Boh neprekračuje následnú nevyhnutnosť, ktorá pochádza z jeho predchádzajúceho slobodného rozhodnutia, pretože Božia vôľa nie je iracionálna (s. 174).

Ak sa autor v závere vyjadruje, že zámerom jeho diela bolo upozorniť na podiel peripatetického myšlienkového odkazu na formovaní vybraných intelektuálnych, vedeckých, filozofických a teologických diskusií na konci 10. a v priebehu 11. storočia, domnievame sa, že sa mu to podarilo. Môžeme súhrnne konštatovať, že jednotlivé kapitoly predstavujú navzájom logicky prepojenú následnosť problémov, v postupe Otiskovej práce badať myšlienkovú gradáciu. Sme presvedčení, že recenzovaná monografia je nielen vysokoškolskou učebnicou pre študentov filozofických a teologických fakúlt, ale najmä vydareným krokom k postupnej práci na poli medievalistických výskumov a súčasne aj obohatením českej a slovenskej filozofickej i teologickej tvorby.

*Michal Chabada*

---

doc. Michal Chabada, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK  
Šafárikovo nám. 6  
818 06 Bratislava 1  
SR  
e-mail: chabadajds@gmail.com