

Odkaz středověku pro dialog víry a rozumu

(Břetislav Fajmon, leden 2023)

Nad textem Reného Descarta (1596-1650 AD) *Meditace o první filosofii*¹ jsem si vybral následující otázku: „Jaké argumenty Descartes používá, aby zdůvodnil Boží existenci?“ Nebo možná také: „Co je na Descartově důkazu existence Boha specifické a jak se liší od jiných takových důkazů v historii?“ Myslím si totiž, že bude plodné porovnat výchozí pozice a závěry zejména Anselmova důkazu Boha a Descartova důkazu Boha. Rozhodl jsem se otázku vypracovat na pozadí dialogu o vztahu mezi rozumem a vírou od starověku do Descartovy doby. Esej bude rozdělena do čtyř kapitol:

1. Víra jednou provždy předaná Božímu lidu: Začneme krátce v období starověku a všimneme si počátečních rysů dialogu mezi filosofií a křesťanskou vírou, popřípadě mezi rozumem a vírou.
2. Program středověkého křesťanského myšlení: kapitola uvede specifické důrazy středověku a konkrétní úkol, který v dialogu mezi rozumem a vírou vzala za svůj velká řada středověkých autorů.
3. Anselmův důkaz Boha jako spojení rozumu a víry: V dialogu o vztahu víry a rozumu se zastavíme u prvního významného autora scholastiky a u jeho důkazu Boha, včetně některých myšlenkových návazností či kontrastů.
4. Descartovo pojetí rozumu: V této kapitole bude prezentována charakteristika Descartova díla *Meditace o první filosofii*, napsaného ještě dalších 500 let po Anselmovi, speciálně jeho důkazy Boha.

Volba kapitol byla učiněna s cílem naznačit hlavní rysy či počáteční hybné síly každého ze čtyř období, kterým se budeme věnovat – a to zejména rysy dialogu o vztahu víry a rozumu (kapitola 1: období patristiky a starověku, kapitola 2: období raného středověku; kapitola 3: období rané scholastiky; kapitola 4: období racionalismu).

V rámci kritického rozhovoru s autory, kteří se danými tématy zabývali, což je také očekáváno jako součást výstupu této práce, jsem se rozhodl v závěru práce pro každé ze čtyř období uvést několik tezí, které si může vzít čtenář této práce jako obohacení pro vztah víry a rozumu ve svém životě. Tyto teze nelze chápat jako nějaká shrnutí hlavních myšlenek daných období či autorů, ale spíše jen jako závěry, které si z dialogu s nimi odnáší autor této práce.

1 Víra jednou provždy předaná Božímu lidu

Křesťanská víra nám byla předána skrze svědectví Starého a Nového zákona, a to konkrétně skrze vnější svědectví Ducha svatého v tomto Písmu² a skrze vnitřní svědectví

¹René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, 1641.

²Brown, *Autorita písmo*, str. 83-84: Duch svatý svědčí v Písmu a skrze Písmo, že ono je božského původu a že Pán Bůh zanechal v Písmu svůj otisk svou inspirací.

Ducha svatého v myslích lidí,³ jak to formuluje puritánský teolog John Owen (1616-1683), současník Reného Descarta (1596-1650). M. T. Brown 1999 tvrdí, že klíčovým svědkem o pravosti víry je Duch svatý, který potvrzuje pravdivost Božího slova. Pro potvrzení pravdivosti víry tedy nestačí

- jen svědectví církve ... to by bylo jen svědectví lidí a lidská víra je omylná;
- jen svědectví Ducha přímo lidskému duchu skrze „vnitřní světlo“ ... to by bylo jen subjektivní vnitřní svědectví, potřebujeme i objektivní vnější svědectví pravdivosti;
- jen racionalistické argumenty z doktrín Písma ... na tomto předpokladu by víra byla dílem rozumu, v čemž by byl skryt dvojnásobný omyl: za prvé, rozum člověka je tím vyzdvižen nad Písmo, ale v tom je problém, protože Písmo svědčí o zkaženosti rozumu; některé doktríny Písma jsou „nad náš rozum“, protože jak vnitřní svědectví Ducha (duchovní pozvednutí rozumu nadpřirozeným osvícením), tak vnější svědectví Ducha (Boží souhlas s autoritou zjevení v Písmu) přicházejí dříve, než je náš rozum uspokojen pravdou a vznešeností těchto doktrín.⁴

Objektem křesťanské víry je Boží slovo v Písmu, příčinou víry je působení Ducha svatého, a důsledkem víry je to, že rozum člověka je proměněn a nasměrován tak, aby přijal vnější pravdu Božího slova na základě vnitřního svědectví Ducha o autoritě Písma.⁵ Víra je tedy z tohoto pohledu darem milosti od Boha a umožňuje lidskému rozumu ocenit Hospodinovo sebezjevení a lidské vůli přijmout je a vztáhnout na svůj život.

Tuto jedinečnost křesťanského svědectví v Písmu jasně spatřila křesťanská církev ve svém prvním období existence, které dnes označujeme slovem starověk a máme tím na mysli křesťanské učení církevních otců z 1. až 5. století našeho letopočtu. V historii jasně vidíme zaměření této starověké církve na Bibli, což v první řadě znamenalo formaci křesťanského kánonu církve Ježíše Krista, a ve druhé řadě současně probíhající formulaci křesťanského vyznání na základě tohoto kánonu (na prvních čtyřech ekumenických koncilech církve ve 4. a 5. století n.l.) a jeho obranu a šíření. Nastává rozhovor křesťanských myslitelů s myšlením řeckého světa, ve kterém se křesťanství zrodilo.

Už od počátku nelze mluvit o rozhovoru křesťanství s okolním světem jako o rozhovoru víry a rozumu – spíše se jednalo o rozhovor rozumu informovaného vírou s rozumem okolního světa. To lze spatřit například na způsobu, jakým Klement Alexandrijský (cca 145 – 215 AD) se vymezuje vůči pyrrhónské skepsi Sexta Empeirika:⁶ Sextův výrok, že se nelze spoléhat na mimozkušennostní skutečnost, Klement napadá poukazem na vnitřní rozpornost této snahy zdržet se jakéhokoli úsudku: jestliže skeptici říkají, že „nic není jisté a pravdivé“, pak se svým výrokem stavějí nad podstatu svého tvrzení, když trvají na tom, že věta „nic není jisté a pravdivé“ je jistá a pravdivá. Tato výpověď skeptiků je tedy vnitřně rozporuplná a musíme ji na základě logického zhodnocení opustit; existuje tedy něco, co člověk může poznat jako pravdivé.

³Brown, *Autorita písma*, str. 83-84: Duch svatý působí v myslích lidí a uschopňuje je věřit. Duch osvětluje a přesvědčuje mysl člověka, aby věřil, že Písmo je Boží Slovo.

⁴Brown, *Autorita písma*, str. 88-90.

⁵Brown, *Autorita písma*, str. 92-95.

⁶Heinzmann, *Středověká filosofie*, str. 43-44.

Na druhé straně, Justin Mučedník (100-165) se snažil poukázat na to, že křesťanské poselství navazuje na myšlenky dosavadních filosofů.⁷ Všechna dřívější semínka pravdy (spermata tou logou) pochází od Mojžíše a proroků; vše, co bylo v historii lidí rozpoznáno jako pravdivé, je ve svém prazákladu křesťanské. V Ježíši Kristu se celý stoický Logos (plná pravda a rozum) stal člověkem, proto křesťanství má plnou pravdu. Spojení s Logem se v křesťanství plně rozvíjí, proto je křesťanství pravou filosofií.

R. Heinzmann ovšem také upozorňuje, že třebaže křesťanství ukazovalo, že jeho zvěst je naplněním filosofií doby, jeho zvěst je natolik odlišná, že nikdy nemohlo dojít k jejich plnému spojení s křesťanstvím:⁸

- Svět či příroda vnímatelná smysly (věci fyzické neboli *fyzica*) je v řeckém myšlení jen úpadkovou formou neměnné věčnosti; oproti tomu v křesťanství je pluralita světa primární skutečností; mizí pohled na hmotu jako negativní entitu, celý svět je Bohem chtěný, udržovaný v bytí.
- Bůh řeckých filosofů je výsledkem myšlenkového procesu, statickým strnulým principem bytí; kdežto Bůh křesťanství je dynamickým protipólem kosmu, jeho největším tajemstvím je láska Trojice, tento Bůh jedná a působí, má osobní vztah k člověku. „Osobnostní a trojiční Bůh je novým filosoficky neodvoditelným horizontem křesťanského myšlení“.⁹
- Člověk je podle řeckého myšlení v podstatě duch uvězněný v těle a má se znovu stát duchem, smyslovost je pomíjivá, konečným určením je koloběh bytí, který ruší každou individualitu; kdežto v křesťanství je člověk osobou povolánou k trvalému dialogu s věčným Bohem, záchrana nespočívá ve vysvobození duše z těla, ale v individualitě vzkříšeného společenství jednotlivce s Bohem.
- Čas je podle řeckého myšlení jen úpadkovou formou neměnné věčnosti, kdežto v křesťanství je čas nejen materiální, ale též osobnostní veličinou v tom smyslu, že dějiny jsou místem dialogu člověka s živým osobnostním Bohem a směřují k určitému cíli.

Jak si křesťanství poradilo ve světě orámovaném řeckými kategoriemi? Aby mohla církev své vyznání víry vůbec formulovat, nutně to musela učinit na základě řeckých kategorií – nebyla tedy církev v nebezpečí, že by se její poselství rozměnilo, ať vědomě či nevědomě? Díky tomu, že se církev držela Božího sebezjevení v Písmu, k tomu nedošlo. Můžeme to vidět na dvou příkladech střetu:

Příklad první: na Origenově učení (Origenes: 185-254 AD) o nesmrtnosti lidské duše můžeme vidět spojení křesťanské víry a filosofické spekulace: spojoval křesťanské učení o vzkříšení těla s řeckým filosofickým učením o preexistenci duše, to je třeba si přiznat.¹⁰ Toto učení o nesmrtnosti duše bylo ovšem vyváženo těmito faktory:

⁷Heinzmann, Středověká filosofie, str. 38-39.

⁸Heinzmann, Středověká filosofie, str. 13-22.

⁹Heinzmann, Středověká filosofie, str. 17.

¹⁰Pelikan, The Christian Tradition 01, str. 48-49.

- Duše nemá život sama v sobě, ale má účast na životě, který ji předává Bůh; když Bůh nechce, aby duše žila, ta ztrácí tuto účast.¹¹ Tacián Syrský (120-173 AD) začal namísto učení o přirozené nesmrtelnosti duše mluvit o učení o vzkříšení těla¹², podpořeném ještě křesťanskou naukou o stvoření: Jediný Bůh je bez počátku a stvořil vše, a tedy vzkřísí všechna těla při završení všeho.
- A druhá věc: učení o nesmrtelnosti duše bylo odděleno od učení o preexistenci duše: K pádu člověka nedošlo před jeho pozemskou existencí, ale díky jeho pozemské neposlušnosti, jak svědčí kniha Genesis.

Tím způsobem se křesťanské učení o nesmrtelnosti duše vymezilo proti řeckému filosofickému myšlení.

Druhým příkladem je vnímání učení o charakteru Boha na pozadí řeckého pojetí, že Bůh je netečný a bez vášní (tedy svobodný od změny a utrpení, které charakterizují lidský život). J. Pelikan cituje Athanáše (295-373 AD): Bůh nic nepotřebuje, je soběstačný, naplněný sebou. Křesťané až příliš jednoduše vzali toto pojetí z řecké filosofie, jako by Bůh byl principem jediným a úplným, nadřazeným nad věcmi rozmanitými. Vidíme zde téměř přesný koncept statického boha z řeckého myšlení.¹³ A toto pojetí bylo dokonce podpořeno citací Božího jména „Jsem, který jsem“ z Ex 3,14.

- Ovšem ani Klement Alexandrijský, který vyložil Ex 3,14, že Bůh je jedno nad jedním, i nad monádou samotnou, nemůže být označen za zhelénizovaného, protože se oddaně držel církve a svým filosofickým kolegům vysílal výzvu, aby zúplnili svůj světový názor tím, že přijmou Krista: Přijměte Krista, přijměte zrak, přijměte své světlo, abyste dobře poznali jak Boha, tak člověka.¹⁴
- Jan Zlatoústý ve svém třetím výkladu z Janova evangelia argumentuje o Ježíši Kristu: „Nesmrtelná Boží přirozenost Ježíše netrpí, jen lidská přirozenost Ježíše trpěla, a tedy Slovo je nestvořené stejně jako Bůh“. To ovšem křesťané většinou vždy vyvážili důrazem na to, že Hospodin pečuje o lid smlouvy (láska) a hněvá se na hřích (Tertulián: nelze Boha rozdráždit, ale rozhněvat ano), tj. nejedná se o filosofické učení, že Bůh nezasahuje do tohoto světa.¹⁵

Mohli bychom tedy připustit, že učení o netečnosti Boha se drželo křesťanských myslitelů po mnohá léta, i když vyvážený výklad oddílu Ex 3,14 jasně říká, že Boží jméno je zjeveno v situaci, kdy Bůh sestupuje svou mocí z nebe a chce zasáhnout do života faraona i lidu Izraele.

¹¹Dokonce učení samotného Ireneje; Pelikan, *The Christian Tradition* 01, str. 51, cituje Ireneus: *Proti herezím*, 2.34.4.

¹²Citován v Pelikan, *The Christian Tradition* 01, str. 51.

¹³Pelikan, *The Christian Tradition* 01, str. 53.

¹⁴Pelikan, *The Christian Tradition* 01, str. 46-47.

¹⁵Tertuliánovo učení (Ježíš Kristus má dvojí přirozenost: Logos neproměnný, konající zázraky, a duši snášejší utrpení) bylo vyváženo až mnohem později. Migliore v knize *Víra usilující rozumět*, kapitola 4 (Mlín 2009), připomíná, že Tertuliánův pohled zastával ještě i Kalvín v 16. století. Až možná události 20. století činí učení o nezaujatém Bohu neudržitelným, a církev objevuje vždy přítomný důraz Bible na Hospodinův soucit s člověkem.

Z obou uvedených příkladů je tedy vidět, že vyvážený výklad biblického svědectví někdy rychleji, někdy pomaleji dovoluje křesťanství se vymezit proti odlišným filosofickým pojetím přicházejícím z okolního světa.

I u Augustina, kterým náš krátký pohled do patristiky zakončíme, vidíme kombinaci obojího: Cituje některé věci z filosofie, aby prokázal, že ta ho dovedla ke křesťanství či je s křesťanstvím slučitelná, ale současně se proti některým myšlenkám vymezuje, pokud to vidí jako nevyhnutelné.

Augustin (cca 354-430 AD) se též zbavuje skepticismu, a to nejen jeho logickým popřením jako Klemens Alexandrijský, ale skrze skutečnost přemýšlení:¹⁶ Oproti skeptickému „*nihil certe sciri potest*“¹⁷ staví „*esse te scis, vivere te scis, intelligere*“,¹⁸ tj. ve vědění subjektu je založena pravda o jeho vlastním bytí, životě i poznání. Možnost pochybování je nezpochybnitelná: *Si enim fallor, sum.*¹⁹ Tj. lidský rozum je schopen pravdy, i když odhlédneme od smyslové zkušenosti.

Augustinův pohled na vztah rozumu a víry byl podobný jako pohled Johna Owena o více než tisíc let později:²⁰ a) skrze poslušné nahlédnutí do církve a svatých písem docházíme víry (*intellige ut credas*); b) ale to je jen první krok, pak následuje pohyb od prosté víry k plnému poznání a nahlédnutí (*crede ut intelligas*). Ale i ten, kdo takového nahlédnutí (v pomyslném světě, nikoli smyslově) není schopen, bude blažený (křesťanství je univerzální cestou spásy pro každého).

Augustin též například uvádí tzv. noologický důkaz Boží existence:²¹ 1) vychází z toho, co už bylo řečeno: mimosmyslová zkušenost našeho myšlení nám dává vědomí, že jsme, žijeme, přemýšlíme. 2) Ptejme se, zda existuje něco vyššího než rozum, skrze který se naše přemýšlení děje. Pokud by existovalo, bylo by to vskutku velkolepé a lze to nazvat Bohem; 3) existuje nezničitelná pravda čísla (aritmetika, $3 + 7 = 10$, aniž ji známe nebo ne, ale je společná pro nás všechny); podobně moudrost, kterou poznáváme a chápeme dobro, existuje nad naším myšlením, na něm nezávislá (a opět existuje, ať už ji známe, nebo ne). 4) Existuje tedy něco větší než náš rozum a lidský duch, co zakládá skutečnost lidského ducha a osvěcuje lidského ducha obecnými zákony myšlení. Vlastně se nejedná o důkaz existence Boha, ale o zjevnost existence Boha v jeho vnitřní rozumnosti: Bůh musí být právě tou skutečností, která přesahuje lidské myšlení.

Na druhé straně Augustin jde proti řeckému myšlení minimálně ve dvou věcech:

- Při výkladu triadické podstaty lidského vědomí (paměť-memoria, nahlédnutí-intellectus, vůle-voluntas) a při popisu trojiční podstaty Boha prokazuje Augustin, že aristotelovská nauka o kategoriích není použitelná: žádná ze tří složek lidského vědomí (ani žádná z osob Trojice) není akcidentem těch druhých dvou, nýbrž vztah mezi těmito složkami (či vztah mezi osobami Trojice) je zásadně VZTAHEM, RELATIO, kategorií vyššího typu.²²

¹⁶Heinzmann, Středověká filosofie, str. 74-75 interpretuje z Augustinova spisu Soliloquia.

¹⁷Nic nemůže být věděno jistě.

¹⁸Víš, že ty sám jsi, víš, že ty sám žiješ, víš, že ty sám přemýšlíš.

¹⁹Pokud se totiž mýlím, jsem.

²⁰Heinzmann, Středověká filosofie, str. 68, vykládá podle spisů *De utilitate credendi*, XIV, 31; *De ordine* II 9,26; *Sermo* 43,7.9 a 118,1.

²¹Heinzmann, Středověká filosofie, str. 73-77.

²²Heinzmann, Středověká filosofie, str. 78-79.

- Křesťanským výkladem stvoření světa se Augustin postavil proti platonismu i novo-platonismu.²³ Stvoření z ničeho nenalezl slučitelným ani s věčnou látkou (odmítá, že svět vzešel z Boží substance), ani se vznikem světa z nejvyššího principu (odmítá, že svět byl vyzářen z Boha). Augustin je dokonce přesvědčen, že stvořenost lze vyčíst ze jsoucího samotného: proměnlivý svět se nemohl způsobit sám, to by musel existovat už před svým uskutečněním; a pomíjivý svět nemohl být vyzářen z Boha, protože nestálost světa není slučitelná se stálostí Boha.
- Z obou předchozích věcí také vyplývá, že i když křesťanství v zásadě akceptovalo platónskou nauku o idejích, Augustin jde ještě dál a říká, že předmětem archeotypálního Božího myšlení není jen obecné, ale i jednotliviny: Lidské individuum Bůh vždy myslí jako jednotlivé.²⁴

2 Program středověkého křesťanského myšlení

Za symbol počátku středověku lze označit život a dílo Severina Boethia (480-525 AD), který pracuje v Římě na dvoře Góta Theodoricha a za svůj cíl si klade jako jeden z posledních, kdo získali klasické řecké filosofické vzdělání (pravděpodobně v Alexandrii), zprostředkovat dědictví antiky novým západním národům přicházejícím na území dřívější římské říše. Jako podúkol svého úkolu se snažil též prostředkovat mezi různými filosofickými pozicemi: Platónem, Aristotelem, Porfyriem a dalšími.²⁵

Boethius byl křesťanem, který ale proslul spíše svým úsilím zachovat filosofické dědictví antiky. Byl tedy vlivný svým překladatelským úsilím – i když řecká slova nebylo možné přeložit doslova, přesto nalézal vhodné ekvivalenty, které by co nejlépe opsaly filosofické pojmy. Například řecké „arché“ přeložil latinským „principium“. A dále poskytl některé filosofické definice, které byly přijímány po mnohá staletí latinského světa (osoba, osud, věčnost, touha po pravém dobru).²⁶ Ale byl popraven dříve, než mohl podstatnou část svého díla dokončit. Jeho osud ilustruje právě typický rys nové doby: Góti se sice usadili v severní Itálii, ale za pár desítek let museli vše opustit a přenechat dalším národům přicházejícím ze severu.

Ve své knize Útěcha filosofie, kterou Boethius už píše s vyhlídkou na popravu, hledá ve filosofii právě odpovědi na poslední otázky člověka: Co mi zůstalo, když už nemám nic? Jaký je smysl? Ptá se Platóna, Aristotela, stoiků. Nejedná se tedy o ucelený přehled, ale o vážné otázky odsouzeného na smrt: Je-li Bůh, proč existuje zlo? Jestliže není Bůh, proč existuje dobro? Byl křesťanem, ale v knize se neobrací ke Kristu, snad proto, že ani pro křesťany nebylo běžné čerpat ujištění a lásku od Boha.²⁷

Boethius je ovšem považován za prvního scholastika díky jinému dílku, a sice *Opuscula sacra*, a díky krátkému dopisu *Utrum pater et filius*. V teologickém pojednání o Trojici je

²³Heinzmann, *Středověká filosofie*, str. 79-80.

²⁴Heinzmann, *Středověká filosofie*, str. 81.

²⁵Heinzmann, *Středověká filosofie*, str. 96-97.

²⁶Pieper, *Scholastika*, str. 25-27; Heinzmann, *Středověká filosofie*, str. 116 uvádí některé z definic i v latině.

²⁷Pieper, *Scholastika*, str. 27-30.

nový tím, že navrhuje metodiku: Pokud to dokážeš, spoj víru s rozumem!²⁸ Ale důležitý je styl tohoto spojení: v jeho traktátu *Unum pater et filius* není ani jeden biblický verš! Jinými slovy, v jeden celek spojuje víru a racionální argumentaci. Boethius tedy vyzval ke spojení toho, čemu věříme, s tím, co víme.²⁹

Ovšem k osvojení dědictví starověku nestačí jen schopnost předávat (kterou dával k dispozici Boethius) a ochota se učit (kterou snad měli někteří na dvoře Theodorichově), ale též chráněný a klidný prostor, kde by se tento proces předávání a osvojení mohl odehrávat. Musí existovat prostor, kde a) mlčí požadavky zajištění existence, b) nehraje roli účelnost či potřeba v praxi, c) může probíhat starost o nic jiného než o pravdu. Tento prostor chtěl Boethius vytvořit založením univerzity v Římě, která by se stala první univerzitou latinského západu, ale politická doba vytvoření univerzity nedopřála, neplatil předpoklad politické stability: Po více než pět set let v Evropě bude platit, že veřejná moc není s to spravovat kulturní dědictví.³⁰

Tuto skutečnost pochopí i Boethiův nástupce v jeho úřadu, Cassiodorus (488-583 AD), a proto udělá to, čeho Boethius ještě nebyl schopný: vzdá se svého místa u dvora a založí klášter Vivarium, jehož mnichům jako hlavní úkol uloží péči o literaturu (do kláštera Cassiodorus pravděpodobně přenesl celou svou knihovnu antického písemnictví).³¹ Kláštery se minimálně na osm set let stanou tím chráněným prostorem, kde bude uchováno dědictví kultury a vzdělanosti.

Úkol spojení víry a rozumu, zaznamenaný u Boethia, se ovšem může stát poměrně obtížným. Už u Augustina jsme viděli, že bez minimálního porozumění není víra vůbec možná (*intellege ut credas ... potřebujeme pochopit jisté minimum věcí, abychom mohli uvěřit*), což je prospěšné spojení rozumu a víry. Ovšem rozum ve svém potenciálu skrývá i nebezpečný extrém racionalismu: nemůže existovat nic, co by přesáhlo chápavost lidského rozumu. To v sobě obsahuje vlastně i odmítnutí víry a sebezjevení Boha, pokud by toto obsahovalo nějaké tajemství.³²

Jak uvidíme aspoň u Anselma z Canterbury, jeho důkaz Boha, podobně jako dříve Augustinovy důkazy, nelze chápat ve smyslu racionalismu, ale jako určité odkazy či ukazatele, jak pravda víry souzní s tím, co sami víme na základě zkušenosti a rozumového argumentu. Přesto však – jak zajistit, aby nedošlo k tomuto přecenění racionálního, k výskytu extrémního racionalismu?³³

Po několik set let bylo dobrým ukazatelem rovnováhy dílo anonymního autora, který psal své spisy zřejmě kolem roku 500 n.l., ale pod falešným označením Dionýsius Areopagita (tj. vyvolával falešný dojem, že je postavou z Nového zákona, knihy Skutků 17,34). Sice je biskup Hypatios kolem roku 532 odmítl jako nepřiliš důležité, ale protože jeho díla byla přeložena do latiny, řada myslitelů středověku je četla a citovala, v díle Tomáše Akvinského je asi 1700 odkazů na Pseudodionýza, jak je dnes označován. A mezi řeckobyzantskými spisovateli je i po velkém schizmatu roku 1054 mezi východní a západní církví pouze jediný, který na západě zdomácněl, a to je právě Pseudodionýsos

²⁸Heinzmann, *Středověká filosofie*, str. 97: *Fidem, si poteris, rationemque coniuge.*

²⁹Pieper, *Scholastika*, str. 31-32.

³⁰Pieper, *Scholastika*, str. 33-34.

³¹Pieper, *Scholastika*, str. 34-36.

³²Pieper, *Scholastika*, str. 37.

³³Pieper, *Scholastika*, str. 38.

Areopagitský. Jan Eriugena (810-877 AD) kolem roku 860 přeložil celé Pseudodionýzovo dílo do latiny (ba mnohem více: Jan Eriugena navázal na Pseudodionýza a dotáhl jeho myšlenky až k první středověké metafyzické syntéze světa).³⁴

V čem bylo dílo Pseudodionýza ochranou před extrémním rozumářstvím? Ze svých čtyř knih (*De caelesti hierarchia* (O nebeské hierarchii), *De ecclesiastica hierarchia* (O církevní hierarchii), *De divinis nominibus* (O Božích jménech), *De Mystica theologia* (O mystické teologii)) se zejména v knihách O Božích jménech a O mystické teologii Pseudodionýsos věnuje vykreslení Boha a dává důraz na tzv. negativní teologii či filosofii: Bohu nelze dát přívlastek, pokud on ho nezjeví, ale ani zjevenými jmény nelze Boha plně vyjádřit; nejvíce Boha poznáváme pomocí tzv. negativních výpovědí-definic: výroky vystihujícími, jaký Bůh není.

Například vyznáváme, že Bůh je spravedlivý: ale ani slovem spravedlivý nelze Boha plně vyjádřit, protože pod slovem spravedlivý si představujeme, že někdo dává druhým ,co je jim dlužen, ale Bůh nikomu nic nedluží. A tak pozitivní označení „spravedlivý Bůh“ musíme doplnit i negativním dodatkem „který nikomu nic nedluží“.

Ovšem ani negativní výpovědi o tom, jaký Bůh není, jej plně nevystihují. Nemluvíme zde o iracionalitě, ale spíše říkáme, že Bůh nekonečně přesahuje možnosti lidského poznání.³⁵ Tento důraz nacházíme už u Augustina (*Si comprehendis, non est Deus ... jestliže rozumíš, není to Bůh*), ale v Pseudodionýzovi bylo potřeba další rozhodné autority, aby se vyslovila proti rozumu vyvyšujícímu sebe sama. Silně je jeho vliv vidět i v práci Tomáše Akvinského, který hned na začátku pojednání o Bohu ve své *Summa Theologica* píše: „Protože o Bohu nevíme, co je, ale jen, co není, nemůžeme ani uvažovat, jak je, ale spíše, jak není.“³⁶ Nebo v Akvinského komentáři k Boethiovu traktátu o trojjednosti čteme: a) „Boha ctíme mlčením – ne že bychom o něm nemohli nic říci nebo poznat, ale protože víme, že nejsme schopni ho chápat“;³⁷ b) „Proto říkáme, že na konci našeho poznání poznáváme Boha jako neznámého, protože duch je v poznání nejdále tehdy, když poznává, že Boží bytnost přesahuje všechno, co dokáže uchopit v tomto životě“.³⁸

³⁴Pieper, *Scholastika*, str. 38-41. Církev ovšem knihu Jana Eriugeny odsoudila pro její blízkost k panteismu, takže tato syntéza není tolik známá.

³⁵Pieper, *Scholastika*, str. 42-44.

³⁶Akvinský: *Summa Theologica*, kniha I, otázka 3 předmluva.

³⁷T. Akvinský, komentář k Boethiovu *De trinitate Dei*, otázka 2, článek 1, odpověď na námitku 6.

³⁸T. Akvinský, komentář k Boethiovu *De trinitate Dei*, otázka 1, článek 2, odpověď na námitku 1.

3 Anselmův důkaz Boha jako spojení rozumu a víry

Anselm z Canterbury (1033–1109) je považován za pokračovatele Boethiova důrazu na rozumové úvahy postavené na základě křesťanské víry. Coby přední představitel křesťanské víry ve Francii i Anglii³⁹ formuluje v předmluvě spisu *Monologion*⁴⁰ svůj postoj: nezakládat argumentaci na Písmu, ale na rozumu (a doufá přitom, že ani tak se nedostane do rozporu s Augustinem a církevními otci).

Anselmova rozumová „nadstavba“ nad křesťanským starověkem je příkladem rozumových závěrů, které jsou možné, ale ne nutné, tj. nejedná se o zpřístupnění toho, čemu jako křesťané věříme, ale o demonstraci toho, že to není proti rozumu – a nebojí se ani „opravovat“ dřívější rozumové úvahy učiněné na křesťanském základu: Například⁴¹ ve starověku bylo vykládáno křesťanskými biskupy, že od prvního hříchu má satan na lidstvo právní nárok, zrušitelný jen proviněním satana na bezhříšném člověku – tuto rozumovou konstrukci nad křesťanským zjevením Anselm modifikoval v tom smyslu, že aby byla brána v potaz důstojnost věřitele i dlužníka, pak dluh vzniklý lidským hříchem musel zaplatit ten, kdo byl zároveň Bůh (věřitel) i člověk (dlužník). Tento výklad přijímali teologové od dob Anselma celkem jednoznačně.

Anselm objasňuje meze rozumu takto: „Jestliže řeknu něco, co vyšší autorita nepotvrdí, i když já bych to prokázal logicky, kéž je to přijímáno jen s takovou jistotou, která je dána skutečností, že se tak jeví mně, dokud mi Bůh neukáže lépe“.⁴² Tedy je zaměřen na pozitivní možnosti argumentujícího rozumu. Svou výstavbu myšlenek provádí na základě pravidel logiky, ale stále nechce zvažovat myšlenky v rozporu se zjevením Písma. Nad jeho dílem si možná uvědomíme otázku: Kdo určí ty správné meze mezi vírou a rozumem? Vždyť přece ani víra, ani rozum nejsou nestranné. Jinými slovy, může být rozum tím správným hráčem při vymezení svého vztahu vůči víře?

Odpoověď zní ano i ne, a dobře lze povahu této odpovědi i povahu celého Anselmova přemýšlení i víry vidět z jeho důkazu Boha:⁴³ Bůh je bytost, nad niž nelze myslet nic většího, a tedy musí existovat. Celý důkaz podrobněji ve třech krocích:

1. Přemýšlejme, ať jsme kdokoli (moudrý či blázen), o bytosti tak velké, že větší nad ni nelze pomyslet. Tu označme pojmem Bůh – v našem myšlení tak neexistuje nic většího ani jako pojmová možnost.
2. Co si někdo jen myslí, je v jeho poznání či myšlení. Jedná se o bytí v poznání, či bytí v myšlení.
3. Bůh musí existovat reálně, protože kdyby existoval jen v myšlení, bylo by možné myslet si na větší bytost – na tu, která existuje reálně.

³⁹Pieper, *Scholastika*, str. 45-48: Anselm patnáct let rozvíjí benediktinské opatství Le Bec, a pak se stává na patnáct let arcibiskupem v Canterbury – totiž roku 1066 byla Anglie dobита normanskými vévody, a na tři sta let je historie Anglie určována Francií.

⁴⁰Pieper, *Scholastika*, str. 49.

⁴¹Pieper, *Scholastika*, str. 50-51.

⁴²Anselm: *Cur Deus homo*, kniha I, kapitola 2.

⁴³Pieper, *Scholastika*, str. 53-55.

V jakém smyslu mohl Anselm svůj důkaz považovat za důkaz tak silný, že mimo sebe sama nepotřebuje žádný jiný? Možná mohl mít na mysli následující spojení rozumu a víry: 1) Věříme, že Bůh existuje, a Bohu přisuzujeme všechny vlastnosti v dokonalé míře. 2) Toto naše přemýšlení o Bohu se odehrává v naší hlavě. 3) Ale Bůh je vždy větší, než jak si jej vykreslujeme ve svém myšlení, protože on existuje reálně.

Tímto způsobem mohl Anselm učinit svůj „důkaz“ součástí modlitby – vyznání, že Bůh je vždy větší, než on dokáže svým rozumem postihnout, jej vždy mohlo obohacovat a přivádět k Bohu samotnému: Bože, ty neexistuješ jen v mé mysli, ty existuješ skutečně – Tvoje dokonalost a dobrota je větší, než dokážu svým rozumem postihnout. A tak namísto toho, aby se Anselm Bohem pouze obíral ve své mysli, k němu přistupoval jako k živému, existujícímu Bohu ve své víře. Anselmovo setkání s Bohem v rozumu bylo vždy zastíněno setkáním s reálným, existujícím Bohem ve víře.

Snad v tomto smyslu zhodnotil Anselmův důkaz i Karl Barth:⁴⁴ „Nejde o vědu oddělující se od víry církve, zdůvodňující víru církve odjinud, než z ní samé. Jde o teologii. Jde o důkaz víry skrze víru, víry pevné v sobě samé již předtím, i bez důkazu.“

Ve smyslu právě naznačeném by tedy činnost našeho rozumu, i kdybychom přemýšleli o Bohu, byla vždy méně než reálné setkání s živým Bohem skrze víru.

Podobné napětí i kontroverzi dialogu víry s rozumem lze najít v diskusi (či spíše hádkách) mezi Petrem Abelardem (1079–1142) a Bernardem z Clairvaux (1090–1153). Petr Abelard⁴⁵ měl rád logiku a je vždy uváděn v dějinách logiky. Ve svých 29 letech otevřel školu v Paříži na vrchu svatě Jenovéfy, kde o sto let později vznikne univerzita, a ve svých 35 letech vede kardinální školu Notre Dame. Byl ovšem Bernardem z Clairvaux obviněn, že tvrdí, že člověk svým rozumem může obsáhnout Boha zcela a beze zbytku.

Oproti tomu ovšem Petr Abelard také formuloval některé myšlenky, které ukazují na ohraničenost rozumu samotného:⁴⁶ Snaží se poukázat na přirozený rozum společný všem lidem (a tak spojuje křesťany s předkřesťanským či mimokřesťanským světem), ale též poukazuje na spojení rozumu a mravního konání: a) bez zlého záměru není hřích (tj. hřích je něco, co lze odhalit v našem rozumu a rozvažování); b) řídit se svědomím je dobré, i když se svědomí mýlí.

Právě uvedené dvě Abelardovy myšlenky jsou dobrou ilustrací možností rozumu, ale též ohraničení rozumu: ad a) Lidský rozum je spojen i se hříchem člověka vůči Bohu, kdy v naší mysli-rozumu se objeví záměr Bohu (i lidem, i prostředí, a v konečném důsledku i nám samotným) nepřátelský. Tedy případné usvědčení z hříchu je proces, který se odehrává i v našem myšlení-rozumu. Jak lze tento proces popsat? Zlý záměr našeho myšlení je korigován zjevením víry, obsaženém v Písmu. Není zde ovšem rozpor, protože nesprávný záměr našeho rozumu je konfrontován s myšlenkou z Písma, tedy myšlenkou přicházející do našeho rozvažování zvenčí. ad b) Rozum je dobrým mezičlánkem či mezi naším svědomím a naším jednáním – v dobrém slova smyslu udržuje spojení s naším svědomím, pokud je definujeme jako vědomí správného jednání, které jsme až dosud poznali-objevili.

A v neposlední řadě, Petr Abelard ve svém díle *Sic et non* (Ano i ne) se zabýval odstraněním rozporů těch sentencí Písma nebo církevních otců, které se zdají ve vzájemném

⁴⁴Pieper, *Scholastika*, str. 56, cituje knihu K. Barth: *Fides Quaerens intellectum*, str. 199.

⁴⁵Pieper, *Scholastika*, str. 62-68.

⁴⁶Pieper, *Scholastika*, str. 67.

rozporu. V tomto ohledu zase poukazuje na roli rozumu jako rozsuzujícího činitele, který se pokouší o syntézu dvou výroků s respektem k nim oběma. Do svého spisu posbíral 158 příkladů těchto rozporů a spojuje-rozsuzuje je.⁴⁷

Bernard ve svých 24 letech má pověření založit sisterciácký klášter v Clairvaux, a do svých 50 letech je svědkem znásobení tohoto hnutí při založení 70 klášterů. Je horlivým mnichem a mužem činu, v životě mu jde spíše o filosofii, která má praktický dopad,⁴⁸ naučit se žít a spása existence v jejím celku. Proto se dívá podezřívavě na Abelardovu výrokovou logiku: zdá se mu, že je zde nebezpečí, že pravda bude pohlcena prázdným formalismem myšlení. Bernardovou životní filosofií je „duše hledá slovo“ (anima quaerens verbum), a má na mysli slovo sdělené v mystickém rozjímání, tj. v blízkosti Bohu.

Překvapivě je možné odkaz Petra Abelarda i Bernarda z Clairvaux spojit do zjištění, že při setkání víry s Bohem je náš rozum korigován-povzbuzen slovem, které přichází zvnějšku, od Boha, z Písma. Ale bylo by vlastně nečekané, kdyby tato „korekce rozumu zdola“, ze základů víry předaná jednou provždy, chyběla.

Další velkou bitvou středověkého myšlení, o které bychom se měli krátce zmínit, bylo rozšíření Aristotelových knih a komentářů Aristotelova díla.⁴⁹ Tato literatura se rozletěla západem, kde vlastně nebyla kromě křesťanské víry žádná filosofie hledící na celek skutečnosti. V církvi se objevila starost, že Aristoteles ohrozí celek pravdy víry, a v letech 1210-1263 byl Aristoteles církevně zakazován. Nicméně tento trend nebyl důsledně prosazován a v roce 1255 pařížská univerzita dala Aristotela do svých osnov.

Albert Veliký (1200-1280) byl prvním Němcem, který učil na univerzitě v Paříži. Byl spíše novoplatonikem, ale byl ovlivněn Aristotelovým důrazem na bezprostřední zkušenost.⁵⁰ Konkrétní vědění získané v bezprostředním styku s věcmi je pro něj trvalým východiskem veškerého přirozeného poznání. Primárně nezáleží na logickém formalismu ani racionální spekulaci, která vymýšlí „syntézy“, ale na věcném vědění získaném tváří v tvář zakusitelné skutečnosti.⁵¹ Nejde o zkoumání věcí nezávisle na Bohu, ale Boží dílo neuchopíme, pokud neuchopíme věci samotné.

Závěrem plynoucím z myšlenek, literatury a postojů Alberta Velikého (do velké míry doplněných či systematicky uspořádaných jeho žákem Tomášem Akvinským) je to, že spojení víry a rozumu dostalo další souvislost. Úkolem lidského rozvažování je

- schopnost spojovat pravdy spásy-víry navzájem v jeden systém (odkaz starověku);
- schopnost formálně správného myšlení (odkaz raného středověku);
- schopnost člověka uchopit realitu, s níž se setkává ve své zkušenosti (nově odkaz pozdního středověku).⁵²

⁴⁷Heinzmann, Středověká filosofie, str. 188-189.

⁴⁸Pieper, Scholastika, str. 68-70.

⁴⁹Pieper, Scholastika, str. 79-84.

⁵⁰Pieper, Scholastika, str. 85-90. Napsal knihy: Kniha o rostlinách; Živočichopis.

⁵¹Pieper, Scholastika, str.90.

⁵²Pieper, Scholastika, str. 91: Boethiovo „spoj víru s rozumem, můžeš-li“ se změnilo na: spoj to, čemu věříš, s bohatstvím přirozeného vědění o člověku a o světě, které se neustále rozmnožuje.

V této době se objevují dva extrémní názory:⁵³ jednak uzavřenost některých teologů vůči rozvíjející se empirické vědě (John Peckham je příkladem teologa, který chce uznávat vědu, jen pokud ona slouží teologickému tajemství), jednak naznačovaná možnost, že se mohou objevit vědecké skutečnosti, které budou v rozporu s teologií (Sigr z Brabantu: důraz na sekularistickou vědu, která zcela vylučuje Boha). Tomáš Akvinský se vyhýbá oběma z nich, když říká, že dále jsme povoláni k respektování Boha, a současně nemůžeme předem určovat, které informace empirické vědy vezmeme ke zvážení a které ne. Dříve, než může být dosaženo vyváženého pohledu, biskup v Paříži (roku 1277) i biskup v Canterbury odsuzují řadu filosoficko-teologických tezí, namísto aby je vzájemně vyvážili z hlediska obou táborů: filosoficko-vědeckého i teologického. V církvi se objevuje úzkostné podezírání: teologie nedůvěřuje rozumu.⁵⁴

Dalším problémem, který se objevuje v samotné teologii a je do jisté míry podnícen rozvojem vědy a pojetím příčiny a následku, je postoj, že vše, co je, musí být tak, jak je. Například je to patrné některých odsouzených vět (biskupem v Paříži roku 1277) Sigr z Brabantu.⁵⁵ Bůh vytváří nutně vše to, co z něho vychází; Bůh k tomu nemůže stvořit nic nového a ani nic nemůže stvořit novým způsobem. K vyvážení tohoto postoje se objevil Duns Scotus (1266-1308) se svým učením o Boží svobodě (v díle *Opus Oxoniense*): Bůh jedná tvořivě, nepředvídatelně – ani lidský rozum nemůže obsáhnout dedukcí (argumenty), co vzešlo ze svobodného Božího činu. Nic není o sobě samém nutné či smysluplné – rozumem nelze nahlédnout Boží vykoupení.⁵⁶

Toto bylo další důležité potvrzení Boží jedinečnosti po Pseudodionýzovi Areopagitském. Jak to formuloval i Tomáš Akvinský: Pro to, co náleží víře, není rozumový argument.⁵⁷ I Vilém z Ockhamu (1298-1349) trvá na principu absolutní svobody Boží, možná až extrémně:⁵⁸ Bůh se nemusel vtělit do člověka, ale do kamene či květiny, aby zachránil stvoření.

Na životě Viléma z Ockhamu se v jistém smyslu uzavírá kruh bezpečného rozvíjení studia a vzdělanosti v církvi: Roku 1324 je Vilém obžalován pro necírkevní nauku u papeže, a aby mohl nadále rozvíjet své studium a vzdělání, utíká od papeže z Avignonu na dvůr římskoněmeckého císaře Ludvíka Bavora: končí období, kdy církev bezpečně nesla kulturu a vzdělanost. Vilém Ockham utekl tedy z církve na dvůr panovníka, v opačném směru než kdysi Cassiodoros.

Pohled do středověku zakončíme zhodnocením toho, jaký je jeho odkaz v úkolu předat dědictví minulých generací budoucímu světu:

- a) Nestačí si jen osvojit dědictví předků či starověku, stejně důležité jsou vlastní zkušenosti o světě.
- b) Otázka chráněného prostoru poskytujícímu prostředí k rozhovoru a vážnému zkoumání bude vždy důležitá. V letech středověku byl tento prostor v církvi

⁵³Pieper, *Scholastika*, str. 94-96.

⁵⁴Pieper, *Scholastika*, str. 106.

⁵⁵Pieper, *Scholastika*, str. 109.

⁵⁶Pieper, *Scholastika*, str. 110-111.

⁵⁷Pieper, *Scholastika*, str. 112, cituje Akvinského komentář ke Knize sentencí.

⁵⁸Pieper, *Scholastika*, str. 115-117.

(Platónská Akademie zanikla roku 529 v Aténách, ale lze říci, že v jistém smyslu byla nově založena ve Florencii⁵⁹ roku 1456), otázkou je, kde tento chráněný prostor k veřejnému rozhovoru, při němž jsou respektovány obě strany, najdeme dnes.

- c) Co se týká vztahu rozumu a víry, vlastně už byl závěr zmíněn u Alberta Velikého, nyní jen shrňme⁶⁰ podle P. Piepera: Jestliže se v Kristu dostalo lidstvu zjevení Boha, tak se ho nelze vzdát, a tou správnou filosofií je křesťanská filosofie. Středověk ovšem naznačil cestu k rozvíjení tohoto vztahu: Jak otevřenost racionálního vědeckého výkladu vůči teologii, tak otevřenost teologie vůči zkoumání světa. Důležitá je diskuse, která se neuzavírá žádnému partnerovi. Rozum není schopností probíjet vlastní mínění, ale silou zaznamenat vše, s čím se setkáme. Zpráva o Božím sebezjevení v Písmu bude vždy nadřazenou formou pravdy, ale musí do sebe pojmout vědění filosoficko-vědecké. Začleněním filosoficko-vědeckého vědění do křesťanského rámce se teprve objasňuje síla vědeckých objevů. K tomuto vzájemnému spojování-začleňování musí docházet legitimně, tj. na základě znalosti teologické i vědecké pravdy.

4 Descartes a moderní pojetí rozumu

Kdybychom měli krátce zmapovat situaci 15. a 16. století v Evropě, než se dostaneme k Descartovu životu (1596-1650), jedná se o oblast mnoha změn. V důsledku reformace a náboženských i politických nepokojů dochází k rozpadu jednoty říše, církve i celé stavovské feudální společnosti:⁶¹ církevní vyznání závisí na jednotlivci, respektive jeho šlechtickém pánovi; objevují se nepokoje mezi šlechtou a měšťany a dochází k selským povstáním.

Svět začíná být chápán a popisován matematicko-fyzikálně: Díky učencům, jakými byli Mikuláš Koperník (1473-1543), Tycho Brahe (1546-1601), Johannes Kepler (1571-1630), Galileo Galilei (1564-1642), se prosazuje poznání, že Země se otáčí a obíhá kolem Slunce. Je odmítán zděděný obraz světa.⁶² Isaac Newton (1643-1727) dokonce brzy vysloví své zákony o pohybu, kde už z toho prvního plyne, že klid a pohyb jsou v jistém smyslu rovnocenné. Jan Kepler mluví o ustáleném pohybu planet; Newton vysvětluje, proč těleso jednou uvedené do pohybu ve svém pohybu setrvává – toto byly nové koncepty, které ovlivnily i filosofii, jež dosud měla za to, že zaměřeností k určitému cíli se vyznačují jen vědomé bytosti. Svět začíná být chápán jako nekonečný homogenní geometrický prostor, pro který všude platí stejné matematicky vyjádřitelné zákony.⁶³

⁵⁹Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. stol.*, str. 18.

⁶⁰Pieper, *Scholastika*, str. 123-126.

⁶¹Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. stol.*, str. 10.

⁶²Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. stol.*, str.12-13.

⁶³Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. stol.*, str. 14: A mohli bychom pokračovat, respektive ve výčtu jsme už přeskočili důležité věci: objev a demonstrace geometrické perspektivy v malířství-zobrazování roku 1425; vynález knihtisku roku 1450, který umožnil rychlé šíření nových myšlenek; sestrojení kapesních hodinek roku 1570; vynález a zkoušení dalekohledu v letech 1608-1609, který umožnil astronomická pozorování.

Pro toto období, začínající zhruba rokem 1500, které lze nazvat novověkem, je charakteristická víra v pokrok zde na zemi, která trochu zastíňuje křesťanské důrazy na nauku o posledních věcech: zrak lidí se začíná upínat k blízké budoucnosti, k dalším očekávaným vynálezům a objevům.⁶⁴ Tak se projevuje osvobození (emancipace) člověka jak ve vztahu k přírodě (člověk je osvobozován od nutností přírody rozvojem přírodních věd), tak ve vztahu k autoritám a institucím, a to i církevním (člověk více a více určuje sám sebe, roste demokratizace společnosti).⁶⁵ Filozof Giovanni Mirandola (1463-1494) se nechává unést tímto pojetím pokroku a svobody a interpretuje první kapitoly knihy Genesis: Adame, tebe neomezují hranice, vytváříš si vše svou svobodnou vůlí – to je ke konci 15. století téměř sartrovský postoj,⁶⁶ který pád člověka do hříchu v knize Genesis trochu přehlíží.

Ovšem v rodícím se novověku a pojetí svobody člověka se filosofie vrací k antickému skeptickému myšlení⁶⁷ a s větší silou opět vrací otázku, čím si tedy člověk může vlastně být jistý.

Do této situace lze zařadit práci René Descarta (1596-1650), který přichází roku 1637 se svou *Rozpravou o metodě*, kde se zabývá otázkou, jak dospět k poznání, kterým si můžeme být jistí. Uvádí zde čtyři zásady:⁶⁸ 1) pravidlo evidence: pravdivé může být jen to, co je poznáno s jistotou či důkazem; 2) pravidlo analýzy: problém musí být rozdělen na části nezbytné k řešení; 3) pravidlo syntézy: vědění skládáme z jednodušších, nejnázne rozpoznatelných stavebních kamenů; 4) pravidlo úplnosti: celistvé vědění vyžaduje úplnost všech prvků (tj. pravděpodobně: ujistíme se výčtem, že jsme nepřehlédli žádný relevantní rys).

Ve třetí kapitole *Rozpravy o metodě* se Descartes věnuje i pravidlům pro praktický život,⁶⁹ což jsou pravidla, jak má jednotlivec postupovat, jestliže se nemůže vykázat žádným jistým poznáním, a týkají se přechodového období, během něhož se dobíráme definitivního vědění (tzv. prozatímní morálka): p1) přihlížej zákonům-zvykům své země a svého náboženství; p2) rozhodnost: drž se směru, kterým jsi jednou vykročil; p3) zásada skromnosti, inspirovaná stoiky: přemáhej spíše sebe a své touhy než řád světa; p4) využij svého života k zušlechťování rozumu (způsobem v zásadách p1 až p3) a k plnému poznání; p5) při volbě mezi dvěma nejistými činy (daný stav věcí neskýtá žádnou jistotu, nicméně příslušné rozhodnutí je nevyhnutelné) vol čín platný s větší pravděpodobností.

Descartovým hlavním dílem jsou *Meditace o první filosofii, v nichž se dokazuje Boží existence a rozdíl mezi lidským duchem a tělem* z roku 1641. Krátce si projdeme jejich obsah a zhodnocení:

Meditace 01: Descartes se rozhoduje metodicky pochybovat o pravdivosti veškerého

⁶⁴Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. stol.*, str. 15.

⁶⁵Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. stol.*, str. 16.

⁶⁶Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. stol.*, str. 19, cituje Mirandolu, jak mluví k Adamovi: „Tebe neomezují žádné hranice a utváříš se sám vlastní svobodnou vůlí ... Nestvořil jsem tě ani pozemským, ani nebeským, ani smrtelným, ani nesmrtelným, abys mohl sám a svobodně jako dobrý malíř nebo obratný sochař dokončit svůj vlastní tvar.“. V plné míře tento postoj rozvine o pět set let později Jean Paul Sartre (1905-1980): existence předchází esenci, člověk si svou podstatu teprve vytváří.

⁶⁷Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. stol.*, str. 19: Justus Lipsius (1547-1606) navazuje na stoiky, Michel de Montaigne (1533-1592) a Pierre Charron (1541-1603) obnovují pyrrhónskou skepsi.

⁶⁸Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. stol.*, str. 32-33.

⁶⁹Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. stol.*, str. 35-37.

poznání, které přijal nebo které se mu nabízí, aby tak vystavěl jistotu poznání na velmi dobrých základech (v přechodném období, dříve než poznáme jistě, navrhuje svou prozatímní morálku, tj. zásady p1 až p5 na předchozí straně). Vyjadřuje postupně pochybnosti a) o tom, co říkají smysly (co když nás smysly šálí a žijeme ve snu?); b) o matematickém poznání rozlehlosti, počtu, místa, času (co když nějaký zlotřilý démon nám vytvořil mysl, která nás samotné klame?); c) tedy i o tom, že Bůh je dobrý (a možná dopustil, aby nás oklamal zlotřilý démon); a samozřejmě tedy i o svých názorech dřívějších nebo navyklých, které žádné nemusí být dobře podloženy.⁷⁰

Poznámky 01: Descartovým zájmem je poukázat na nesouměřitelnost smyslového poznání a vědeckého poznání, např. ve své 3. meditaci uvádí, že jinak velké se Slunce jeví našim smyslům a jiný rozměr vypočte astronomie. Descartes se snaží poukázat na možné omyly, ke kterým může docházet ve vědecké diskusi i v přijetí závěrů vědy, a tak vlastně sám základy pro jistotu poznání vytvořit. Nejde mu o poznání na základě psychologického přijetí, ale o poznání zjevné samo o sobě.⁷¹

Meditace 02: Co je jisté uprostřed veškeré metodické pochybnosti? Že já pochybuji – tj. já jsem, já existuji. Tělem si v této chvíli ještě jistý nejsem, ale tím, že existuji a myslím, ano. Lze-li mluvit o duchu či duši, tak to v první řadě znamená, že jsem věc myslící (res cogitans). Vlastně i vnímání smyslové zpracovávám myslí, takže např. při zkoumání vosku dospěji k jeho rozlehlosti či proměnlivosti, což je úroveň pochopení vyšší, než jen soubor smyslových vjemů. Možná neexistuje to, co vnímám, ale určitě existuji já, který vnímám.⁷²

Poznámky 02: Tyto úvahy se vyskytují už u Augustina, ale Descartes je metodicky rozvíjí. Povahu mysli nelze postihnout z jejích objektů-předmětů, ale niterně jako sebedanost vylučující klam.⁷³

Meditace 03: Jisté tedy je, že myslím. V mé mysli se nacházejí představy věcí neboli ideje, o kterých zatím nevím, zda jsou pravdivé. Dále jsou zde stavy vůle (afekty) a soudy (úsudky). Kde se ty ideje v mé mysli berou? Mohou být a1) vrozené, a2) získané zvnějšku nebo a3) vytvořené mnou samým. V každém případě, tyto ideje mají nějakou příčinu, ve které musí být přinejmenším tolik reality, kolik je v jejím účinku. Příčiny jsou předmětné (předmětná realita se odehrává v mé mysli) nebo aktuální (pocházející zvnějšku mé mysli). V každém případě je příčina těchto dvou realit aktuální!! Tedy mimo mne existuje jiná aktuální realita! Která z mých idejí by měla být taková, že jejím zdrojem-příčinou nejsem já sám?

1. Ideje tělesných či neživých věcí by mohly pocházet ode mne (rozlehlost, tvar, poloha, počet, trvání). V mé mysli si osvojuji ideu počtu, trvání. Idea tvaru,

⁷⁰Descartes, Meditationes, str. 29-37 liché strany.

⁷¹Coreth, Schöndorf, Philosophie 17. a 18. stol., str. 39-42.

⁷²Descartes, Meditationes, str. 37-51 liché strany.

⁷³Coreth, Schöndorf, Philosophie 17. a 18. stol., str. 42-47.

polohy, pohybu jsou akcidenty jiné substance, ovšem protože já jsem substance (věc myslící), možná byly způsobeny mnou.

2. Idea Boha jako substance nekonečné, nanejvýš chápající, nanejvýš mocné (stvořil mne a cokoli jiného, co existuje), nepochází jen ode mne, tj. Bůh je tou další realitou, která existuje kromě mne! Vskutku, vnímám své nedostatky, závislosti a tužby, jsem tvor závislý a nedokonalý. Kde se ve mně bere toto srovnání? Je ve mně idea dokonalosti, která je větší než já a se kterou srovnávám. Tato idea nepochází ode mne, mých rodičů nebo něčeho jinak nedokonalého, musí tedy pocházet od dokonalého Boha. Ani nelze říci, že ideu Boha ve mně způsobilo více příčin společně, protože jednota je jednou z hlavních vlastností dokonalosti, kterou na ideji Boha chápám. Tedy idea nejdokonalejšího jsoucna ve mně dokazuje, že existuje také Bůh, toto nejdokonalejší jsoucno. Tato idea Boha je mi vrozená – není divné, že tvůrce do mne vložil ideu sebe, protože mne stvořil ke svému obrazu. A navíc, dokonalý Bůh nemůže klamat, protože klam či podvod je znakem nedokonalosti – tedy poznávací procesy v naší mysli jsou pravdivé, například matematické poznání.⁷⁴

Poznámky 03: V díle *Principy filosofie* vysvětluje Descartes, co to znamená poznat jasně a rozlišeně. Jasně: obsah lze jednoznačně určit pozornou myslí; rozlišeně: poznaitek je vymežitelný vůči jinému obsahu. Descartes tedy dokazuje, že existuje Bůh – ovšem Boha definuje filosoficky (tvůrce všeho, nekonečný, věčný, vševědoucí, všemocný), ne nutně ve všech ohledech křesťansky. Princip kauzality v argumentu není nutný, protože sám Descartes jej ve druhé části obchází analogickou úvahou, že Bůh nás v každém okamžiku chrání-uchovává. Důkaz je aposteriorní: na základě prožitku či zakoušení ideje Boha ve své mysli dospívám k tomu, že tento Bůh existuje aktuálně.⁷⁵

Meditace 04: Bůh není tedy klamavým démonem (jsou v něm skryty všechny poklady věd a moudrosti), ale já ve svém životě chybuji a mýlím se. Čím je to způsobeno?

- a) Když vynáším soudy, aniž dostatečně chápu (toho se zbavit nemohu, protože mé poznání je konečné).
- b) Když volím, aniž dostatečně chápu – rychle vůli přitakám, že něco je pravda, aniž jsem to poznal úplně (toho se zbavit mohu jen částečně, protože mé poznání je konečné).

Je přitom důležité, že přirozené poznání v mé mysli či Boží milost mou svobodu nepotlačují, ale spíše zvětšují, protože s větší náklonností či poznáním cítím, že se

⁷⁴Descartes, *Meditationes*, str. 51-75 liché strany. v téže meditaci Descartes uvádí ještě jiný důkaz či jiný pohled na celý argument: K uchovávání něčeho v čase je potřeba stejné síly, jako k jejímu stvoření, kdyby neexistovala – tedy to, že jsem v této chvíli uchováván v existenci, závisí na jiném jsoucnu než mně samotném. Tak tento argument přechází od člověka, který si myslí myšlenku „Bůh“, k existenci tohoto Boha. Kdyby člověk stvořil sebe sama, věděl by o tom a vybavil by sám sebe dokonalostí, která je myšlena v pojmu Boha. Proto jen dokonalý Bůh samotný může být jeho stvořitelem. Coreth, Schöndorf, *Filosofie* 17. a 18. stol., str. 51-53.

⁷⁵Coreth, Schöndorf, *Filosofie* 17. a 18. stol., str. 47-53.

rozhodují lépe ve srovnání s nepodloženým rozhodováním.⁷⁶

Poznámky 04: Jedná se o Descartovu verzi otázky „proč Bůh dopouští zlo“, převedenou do oblasti rozumu. Descartes chce spojit svobodu antické tradice (odhodlanost pro dobro představuje nejvyšší formu svobody, vyjadřuje souhlas s Bohem) s jejím moderním pojetím (svobodné rozhodnutí ano-ne utváří jádro člověka), ale nadále je v jeho úvaze rozpor či nebezpečí: vyvyšuje svobodu formálního ano-ne, ale současně nepodložené rozhodnutí ano-ne označuje za nejnižší stupeň svobody (pokud Descartes sám nemínil svobodou ničím neomezené rozhodování, myslitelé následujících staletí takto svobodu definovali).⁷⁷

Meditace 05: Existuje esence materiálních věcí, tedy forma materiálních věcí, která nezávisí na mé mysli? a) začnu nyní esenciálními vlastnostmi trojúhelníka, jehož ideu nacházím ve své mysli: Na základě mého uvažování lze dokázat, že k trojúhelníku esenciálně patří, že součet jeho vnitřních úhlů je 180 stupňů; že proti jeho největšímu úhlu leží nejdelší strana, apod.

b) Pokračujme ideou Boha, kterou ve své mysli nacházím: Lze rozumově prokázat některé esenciální vlastnosti Boha? Ano, esenciální vlastnosti Boha je jeho existence. Ne že bych svým uvažováním způsobil existenci Boha, ale tvrdím-soudím, že existence Boha plyne z jeho dokonalosti. Nemohu myslet Boha než jako existujícího, nemám svobodu myslet Boha bez existence. K esenci patří ovšem existence pouze u Boha, stejně jako k esenci Boha patří řada dalších vlastností, které nelze změnit-ubrat. Tedy nutnost myslet Boha pouze s existencí je stejně jasná-rozlišená, jako nutnost trojúhelníku mít součet vnitřních úhlů 180 stupňů.⁷⁸

Poznámky 05: Podle Coretha a Schöndorfa Descartes poznává esenciální důsledky jasně-rozlišeně; to je důležité pro moderní přírodovědu. Na Kantovu kritiku, že existence není součástí deskriptivní charakteristiky daného objektu, lze namítnout, že Descartes ke svému vyvození nepotřebuje dokonalost Boha, jen filosofickou bytnost: Bůh existuje ze své vlastní bytnosti, tj. nutně. Tedy Descartes nemá na mysli důkaz existence Boha, ale důkaz nutné existence Boha (faktická existence není vlastností dokonalosti, ale nutná existence ano). Problém ovšem spočívá v tom, že Descartes přímo ve své 5. meditaci neprokazuje, že z esence Boha plyne existence Boha – to by musel prokázat například na základě argumentace v Anselmově stylu.⁷⁹ Možná předpokládá, že Anselmův důkaz je všeobecně známý, a tak jej vůbec nezmiňuje. Jen tvrdí, že podobně jako v esenci trojúhelníku je nutně obsaženo, že součet jeho vnitřních úhlů je 180 stupňů, tak v esenci Boha je nutně obsažena existence Boha.

Meditace 06: Schopnost mysli si představovat věci s jistou pravděpodobností souvisí s tím, že věci-tělesa skutečně existují (na rozdíl od chápání, kdy vnější svět nepotřebujeme a obracíme se do své mysli).

⁷⁶Descartes, *Meditationes*, str. 77-89 liché strany.

⁷⁷Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. stol.*, str. 53-55.

⁷⁸Descartes, *Meditationes*, str. 91-101 liché stránky.

⁷⁹Coreth, Schöndorf, *Filosofie 17. a 18. stol.*, str. 55-58.

Jistější možná proto je uvážit, že Bůh nás neklame, a tedy matérie existuje. Mám ideu těla-tělesa jako věci rozlehlé; v mé mysli je trpná schopnost smyslového vnímání a činná schopnost vytváření-způsobování těchto idejí. Aktuální příčinou mých předmětných idejí je tělo-těleso, Bůh nebo jiná realita vznešenější než těleso. Tělesné věci tedy existují!

Jsem nějak propleten s tělem-tělesem, protože přirozenost mne učí věřit, že potřebuji jídlo-pítí, když cítím hlad a žízeň; potřebuji se uchránit před bolestí, která ke mně přichází skrze smyslové vnímání. Učím se, že v tělesech je něco, odkud smyslové vjemy přicházejí. Z těchto vjemů jsem možná přijal řadu soudů, které jsou i nepravdivé (např: hvězda je jen malé světélko – mé smysly mne klamou!).

Naše přirozenost není vševědoucí – i když mne zpravidla vede k něčemu mně prospěšnému, někdy moje smysly mohou žádat, co mi uškodí. Jaký je rozdíl mezi myslí a mým tělem? Tělo je dělitelné, kdežto mysl nedělitelná. Různé části těla mohou dát impuls k pohybu jiné části; duše není ovládána částmi těla, ale jen mozkiem. Všímám si tedy chyb, jimž je má přirozenost vystavena, abych se jim mohl vyhnout. Ne vždy ovšem před jednáním máme prostor vše zjistit – lidský život je v jednotlivých věcech často vystaven chybám.⁸⁰

Poznámky 06: Esenciální rysy duše a těla jsou zcela neslučitelné, ale Bůh může způsobit, aby obě existovaly nezávisle – to ovšem neznamená, že spojení duše a těla je nahodilé či nepodstatné. Descartes byl přesvědčen, že v šesté meditaci poukázal na jednotu duše a těla navzdory jejich odlišným esencím. Důkaz existence těl-těles vyplývá z pojmu příčiny-bytnosti, která v sobě musí obsahovat minimálně charakteristiky účinku.⁸¹

Zamysleme se krátce nad shodami a rozdíly mezi přístupem Anselma a Descarta:

- Velkým rozdílem je pojetí víry, ze kterého vychází Anselm (1033-1109): člověk mravně padl a jeho racionální schopnosti jsou značně oslabeny, s ohledem na poznání Boha k novému uschopnění dochází aktem ospravedlňující víry – získává vírou očištěný intelekt, který je uschopněn k teologii⁸². Oproti tomu Descartes ve svých meditacích nemluví nikde o hříchu – zmiňuje ve čtvrté meditaci pouze chyby a omyly, které pramení a) z toho, že volíme, aniž máme poznání; b) z toho, že činíme soudy, aniž máme poznání. Zcela zde chybí kategorie c) volíme nesprávně, i když máme poznání – takže není umožněno přemýšlení o hříchu člověka.
- Vůbec pojetím Boha se liší Anselm i Descartes: Anselm dává důraz na myšlení, které se v případě konfliktů musí podřídit autoritě Písma,⁸³ tj. lze vyvodit, že jeho pojetí Boha, i když se přímo v jeho důkazu Boha neobjevuje, vychází z Písma. Na první pohled se Descartovo pojetí moc neliší (aspoň přímo v jejich důkazech Boha:

⁸⁰Descartes, *Meditationes*, str. 101-125 liché strany.

⁸¹Coreth, *Schöndorf, Philosophie 17. a 18. stol.*, str. 58-63.

⁸²Heinzmann, *Středověká filosofie*, str. 171.

⁸³Heinzmann, *Středověká filosofie*, str. 172: Pouze v otázkách, v nichž se z Písma nedá odvodit jednoznačná odpověď, má ratio svobodu mínění a volby (*Cur deus homo*, I, 18).

Bůh u Anselma je bytostí nejvyšší, u Descarta je Bůh definován dokonalostí. Ale pojetí Boha u Descarta je spíše filosofické – Bůh je sice Stvořitelem všeho, nanejvýš chápající, mocný, nekonečný, dokonalý. Descartes ustavuje Písmo jen jako součást prozatímní morálky, zatímco o pravém poznání rozhodne lidský rozum – už je zde ukryt zárodek extrémního racionalismu.

- Anselmovo pojetí Boha v Proslogion je sdělováno uprostřed modlitby, podobně jako u Augustína:

Nepokouším se, Pane, proniknout Tvé výšiny, protože na to mé nahlédnutí ani zdaleka nestačí. Toužím však aspoň poněkud nahlédnout Tvou pravdu, ve kterou věří a kterou miluje mé srdce.⁸⁴

To, co se Anselmovým myšlením rozvíjí, není tedy přísně vzato důkazem Boží existence, nýbrž poukazem vnitřní smysluplnosti (rationality) tohoto obsahu víry.⁸⁵

Descartův důkaz je oproti tomu zasazen do filosofické meditace, při které se nemodlí, jen na konci třetí meditace prohlásí, že podobně jako nejvyšší slastí bude v budoucnu nahlížet na Boha a jeho vlastnosti, i v tomto životě rozumovým nazíráním (ač nedokonalým) vnímáme Boha jako nejvyšší slast. Descartes vidí existenci sebe sama (své mysli) a existenci Boha jako dvě strany jedné mince, vidí Boha jako zdroj a oporu v naší lidské nedokonalosti.⁸⁶ Uznává, že někteří nevěří, že Bůh existuje, ale idea Boha je obsažena v jejich mysli a čeká, až oni budou odhodlaní ji prozkoumat, a odtud odhalit, že Bůh existuje. Mohli bychom tedy uzavřít, že svým způsobem ještě oba, Anselm i Descartes, ukazují svým čtenářům na Boha.

- Tím, že se Descartes odpoutává od Písma, minimálně ve svém filosofickém přemýšlení, roste nebezpečí (větší než u Anselma), že naplní některé teologické pojmy novým filosofickým obsahem. Například pojem „člověk je obrazem Boha“ naplňuje Descartes takto: a) je mi vrozená idea Boha a ideu Boha vnímám i se schopností vnímat sebe sama (meditace třetí); b) obrazem Boha jsme v tom, že máme schopnost poznání a schopnost se svobodně rozhodovat (meditace čtvrtá). Obě myšlenky mírně odvádějí od pojetí obrazu Boha v Genesis 1 a 2 (abychom řekli něco i na Descartovu obranu, o obrazu Boha namísto biblické exegeze spekulovali mnozí další teologové v průběhu historie, například i Augustin, který zdůraznil, že obraz Boha spočívá v lidské mysli, jež odráží trojiční Boží strukturu; přesto je pojem „obraz Boha“ příkladem toho, že lidé rychle sestavují myšlenková vysvětlení, aniž by pečlivě četli biblické vymezení tohoto pojmu).

⁸⁴Proslogion, kapitola I, v překladu R. Heinzmanna.

⁸⁵Heinzmann, Středověká filosofie, str. 178.

⁸⁶Coreth, Schöndorf, Filosofie 17. a 18. stol., str. 51: Sebejistota naší mysli se při jemnější analýze ukazuje jako něco, co se samo v sobě nezakládá, nýbrž poukazuje mimo sebe a vpsledku vede k jistotě existence Boží.

Závěrem

Z právě podniknuté cesty mnoha staletími z hlediska zaměření na vztah víry a rozumu je vidět, že tento vztah se vyvíjí v průběhu historie. A i když není možné od Descarta pokračovat až do dnešní doby v rozsahu této práce, i na právě provedené exkurzi se lze mnohé naučit.

Ve starověku (1. až 5. století našeho letopočtu) vidíme, že byla lidstvu předána křesťanská víra skrze svědectví církve a vyznání první církve. Církev během prvních pěti století formulovala své vyznání na základě řeckého jazyka a myšlení, ale také se proti tomuto myšlení vymezila, kde to bylo potřeba.

Na základě křesťanské víry pak ve středověku vidí křesťanští teologové-filosofové úkol spojit víru s rozumem, tj. na základě přijaté křesťanské víry budovat logickou strukturu dalších úvah, které jsou vnitřně soudržné.

Při setkání s aristotelským pojetím vědy v období scholastiky byl systém víry pohnán k tomu, aby se naučil brát v úvahu poznatky rozvíjející se vědy. Současně možnosti lidského rozumu napomáhají pečlivému výkladu Písma a vedou k proměně celé církve.

Období 16. a 17. století ukazuje některé trendy, které chtějí postavit vědu na samostatný základ. Křesťanské svědectví tyto trendy odkládají bokem metodicky, třebaže jejich stoupenci, včetně Descarta, jsou křesťany – v době vědy chtějí racionalitu založit jinak, na skutečnostech, které jsou zjevné samy o sobě. To v budoucích stoletích může být problémem, když lidský rozum odloží křesťanské svědectví zcela stranou a ignoruje tak poselství středověku, že vyvážený přístup k životu zahrnuje jak víru, tak rozum.

Z patristického období (ad kapitola 1) si lze pro dialog mezi vírou a rozumem ve svém životě vzít následující dvě teze:

- Teze 1: přijmi svědectví křesťanské víry poslušně a uvěř svědectví Písma předanému skrze Ducha svatého (pochop, abys uvěřil): v Ježíši Kristu Bůh zjevil sám sebe, toto svědectví je neodvoditelné z předchozí filosofie: věčný Bůh tě zve do vztahu trvalého dialogu, který nekončí ani smrtí, ale pokračuje v individualitě vzkříšeného společenství jednotlivce s Bohem.
- Teze 2: Drž se Ježíše Krista jako příkladu a učitele; jako oběti poskytnuté na odpuštění tvého hříchu; jako nesmrtelného Pána života, který proměňuje náš život ve věčný délkou i kvalitou. Snaž se porozumět ve Svatém Písmu, co v Bohu máš. Pevně stůj ve víře a jednej na základě proměněné mysli (Římanům 12,1-2).

Zatímco první z obou tezí, kterou bychom si mohli z patristického věku církve odnést, je snad zcela v souladu s Augustinovým „intellige ut credas“ (pochop a uvěř křesťanskému svědectví), není jasné, zda Augustinovo „crede ut intelligas“ (věř a pochop stále víc) vyjadřuje přesně obsah teze číslo 2. V listu Římanům 12,1-2 (proměňujte se obnovou své mysli, abyste mohli rozpoznat, co je dobré, Bohu milé a dokonalé) vidíme důraz zejména na to, abychom rozpoznali Boží vůli, a pak žili podle ní, tj. jakási praktická moudrost pro život víry v tomto světě. Ale snad i Augustin má na mysli totéž, i když důraz listu Římanům 12,1-2 je spíše na vztah s Bohem, který má dopad na konkrétní život v tomto světě. Důležité je, že teze 1 i teze 2 souvisí s poměřením našeho života Písmem, tj. svědectvím, ve kterém byla křesťanská víra jednou provždy předána Božímu lidu.

Z období raného středověku (ad kapitola 2) bychom si mohli pro svůj život v dialogu víry a rozumu vzít následující dvě teze:

- Teze 3: Buduj dále na křesťanské víře svěřené skrze Písmo, abys žil v souladu s tím, co jsi sám poznal na základě zkušenosti a rozumného uvažování.
- Teze 4: Bůh nekonečně přesahuje možnosti našeho rozumu i zkušeností. Nevzdávej se křesťanského dědictví Hospodinova sebezjevení v Ježíši Kristu skrze Ducha jen proto, že je nedokážeš svým rozumem postihnout a ve své zkušenosti beze zbytku prožít.

Tezi 3 se zhruba učíme z Boethiova programového prohlášení, že chce dále na křesťanském svědectví stavět to, co je v souladu s jeho zkušenostmi a rozumovými úvahami. Na základě víry vystavěné skrze biblické verše máme dále stavět své vlastní životní zkušenosti a rozumové úvahy.

Teze 4 si bere poučení zejména z díla Pseudodionýzova, z jeho důrazu na to, že Boha nikdy nedokážeme (rozumově ani životními zkušenostmi) plně obsáhnout. Tato teze navrhuje první, i když nejasnou, hranici našemu rozumu, ale i naší životní zkušenosti: Nic, co zažijeme nebo nezažijeme, nic, co víme nebo nevíme, ať nás nezastaví v našem vztahu s Ježíšem Kristem.

Z Anselmova důkazu Boha kupodivu nemusíme vytvářet další tezi, protože jeho pojetí Boha je velmi podobné tezi 4: Uč se vycházet ze svého rozumu-zkušenosti do reality víry; rozum podříd' víře, zkušenost podříd' poslušnosti. Tak by mohla tato teze na základě Anselmova důkazu Boha znít.

Z myšlenek blízkých těm Petra Abelarda můžeme psát tezi 5, která má svoje dvě strany (v jednom aspektu též podpořeno Bernardem z Clairvaux):

- Teze 5:
 - 5a) opírej se o svědomí i rozum, ale koriguj je Písmem (svědomí může být příliš citlivé či příliš hrubé; myšlenky rozumu poměřuj myšlenkami Písma, zda v rozumu není zlý záměr);
 - 5b) rozsuzuj Písmo na základě svého rozumu: za zdánlivým rozporem Písma mohou být dva úhly pohledu či syntéza respektující obě strany.

A tezi 6 podobného větvení lze vytvořit na základě celé diskuse o aristotelismu a roli vědy. Část (6a) ztělesňuje Albert Veliký a formuluje Tomáš Akvinský, (6b) je poukazem na svobodu Boha (viz Duns Scotus a Vilém z Ockhamu), tj. na důležitost rámce víry.

- Teze 6:
 - 6a) Do svého rámce víry vždy zahrnuj i to, co objevily empirické vědy (musíš zahrnout vše, tvým úkolem není vybírat);
 - 6b) Na druhé straně, jednání Boha a dějiny spásy nijak z lidského rozumu nevyplývají. Bůh je radikálně svobodný ve svých záměrech – ve svém poznání potřebujeme i přijímat v Písmu zjevení o jeho činech.

Z nástupu nové doby v 16. a 17. století si lze vzít též poučení, které v některých ohledech bude jen rozvinutím předchozích tezí. Jedná se zhruba zase o pohled na dvě strany jedné mince:

- Teze 7a) Vytvářej strukturu svého poznání pečlivě, stavěj svou jistotu na těch věcech, které jsi přijal po důkladném zkoumání. Ber vážně to, že myšlenky ve tvé mysli mají svou příčinu.
- Teze 7b) Nenech se odpoutat od Písma, že bys učinil svůj rozum měřítkem všeho. V řadě věcí bude po většinu tvého života trvat „prozatímní doba“, než naše poznání bude zcela esenciálně rozumově zdůvodněno, proto se boj Boha a nech se vést jeho poznáním a činy.

Seznam literatury:

- (Brown, Autorita písma)** M. T. Brown: Autorita Písma a dílo Ducha ve spisech Johna Owena. In: Evangelikální fórum 1: Kánon Starého a Nového zákona, autorita Písma, str. 81-100. Sborník evangelikálních teologů, Praha 1999.
- (Coreth, Schöndorf, Filosofie 17. a 18. stol.)** E. Coreth, H. Schöndorf: Filosofie 17. a 18. století. Třetí díl ediční řady Dějiny filosofie, Olomouc 2002.
- (Descartes, Meditationes)** R. Descartes: Meditace o první filosofii. První vydání roku 1641 v latině; latinsko-české vydání Oikoumené, Praha 2010, Knihovna novověké tradice a současnosti, svazek 35.
- (Heinzmann, Středověká filosofie)** R. Heinzmann: Středověká filosofie. Druhý díl ediční řady Dějiny filosofie, Olomouc 2000.
- (Pelikan, The Christian Tradition 01)** J. Pelikan: The Christian Tradition 01: Emergence of Catholic Tradition 100 to 600, Chicago Press 1971.
- (Pieper, Scholastika)** J. Pieper: Scholastika. Praha 1993. Nakl. Vyšehrad, edice Orientace, svazek 1.