NA CESTĚ KE SCHOLASTICE

Klášterní škola v Le Bec
Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury

Marek Otisk

FILOSOFIA
nakladatelství
Filosofického ústavu
AV ČR
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Marek Otisk

NA CESTĚ KE SCHOLASTICE

Marek Otisk

NA CESTĚ KE SCHOLASTICE

Klášterní škola v Le Bec – Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury

PRAHA
FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
2018

Vědecký recenzent
doc. PhDr. Vilém Herold, CSc.

© Marek Otisk, 2004
cover © Lucie Otisková, 2004
© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR, 2004

ISBN 80-7007-192-3 (tištěná kniha)
ISBN 978-80-7007-478-7 (elektronická kniha)

Obsah

Prolog 9

I. Klášter v Le Bec

A) Atmosféra kláštera a tamní školy 15

B) Klášterní knihovna 41

C) Kontakty s Hispánií (Tomáš z Yorku) 51

II. Metoda

A) Lanfrank a scholastická metoda 59

B) Anselmova autorita: rozum 80

C) Exkurs I: Spor o univerzálie (Epistola de incarnatione verbi) 106

III. Filosofie na poli teologie

A) Lanfrankův eucharistický spor 121

B) Anselmovy cesty k Boží existenci 138

C) Exkurs II: Doplnění argumentu z Proslogionu Janem Dunsem Scotem 175

Epilog 185

Bibliografie 189

Jmenný rejstřík 211

Prolog

Když se křesťanská Evropa překlenula přes magický letopočet 1000 a nenaplnily se chiliastické předpovědi a vize, které byly s tímto rokem spojovány, vkročil starý kontinent do druhého tisíciletí s velkým očekáváním. Nastala epocha, kterou už její současníci vnímali jako prosvětlení starého a temného světa, který se najednou změnil a na denním pořádku byla spousta převratných událostí:

„*Když se blížilo třetí léto po roce tisíc, bylo vidět téměř po vší zemi, ale zejména v Itálii a v Galii, jak se přestavují kostely; ačkoli většina jich byla vystavěna znamenitě a vůbec to nepotřebovala, skutečné soupeření pohánělo každou křesťanskou obec k tomu, aby měla nádhernější kostel nežli sousedé. Jako by se svět sám otřásal, aby ze sebe svlékl vetchý šat a oděl si všude bělostné roucho kostelů. Věřící tehdy přestavovali všechny kostely biskupských sídel, klášterů, zasvěcené všem možným svatým, a dokonce i kapličky ve vsích, aby byly krásnější.*“[1]

Právě období kolem roku 1000 je výrazným přelomem v dějinách Evropy, neboť se postupně utváří nové uspořádání evropského konti-

---

[1] „*Igitur infra supradictum millesimum tercio iam fere imminente anno contigit in universo pene terrarum orbe, precipue tamen in Italia et in Galliis, innovari ecclesiarum basilicas; licet plereque decenter locate minime indiguissent, emulabatur tamen queque gens Christicolarum adversus alteram decentiore frui. Erat enim instar ac si mundus ipse, excutiendo semet, reiecta vetustate, passim candidam ecclesiarum vestem indueret. Tunc denique episcopalium sedium ecclesias pene universas ac cetera queque diversorum sanctorum monasteria seu minora villarum oratoria in meliora quique permutavere fideles*.“ Radulphus Glaber, *Historiarum libri quinque*, ed. M. Arnoux, 1996, s. 162–164 (česky in: J. Le Goff, *Kultura středověké Evropy*, Praha: Odeon 1991, s. 75). R. Glaber (zemřel r. 1050) byl burgundským kronikářem a jeho dílo je často citovaným dokladem změn v křesťanském světě, které autor popisuje v souvislosti s vývojem po roce 1000.

nentu. Je to doba, kdy se křesťanství rozšiřuje na území, ve kterém bude převládat po celý zbytek středověku; je to éra vzniku stabilnějších státních útvarů, které jsou základem pro dnešní rozdělení Evropy; je to období, kdy na většině území dochází ke změnám v panovnických rodech (ve Francii nastupují Kapetovci, kteří včetně svých vedlejších větví budou vládnout svému království až do XIX. století; v Anglii se vše mění po slavné bitvě u Hastingsu, kdy vazal francouzského krále, normandský vévoda, Vilém Dobyvatel získává anglickou korunu; formují a upevňují se nové státy ve Skandinávii, střední i východní Evropě); je to epocha znovuobnovení ideje Římské říše, která je už od předchozího století spojena s německými zeměmi; je to století, ve kterém evropské území není ohrožováno tolik pustošivými nájezdy zvenčí a naopak se představuje stabilizovanější Evropa, která začíná či s novou intenzitou pokračuje s vlastní expanzí (ať už v podobě španělské reconquisty, křížových výprav či posouvání hranic křesťanského světa na sever a východ).[2]

Zároveň nastává doba dalších hmatatelných výsledků clunyjského hnutí. Od poloviny jedenáctého století se na papežském stolci střídají reformně naladěné hlavy katolické církve, čímž se výrazně urychlí nejen společenské vyčlenění duchovenstva v nově se tvořícím stavovském uspořádání společnosti, ale v souvislosti s tímto procesem rovněž začíná dlouhý mocenský zápas kléru o vymezení své role při správním řízení evropských zemí. Nastává čas boje o investituru, Řehoře VII. se slavnou Canossou, ale také Urbana II. a křížových výprav. V prvním století druhého tisíciletí zároveň vrcholí nevraživost mezi východní a západní církví a roku 1054 dochází k definitiv-

[2] Na podrobnosti kolem historického vývoje Evropy v XI. století viz např. A. Teichová (ed.), *Dějiny středověku*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1968; J. Mezník, *Přehled dějin středověké západní Evropy. I. Vznik středověké Evropy (5.–11. století)*, Brno: FF MU 1995; J. Le Goff, *Kultura středověké Evropy*, zvláště s. 75–120 a 143–336; F. Seibt, *Lesk a bída středověku*, Praha: Mladá fronta 2000; P. Oliva (ed.), *ABC světových dějin*, Praha: Orbis 1967, s. 151–196; ad.

nímu rozkolu při tzv. Kerullariově schizmatu, což zdůrazní odlišnost obou civilizačních okruhů.

Rozšiřují se hranice, narůstá počet obyvatel, utvářejí se principy, na kterých bude fungovat vrcholný středověk. V umění se prosazuje nový románský sloh, který symbolizuje obrodné hnutí po přelomu milénia. Přestože se v tomto století objevuje řada podnětných impulsů, ze kterých bude růst nejen *medium aevum*, ale i další epochy evropské historie, právě pro toto období jakoby chybělo pojmenování „znovuzrození". Po renesancích devátého (karolinská) a desátého (otonská) století a také před další slavnou renesancí dvanáctého století[3] je průrva, kde označení spojené s obrodou jaksi chybí. Přitom je to právě jedenácté století, do kterého se velmi často klade výrazný zlom ve vývoji a rozvoji středověké filosofie.[4] V součinnosti a v úzkém kontaktu se slavnou ideou Oty III. o *renovatio imperii*, kterou se nikdy nepodaří uskutečnit, nabývá novou a velkou sílu mnohem úspěšnější proces nazývaný *translatio studiorum*.[5]

Podstatnou roli při přenášení antického vědění přitom hraje klášterní kultura, neboť Evropa po roce tisíc je rovněž svědkem velké restaurace a rozmachu benediktinů, jejichž kláštery se objevují takřka po celém postupně latinizovaném světě. Na jednom z čelních míst stojí v této souvislosti klášter v Le Bec, který vznikl ve třicátých letech XI. století a zároveň v něm působily dvě významné osobnosti procesu *translatio studiorum* a rodící se scholastické filosofie: Lanfrank z Pavie a Anselm z Aosty.

Právě na zmíněnou dvojici myslitelů je primárně zaměřena tato kniha, jejíž snahou je poukázat na klíčová témata procesu přenáše-

---

[3] Srov. např. W. Wetherbee, *Philosophy, cosmology, and the twelfth-century Renaissance*, in: P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge: University Press 1988, s. 21–53.

[4] A. de Libera, *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, Praha: OIKOYMENH 2001, s. 208.

[5] Srov. např. B. Horyna, *Idea Evropy. Pohledy do filosofie dějin*, Praha: Argo 2001, s. 104–108.

ní (antického) vědění a na jejich roli při dalším rozvoji latinského školství a vzdělanosti. Lanfrank a Anselm, oba mniši z klášterní komunity v Le Bec, jsou do značné míry profilující osobnosti své epochy a podstatným způsobem ovlivnili nejen řadu svých současníků, nýbrž zároveň patří k velmi často čteným autorům i v dalších staletích.

Hlavní pozornost je zaměřena na vybraná témata jejich tvorby, zejména pak metodický přístup k problémům, neboť oba hrají důležitou roli v souvislosti s formováním scholastické metody. Lanfrank z Pavie, v dějinách filosofie poměrně málo prezentovaný myslitel, je nejčastěji zmiňován v kontextu eucharistické problematiky, v níž, se značným přispěním peripatetického myšlenkového odkazu, se spolupodílel na utváření oficiálního církevního dogmatu. Anselm z Aosty je především znám jako autor důkazu (či důkazů) Boží existence. Obě tato témata nelze při pojednání o řečených myslitelích opomenout. Naopak jejich rozbor pomůže lépe poznat aplikaci jejich vlastních metod a tím komplexněji postihnout jejich důsažnost.

Bez zajímavosti není také zkoumání inspiračních zdrojů, ze kterých oba učenci vycházeli. Tato studie se pokouší nalézt některé z patrných vlivů Aristotelova filosofického odkazu, bez něhož by byla rodící se scholastika nemyslitelná. Přitom se působnost peripatetických motivů nemusí omezovat výhradně na logicko-metodologickou bázi, na kterou však bude kladen patřičný důraz, ale také na metafyzické podněty, kterých mohli Lanfrank i Anselm hojně využívat. Tímto se nikterak nemají popřít jiné vlivy (zejména by měl být zmíněn Aurelius Augustinus), pouze nejsou tematizovány. Tuto práci lze chápat jako pokus o jinou možnou interpretaci.

I. Klášter v Le Bec

A) Atmosféra kláštera a tamní školy

Když roku 1034 nepříliš zámožný normandský rytíř Herluin (Hellouin) založil na svých pozemcích klášter,[6] zřejmě ani sám netušil, že se stává opatem jedné z nejslavnějších komunit XI. století. Zanedlouho se společenství soustředěné kolem Herluina velmi proslavilo a opat-zakladatel stál v čele kláštera až do své smrti, kdy jeho úřad přebral asi vůbec nejznámější člen tohoto benediktinského kláštera Anselm z Aosty.[7] To už byl více než osm let arcibiskupem v Canterbury dřívější převor Herluinovy komunity Lanfrank z Pavie.

Právě Anselm[8] a především jeho učitel Lanfrank[9] proslavili nejprve malou mnišskou komunitu na břehu řeky Risly poblíž hradu Brionne a učinili z ní jedno z nejvýznamnějších a nejzajímavějších

---

[6] *„Anno ab Incarnatione Domini 1034, ..., Herluinus venerandae sanctitatis abbas Beccensis Ecclesiae primus, inspirante Domino nostro Jesu Christo omnium bonorum auctore, postposita nobilitate terrena, ... qua ante non parum justa modum suum floruerat, fastuque terreno relicto, hoc anno cingulo militiae deposito, ad Christi paupertatem tota devotione se contulit, et, ut soli Deo liberius vacaret, sola Dei dilectione habitum monachalem cum gaudio suscepit.*" Anonymous, *Chronicon Beccensis Abbatiae*, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina*, Parisiis 1880, c. 639 d. Herluin se nejprve usídlil v okrsku zvaném Bonneville a teprve po třech letech přesídlil na novou lokalitu Le Bec. Viz Gilbertus Crispin, *Vita sancti Herluini*, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CL [dále jen PL CL], Parisiis 1880, c. 700 c–703 b.

[7] Herluin zemřel v srpnu 1078 a v únoru 1079 přijal Anselm opatské svěcení. *„Defuncto sepe superius nominato abbate Herluino: uno omnium fratrum Beccensium consensu in abbatem eligitur.*" Eadmerus, *Vita sancti Anselmi* I, 26, ed. R. W. Southern, Oxford: Clarendon Press [2]1972, s. 44.

[8] Anselm vstoupil do kláštera v Le Bec roku 1060, v letech 1063–1079 zde byl převorem a v letech 1079–1093 opatem. Ani později se tomuto místu nevyhýbal a několikrát Bec navštívil. Viz např. Eadmerus, *Historia novorum*, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CLIX [dále jen PL CLIX], Parisiis 1903, c. 463 a–464 a. Přehledně zpracováno viz Walter Fröhlich, *Itinerary of Saint Anselm of Canterbury*, in: F. Van Fleteren,

míst, kde se v prvním století druhého tisíciletí pěstovala vzdělanost.[10] Hlavní podíl na slávě kláštera v Le Bec měla tamní škola, respektive její dva známí učitelé. A byla to zejména Lanfrankova učenost, která do údolí řeky Risly přivedla také samotného Anselma. Oba tito myslitelé mají velmi podobné životní osudy. Pocházejí shodně ze severní Itálie[11] – jeden z Pavie, druhý z Aosty, již v mládí opustili svůj rodný kraj a vydali se na cesty za vzděláním. Prošli několika

---

J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five Years (1969-1994) of Anselm Studies*, Anselm Studies III, Lewiston – Queenston – Lampeter: Edwin Mellen Press 1996, s. 56–62. I v pozdějších letech měl Anselm k becké komunitě velmi blízko, což dokládá např. jeho četná korespondence nebo mnohé zmínky v obou Eadmerových pracích.

[9] Lanfrank vstoupil do mnišské komunity v Le Bec v roce 1042 a už za tři léta se stal převorem, kterým byl až do svého odchodu do Caen roku 1063, kam putoval na opatský stolec nově zřízeného kláštera St. Étienne. Viz Miles Crispin, *Vita Lanfranci* II, ed. M. Gibson, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e libreria 1993, s. 671–675; o jeho přemístění do Caen viz tamtéž III–IV, s. 678–679. (Není stoprocentně jisté, zda autorem Lanfrankova životopisu je skutečně Miles Crispin, či je mu dílo jen připisováno. Srov. M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, Oxford: Clarendon Press 1978, s. 196–197.)

[10] Podobné hodnocení lze najít na mnoha místech sekundární literatury. Viz např. M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 35. R. W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge: University Press 1990, s. 29. S. N. Vaughn, *Anselm of Bec and Robert of Meulan, the Innocence of the Dove and the Wisdom of the Serpent*, Los Angeles – London: University of California Press 1987, s. 32–36. S. N. Vaughn, *The Abbey of Bec and the Anglo-Norman State 1034-1136*, Suffolk: The Boydell Press 1981, s. 19. Podobné výroky o becké škole jsou ovšem obsaženy rovněž v dílech bezprostředně navazujících na dobu největšího rozvoje školy. Takto píše ve svém pokračování Sigibertovy kroniky Robert z Torigny: „*Hic dum esset juvenis audivit magistrum Lanfrancum, priorem Becci, de secularibus et divinis litteris tractantem in illa famosa scola quam Becci tenuit.*" Robertus de Monte, *Chronica* 1117, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CLX [dále jen PL CLX], Parisiis 1880, c. 436 a–b.

[11] Životopisům obou krajanů zde nebude věnována větší pozornost, a proto jen několik základních odkazů na literaturu. Podrobnější informace podává o Lanfrankově životě zejména Margaret Gibsonová v uvedeném díle. Nověji pak H. E. J. Cowdrey, *Lanfranc: scholar, monk and archbishop*, Oxford: University Press

místy ve Francii a jejich pouť se spojuje v Avranches, kde Lanfrank působil jako uznávaný učitel před svým příchodem do Bec, kdežto Anselm se právě zde o svém krajanovi doslechl a vydal se za ním do Herluinova kláštera.[12]

Není pochyb o tom, že v roce 1059, kdy Anselm přichází do Bec přilákán Lanfrankovou slávou, je tato škola široko daleko vyhlášená jako významné centrum vzdělanosti. Vždyť samotný rodák z Aosty se jistou dobu rozmýšlel, zda má vstoupit právě do tohoto kláštera, neboť měl obavy, že zde zůstane vždy ve stínu zdejšího převora.[13]

Nakonec se Anselm rozhodl u Lanfranka zůstat, a přestože se u něj vzdělával jen několik let,[14] učitel na svého žáka mocně zapůso-

---

2003. O Anselmovi je toho napsáno podstatně více, ale zcela základní zůstává dílo „Anselmova Eadmera 20. století" (viz F. Van Fleteren, *Twenty-five Yaers (1969-1994) of Anselm Studies in the English-Speaking World*, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five Years (1969-1994) of Anselm Studies*, Anselm Studies III, Lewiston – Queenston – Lampeter: Edwin Mellen Press 1996, s. 29) Richarda Williama Southerna *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*.

[12] O Lanfrankově pobytu v Avranches viz Miles Crispin, *Vita Lanfranci* I, s. 668. O Anselmovi píše jeho životopisec Eadmerus: „*Exactis dehinc partim in Burgundia, partim in Francia ferme tribus annis, Normanniam vadit, quendam nomine Lanfrancum...*", Eadmerus, *Vita sancti Anselmi* I, 5, s. 8. Při vydání v Migneho edici je ovšem uvnitř této pasáže vloženo: „*...Abrincam ipsius provinciae urbem petit, ubi aliquandiu demoratur: post haec venit Beccum, et magistrum...*" Viz týž, *Vita sancti Anselmi*, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CLVIII [dále jen PL CLVIII], Parisiis 1863, c. 52 c.

[13] „*Quid plura? Cogitat ubi melius perficere queat quod facere desiderat, et ita secum tractat. ‚Ecce' inquit ‚monachus fiam. Sed ubi? Si Cluniaci vel Becci: totum tempus quod in discendis litteris posui, perdidi. Nam et Cluniaci districtio ordinis, et Becci supereminens prudentia Lanfranci, qui illic monachus est: me aut nulli prodesse, aut nichili valere comprobabit. Itaque in tali loco perficiam quod dispono, in quo et scire meum possim ostendere, et multis prodesse.' Haec ut ludens ipsemet referre solebat, secum meditabatur. Addebatque, ‚Necdum eram edomitus, necdum in me vigebat mundi contemptus. Unde quod ego ut putabam, fretus aliorum caritate dicebam: quam damnosum esset non advertebam.*'" Eadmerus, *Vita sancti Anselmi* I, 5, s. 9.

[14] Už roku 1063 totiž Lanfrank odchází do Caen.

bil a patrně rozhodujícím způsobem ovlivnil jeho další vývoj.[15] Ale ani odchod Lanfranka z Bec neznamená nějaký velký předěl v životech obou myslitelů. Přestože již nejsou v každodenním styku, přetrvává jejich přátelství a bezpochyby také vzájemná úcta.[16] A také další životní osudy jsou obdobné: Anselm nahrazuje Lanfranka na canterburském arcibiskupském stolci[17] a jakožto primasové Anglie museli omezit své školské aktivity a věnovat se správním záležitostem souvisejícím s jejich novou funkcí.

Anselm nesl povinnosti spojené s episkopátem mnohem hůř než jeho učitel. Ale ani Lanfrank nebyl ze své nové funkce příliš potěšen. Ve svém listě papeži Alexandru II. píše, že přijel do nového prostředí mezi barbarský lid, jehož jazyk neznal, že má mnoho bolesti v srdci, a žádá proto Alexandra, aby jej zbavil tohoto úřadu, neboť má pocit, že v Anglii nelze učinit žádné změny a nemůže pokračovat ve smysluplném intelektuálním vývoji.[18] V porovnání s tím, jaké potíže měl ve své funkci v Anglii Anselm, jsou Lanfrankovy žádosti a stížnosti hodně řídké a na rozdíl od budoucího světce se v Canterbury rychle zabydlel, zvykl si a se svým údělem se vyrovnal poměrně

---

[15] Eadmerus, *Vita sancti Anselmi* I, 6, s. 10–11.

[16] Dokladem může být např. fakt, že Anselm posílá Lanfrankovi do Canterbury svůj spis *Monologion* k posouzení ještě dříve, než jej chce rozšířit a zároveň jak velký důraz klade na jeho názor (srov. *Epistola* 72, in: Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi *Opera omnia*, III, ed. F. S. Schmitt, Edinburgh – Melbourne – New York: Thomas Nelson & son 1946–1961) nebo Lanfrankova pomoc Anselmovi v prvních letech jeho opatské činnosti.

[17] Lanfrank byl arcibiskupem v letech 1070–1089, Anselm pak v rozmezí let 1093–1109. V mezidobí mezi Lanfrankovou smrtí a Anselmovým nástupem nebyl arcibiskupský úřad v Canterbury obsazen.

[18] H. Clover, M. Gibson (eds.), *The Letters of Lanfranc Archbishop of Canterbury*, 1, Oxford: Clarendon Press 1979, s. 30–35. V Migneho edici Patrologia Latina není tento dopis vydán v rámci listů Lanfrankových, ale je odkázáno na korespondenci Alexandra II. Viz Alexander II Papa, *Epistolae et Diplomata*, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CXLIV [dále jen PL CXLIV], Parisiis 1884. U Lanfranka viz Lanfrancus, *Epistolarum liber*, in: PL CL, *Epistola* I, c. 515 c.

dobře. Tkví to už v povaze a charakteru obou osob, které si, na rozdíl od jejich životní dráhy, nejsou příliš podobné. Lanfrank totiž již od svých studentských let inklinoval mnohem více než Anselm ke světským záležitostem. Ještě v rodné Pavii působil jako právník[19] nebo byl minimálně velmi dobře právnicky vzdělán. Záležitosti správní povahy mu takto byly blízké stejně jako další umění, která se týkají spíše světských záležitostí.[20] A těmi byla na prvním místě svobodná umění.

Jeho pověst velmi učeného znalce dialektiky a rétoriky je jedním z důvodů úspěchu becké školy a rychlého rozmachu celého kláštera.[21] Podle Lanfrankova životopisu se budoucí opat v Caen podrob-

---

[19] Hansjürgen Verweyen dokonce tvrdí, že Lanfrank byl vždy v první řadě právníkem, správcem a politikem. Viz H. Verweyen, *Einleitung*, in: Anselm von Canterbury, *Freiheitschriften*, Freiburg im Breisgau: Herder 1994, s. 8. Podobné hodnocení viz např. J. Pieper, *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie*, Praha: Vyšehrad 1993, s. 46. V mírnější formě také R. W. Southern, *Saint Anselm*, s. 17.

[20] Lanfrank se rovněž velmi podrobně zajímal o architekturu a byl podněcovatelem nových staveb vlastně ve všech svých dlouhodobějších působištích: Bec (už jako canterburský arcibiskup přijel na vysvěcení nového kostela, jehož stavbu započal), Caen i Canterbury. Zvlášť kostel svatého Štěpána v Caen patří k významným architektonickým památkám románského umění již s některými gotickými prvky. Viz např. R. Huyghe (ed.), *Umění středověku*, Praha: Odeon 1969, s. 314 nebo P. Kidson, *Stredoveké umenie*, Bratislava: Pallas 1974, s. 48.

[21] S tímto tvrzením nesouhlasí M. Gibsonová, která se pokusila doložit, že Lanfrankova škola nebyla primárně zaměřena na výuku svobodných umění, ale především se věnovala doktrinální problematice. Význam této školy, podle ní, souvisí až s koncem padesátých let a především snahami normandského vévody Viléma Dobyvatele o změny v církevních poměrech v Normandii. Viz M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 105–109. Odmítání Lanfranka jako významného znalce dialektiky se ovšem nedočkalo všeobecného přijetí a převládá názor, že skutečně Lanfranka proslavila pověst výjimečného znalce svobodných umění, zejména *trivia* a obzvláště dialektiky. Srov. např. G. R. Evans, *Anselm and Talking about God*, Oxford: Clarendon Press 1978, s. 87; S. N. Vaughn, *Anselm of Bec and Robert of Meulan*, s. 34–35; H. Verweyen, *Einleitung*, s. 9; R. W. Southern, *Saint Anselm*, s. 39. Už dříve razil toto pojetí rovněž MacDonald; viz A. J. MacDonald, *Lanfranc: A study of his Life, Work and Writing*, Oxford: University Press

ně zabýval studiem *trivia* už za svého pobytu v Itálii.[22] Pokud budeme považovat tyto reference za důvěryhodné, pak lze předpokládat, že ve francouzských školách Lanfrank nabyl dalších znalostí a do Le Bec přišel už jako uznávaný učitel svobodných umění. Herluinův klášter byl na počátku čtyřicátých let chudou společností a tomu rovněž odpovídal počet mnichů, kteří do této benediktinské komunity vstoupili. Lanfrancus byl v pořadí teprve třicátým pátým mnichem, jenž v Le Bec složil řeholní slib.[23]

Poměry, za jakých fungovaly kláštery v prvním století druhého tisíciletí v Normandii, byly do značné míry výjimečné, což souviselo s celkovým uspořádáním církevních záležitostí v této části Evropy. Není proto náhodou, že se s ohledem na klášter v Le Bec hovoří o *libertas beccensis*,[24] což je charakteristika vystihující vnitřní a záro-

---

1926, např. s. 2. Naopak někteří zpochybňují Lanfrankovu znalost dialektiky zvláště se zřetelem na eucharistický spor s Berengarem, ve kterém se jim Lanfrankův protivník zdá být více dialekticky erudován. Viz např. A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: University Press [3]1980, s. 600–608. To zase odmítl bez výhrad přijmout R. W. Southern, viz R. W. Southern, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, in: R. W. Hunt, W. A. Pantin, R. W. Southern (eds.), *Studies in Medieval History presented to F. M. Powicke*, Oxford: University Press 1948, s. 40–41.

[22] „*Lanfrancus in primaeua etate patre orbatus, cum et in honorem et dignitatem succedere deberet, relicta ciuitate amore discendi ad studia litterarum perrexit. Ubi plurimo tempore demoratus, omni scientia seculari perfecte imbutus, rediit*." Miles Crispin, *Vita Lanfranci* I, s. 668. Lanfrankův otec byl v Pavii právníkem. Jiný pramen potom o Lanfrankovi říká: „*... nam plures in sua patria scholas tenuerat de grammatica et rhetorica et maxime dialectica...*" Anonymous, *Miracula S. Nicholai*, c. 7, p. 409 (citováno dle M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 199). To nepřímo potvrzuje i Robert z Torigny, který už k roku 1032 poznamenává: „*Lanfrancus vero disciplinas liberales et litteras divinas in Galiis multos edocendos...*" Robertus de Monte, *Chronica* 1032, c. 418 c. Všechny tyto prameny však pochází až z poloviny 12. století.

[23] Viz M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 23.

[24] Toto označení pochází z názvu jednoho anonymního spisu, který vznikl ve třicátých letech 12. století a dochoval se pod titulem *De Libertate Beccensis*. O jeho autorství viz M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 199. Je otázkou, nakolik nejen

veň vnější podmínky, za kterých mniši nejen v Bec, ale svým způsobem i jinde v Normandii, působili.

Tehdejší klášterní společenství měla totiž velkou míru svobody. V Le Bec nemohlo být příliš řeči o světské správě nebo odpovědnosti vůči ní. Klášter založil na svých pozemcích rytíř, který sám přijal mnišské roucho. Nejbližším světským pánem byl hrabě z hradu Brionne, který ovšem patřil k hlavním patronům a podporovatelům této komunity. To ale neznamená, že by měl pán z Brionne nějakou možnost přímo zasahovat do poměrů uvnitř komunity, neboť se sám už roku 1034 zřekl vazalského poměru k pozemkům, na nichž klášter stál. Vyšší instancí byl vévoda Normandie Vilém Dobyvatel, který na tom byl podobně, tedy také bez reálného vlivu a navíc měl o strategicky dobře situovaný klášter zájem.

Vilém se pokoušel o změnu episkopálních poměrů v Normandii přibližně od poloviny XI. století. Ve stejné době se stává jeho hlavním poradcem pro záležitosti církevní politiky becký převor Lanfrank. Není náhodou, že po dobytí Anglie a uprázdnění arcibiskupského stolce v Canterbury putuje do tohoto úřadu právě on. Je zřejmé, že vztah mezi Lanfrankem a Vilémem byl poměrně úzký. Dokládá to také skutečnost, že přes existující pochybnosti lze předpokládat, že oficiální potvrzení svatby normandského vévody se svou sestřenicí Matyldou z Flander,[25] kterou papež Lev IX. odmítl uznat, zajistil Lanfrank osobně na koncilu konaném pod patronací nového papeže Mikuláše II. v Římě roku 1059.

---

název, ale i obsah tohoto díla odpovídá realitě v počáteční fázi vývoje kláštera a nakolik reflektuje přání doby, ve které vznikl. Popisuje nezávislost tohoto společenství a jeho naprostou právní autonomii, a to nejen za Herluina a Anselma, které však klade jako vzor (zejména Anselma), ale také za dalších dvou opatů, kterými byli Vilém a Boso.

[25] Sňatek byl motivován politicky a vytvářel pro Viléma důležitou spřízněnost Flander při jeho zájmech o anglickou korunu. O historických souvislostech viz např. P. Oliva (ed.), *ABC světových dějin*, s. 231 nebo J. Le Goff, *Kultura středověké Evropy*, s. 483.

Přes veškerou Vilémovu snahu byl jeho vliv na chod klášterů vesměs zprostředkovaný a mnohdy na tom nebyla o mnoho lépe ani církevní správa. Postavení Le Bec přitom zůstávalo i v tomto pohledu do jisté míry výjimečné, neboť vysvěcení tamního kostela, a tím oficiální pověření k existenci kláštera, neučinil biskup z Rouen, do jehož diecéze Bec spadalo, ale biskup z Lisieux, protože roku 1037, kdy k vysvěcení došlo, nebyl úřad rouenského biskupa obsazen. Nedochoval se také žádný doklad, že by v jedenáctém století becký opat stvrdil svou odpovědnost vůči Rouen. Podobná situace se opakovala po Herluinově smrti, kdy nastupoval do svého úřadu druhý becký opat Anselm, slavný otec scholastiky. Biskupský stolec byl opětovně neobsazen a Anselm se stal představeným kláštera bez jakéhokoli i nepřímého zásahu církevní nebo světské správy, což bylo velkým impulsem a vzorem pro spis *De Libertate Beccensis*.

Lze říci, že zde nebyla žádná reálná možnost vměšovat se do vnitřního dění v mnišské komunitě. Klášter byl částečně nezávislý na církevní jurisdikci, neboť biskup či arcibiskup nebo samotný papež vlastně neměli účinný způsob, jak ovlivňovat vnitřní záležitosti mnišských společenství.[26] Svoboda takto byla zajištěna a korespondovala s tehdejší historickou situací, což o Le Bec platilo dvojnásob. „*Mniši tak byli odpovědni jen svému opatovi, opat jen svým mnichům – v tehdejší době jedinečná konstelace*."[27]

Vnější nezávislost a svoboda byly do značné míry součástí tehdejších normandských klášterů, ale zároveň se tím otevíral další problém: jak existenčně zajistit komunitu. Herluinovy majetky nebyly velké, takže chod komunity závisel na donacích různých šlechtic-

[26] Srov. M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 105. Když se stal biskupem v Rouen dřívější Lanfrankův žák a poté nástupce ve funkci opata v Caen Vilém, byl klášter v Bec (a také několik dalších normandských klášterů) oficiálně vyjmut z biskupské jurisdikce. Srov. S. N. Vaughn, *Anselm of Bec and Robert of Meulan*, s. 61–62.

[27] H. Kohlenberger, *Anselm z Canterbury. Pozvání do západní tradice*, in: F. Karfík, V. Němec, F. Vilím (eds.), *Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994, s. 80.

kých rodů. Klášterů ovšem byl v Normandii poměrně velký počet a ty dříve zřízené měly na rozdíl od Le Bec jistou tradici, která jim zajišťovala i přízeň bohaté světské nobility – důležitý to zdroj pozemkových a jiných darů. Herluin proto nebyl v jednoduché situaci, neboť se musel postarat o nezbytné podmínky pro život mnichů. Na rozdíl od větších klášterů v Normandii, jako byly zejména Fécamp a Jumièges, které se mohly spolehnout na podporu významných rodů,[28] muselo se nově zřízené společenství v Bec spokojit s patronací menších rodů druhého či třetího sledu, jako byli třeba Crispinové. Proto asi nepřekvapí, že v prvních letech existence kláštera Herluinova komunita připomínala spíše skupinu poustevníků, kteří žili ve značně svízelných podmínkách, než tradiční příklad benediktinské řehole.[29]

Chudoba neopustila klášterní zdi vlastně v průběhu celého XI. století, ale v porovnání s prvními roky se přece jen situace výrazněji zlepšila. Přesto ještě na konci sedmdesátých let, po smrti opata Herluina, je Anselm zoufalý a neví, jak opatřit nejnutnější zajištění pro své bratry. Obrací se proto na Lanfranka, který mu už z pozice canterburského arcibiskupa pomáhá finančně i potřebnými radami.[30] Taková kritičtější situace byla v této fázi vývoje kláštera spíše výjimkou, protože obrat k lepšímu začal už ve čtyřicátých letech nedlouho po Lanfrankově příchodu.

---

[28] Lepší existenční zajištění větších a slavnějších klášterů díky podpoře významných aristokratických rodů ovšem vedlo k jisté míře odpovědnosti vůči nim. Šlechta si tímto způsobem hlídala svůj vliv i své zájmy, byť ne vždy se to skutečně na životě v klášterech projevovalo. Srov. S. N. Vaughn, *Anselm of Bec and Robert of Meulan*, s. 28.

[29] Sally N. Vaughnová upozorňuje hned na několika místech, že první léta existence kláštera připomínala spíše cisterciáckou komunitu, která v chudobě a jen zásluhou práce vlastních rukou dokázala přežívat, přičemž se nezapomínalo na důležitost duchovního rozvoje. Mnichy z Le Bec chápe jako předchůdce cisterciáků. Viz S. N. Vaughn, *Anselm of Bec and Robert of Meulan*, s. 26; ale také M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 24.

[30] Viz *Epistola* 89 a *Epistola* 90, in: *Opera omnia*, III, ed. F. S. Schmitt.

Nebyla to ovšem jen chudoba, pro kláštery v Normandii v této době rozhodně ne úplně obvyklá, která odlišovala Bec od ostatních komunit. Vedle větší míry svobody to byla rovněž vnitřní praxe, která mohla na Lanfranka silně zapůsobit a hrát důležitou roli při jeho rozhodování, zda má vstoupit právě do tohoto kláštera.[31] Normandie a její mnišská společenství byla v první polovině jedenáctého století pod poměrně silným vlivem clunyjské reformy. Pod jejím zorným úhlem byli vychováváni budoucí převoři a opati, což napomohlo k rychlému rozšíření těchto myšlenek a jejich poměrně hlubokému zakořenění. Herluin naproti tomu přijímal do své komunity takové jedince, kteří před vstupem do kláštera žili světským životem a měli jen malé nebo žádné představy o clunyjské reformě nebo jejím uplatňování na každodenní praxi uvnitř klášterních zdí. Herluin nechtěl žádným způsobem náboženský život zanedbávat, ale vytvořil na svých pozemcích poměrně odlišné chápání služby Bohu – volnější, niternější, nepředepisované tolika povinnými denními modlitbami. Sám Herluin se teprve jako opat učil číst a psát,[32] a krom nezbytné tvrdé práce od prvopočátku dbal zvláště na vzdělanost – to všechno se stálým ohledem na lásku k Bohu, která ovšem nebyla předepisována autoritou regule, nýbrž její původ byl více emocionální a indivi-

[31] Podle dochovaných pramenů existují tři možné důvody, které vedly Lanfranka k tomu, že složil řeholní slib právě v Le Bec. První pochází z Herluinova životopisu a říká, že Lanfrank se po své dráze učitele *artes* rozhodl sloužit Bohu, proto vstoupil do nejbližšího normandského kláštera, kterým byl shodou okolností ten v Le Bec. Tuto verzi přijala jako nejpravděpodobnější Margaret Gibsonová. Viz M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 26. Druhá tradice, kterou zastupuje Lanfrankův životopis, uvádí, že učitel dialektiky putoval lesem, byl přepaden a slíbil Bohu, že pokud tento incident přežije, tak vstoupí do kláštera. Tento důvod preferoval A. J. MacDonald ve své starší práci; viz A. J. MacDonald, *Lanfranc*, s. 13–15. Poslední verze pochází z klášterní kroniky *Chronicon Beccensis Abbatiae* a za nejdůležitější považuje atmosféru a uspořádání života v této komunitě, jak to zavedl Herluin. Toto vysvětlení se nejvíce zamlouvá S. N. Vaughnové; viz S. N. Vaughn, *The Abbey of Bec*, s. 15–17.

[32] Viz Gilbertus Crispin, *Vita sancti Herluini*, c. 700 d.

duální. Je možné, že právě atmosféra Herluinovy komunity, která byla jakousi reformovanou clunyjskou reformou, na Lanfranka silně zapůsobila, neboť podobné prostředí by jinde v Normandii hledal jen obtížně. Vzhledem ke svým dosavadním působištím mohl cítit, že právě tady nalezne své místo.[33]

Důležitým přelomem, který podstatným způsobem ovlivnil další vývoj komunity, byl vznik klášterní školy. Dle svědectví nejstaršího historika kláštera Gilberta Crispina z Herluinova životopisu získala Lanfrankova škola záhy obrovský věhlas a lákala mnoho kleriků i šlechtických synů a slavných učenců.[34] Mnozí z bohatých šlechticů pak z lásky a obdivu k Lanfrankově škole dávali Bec četné pozemky. Pokud lze tomuto popisu stavu věcí věřit,[35] pak Lanfrank pomohl k zabezpečení mnišské komunity především otevřením své školy nejen pro mnichy, ale také pro externí žáky, kteří za ním chodili pro vzdělání ve svobodných uměních, jež poté mohli uplatnit v politicko-správní kariéře. Je zřejmé, že už z rodné Pavie měl k takovému vedení školy předpoklady, neboť tento způsob výuky sám zažil a absolvoval, takže jej bezpochyby mohl aplikovat v Herluinově opatství.

---

[33] Srov. s výše uvedeným citátem z Anselmova životopisu; na podrobný rozbor tohoto aspektu Herluinova kláštera, viz S. N. Vaughn, *Anselm of Bec and Robert of Meulan*, s. 28–30 nebo táž, *The Abbey of Bec*, s. 13–18.

[34] „*Fama viri praeclarissima Beccum et abbatem Herluinum brevi per orbem terrarum extulit. Accurrunt clerici, ducum filii, nominatissimi scholarum Latinitatis magistri; laici potentes, alta nobilitate viri multi pro ipsius amore multas eidem ecclesiae terras contulere.*“ Gilbertus Crispin, *Vita sancti Herluini*, c. 705 a. V podstatě totožný text se nachází také v Lanfrankově životopise; viz Miles Crispin, *Vita Lanfranci* II, s. 671.

[35] Nedůvěřivě se k tomuto svědectví staví M. Gibsonová, která upozorňuje, že Gilbert Crispin přišel do kláštera až po více než desetiletém fungování školy a navíc v mladém věku. Zažil sice ještě Lanfranka jako učitele, ale až v jeho posledních letech v Le Bec. Z toho vyvozuje Gibsonová závěr, že takto mohla vypadat Lanfrankova škola v závěrečné fázi své existence, ale ne ve čtyřicátých letech. Viz M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 34–35.

Pokud Lanfrank otevřel školu pro syny šlechticů, musel být skutečně znalcem *artes liberales*, čemuž ostatně odpovídá i zájem Viléma Dobyvatele právě o jeho služby. Lze se proto shodnout, že Lanfrank byl především učitelem dialektiky,[36] během svého pobytu v Bec postupně měnil zaměření svého zájmu a začal se čím dál více zabývat také teologickou problematikou a studiem bible. Je nepochybné, že rovněž musel mít obšírnější vzdělání v doktrinální problematice, když se na římské synodě v roce 1050 zapojil do eucharistického sporu s Berengarem z Tours.[37] Avšak Lanfrank ani Berengar nebyli učenými teology a jádro jejich sporu proto leželo v dialektické a gramatické diskusi. Snad v souvislosti s debatou o povaze změny chleba a vína v tělo a krev Ježíše Nazaretského se becký převor začal intenzivněji zajímat o teologickou problematiku, což se posléze projevilo ve výběru tematiky, které se věnoval ve své škole.

Postupný příklon ke studiu Písma je rovněž doložen dopisem papeže Mikuláše II., který patrně hned první rok v papežském úřadě poslal Lanfrankovi list, ve kterém mu oznamuje, že do Bec posílá žáky, aby se u něj učili.[38] Z tohoto papežského dopisu lze vyčíst

---

[36] Svědčí o tom i pokračování Sigibertovy kroniky od Roberta z Torigny, který rovněž jmenuje na prvním místě sekulární vzdělání a teprve posléze zájem o Boha (viz výše). Ilustrativní je rovněž kronika Orderica Vitala, kde se píše: „*His natione Italus Lanrancum secutus Beccum expetiit, et instar Israelitatum auro divitiisque Aegyptiorum, id est saeculari eruitione philosophorum onustus, terram repromissionis desideranter adiit*." Orderic Vitalis, *Historia ecclesiastica* IV, 16, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CLXXXVIII [dále jen PL CLXXXVIII], Parisiis 1890, c. 344 d. Na širší kontext a další podobné reference viz tamtéž, c. 344 c–345 d. Vesměs se v tomto bodě shodují i další interpreti. Viz např. M. B. Pranger, *Anselm Misunderstood: Utopian Approaches Towards Learning in the Eleventh Century*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 178. Nebo R. W. Southern, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, s. 27–48.

[37] Sám Lanfrank o ní píše. Viz Lanfrancus, *De Corpore et Sanguine Domini* IV, in: PL CL, c. 414.

[38] „*Nicolaus, episcopus servus servorum Dei, fratri Lanfranco, salutem et apostolicam benedictionem.... Hos igitur nostrae dilectionis filios, imperatorios capellanos et*

několik podnětných informací. Nejprve: Mikuláš II. posílá k Lanfrankovi do školy za vzděláním studenty, a to jak v císařských, tak v papežských službách. Co mohlo být pohnutkou k tomu, že papež píše jeden ze svých prvních listů v roli nejvyššího představitele katolické církve právě převorovi v Le Bec?[39] Odkazuje tato pozornost a důvěra v Lanfranka nutně na jeho osobní výjimečnost?

Odpovědi na tyto otázky musí zůstat hypotetické, neboť o záměrech Mikuláše II. se můžeme jen dohadovat. Je však pravděpodobné, že Řím měl nemalý zájem, aby byly vztahy s Normandií a tamním vévodou Vilémem přátelské. Zároveň lze předpokládat, že v Římě velmi dobře věděli o významném postavení, které Lanfrank zastával u Viléma Dobyvatele ve vztahu k církevním záležitostem.[40] Hlavní poradce pro církevní záležitosti určitě mohl zařídit mnoho z toho, co v té chvíli neodporovalo papežským zájmům.[41] Důvod vyslání žáků do Lanfrankovy školy tak mohl být prvotně motivován politicky.

---

nostros dialectica et rhetorica arte caritati vestrae mittimus edocendos. Ut sicut te Deo gratias singularem in hoc bivio audivimus, sic istos singulares tecum quam cito poteris Romae vel forte cum apud vos cito venero videamus. Si vero divina, ut audivimus, pagina ab huiusmodi studio vos retinet, ex parte sancti Petri et nostra vobis praecipimus, et ex vera obedientia illos edocendos vobis mandamus, quos adhuc vestrae dilectioni mittimus, et vestre caritati in omnibus subveniendos relinquimus." Nicolaus II Papa, *Epistolae et Diplomata* XXX, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CXLIII [dále jen PL CXLIII], Parisiis 1882, c. 1349 d–50 a.

[39] Ohledně datace tohoto listu jsou nejasnosti. R. W. Southern klade jeho sepsání mezi leden a únor 1059 (viz R. W. Southern, *Saint Anselm*, s. 22–23), kdežto M. Gibsonová říká, že nemohl být napsán před dubnem 1059, neboť se domnívá, že Lanfrank nebyl roku 1059 v Římě, a proto se kloní spíše k dataci druhá polovina roku 1059–1061; viz M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 205.

[40] Papež se o Vilému Dobyvateli v dopise sám zmiňuje. Viz Nicolaus II Papa, *Epistolae et Diplomata* XXX, c. 1350 a.

[41] I tento moment mohl hrát roli při rychlém uznání Vilémova sňatku s Matyldou po Mikulášově nástupu do papežského úřadu, na čemž se Lanfrank zřejmě osobně angažoval. Jeden z důsledků církevního požehnání manželství se však Lanfranka velmi osobně dotkl, neboť normandský vévoda musel zřídit dva nové kláštery a jedním z nich se stal svatý Štěpán, kam Lanfrank roku 1063 odchází jakožto opat tohoto nově vytvořeného společenství.

Na druhou stranu však je v listě také řeč o studujícím v císařských službách. A navíc je jasně uvedeno, že se mají vzdělávat v dialektice a rétorice. Z toho lze usuzovat, že by papež nesvěřil výuku těchto žáků jen tak někomu, ale že si úmyslně vybral beckou školu, protože očekává, že právě tam se jim může dostat toho nejlepšího (či alespoň velmi kvalitního) vzdělání. Potom by už na konci padesátých let musela být sláva ani ne dvacet roků existující školy skutečně velká, když se v ní vzdělávají také budoucí správci či úředníci papežského i císařského úřadu.

Dále Mikuláš II. přesně uvádí, co od Lanfranka očekává: výuku dialektiky a rétoriky. Nikoli orientaci v doktrinálních problémech, ale svobodná umění, předměty profánních nauk. Pokud mohl převor Herluinova kláštera dát svým studentům něco víc, než by se mohli dovědět v jiných školách, které byly na rozdíl od Le Bec mnohem déle v povědomí jako významná centra vzdělanosti, pak to zřejmě nebylo nic jiného než jeho vyhlášená znalost dialektiky a patrně i dalších dvou disciplín trivia. A tento závěr může podpořit také jiná skutečnost. Lanfrank je autorem dvou děl, která se nám nedochovala: *Lantfrancus de dialectica* i spis *Quaestiones Lantfranci* jsou doloženy v soupisech katalogů knihoven z jedenáctého století.[42] Těžko o těchto dílech říci něco bližšího, je ale možné, že i tyto spisy napomohly slávě rodáka z Pavie. Přesto pouhé prokázání existence těchto pojednání, byť o jejich obsahu není možno než spekulovat, znovu dokládá, že Lanfrank byl velmi pravděpodobně významný logik jedenáctého století, který patřil mezi iniciátory rozvoje peripatetico-boethiovské *logica vetus*.[43]

---

[42] O podrobnostech viz M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 241.

[43] Hned z několika důvodů ovšem tuto možnost odmítá M. Gibsonová. Hlavní argument vidí v tom, že Lanfrank prý užíval v logice pseudoaugustinovský spis *De Decem Categoriis*, jehož obsah není slučitelný s učením *logica vetus* (M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 49). Na to, že není žádný důvod předpokládat Lanfrankovo užívání a důvěru v toto dílo, nikoli jeho znalost, jež byla nejen v té době

Avšak ani to není vše, co lze z části Mikulášova dopisu vyčíst. Papež uvádí, že se dověděl o Lanfrankově zájmu o studium bible. Přesto klade adresátovi na srdce, aby oba žáky vzdělával ve svobodných uměních, tedy v tom, kvůli čemu je do Bec posílá. Pokud je Mikuláš II. informován, že se Lanfrank věnuje teologickým otázkám, a přesto to neopomene zdůraznit, pak to patrně vede k závěru, že jej tato skutečnost překvapila. Proč by jinak uváděl, že se středověký mnich a převor zabývá studiem bible? Lze usuzovat, že Lanfrank byl vyhlášen jako učitel *artes liberales* a zřejmě se těmito znalostmi proslavil ještě před svým příchodem do Bec.[44] Snad v souvislosti s eucharistickým sporem s Berengarem se na přelomu čtyřicátých a padesátých let začal postupně více věnovat biblickým a doktrinálním otázkám, což se jistě nemohlo neodrazit na jeho výuce. Poslední verze jeho rozsáhlého díla *Commentari in omnes Pauli Epistolas*,[45] které vznikalo během jeho učitelského působení v becké škole, je dokladem Lanfrankova užití dialektických znalostí v teologických otázkách, přičemž nechybí ani obšírná orientace v církevních autoritách a jejich názorech o probírané tematice. Naproti tomu ve starších verzích těchto komentářů užívá k objasnění komplikovaných pasáží v Pavlových listech výhradně dialektických nástrojů.

Ze všech těchto indicií lze snad vyvodit závěr, že Lanfrankova škola byla především zaměřena na výuku dialektiky a dalších svobodných umění. Jako další doklad k tomuto přesvědčení mohou sloužit slova jednoho z nejpovolanějších – žáka školy a Lanfrankova nástupce Anselma z Aosty, který v jednom svém listu uvádí, že výuku gramatiky nepovažuje za nejdůležitější a že od ní ve své škole

běžná, upozornil už R. W. Southern (viz R. W. Southern, *Saint Anselm*, s. 18). Jak užíval Lanfrank logiky či dialektiky v dochovaných dílech bude pojednáno v dalších kapitolách.

[44] Je pravděpodobné, že spis *De dialectica* napsal ještě před svým vstupem do kláštera v Le Bec.

[45] Lanfrancus, Commentari in omnes Pauli Epistolas, in: *PL CL*, c. 101–406.

upouští.[46] Odlišuje se tak od svého předchůdce, který kladl na nauky *trivia* větší důraz.

Pokud se Anselm rozhodl, že zruší výuku gramatiky, nelze jinak, než tvrdit, že každý žák školy v Bec, kdy v jejím čele stál Lanfrank, byl velmi dobře obeznámen se všemi disciplínami trivia. Lanfrank si na výuce dialektiky zakládal a byla to patrně nejdůležitější nauka, kterou svým studentům předával. Postupně začal pomocí nástroje logiky zkoumat i svaté Písmo. To však nic neměnilo na tom, že žáci za ním přicházeli zejména proto, aby se dověděli něco v oblasti, která se bezprostředně nedotýká teologických otázek, byť samotný Lanfrank byl postupně vtažen do sporů o doktrinální problémy.

Lanfrank (původně právník a posléze učitel *artes*) se dokázal poměrně dobře orientovat v arcibiskupském úřadě,[47] ale sám uvádí, že nejlépe se cítil v Herluinově klášteře, kde se mohl v relativním klidu věnovat badatelské činnosti. Když už pobýval v Canterbury a byl písemně požádán, zda by nevyučoval několik mnichů, tak s lítostí odmítá, neboť arcibiskupské povinnosti mu k tomu nedávají příležitost.[48]

V Canterbury žil jen o tři roky kratší dobu než v Bec, přesto domovem pro něj zůstal Herluinův a posléze Anselmův klášter. Však ho také do kláštera svatého Štěpána v Caen i do Anglie vždy doprovázeli mniši z Le Bec. Pokaždé si z nich vybral své souputníky, neboť v původně malém klášteře, který se i jeho zásluhou začal velmi slibně rozvíjet, zřejmě panovalo neopakovatelné bratrské prostředí. O přátelství a lásce, o otevřeném a plodném klimatu, o vzájemném

---

[46] Viz *Epistola* 19 a *Epistola* 20, in: *Opera omnia*, III, ed. F. S. Schmitt.

[47] Srov. např. C. E. Viola, *Between Canterbury and Rome. The Greatness of God as a Means of Transcending Human Limits in Saint Anselm's Thought*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 42.

[48] „*...et ego tot tantisque huius mundi negotiis obuolutus sum ut talibus studiis dare michi operam hac tempestate non liceat. Si diuina pietas expeditum me esse quandoque uoluerit, et doceri pariter et docere promptus michi semper animus erit.*" H. Clover, M. Gibson (eds.), *The Letters of Lanfranc*, 46, s. 144.

respektu a vždy fungující spolupráci, se většinou hovoří až v souvislosti s Anselmem. Je však velmi pravděpodobné, že už převor Lanfrank měl na tuto jednu z nejtypičtějších charakteristik becké komunity v XI. století podstatný vliv.

Dokládají to jeho listy, kterých se dochovalo přibližně pět desítek a všechny jsou až z doby, kdy už Lanfrank působil v Anglii. Veškerá jeho korespondence, kterou dnes máme k dispozici, je psána v obdobném duchu. Po několika úvodních slovech přichází více či méně dlouhé věcné sdělení a rychlé ukončení. Výjimku ovšem tvoří dopisy, které primas anglické církve adresuje do beckého kláštera. V těchto listech svým přátelům z mnišského společenství vyjadřuje lásku ne nepodobnou té, jaká obvykle bývá zmiňována až u svatého Anselma. Právě v listě svému nástupci neopomene pasáž o nezbytném podílu láskyplných vztahů.[49] Oslovení, která Lanfrank ve své korespondenci s mnichy z Bec užívá, jsou rovněž podobná těm, která se objevují v Anselmových dopisech.[50]

Přátelství jakožto základní princip mnišského soužití, na které kladl tak velký důraz otec scholastiky a které předepisuje už samotná benediktinská řehole,[51] bylo v Le Bec běžné už za Lanfrankova převorství. Anselm, který v těchto podmínkách žil nejprve jako

---

[49] „*Quibus de rebus quantas possum Deo et domno abbati uobisque omnibus gratias refero, quia quales uolo tales uos erga me et omnes qui diliguntur a me semper esse comperio*." H. Clover, M. Gibson (eds.), *The Letters of Lanfranc*, 18, s. 96.

[50] List svému stejnojmennému synovci a jednomu beckému mnichu Widovi začíná: „*Dilectissimis fratribus L. et W. frater L. perpetuam a Deo benedictionem*" (tamtéž, 19, s. 98). Gilberta Crispina vítá slovy: „*Dilectissimo suo G. dilectissimus suus L. dilectionis ceptae felicem perseuerantiam"* (tamtéž, 20, s. 100). A zmiňovaný list Anselmovi je explicitně určen příteli: „*Domino patri fratri amico Ans. L. peccator perpetuam a Deo salutem*" (tamtéž, 18, s. 96).

[51] „*Nástroje dobrých skutků: Především milovat Pána Boha celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou silou. Potom svého bližního jako sám sebe*." („*Inprimis dominum deum diligere ex toto corde, tota anima, tota virtute; deinde proximum tamquam se ipsum.*") Benedictus Nursias, *Řehole Benediktova - Regula Benedicti*, Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty 1998.

mnich,[52] se sám později podílel na dalším rozvoji této proslavené charakteristiky beckého kláštera.

Neopakovatelné klima klášterní společnosti v Le Bec pod Anselmovým vedením je velmi dobře zaznamenáno a dokumentováno v listech tohoto světce a bylo toho o něm už napsáno velmi hodně. Převor a pozdější opat beckého kláštera spojil tradiční pojetí přátelství, které vyrůstá ze společného cíle skupiny, s náznaky modernějšího (vnitřního) prožitku soužití, jež je především založeno na otevřenosti srdce. Není to však pouze otevřenost k druhému a druhým, ale především (a pochopitelně na prvním místě) vůči Bohu. Zároveň je nutné zdůraznit přesvědčení, že k Bohu se můžeme dostat cestou lásky k němu a to skrze své srdce:

„*Mé srdce, mé celé srdce, řekni nyní Bohu: Hledám tvou tvář, Pane, po tvé tváři toužím.*[53] *Nauč tedy, Pane, můj Bože, nauč mé srdce, kde a jak tě má najít.*“[54]

„*Či snad přátelství? Budou milovat Boha víc než sebe a jeden druhého stejně jako sebe a Bůh je bude milovat víc než oni sami sebe. Neboť*

---

[52] S tímto nesouhlasí R. W. Southern, který tvrdí, že Lanfrank vycházel z pojetí přátelství, které středověku zprostředkoval Johannes Cassianus. Tento přístup k přátelství charakterizuje jako filosofický, kdežto Anselm, dle něj, chápal přátelství naprosto odlišně. Southern tento přístup nazývá teologickým. U Lanfranka přitom cituje jen dopis jinému svému studentovi Tomáši z Yorku, který však v té době zastával arcibiskupský úřad v Yorku, a tudíž to bylo před nebo po jejich disputaci o tom, kdo bude v anglické církvi prvním. Lze tedy předpokládat, že k Tomášovi měl už trochu jiný vztah. Naopak listy do Bec Southern nezmiňuje vůbec. Viz R. W. Southern, *Saint Anselm*, s. 139–164. V odkaze na Southerna přijímá jeho hodnocení Lanfrankova přátelství i H. Kohlenberger. Viz H. Kohlenberger, *Europäische Dimension in Anselms Denken*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 28.

[53] Ž 27, 8.

[54] „*Dic nunc, totum ‚cor meum', dic nunc deo: ‚Quaero vultum tuum; vultum tuum, domine, requiro.*“ Anselmus, *Proslogion* I, in: *Opera omnia*, I, ed. F. S. Schmitt, s. 97 (česky in: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, Praha: Kalich 1990, s. 29).

i sebe i ostatní budou milovat skrze něho a on bude milovat sebe i je sám skrze sebe.“[55]

Asi není náhodou, že Anselm těmito výroky orámoval *Proslogion*, jeden ze svých nejslavnějších spisů. Zvláště druhá pasáž je jasným dokladem, jaký koncept přátelství měl Anselm na mysli. Společenství mnichů, které miluje sebe navzájem stejně jako svou osobnost a společně pak dohromady milují ještě více Boha, jenž jim tuto lásku mnohonásobně vrací a dává jim tak prostředek, který může překonávat lidský úděl na tomto světě a cestou lásky, cestou srdce, ovšem ve společenství, v komunitě, umožňuje alespoň nějaký kontakt s Bohem. Tímto prostředkem je láska – jak lidská, tak Boží. Právě skrze Boha a jeho lásku se také posiluje a „zvětšuje“ přátelství mezi členy komunity. Přátelství a láska jsou možné jedině v pospolitosti milujících mnichů.[56]

Anselmova koncepce mnišské lásky, která podstatným způsobem formovala atmosféru kláštera v Le Bec, se poté odráží i v jeho jednotlivých listech psaných bratřím, kteří už nejsou v jeho komunitě přítomni. Znovu se zde objevují, podobně jako u Lanfranka, četné zmínky o vzájemném přátelství a povzbuzování k další činnosti. Za všechny možné příklady stačí zmínit část listu Gilbertu Crispinovi, který následoval Lanfranka do Anglie.[57]

Ať píše Anselm kterémukoli ze svých dřívějších spolubratrů, zno-

---

[55] „*Si amicitia: diligent deum plus quam seipsos, et invicem tamquam seipsos, et deus illos plus quam illi seipsos; quia illi illum et se et invicem per illum, et ille se et illos per seipsum.*“ Tamtéž XXV, s. 119; česky s. 71.

[56] Zde je možno vidět onen zmiňovaný teologický prvek, o kterém tvrdí R. W. Southern, že je Anselmovým základním postojem k přátelství. Viz R. W. Southern, *Saint Anselm*, s. 155–165.

[57] „*Amico, fratri, domino, patri, dilecto dilectori reverendo abbati Gisleberto frater Anselmus, perseverantem in longa vita cum prosperitate sanctitatem, et indeficientem in aeternitate felicitatem. Si velim scribere mutuae nostrae dilectionis affectum, timeo ne aut videar ab ignorantibus veritatem excedere, aut necesse sit aliquid veritati subtrahere. Qui affectus quantus et quam verus sit, cum multum cognoscerem, quando sese oculo ad oculum, osculo ad osculum, amplexu ad amplexum ostende-*

vu se ozývají láskyplná slova, která poukazují na blízké sepětí srdcí a duší pisatele i adresáta. A tato slova odkazují k přátelství, které umožňuje být skrze srdce prostředkem na cestě k Bohu a jeho lásce. Podobných příkladů z Anselmových listů by bylo možné uvést mnoho, což snad naznačuje, že neopakovatelnost soužití v Bec byla hluboko zakořeněná mezi jejími členy.

Ale ani tento Anselmův teologický přínos ke koncepci přátelství nemusel být čistě jeho osobním výtvorem. Znovu lze předpokládat, že zde žák do určité míry navázal na svého učitele, neboť jisté podobnosti můžeme nalézt již u Lanfranka. Anselm kladl bezpochyby na tyto prvky větší důraz, více se jim věnoval, podrobněji je rozpracoval a v neposlední řadě se dochovalo více dokladů jeho pozornosti přátelství a lásce, srdci a duši. Avšak rovněž v Lanfrankových listech jsou dochovány pasáže, které zřetelně odkazují na obdobné pojetí lásky.

V závěru dopisu témuž Gilbertu Crispinovi se objevují výrazy, které dávají tušit, že Lanfrank pohlížel na důležitost lásky podobně.[58] Hlavní je láska srdce, kterou posiluje – nebo ještě lépe poskytuje – samotný Bůh (zde přes Ducha svatého), jež prostupuje mnichy v klášteře, a to i v době, kdy už nemohou být spolu (v tomto konkrétním případě jen dočasně). O takovém přátelství hovoří Lanfrank, který po svém odchodu z Le Bec bere hlavní představitele této mnišské skupiny za obrovské autority. Vnímá je jako ty, kteří zůstávají mnohem blíže k božské dokonalosti a na jejichž rady se mohou spoléhat ostatní. Alespoň to píše svému nástupci v opatské

---

ret: nunc multo magis experior, cum abesse illum irrecuperabiliter, in quo tanta jucunditate delectebar, intueor. Sicut enim abundans nescit quid sit indigenti, ut qui deliciis affluit, ignorant quid sit esurienti; ita qui amico fruitur, non sentit languorem animae carentis. Quoniam ergo nec scribi sufficienter potest quid nobis invictem sit, necignoranti loquor: his interim omissis, oro vobiscum ut aliquando nos invicem videntes oculo ad oculum, osculo ad osculum, amplexu ad amplexum non oblitum amorem recolamus.“ *Epistola* 130; in: *Opera omnia*, III, ed. F. S. Schmitt.

[58] „*Omnipotens Dominus cordi tuo per Sancti Spiritus sui inspirationem inserere dignetur, quatinus in omni aetate tua sic me diligas, sicut in puericia et adolescentia tua quondam diligere me solebas.*“ H. Clover, M. Gibson (eds.), *The Letters of Lanfranc*, 20, s. 102.

funkci kláštera St. Étienne Vilémovi, který jej žádal o radu při výběru převora této komunity.[59]

Lanfrank se nepřestal cítit jako mnich a také v Canterbury byl v nejužším kontaktu s tamním klášterem, kam za ním přišlo několik jeho přátel z Normandie. Však také nepodává svou odpověď Vilémovi do Caen výlučně svým jménem, ale říká, že se na tom shodli. Tedy znovu jde o rozhodnutí společenství, znovu komunita, která má navíc nepřehlédnutelné becké kořeny. Právě mnišství totiž umožňuje činit onu prostředkující funkci k Bohu a jeho záměrům. V arcibiskupském úřadě už nemohl žít jako jiný člen řádu, který se zásluhou síly přátelství a lásky komunity může přiblížit tak blízko k Bohu. Proto zde užívá jako autority, pokud by jeho rada Vilémovi nevyhovovala, opata Herluina a Anselma. Ti totiž v jeho očích v tu chvíli nejvíce reprezentovali to, na čem se s nimi v Bec podílel.

Láska je tím nejdůležitějším. Láska, která povznáší duši k Bohu a která prostupuje srdce mnicha, láska která směřuje k ostatním bratřím atd. Toto přátelství, které vyjadřuje Lanfrank ve svých dopisech lidem z Bec, je oním proslaveným principem společného života na Herluinových pozemcích. Je otázkou, zda to byl Lanfrank, kdo se nejvíce zasloužil o prosazení této koncepce lásky v Le Bec.[60] Anselm měl bezpochyby na jejím rozvoji obrovskou zásluhu, ale její základy už zřejmě byly položeny dříve.[61]

---

[59] „*Si uero hoc uobis consilium displicuerit, capite illud quod sanum sapienti displicere non poterit: uidelicet ut id agatis quod ex ore domni abbatis Herluini domnique Anselmi agendum esse cognoueritis. Nam et ego ut peccator homo diuini consilii ignarus existo, et ipsi utrique ut credimus spiritu Dei pleni sunt et secum habent qui in huiusmodi negociis apud Deum adiuuare eos ualent.*“ Tamtéž, 61, s. 178.

[60] Už o Herluinově vlivu na tuto atmosféru by se dalo velmi silně uvažovat, alespoň podle slov Gilberta Crispina ve *Vita Herluini*. Viz Gilbertus Crispin, *Vita sancti Herluini*, c. 710 b–c. Srov. rovněž výklad S. N. Vaughnové, *Anselm of Bec and Robert of Meulan*, s. 26.

[61] Pro úplnost je nutno uvést, že některé části Lanfrankových listů „přátelství“ vykazují stopy spíše staršího vnímání přátelství, které se opírá o vzájemnou pomoc a zavázanost za ni. Nepřekrývají tudíž úplně Anselmovy intence, ale je nepochybné, že podobné tendence tu vystopovat lze.

V pojetí přátelství vytváří Lanfrankův postoj částečnou spojnici k Anselmovi. To ovšem neplatí pro všechny stránky života becké komunity a školy. Za Anselmova převorství a opatství se tento klášter výrazně stabilizuje a začíná jeho znatelný rozvoj. Nemalou zásluhu na tom mají vnější okolnosti a celkový vývoj tehdejší Normandie. Stejně tak ale nemalým impulsem k mnoha změnám je Anselmova osobnost. Přece jen Anselm nebyl Lanfrank, i když zdaleka ne ve všem se neshodovali.

Za Anselmova převorství začíná hrát becká klášterní škola zcela rozdílnou roli. Anselm nezrušil výuku pro externí studenty, ale na jejím rozvoji neměl velký zájem. Tato škola postupně upadala. Bezpochyby Anselm nemohl svým žákům předat stejné vzdělání jako jeho učitel. V právních a správních problémech se neorientoval zdaleka tak dobře jako Lanfrank a zároveň pojímal odlišně samotné postavení svobodných umění. Anselm prošel vzděláním v dialektice a ostatních *artes liberales*, ale jejich přínos nechápal přímo jako nějakou hodnotu samu o sobě, nýbrž spíše jako něco, co se má v člověku rozvíjet automaticky, probíráním jednotlivých otázek, na kterých si sám žák vyzkouší užívání těchto umění. Není náhodou, že Anselm v *De grammatico* mluví o člověku jako o *homo rationale*.[62] Člověk má racionalitu a její vlohy v sobě a učitel je má u svých žáků rozvíjet. Nikoli však podrobnou výukou racionálních nauk, ale přímo na bytostně důležitých otázkách, kterými jsou pro mnichy (a nejen pro ně) záležitosti související s pravdou křesťanské víry.[63]

Přesto zde hrají nauky *trivia* podstatnou úlohu. Anselm především vedl své žáky k neopomíjení jazyka a jeho užívání. Zaměřil se na

---

[62] *Dialogus de grammatico* III, in: *Opera omnia*, I, ed. F. S. Schmitt, s. 147.

[63] Přesto jsou jeho spisy ze školského období věnovány rovněž čistě sekulárním problémům. Jak zmiňovaný *De grammatico*, tak i *Filosofické fragmenty* ukazují, že Anselm byl, obdobně jako Lanfrank, nejprve vzdělán (a vzdělával) v *artes* a teprve později se orientuje na náboženské otázky. Ale i u těchto spisů je patrno, že se jedná o přímou aplikaci logiky či gramatiky na jednotlivé problémy.

analýzu řeči, a to nikoli prvotně jazyka bible nebo učených traktátů, nýbrž hlavně na rozbor jazyka běžné řeči.[64] Právě rozbor slov, která užíváme v každodenní komunikaci, tvoří základ jeho učitelské činnosti. Teprve když nalezneme význam a způsoby užití těchto slov, můžeme postoupit dále. Na počátku problému stojí řeč a analýza této řeči. První část zkoumání, kterou je třeba začít, náleží opětovně gramatice a dialektice. A je jasné, že tato řeč není náboženským jazykem.[65]

Anselm jako učitel upouští od přístupu k teologickým problémům, který se opíral o autority, o tradici a o citace. Důležitější je vlastní analýza jazyka než výroky autorit. Toto zdůrazňování pečlivé práce s řečí mohlo činit některým jeho žákům velké potíže, ale na druhé straně to mnohé podněcovalo k odvážným pokusům i žádostem kladeným na Anselma.[66] Je ovšem nezanedbatelným poznatkem, že tento zájem o jazyk není samoúčelný. Jeho ambicí není jen lépe porozumět tomu, co vlastně říkáme, ale hlavní snahou je dopracovat se touto analýzou ke správnému slovu, tedy proniknout do povahy věcí.[67]

Správní záležitosti šly stranou, což je jedním z důvodů skomírání externí školy, i když nezanikla úplně a zájem žáků o ni neustal, byť někteří raději putovali za Lanfrankem do Caen. Patrně to úzce sou-

---

[64] Typickým příkladem jsou Anselmovy *Filosofické fragmenty*. Viz Anselm of Canterbury, Philosophical Fragments, in: *Anselm of Canterbury*, 2, Toronto – New York: Edwin Mellen Press 1976, s. 3–29. V tomto díle Anselm rozebírá význam některých slov, která užíváme v běžné komunikaci (přímo mluví o každodenní řeči). Nejpodrobněji se věnuje slovesu „*facere*".

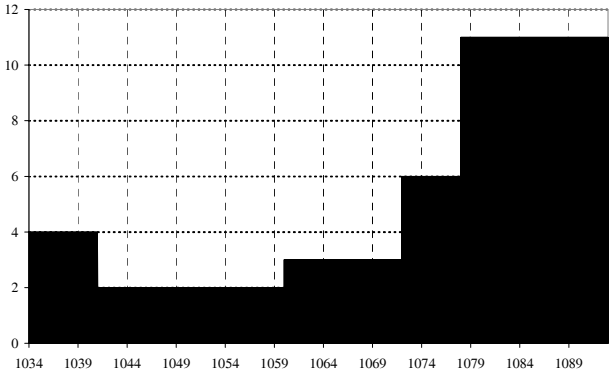
[65] Shodně to vidí např. M. B. Pranger, *Anselm Misunderstood*, s. 180.

[66] Už jen pojmová výbava a způsob práce s ní, kterou ovládá Gaunilon, je důkazem, že Anselmovy snahy rozhodně nepadaly na neúrodnou půdu. Viz Gaunilon, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, in: *Opera omnia*, I, ed. F. S. Schmitt, s. 125–129, česky Gaunilon, *Co by mohl někdo odpovědět na obranu pošetilce*, in: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, s. 78–93. Sám Anselm na několika místech svého díla pak zdůrazňuje, že na něj jeho bratři naléhali, aby čistě racionálním postupem dokázal to, čemu už jako křesťané věří.

[67] Srov. H. Kohlenberger, *Anselm z Canterbury. Pozvání do západní tradice*, s. 82.

visí s Anselmovou velkou úctou k mnišství, jehož rozvoj v Bec všemožně podporoval. Snad právě na tyto studenty, kteří se k němu přišli učit a stali se mnichy až později, nebo dokonce řeholní slib vůbec nesložili, směřuje otec scholastiky svá slova, která píše v době, kdy musí klášter opustit a chystá se na svůj nový úřad v Anglii. S lítostí říká: „*Téměř všichni jste přišli do Bec kvůli mně, ale žádný z vás se nestal kvůli mně mnichem.*“[68]

Mnišství hrálo důležitou roli už pro Lanfranka, avšak Anselm jeho význam silně zdůraznil. Proto vítal každého nového člena komunity, který do kláštera vstoupil. Na jedné straně stojí postupný útlum školy pro externí žáky a na straně druhé zase prudký nárůst mnichů, kteří vstoupili do tohoto společenství a oblékli na sebe benediktinské roucho. Početní rozšíření becké komunity je opravdu markantní. Zatímco za Lanfrankova převorství vstupovali ročně do kláštera většinou dva novicové, v době převora a později opata Anselma tento počet vzrostl až na dvouciferné hodnoty. Uvedený graf[69] přehledně dokládá počet mnichů, kteří vstoupili do kláštera Le Bec v letech 1034–1093.



[68] „*Multi propter me, et fere omnes, Beccum venistis, sed nullus propter me monachus factus est...*“ *Epistola* 156, in: *Opera omnia*, IV, ed. F. S. Schmitt.

[69] Převzato z M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 201.

Komunita se pod Anselmovým vedením rychle rozvíjela. Výrazně přibývalo mnichů, kteří přišli do Bec přilákáni slávou tohoto prostředí a bezpochyby také osobností Anselmovou. Už to nebyli převážně synové šlechticů, kteří navštěvovali externí školu nebo přímo vstoupili do kláštera, jako třeba už několikrát uváděný Gilbert Crispin, ale výrazně rostl počet těch, kteří přicházeli k Anselmovi v mužném věku, protože se chtěli podílet na mnišském životě pod jeho vedením.

Ale ani výrazné zvýšení počtu mnichů v této komunitě nebylo jedinou viditelnou známkou jisté míry rozvoje kláštera. Přestože externí škola byla na ústupu, Anselm si dokázal i nadále udržet a ještě přilákat zájem patronů, kteří dokázali společenství majetkově podporovat. Anselm nebyl jen neustále meditujícím mnichem, který o světě za zdmi svého kláštera nic nevěděl. Ať už si o světských aktivitách myslel cokoli, ať je odmítal a třeba se jim i nerad věnoval, přesto je více než pravděpodobné, že se v nich uměl dobře pohybovat.[70] Sám si sice stěžuje, že je to vyčerpávající činnost, přesto se jí věnoval s velkou odpovědností a hlavně znatelnými výsledky.[71]

Rodák z Aosty opouští Bec v době, kdy klášter vzkvétá, a to způsobem jako nikdy předtím. Za necelých šedesát let existence komu-

[70] Srov. Anselmovy dopisy, ze kterých je zřejmé, že měl orientaci i v mnohých nemonastických otázkách. Viz *Epistola* 103, *Epistola* 129, *Epistola* 132, in: *Opera omnia*, III, ed. F. S. Schmitt. Podrobný výklad podává S. N. Vaughnová, *The Abbey of Bec*, s. 29–41.

[71] Zřetelně to dokládá počet komunit, které spadaly pod klášter v Le Bec. Ještě v době Herluinovy smrti neměl jeho klášter jediné takové převorství. Když Anselm musel opatský post v Normandii opustit, tak jich má jeho mnišská komunita plných šest! Čtyři na území dnešní Francie a na počátek fungování druhého anglického se Anselm právě jede podívat, když jej dosadí na arcibiskupský stolec. K jejich výčtu viz S. N. Vaughn, *The Abbey of Bec*, s. 41. Srov. rovněž R. W. Southern, *Saint Anselm*, s. 185. Rovněž tzv. *Ordo beccensis* lze doložit v několika dalších klášterech. Podrobný rozpis podřízených i dalších spřátelených klášterů viz S. N. Vaughn, *Anselm of Bec and Robert of Meulan*, s. 66–67. Důležitou roli rovněž hrála skutečnost, že už v sedmdesátých letech dostalo Herluinovo společenství od Viléma Dobyvatele oprávnění založit kolem svého opatství město, což samo o sobě vypovídá o rozmachu kláštera.

nity se z ní stalo jedno z nejvýznamnějších evropských center tehdejší vzdělanosti, ale také církevního života. Becký klášter dodával nejen opaty a převory do jiných klášterů, ale rovněž mnoho žáků a mnichů z tohoto společenství našlo uplatnění na biskupských a arcibiskupských stolcích.[72] Lanfrank a Anselm rozhodně nejsou výjimkami. V klášteře vznikla neopakovatelná atmosféra, která je pro tuto komunitu příznačná. Ale nešlo jen o prostředí přátelství a lásky, které proslavilo Le Bec. Na prvním místě je to totiž vzdělanost, která se z tohoto prostředí šířila.

[72] Existují dokonce zmínky, že v Bec studoval i pozdější papež Alexandr II., což jako první naznačil Eadmerus: „*Honorem, inquit, exhibuimus, non quem archiepiscopatui tuo, sed quem magistro (cujus studio sumus in illis, quae scimus imbuti) debuimus*." Eadmerus, *Historia novorum* I, c. 353 a. O úzkém vztahu mezi Lanfrankem a Alexandrem vypovídá také jejich korespondence. Viz např. Alexander II Papa, *Epistolae et Diplomata* LXXXIII, c. 1365 b–1366 c. Podle mnohých interpretací tomu tak spíš nebylo. Viz výklad i s další literaturou S. N. Vaughn, *Anselm of Bec and Robert of Meulan*, s. 33. Samotná S. N. Vaughnová ale ve své dřívější práci zařadila Alexandra mezi studenty becké školy; viz S. N. Vaughn, *The Abbey of Bec*, s. 148–149.

B) Klášterní knihovna

Za Lanfrankova převorství vyrostla v Le Bec slavná škola, kterou navštěvovala řada významných osobností tehdejší doby. Škola takového věhlasu by ovšem nemohla fungovat bez nezbytného zabezpečení v podobě knih, s jejichž pomocí mohl Lanfrank své studenty vyučovat. Zdánlivě jednoduchou otázku, které spisy byly za Lanfrankova a Anselmova působení v Bec k dispozici, však nelze snadno zodpovědět.

Nejstarším soupisem knih beckého kláštera je katalog z dvanáctého století,[73] na který bezprostředně navazuje větší přísun spisů z téže doby, o který se zasloužil biskup z Evreux Filip d'Harcourt (zemřel 1164).[74] První seznam čítá 161 knih, druhý pak přidává dalších 113 položek.[75] Je nepopiratelné, že tento katalog nemůže korespondovat s tím, co bylo v klášteře o padesát či sto let dříve. Navíc jsou s touto sumarizací beckých knih spojeny další nejasnosti. Je jisté, že zmiňovaný katalog je neúplný. Marně bychom v něm hledali byť jen jedinou zmínku o bibli či jiných liturgických knihách. Stejně tak překvapí absence dalších svazků, které s největší pravděpodobností v Bec byly už v padesátých letech jedenáctého století jako např. Boethiova nebo Aristotelova díla. Nejstarší katalogy becké knihovny proto nemohou být hlavním vodítkem při hledání základních učebních textů, kterých mohl využívat například Anselm jakožto Lanfrankův žák.

Do jisté míry ucelenější obrázek by mohly poskytnout spisy sa-

---

[73] Viz *Catalogus librorum abbatiae beccensis circa saeculum duodecimum*, in: PL CL, c. 771 a–778 d.

[74] Viz *Tituli librorum quos dedit Philippus episcopus Bajocensis ecclesiae Becci*, in: PL CL, c. 779 a–782 c.

[75] Srov. A. J. MacDonald, *Lanfranc*, s. 29.

motných převorů z Le Bec. Ani tento pokus však není bezproblémový. Hledat v Anselmovi citace z jiných děl je velmi nevděčný úkol. Otec scholastiky zařadil do svých prací všehovšudy odkazy na tři díla jiných autorů: Augustinovo *De Trinitate*,[76] Aristotelovy *Kategorie*[77] a *O vyjadřování*.[78] O něco širší záběr poskytuje Anselmova korespondence z doby převorství a opatství v Bec, ze které lze dohledat několik dalších titulů, které v té době mohly v klášteře být. Stoprocentní jistota je však pouze u jediného díla: Lanfrankův komentář k Pavlovým epištolám si sám jeho autor vyžádal na Anselmovi, když už zastával arcibiskupský úřad v Canterbury a jeho žák jej obratem prosí o kopii oblíbeného díla.[79] Také spis Řehoře Velkého *Moralia In Job* je několikrát ve vzájemné komunikaci zmíněn, neboť jeho opis si Lanfrank rovněž přál mít v Anglii.[80] Naopak do Normandie zřejmě putovala díla spojená se jménem svatého Dunstana,[81] Bedova kniha *De temporibus*,[82] obtížně identifikovatelný spis *Opus medicinae hippocraticae*,[83] a zřejmě Galénova práce *De pulsibus libellus ad tironem*.[84] Jiné pasáže z Anselmovy korespondence dovolují rozšířit záběr jeho četby o další autory: znovu Beda Venerabilis a jeho *Historia ecclesiastica*[85] a také znalost antické římské poezie,

[76] Např. *Monologion*, in: *Opera omnia*, I, ed. F. S. Schmitt, s. 8; ale i na jiných místech.

[77] Viz *De grammatico*, s. 162.

[78] Viz *Cur Deus homo*, in: *Opera omnia*, II, ed. F. S. Schmitt, s. 125. *De interpretatione* zde není výslovně uvedeno, ale není pochyb, že zde Anselm myslí právě toto dílo.

[79] Viz *Epistola* 66, in: *Opera omnia*, III, ed. F. S. Schmitt.

[80] Viz *Epistola* 23, *Epistola* 25, *Epistola* 26, in: tamtéž. Řehořovo dílo se však opisovalo v Caen.

[81] Viz *Epistola* 39, in: tamtéž.

[82] Viz *Epistola* 42, in: tamtéž.

[83] Viz *Epistola* 43, in: tamtéž.

[84] Viz *Epistola* 60, in: tamtéž.

[85] Viz *Epistola* 1, in: tamtéž.

kterou zastupují Vergilius[86] a Horatius,[87] citován je i Lucanův historický epos *De bello civilli*.[88]

Tolik Anselmovy přímé citace či explicitní zmínky. Ani tento výčet ovšem nemůže vystihnout celou šíři Anselmem čtené literatury. Jeho dílo by jen obtížně mohlo vzniknout při takto omezeném přísunu knih jiných autorů. Však také spisy otce scholastiky na mnoha místech takřka nepochybně využívají, případně reagují na další práce, polemizují s nimi, či na ně nepřímo odkazují. Podrobný výčet těchto titulů by postupně rozšířil záběr jeho četby o další stovku svazků![89] Není zde však průkazná evidence, že Anselm všechna

---

[86] Viz *Epistola* 2, in: tamtéž.

[87] Viz *Epistola* 31 a *Epistola* 57, in: tamtéž.

[88] Viz *Epistola* 115, in: tamtéž.

[89] Jedná se o tyto autory či knihy: svatý Ambrož (*Expositio in Lucam, Epistulae, De excessu Fratris sui Satyri, De virginitate*), svatý Augustin (*De civitate Dei, De Genesi ad litteram, Enarrationes in Psalmos, De doctrina christiana, Contra adversarium legis et prophetarum, Contra secundam Juliani responsionem opus imperfectus, Confessiones, Tractatus in Joannis evangelium, Sermones, De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, De diversis quaestionibus ad Simplicianum, Epistulae, De fide et symbolo, Collatio cum Maximino Arianorum episcopo, Contra Maximinum Arianorum episcopum, Contra Faustum Manichaeum, Contra Felicem Manichaeum, De libero arbitrio, Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, De correptione et gratia, Contra duas epistulas Pelagianorum, De canticu novo*, *De agone christiano, De symbolo*, *De catechizandis rudibus, De ordine, Contra Julianum, Quaestiones in Heptateuchum*, *De Patre procedit*, *De gratia et libero arbitrio, De dono perseverantiae, De nuptiis et concupisentia*), Beda Venerabilis (*In I Epistolae Ioannis*), svatý Benedikt (*Regula*), Boethius (*In Topica Ciceronis Commentario, In Isagoge Porphyrii Commentario, Commentario in libros Aristotelis Perihermeneias, Quomodo Trinitas unus Deus, De consolatio philosophiae, In Categoriae Aristotelis, De Persona et duabus naturis, Introduction ad syllogismos categoricos, In Porphyrii dialectica, In liber de interpretatione Aristotelis ed. primo, In De interpretatione Aristotelis*), Cassiodorus (*Expositio in Psalmos*), Fredegisus (*Epistola de nihilo et tenebris*), Fulgentius (*De fide, Quaestines de processione Spiritus sancti, Contra Fabianum*), Gilbertus Crispinus (*Desputatio Iudai cum christiano*), Řehoř Veliký (*Homiliae in Evangelium*), Hilarius (*In Matthaeum, Tractatus in Psalmos*), Hildebertus Lavardin (*Sermones, Epistolae*), Hrabanus Maurus (*De clericorum institutione*), Humbertus Cardinalis (*Adversus Graeco-*

tato díla důkladně znal či četl, případně že by všechna byla alespoň na čas v beckém klášteře, přesto lze předpokládat minimálně základní orientaci v jejich obsahu.

Obdobné nejasnosti jsou přítomny u Lanfrankových spisů. V nich je sice znatelně více odkazů na jiná díla, jenže objevující se citace nápadně připomínají některá z excerpt užívaných v Evropě jedenáctého století. Platí to zejména o tehdy velmi populárním díle *Commentari in omnes Pauli epistolas.*[90] Při podrobném prozkoumání Lanfrankova užívání Augustina a Ambrože v tomto spise vznikla hypotéza, že becký učitel využíval výbory sestavené karolinskými učenci.[91] Tento názor by mohly podporovat hned další dvě okolnosti. Lanfrankovým hlavním úmyslem při psaní komentářů nebylo představit postřehy patristických otců či učitelů, nýbrž pomocí logiky objasnit některé komplikované pasáže Pavlových listů. Přidání

---

rum columnias), Jan Scotus Eriugena (*De divisione naturae*), Ireneus (*Contra haereses*), Isidorus (*Differentiae*), Leo Aridanus (*Epistola ad Joannem Tranensem*), Lev Veliký (*Sermones*), Nicetas (*Libellus contra Latinos*), Origenés (*Commentario in epistolas ad Romanum*), Petr Damiani (*Expositio Canonis Missae*), Porphyrios (*Isagoge*), Priscianus (*Institutiones*), Pseudo-Ambrož (*Commentario in Epistola ad Romanum, Commentario in epistolae ad Eph.*), Pseudo-Beda (*De redeptione humana*), Ratramnus (*Contra Graecorum opposita*), Roscelinus, Seneca (*Natura Quaestiones*), Terentius (*Andria*), Tertullianus (*Adversus Praxeam, De carne Christi, De baptismo, De pudicitia*), Vigilius Tapsensis (*Contra Eutychetem*).

[90] Úmyslně ponechávám stranou Lanfrankovu právní a organizační tvorbu, reprezentovanou jeho dílem *Decreta pro ordine S. Benedicti*, která sama o sobě předpokládá rozsáhlou obeznámenost s díly v tomto oboru. Na bližší rozbor Lanfrankova vztahu k právním otázkám viz M. Philpott, *Lanfranc's Canonical Collection and „the Law of Church"*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e libreria 1993, s. 131–147.

[91] Viz M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 58–59. U Augustina by se mělo jednat o soubor citací od Flora z Lyonu, jenže jeho dílo v nejstarším katalogu becké knihovny chybí. Což může být zpochybňující, ale určitě ne vyvracející argument proti názoru M. Gibsonové. U Ambrože pak o kompilát sestavený nejen z jeho děl, ale také z Jana Chrysostoma a Theodora z Mopsuestie.

Augustinových a Ambrožových úvah bylo jen doplňkem, na který nekladl takový důraz, a možná proto se spokojil s užíváním karolinských excerpt.[92]

Druhý podpůrný důvod vychází ze samotného Lanfrankova života. Ještě před svým příchodem do Bec byl uznávaným učitelem *artes* v Avranches. Jenže pak se podle svého životopisce rozhodl svůj život změnit, opustil školu a zamířil do nových krajů. Když vstupuje do Herluinova kláštera, nikdo o jeho minulosti neví a dlouho žije jako všichni ostatní mniši, aniž by dával najevo svou vzdělanost.[93] Lze předpokládat, že si ze svých dřívějších působišť nepřinesl četné knihy, neboť by to patrně neuniklo pozornosti jeho spolubratrů a jen obtížně by mohla být povaha jeho osobnosti tak dlouhou dobu ukryta. V prvních letech po otevření své školy v Le Bec musel začít s budováním dosud *de facto* chybějící knihovny a při skromných poměrech kláštera mohla být excerpta vítanou pomocí.

Není pochyb o tom, že při výstavbě knihovního fondu byl první becký převor velmi úspěšný. S velkou pravděpodobností shromažďoval knihy zejména pro výuku *trivia* a *quadrivia* a neopomíjel ani velká díla křesťanské teologie. Konkrétní tituly však zůstávají otázkou. Nejjistějším vodítkem proto musí být polemický spis *De corpore et sanguine Domini*, který byl sice dokončen až v Caen, ale Lanfrank většinu práce na něm vykonal ještě během beckého období svého života.

Přímých odkazů na jiná díla najdeme poměrně hodně. Několikrát jsou zmíněni Augustin, Ambrož, Řehoř Veliký a samozřejmě velmi často Berengar. U hipponského biskupa se jedná o spisy *Enarra-*

---

[92] Podobně se na tento problém dívá i R. W. Southern. Srov. R. W. Southern, *Saint Anselm*, s. 43.

[93] „*Sic per tres annos uixit solitarius, gaudens qoud nesciebatur; preter paucos quibus aliquando loquebatur omnibus ignotus.*“ Miles Crispin, *Vita Lanfranci* II, s. 671. Srov. také M. Gibson, *The Image of Lanfranc*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e libreria 1993, s. 24.

tiones in Psalmos,[94] *De doctrina christiana*,[95] *Tractatus in Joannis evangelium*,[96] *De civitate Dei*,[97] *Epistolae*,[98] *De catechizandis rudibus*,[99] *De baptismo*,[100] *De Trinitate*,[101] *Contra Felicem*,[102] *De agone Christiana*[103] a *Sermones*;[104] z Ambrože uvádí čtyři díla *De sacramentis*,[105] *De mysteriis*,[106] *Epistolae*[107] *a De fide ad Gratianum*;[108] z Řehoře pak *Dialogi*,[109] *Homiliae*[110] a *Epistolae*.[111] V odkazech se Lanfrank zmiňuje i o Janu Scotovi Eriugenovi (problematický spis *De eucharistia*) a Paschasiovi,[112] Cypriánovi[113] nebo Jeronýmovi.[114]

Do jisté míry lze použít rovněž Lanfrankovu korespondenci, přestože veškerá, jež se nám dochovala, pochází až z jeho canterburského působení, neboť může doplňovat mozaiku spisů, které tvořily intelektuální podhoubí beckého kláštera. Vedle četných zmínek o kano-

---

[94] Lanfrancus, *De corpore et sanguine Domini*, 416 a; uvádím vždy jen jeden odkaz na zmíněné dílo, byť by se v Lanfrankově textu vyskytovalo častěji.

[95] Tamtéž, 416 d.

[96] Tamtéž, 421 d.

[97] Tamtéž, 422 b.

[98] Tamtéž, 422 d.

[99] Tamtéž, 423 b.

[100] Tamtéž, 436 d.

[101] Tamtéž, 438 b.

[102] Tamtéž, 440 a.

[103] Tamtéž, 441 c.

[104] Tamtéž, 438 c.

[105] Tamtéž, 419 c.

[106] Tamtéž, 419 d.

[107] Tamtéž, 432 c–d.

[108] Tamtéž, 437 b.

[109] Tamtéž, 436 d.

[110] Tamtéž, 435 b.

[111] Tamtéž, 423 b.

[112] Tamtéž, 413 b–414 a.

[113] Tamtéž, 425 d.

[114] Tamtéž, 438 a.

nickém právu se totiž objevuje několik nových titulů. Znovu se tu nachází, jako již u Anselma, přejaté pasáže z Bedova církevně-dějinného díla[115] a Horatia,[116] navíc pak Jeronýmovy *Epistulae*[117] a *De viris illustribus*,[118] *De Predestinatione* od Hinkmara z Remeše[119] či Hilariovo *De Trinitate*.[120] Lanfrank musel alespoň částečně znát také Ciceronovo *De inventione*[121] a *De finibus*,[122] Isidorovy *Etymologiae*,[123] prokazuje také lékařské znalosti patrně pocházející z díla Marcella Empirika *De medicamentis*.[124]

Tento výčet spisů (u Augustina je zřejmě nutné dodat *Confessiones* a *De ordine*[125]) by mohl tvořit kostru knihovny, kterou se Lanfrank snažil v Bec a poté v Canterbury budovat. Drtivá převaha děl vážících se k doktrinální tematice je pochopitelná, neboť tento soupis vznikl z větší části na základě odkazů z *De corpore et sanguine Domini*, tedy díla striktně vázaného na křesťanskou problematiku, a poté z Lanfrankových dopisů, které nepsal jako becký učitel, nýbrž jako canterburský arcibiskup. Domněnku, že tato díla byla v Bec už za Lanfranka, může nepřímo potvrzovat i nejstarší soupis knih tamní knihovny, který až na malé výjimky (jako např. Eriugena) obsahuje také tyto položky.

---

[115] H. Clover, M. Gibson (eds.), *The Letters of Lanfranc*, 4, s. 50.

[116] Tamtéž, 19, s. 98.

[117] Tamtéž, 18, s. 96.

[118] Tamtéž, 46, s. 144.

[119] Tamtéž.

[120] Tamtéž.

[121] Tamtéž, 5, s. 58.

[122] Tamtéž, 23, s. 106.

[123] Tamtéž, 20, s. 102.

[124] Tamtéž, 21, s. 102.

[125] Povětšinou se o přítomnosti těchto dvou děl hipponského biskupa v Le Bec nepochybuje, neboť Lanfrank i Anselm do značné míry používají ve svých pracích řadu konceptů, které Augustin představil v těchto spisech. Navíc Anselm na oba dva spisy alespoň nepřímo reaguje ve svých traktátech. Viz výše uvedený rozsáhlý výčet titulů, vytvořený na základě jeho souborného díla.

Hledaný seznam by zde patrně neměl být zakončen. Lanfrank se totiž jako becký učitel věnoval zejména výuce *artes* a rovněž k této činnosti potřeboval literaturu. Protože se nedochoval žádný jeho spis k tématům svobodných umění, kde by případně upozorňoval na jiné autory a své předchůdce, musí být snaha postihnout obsah becké bibliotéky k těmto oborům ještě hypotetičtější, než tomu bylo u doposud zmiňovaných děl. Existuje jedno svérázné řešení této otázky, které předkládá následující katalog autorů, které převor v Le Bec užíval: pro gramatiku Priscian, Donatus, Aulus Gellius, Macrobius, Martianus Capella a Cassiodorus; pro rétoriku Cicero, Quintilianus, Priscian, Cassiodorus, Isidor Sevillský a Alkuin; k tomu přidává i poezii a historii, tedy Suetonia, Josefa Flavia, Pavla Orosia, Hegesippa, Eusebia z Caesareje, Sidonia, Eutropia, Trogus Pompeia, Prospera, Řehoře z Tours a Vergilia; pro dialektiku měli být k dispozici Seneca, Cicero, Porfýrios, Boethius, Martianus Capella, Chalcidius a skrze poslední čtyři jmenované rovněž alespoň částečně Aristotelés a Platón, v *quadriviu* pak ještě, vedle již zmiňovaných autorů, uvádí Bedu Ctihodného, Odona z Cluny a anonymní učebnice.[126] Tento výčet, opírající se o nejstarší becký katalog, je však bezpochyby obtížně přijatelný. Nelze mít za pravděpodobné, že by se Lanfrankovi (a po něm případně Anselmovi) podařilo v tak krátké době shromáždit v malém normandském klášteře sbírku zmiňovaného rozsahu.[127] Poněkud jinak je tomu ale s Lanfrankovými znalostmi obsahu knih uvedených autorů. Většinu z nich totiž lze najít v první polovině jedenáctého století a samozřejmě rovněž i dříve v Tours,[128] kde se pozdější canterburský arcibiskup vzdělával ještě před svým odchodem do Avranches. O tom, které svazky se mu podařilo získat do Bec, lze jen spekulovat, ale u převládající většiny z uvedených lze

[126] Viz A. J. MacDonald, *Lanfranc of Bec*, s. 27–28.

[127] To si do jisté míry uvědomoval samotný A. J. MacDonald. Srov. tamtéž, s. 29.

[128] Srov. např. E. S. Duckett, *Alcuin, friend of Charlemagne*, New York: The Macmillan Company 1951, s. 21–23 a 111–117.

očekávat, že se s nimi Lanfrank seznámil a mohl jejich znalosti využívat.

Opěrným bodem by snad mohly být jen Anselmovy spisy beckého období a jeho nepřímé odkazy či reakce na jiné autory. Základem pro *septem artes liberales* byly bezpochyby uznávané osobnosti, které jsou řazeny k tzv. „*zakladatelům středověku*". Tedy vedle svatého Augustina především Boethius, Cassiodorus, Isidor Sevillský a Beda Venerabilis, vesměs jména uváděná již výše.[129]

U dialektiky, která byla již pro Lanfranka jedním ze dvou hlavních svobodných umění, není možno opomenout pseudoaugustinovské dílo *De decem categoriis*. Z Aristotela měli v Le Bec obě zmiňované části *Organonu*. Chybějící spisky nahrazovaly minimálně za Anselma, ale zřejmě již za Lanfranka, Boethiovy komentáře. Otec scholastiky patrně znal z posledního Římana *De consolatio philosophiae*,[130] komentáře k Ciceronovým *Topikám*,[131] Aristotelovu *O vyjadřování*[132] nebo Porfýriovu *Isagogé*.[133] Počítat se může i se samotným Porfýriovým *Úvodem*.[134] Velmi dobrá znalost formální výstavby sylogismu u obou beckých převorů poukazuje ještě k dalším spisům, ale jakákoli konkretizace by zde byla nepodložitelná. Gramatika je v největší míře opřena o Priscianovy spisy, a to zejména *Institutiones grammaticae*.[135] Z dalších autorů se nesmí zapomenout na takřka nepochybnou práci s torzovitou verzí Platónova *Timaia*.[136]

---

[129] O problematice recepce antické a zejména pozdně antické vzdělanosti v raně středověkém myšlení viz J. Kalivoda, *Pokorná služba svobodných umění*, in: Isidor ze Sevilly, *Etymologiae* I–III, Praha: OIKOYMENH 2000, s. 33–44.

[130] Viz *Monologion* I, s. 42 či *Proslogion* II, s. 102.

[131] Viz *Monologion*, s. 19.

[132] Tamtéž, s. 25.

[133] Tamtéž.

[134] Viz *De grammatico*, s. 155.

[135] Zjevným dokladem je Anselmův spis *De grammatico*. Srov. např. interpretaci A. de Libera, *Středověká filosofie*, s. 193–197.

[136] V tomto názoru rovněž panuje všeobecná shoda. Srov. R. W. Southern, *Saint Anselm*, s. 57 či M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 44.

Vypracovat ucelený seznam knih, které Lanfrank a po něm Anselm v Le Bec shromáždili, je patrně nemožné.[137] Přesto z jejich listů a děl se podařilo vytvořit alespoň rámcový nástin, který dokládá, že v Herluinově klášteře vznikla velmi vybraně a vhodně sestavená bibliotéka. Díky ní mohli tamní učitelé fundovaně cvičit své žáky zároveň ve světských i božských vědách, což je podle mnohých jeden z velkých impulsů pro samotnou Anselmovu tvorbu, jež by bez Lanfrankem praktikované výuky a jím vytvořené struktury becké knihovny vznikala obtížně a dost možná i docela jinak.[138]

[137] Orderic Vitalis ve svém historickém díle poznamenává k probíranému tématu: „*Admirandum cognoscerent ingenium sibi, studiumque Lanfranci, Herodianus in grammatica, Aristoteles in dialectica, Tullius in rhetorica, Augustinus et Hieronymus, aliique legis et gratiae expositores in sacra pagina*," Orderic Vitalis, *Historia ecclesiastica* IV, 10, c. 327 b.

[138] Srov. např. R. W. Southern, *Saint Anselm and his biographer. A study of monastic life and thought 1059-c. 1130*, Cambridge: University Press 1963, s. 18.

C) Kontakty s Hispánií (Tomáš z Yorku)

Ani tímto konstatováním ovšem nemusí nutně končit výklad o možných znalostech antické kultury v Lanfrankově a Anselmově století. Obvykle se má zato, že velký přísun řeckých, římských a arabských filosofických (samozřejmě nejen filosofických) spisů začal až ve druhé polovině XII. století. Jejich průnik rozhodujícím způsobem podnítil vznik a formování latinské filosofie vrcholné a pozdní scholastiky. Tradičně prezentovaný výkladový model je zřejmě do značné míry oprávněný, přináší s sebou ovšem důsledek, dle kterého byla znalost antických názorů pro ranou scholastiku omezená jen na několik dochovaných titulů (případně na zmínky v dílech patristických otců a učitelů) a zároveň domněnku, že kulturní výměna s arabským světem do té doby existovala jen velmi omezeně.

Přitom se zdá být pravděpodobnější, že představy významných učenců prvního století druhého tisíciletí o antické filosofii nebyly zdaleka redukovány jen na kusé zprávy o Aristotelovi a Platónovi, případně ještě o novoplatonismu (zejména v Augustinově, ale také Eriugenově interpretaci, včetně Pseudodionýsia Areopagity).[139] Přinejmenším rámcová orientace v helénistické filosofii jako celku je dokonce zdokumentována.[140] Zároveň není oprávněné mluvit o tom, že do poloviny XII. století, kdy se naplno projeví tzv. „toledský šok“,

---

[139] K. Floss upozorňuje, že by se v souvislosti s novoplatonismem ve středověku mělo mluvit o několika tradicích a zdůrazňuje, že pro Anselma je příznačná nezasaženost dílem Pseudodionýsia. Viz K. Floss, *Jednota, mnohost a novoplatónské tradice*, in: M. Žemla (ed.), *Jednota a mnohost. Eckhart, Kusánský, Böhme, Ibn 'Arabí*, Praha: Vyšehrad 2002, s. 66.

[140] O tom, že byla dobrá znalost o způsobu výuky ve stoické nebo peripatetické škole jako celku, společně s odkazy na další mnohem užší vázanost na antickou tradici, vypráví např. Hermannus Tornacensis ve svém popisu školy při klášteře svatého Martina za opata Oda. Viz Hermannus Tornacensis, *De restauratione*

neexistoval téměř žádný kontakt s arabským světem, z něhož by nemohly na latinský Západ prosakovat nové myšlenky. Vždyť zde byly hranice dnešní Francie a Španělska, Apeninský poloostrov či Balkán (ať už přímo nebo prostřednictvím Byzance), kde se oba kulturní a civilizační světy střetávaly. Na těchto obchodních trasách docházelo ke kulturním stykům *de facto* permanentně. Nezapomínejme, že už v první třetině XII. století Abaelard patrně zná své současníky, kteří jsou významnými představiteli tehdejší *falsafy*, přestože toho o nich ví poměrně málo.

Pochopitelně nelze předpokládat převratný filosofický dialog či klíčové inspirace pro latinský svět, ale ojediněle se přece jen některé důležitější impulsy mohly vyskytnout. Přímých dokladů ovšem není mnoho, nebo vůbec neexistují, takže se musí jednat jen o hypotetickou úvahu. Přesto kronika, jejímž autorem je Orderic Vitalis, zaznamenává na mnoha místech právě kontakty s arabským světem, které spadají již do století jedenáctého. Stranou přitom nezůstávají ani zmínky o vzdělanosti. Například biskup Odo vysílal své žáky za studiem do nejrůznějších míst.[141] Ordericem jmenovaní klerikové byli posláni do několika měst, kde mohli hojně pít z pramenů vědění a čerpat z filosofických zdrojů nové znalosti. Kromě Lutychu není zmíněno další město, kam byli tito studenti vysláni, pouze je zdůraz-

---

Abbatiae S. Martini Tornacensis 1–4, in: Jacquis Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CLXXX, Parisiis 1902, c. 41–44 a. O problémech s tímto popisem srov. M. B. Pranger, *Anselm Misunderstood*, s. 166–171.

[141] „*Sic euidenter patet quod anistes Odo monasticum ordinem ualde dilexisset. Dociles quoque clericos Leodicum mittebat, et ad alias urbes ubi philosophorum studia potissimum florere nouerat eiusque copiosos sumptus ut indesinenter et diutius philosophico fonti possent insistere largiter administrabat. De discipulis quos ita nutrierat fuerunt Thomas archiepiscopus Eborachensis, atque Samson frater eius episcopus Wigornensis, Guillelmusque de Ros abbas Fiscannensis, et Turstinus Glestoniensis, multique alii qui nostris temporibus in aecclesia Dei floruerunt, et subiectis ouibus pabulo doctrinae radiisque uirtutum sollerter profuerunt.*“ Orderic Vitalis, *Historia ecclesiastica* VIII (iii, 266), ed. M. Chibnall, vol. IV, Oxford: University Press 1969, s. 118.

něno, že se jedná o taková místa, kde nadále mohla vzkvétat filosofická studia. Takovými oblastmi bezpochyby mohly být arabské školy v dnešním Španělsku, což některé autory vedlo právě k této interpretaci uvedené pasáže z Orderica.[142]

Jedná-li se skutečně o některá města ve Španělsku, kde by se zmínění studenti mohli vzdělávat u islámských či židovských učitelů, však zůstává otázkou, byť jistá pravděpodobnost tu je. Navíc v souvislosti s tímto obdobím jsou velmi často spojovány nejrůznější (převážně však vojenské) kontakty s arabským světem na Pyrenejském poloostrově[143] a také samotný klášter v Le Bec měl být ve styku s hispánským obyvatelstvem.[144] Podle této reference by dokonce měly být vztahy se Španěly na velmi dobré úrovni. Je ovšem nejasné, zda Orderikův výraz *Hispani* skutečně referuje o lidech, kteří žili na Pyrenejském poloostrově (mohli to být např. obchodníci, obyvatelé z jižních částí Francie apod.). Podobných zmínek lze nalézt více, proto není pochyb, že určitá pravděpodobnost Fröhlichovu výkladu může příslušet.

Pro becký klášter je důležité, že mezi jmenovanými studenty filosofických pramenů je zmíněn Tomáš z Bayeux, který pocházel ze zámožné francouzské rodiny a měl po celý život k Lanfrankovi i Anselmovi poměrně blízko. Tomáš nejprve studoval na rozličných francouzských a normandských školách, kde byl Lanfrankovým žákem[145] (po-

---

[142] „*Nach Studien in Frankreich und der Normandie, ..., ging Thomas nach Deutschland und schließlich nach Spanien, wo er bei islamischen Lehrern in vielem unterrichtet wurde, das sonst nirgendwo gelehrt wurde*." Viz W. Fröhlich, *Die bischöflichen Kollegen Erzbischof Anselms von Canterbury*, München: Universität 1971, s. 50.

[143] Viz např. Orderic Vitalis, *Historia ecclesiastica*, c. 558 a–559 a.

[144] „*De hospitalitate Beccensium sufficienter eloqui nequeo. Interrogati Burgundiones et Hispani, aliique de longe seu de prope adventantes respondeant, et quanta benignitate ab eis suscepti fuerint, sine fraude proferant, eosque in similibus imitari sine fictione satagant.*" Tamtéž, c. 345 c.

[145] Srov. např. R. W. Southern, *Saint Anselm*, s. 140–141; M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 221–222; A. J. MacDonald, *Lanfranc*, s. 76.

dle některých indicií snad i spolužákem,[146] případně – pokud se u Lanfranka učil v Le Bec – mohl být spolužákem Anselmovým[147]). Ani odchod za dalším studiem však neznamenal trvalé přerušení kontaktů s představiteli beckého kláštera.

Vzdělával-li se Tomáš ve Španělsku, pak se poté vrátil do Bayeux, aby odsud putoval rovnou do Anglie, kde je v roce 1070 povolán na yorský archiepiskopální stolec. Byl sice uveden do svého úřadu o několik týdnů dříve než Lanfrank v Canterbury, ale byl to jeho někdejší učitel, který jej v novém působišti vysvětil. To už byl v plném průběhu spor o hlavu anglické církve mezi Yorkem a Canterbury.[148] Ze vzájemné korespondence však vyplývá, že v celém konfliktu byla na prvním místě racionální argumentace a vzájemná úcta obou hlavních protagonistů.[149] Tomáš nakonec uzná svou osobní podřízenost vůči Lanfrankovi[150] a za Anselma je definitivně rozhodnuto o povinnostech Yorku vůči Canterbury.[151] Je tedy zřejmé, že dle některých interpretací snad arabskými učenci vzdělaný Tomáš byl ve velmi úzkém kontaktu s oběma beckými převory nejen během svých studijních let, ale *de facto* až do své smrti v roce 1100. Z celého průběhu jejich kontroverze o hlavu anglické církve je poměrně překvapivé, pokud lze soudit z dochovaného materiálu a nakolik jej lze brát za

---

[146] Srov. W. Fröhlich, *Die bischöflichen Kollegen Erzbischof Anselms von Canterbury*, s. 50.

[147] Jisté je, že nebyl členem becké komunity, což ovšem neznamená, že nemohl patřit mezi externí studenty Lanfrankovy školy.

[148] Na tento spor viz (krom už zmiňovaných děl) např. R. Foreville, *Lanfranc et la politique ecclésiastique de Guillaume le Conquérant*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e Libreria 1993, s. 409–424.

[149] Viz Lanfrankovy listy adresované Tomášovi z Yorku. H. Clover, M. Gibson (eds.), *The Letters of Lanfranc*, 23, s. 104–107 a 26, s. 110–111. Ilustrativní jsou rovněž další související texty viz tamtéž, 9–12, s. 66–81.

[150] M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 117.

[151] R. W. Southern, *Saint Anselm*, s. 340–341.

autoritativní doklad, jak málo konfliktní tento důležitý spor byl. To dává tušit solidní vztahy mezi všemi protagonisty dění.

Není proto vyloučeno, že Tomáš seznámil svého učitele nebo (ještě pravděpodobněji) o něco později otce scholastiky s řadou svých znalostí, které mohl nabýt za Pyrenejemi. Je to jen hypotéza, neboť není známo, zda skutečně (a případně co všechno) Tomáš v arabském světě studoval, ale je dosti pravděpodobné, že se nově získané informace mohly donést mezi prvními právě k beckým převorům. Dle některých Anselmových názorů a tvrzení (což však platí také o Lanfrankovi) se zdá, že snad jejich autor musel znát mnohem více z antické filosofie (hlavně Aristotelova metafyzického myšlení), než co mohl vyčíst z tehdy běžně přístupných knih (*Kategorie* jsou v tomto ohledu nedostačující). Není vyloučeno, že nositelem nových znalostí, tehdy zřejmě nepříliš rozšířených, mohl být právě Tomáš, který se v muslimském prostředí mohl seznámit s řadou věcí, o kterých latinský svět poloviny XI. století neslyšel. Podobných studentů, kteří prošli vzděláním u arabských učitelů, mohlo být samozřejmě více (stačí vzpomenout Gerberta z Aurillacu, pozdějšího papeže Silvestra II.), nelze tedy zcela vyloučit mnohem četnější vzdělanostní výměnu už před rokem 1150, než se obvykle tvrdí.

Patrně k tomu doposud není plně průkazný doklad (jen několik nepřímých, jako třeba skutečnost, že Tomáš byl ve své době považován za nesmírně učeného člověka, který ovládá věci tehdy ne zcela běžné[152]), zároveň však možnosti tohoto přenesení významných filosofických impulsů nelze přeceňovat. Přesto je zde k dispozici několik indicií, dle kterých Anselm i Lanfrank udržovali čilé a poměrně přátelské kontakty s osobou, která měla možnost do sebe vstřebat mnohem větší rozsah znalostí, než bylo v latinském světě jedenáctého století obvyklé.

[152] Srov. W. Fröhlich, *Die bischöflichen Kollegen*, s. 49.

II. Metoda

A) Lanfrank a scholastická metoda

Jedním z nejvýstižnějších charakteristických znaků scholastiky je metodický přístup k problémům. Metoda, která je v této epoše používána, tvoří do značné míry základ scholastiky jako takové. Scholastika proto někdy bývá popisována primárně jako scholastická metoda. Za významný mezník v dějinách utváření této metody je zpravidla považován Petr Abaelard, a to zejména zásluhou programového spisu *Sic et Non*.

Podstatným znakem scholastické metody je vymezení kompetencí rozumu a autorit, tj. autority svatého Písma a církevních otců či učitelů. Kam může rozum jít ve vztahu k autoritám? Má vůbec racionalita a kritický rozumový přístup k teologickým a nejen teologickým problémům nějaké možnosti, nebo je třeba následovat slova a názory autorit a nepřekračovat jejich závěry a doporučení? A jak se pak vyrovnat s tím, že si tyto autority někdy v něčem protiřečí? S takovými a jim podobnými otázkami se snaží vyrovnat scholastická metoda. Vytváří jasně vymezené pouto mezi *auctoritas* a *ratio*, určuje každému z těchto pólů (ovšemže ne nutně protikladných) své místo.

K těmto problémům lze zaujmout několik stanovisek. V nejvyhrocenější podobě pak dvě protikladná: buď budeme rozum zavrhovat a tvrdit, že je to nástroj, který nás vede na scestí nebo přinejmenším ne tím nejlepším směrem, nebo se o něj opřeme a přidělíme mu více či méně významné místo. Nevraživost mezi zastánci jednoho či druhého přístupu je historicky dobře doložitelná, a to nejen v časech Petra Abaelarda, ale také o jedno století dříve.

Na jedné straně stojí například Berengar z Tours (cca 1000–1088) či Lanfrank z Pavie a proti nim například Petr Damiani (1007–1072). Petr pocházel ze severní Itálie, kde nabyl obsáhlého vzdělání, které se vyznačovalo velkým důrazem na sekulární vědy a zejména právní obory. Ještě v mladém věku však svobodná umění začal odmítat

a stal se velkým odpůrcem všech, kteří se snažili do teologické problematiky vnášet *artes liberales*. Tvrdil, že člověk nemůže používat svobodná umění ke studiu bible, že rozum nemůže být naším vodítkem na cestě k poznání Boha či jeho záměrů, neboť Bůh je všemohoucí a jako takový může spoustu věcí měnit. Dle Petra by mohl učinit, aby už nebyl Řím, přestože ten už dlouhá staletí stál, a mohl by to zařídit tak, že by Řím nikdy nebyl, tedy ani v minulosti.[153] Všemohoucnosti Boží to zajisté neodporuje, zatímco to zásadně odporuje našim znalostem o tomto světě a jeho dějinách. K čemu by nám bylo vědění o předmětu, který by Bůh podstatně změnil? Jak pak máme rozumět výrokům logiků o nutnosti nebo možnosti, navíc vztažené k Bohu, když si nemůžeme být jisti svými znalostmi ani o našich dějinách nebo městě Řím? Jak si můžeme nárokovat rozumem získané znalosti o Bohu nebo o teologických záležitostech?[154] Závěr je potom zřejmý: žádné sekulární vědění nás nemůže přiblížit k poznání božských věcí, naopak je to výraz lidské pýchy a jako takový musí být odmítnut.[155] Máme se tudíž obrátit ke své duši a v ní nechat promlouvat slovo Boží a ne ho pitvořit spekulativními naukami.

O století později se s podobnými pohledy na možnosti rozumu vyrovnával Petr Abaelard. Jeho spis *Sic et Non*, respektive předmluva

---

[153] Viz Petrus Damianus, *De divina omnipotentia*, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CXLV [dále jen PL CXLV], Parisiis 1867, c. 619 a.

[154] Viz tamtéž, c. 604 a–b.

[155] Je ovšem patrné, že sám k odmítnutí logiky používá logiku a bez celého trivia by se neobešel ani při *artes divinae*. Přesto je jeho záměr zřetelný a k Lanfrankovi stojí bezpochyby v opozici. Srov. např. A. A. Maurer, *Medieval Philosophy*, New York: Random House 1962, s. 47–48; nebo M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, Berlin: Akademie Verlag ^{2}1957, s. 231–234; dále také M. B. Pranger, *Anselm Misunderstood: Utopian Approaches Towards Learning in the Eleventh Century*; in: J. Zumr, V. Herold (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 171–175. Stručný portrét o Petru Damianim viz např. E. Gilson, P. Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1936, s. 268–271.

k tomuto dílu, patří k výrazným zlomům v nahlížení problematiky scholastické metody. Abaelard se nejprve snaží vyjít vstříc všem, kteří by chtěli stavět na autoritách, neboť si uvědomuje, že nikdo z nás si nemůže osobovat nárok na větší znalosti, než jakých dosáhli církevní učitelé a otcové před námi, o bibli ani nemluvě. Proto píše: „*Radšej verme, odvolávajúc sa na svoju slabosť, že skôr nám chýba milosť pri chápaní, ako im chýbala pri písaní...*“[156]

Pokud něčemu ve spisech svatých otců nerozumíme, pokud něco nepochopíme, pak je na vině zejména naše slabost. Vážnost autorit a úcta k nim musí hrát velmi podstatnou roli v zájmech o jednotlivé problémy. Pokud začneme zkoumat nějakou otázku, měli bychom se na prvním místě zaměřit na to, co už bylo k tomu tématu napsáno a teprve potom můžeme postupovat dále. Přicházet jen se znalostmi svobodných umění nebo bible není metodicky nejlepší, protože je třeba znát výroky nesrovnatelně slavnějších autorů než jsme my.

Další otázkou je, jak si poradit v situacích, kdy si některé autority zdánlivě nebo skutečně odporují. Jednoznačně to neznamená, že bychom měli z těchto důvodů nějakou autoritu odmítat. Abaelard nejprve zmiňuje, že jsme správně nepochopili to, co se nám autor snaží sdělit. Příčin nepochopení může být několik, např. některá slova mají více významů a my je nedokážeme správně dešifrovat, naopak různá slova mohou mít stejný význam a vzhledem k posluchačům se jejich užívání různí, někteří autoři se vyjadřují svým vlastním způsobem a čtenáři pak mají potíže proniknout do povahy jejich sdělení.[157]

Jinou skupinu problémů vidí Abaelard v tom, že se jedná o skutečně věcnou záležitost, ve které si dvě různé autority odporují, ne-

---

[156] „*Ad nostram itaque recurrentes imbecillitatem nobis potius gratiam intelligendo deesse quam eis scribendo defuisse credamus*,...“ Petrus Abaelardus, *Sic et Non*, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CLXXVIII [dále jen PL CLXXVIII], Parisiis 1885, c. 1339 a; slovensky viz Petr Abaelard, *Áno a nie*, in: I. Hrušovský (ed.), *Antológia z diel filozofov III, Patristika a scholastika*, Bratislava: Pravda 1975, s. 239.

[157] Tamtéž, c. 1339 b; slovensky s. 239.

bo kde jedna z nich zjevně popírá jinak nepochybná tvrzení.[158] Dané texty nemáme proto zavrhnout, ale spíše se máme domnívat, že se jedná o chybu, kterou do textu vnesli opisovatelé. Není to pak rozpor, ale textová mýlka, která se objevila později vinou nepozornosti, a nikoli přičiněním uznávané autority.[159] Abaelard k tomu dodává: „*Ak sa nám teda v spisoch svätých niečo zdá v nesúlade s pravdou, je zbožné a v duchu pokory i povinnosťou lásky, ktorá všetkému verí, vo všetko dúfa, všetko znáša a ťažko predpokladá chyby u tých, ktorých miluje, pokladať také miesto v Písme alebo za nesprávne vyložené, alebo za chýbne opísané, prípadne pripustiť, že nie sme schopní pochopiť ho.*“[160]

Buď text špatně interpretujeme, nebo ho někdo špatně interpretoval, nebo byl špatně opsán a nebo je chyba v nás. Kdyby tady Abaelard skončil, asi by jeho *Prologus* k *Ano a Ne* neměl v dějinách středověké filosofie a metodologie místo, jaké se mu přisuzuje. Ale významný dialektik XII. století nekončí, nýbrž zkouší nalézt další důvody, které mohou vnášet do textů autorit nejasnosti nebo omyly. Petr Abaelard upozorňuje, že výroky a díla vyžadují historickou kritiku. Musíme zjistit, zda se autor nevyjádřil k problému několikrát, přičemž první závěry mohl později revidovat, takže dřívější názor, který nám může připadat sporný, později sám zavrhl.[161] Některá do-

---

[158] Jako příklad uvádí biblický rozpor, kde se v Matoušově evangeliu mluví v odkaze na Jeremiášovo proroctví o třiceti stříbrných, mzdě oceněného, což ale v Jeremiášovi nikde není. Matoušovo evangelium zde může mít předchůdce jedině v proroctví Zachariášově (srov. Zach. 11, 12–13).

[159] „*Quid itaque mirum, si in Evangeliis quoque nonnulla per ignorantiam scriptorum corrupta fuerint, ita et in scriptis posteriorum Patrum, qui longe minoris sunt auctoritatis nonnunquam eveniat?*“ Petrus Abaelardus, *Sic et Non*, c. 1341 c; slovensky s. 241.

[160] „*Si itaque aliquid a veritate absonum in scriptis sanctorum forte videatur, pium est et humilitati cogruum atque charitati debitum, quae omnia credit, omnia sperat, omnia sufferet, nec facile vitia eorum quos amplectitur suspicatur, ut aut eum scripturae locum non fideliter interpretatum aut corruptum esse credamus, aut nos eum non intelligere profiteamur.*“ Tamtéž, c. 1341 c–d; slovensky s. 241.

[161] Tamtéž, c. 1342 c–1343 d; slovensky s. 242–243.

dnes uznávaná autorita se také mohla přidržet myšlenek jiných myslitelů, kteří se ve své době těšili velké úctě. Teprve později se ukázalo, že šlo o bludaře, což však stále uznávaná autorita ve své době nepoznala, a přejala proto některé jejich mylné názory.[162]

Rovněž se může stát, že tyto největší autority, které máme ctít také podle toho, jak dlouho požívají všeobecné vážnosti, se dopustily skutečného omylu. Protože i u nich se může stát, že z nevědomosti (a nikoli ze zlého úmyslu) zastávaly v některých otázkách nepřesná stanoviska. To ovšem není žádný závažný nedostatek, protože ani svatí nejsou v tomto ohledu naprosto dokonalí a mohou se mýlit, přesto jim to nikterak neubírá na autoritě a milosti Boží. Naopak nás to má motivovat k tomu, abychom šli za ně, právě v těch bodech, kde se mýlili. Tím můžeme napomoci dalšímu rozvoji znalostí o tom kterém problému.[163]

Nemáme se všemožně snažit uvést názory svatých do souladu s tím, co považujeme za oprávněné, ale naopak máme, pokud je to nezbytné, tuto autoritu opravit a říci, že se v tom a v tom mýlila. Abaelard v této předmluvě nenabádá jen k slepému následování autorit a jejich postupnému „slaďování", ale explicitně říká, že by-

---

[162] Tamtéž.

[163] *„Aliud itaque est mentiri, aliud itaque errare loquentem, et a veritate in verbis per errorem, non per malitiam, recendere. Quod si forte etiam sanctis ipsis, ut diximus, accidere Deus permittat, in his quidem, qui nullum fidei detrimentum habent, nec id etiam illis infructuose accidit, quibus omnia cooperantur in bonum; hoc et ipsi ecclesiastici doctores deligenter attendentes et nonnulla in suis operibus corrigenda esse credentes, posteris suis emendandi vel non sequendi licentiam concesserunt, si qua illis retractare et corrigere non liquit.*" („*Teda niečo iné je klamať, niečo iné mýliť sa v reči a slovách upustiť od pravdy omylom, a nie zo zlomyseľnosti. Ak teda Boh dopustí, ako sme spomenuli, aby sa to prihodilo aj samým svätým, teda tým, ktorí nemajú nijaký nedostatok viery, predsa, aj v tom prípade, keď sa im to prihodí, majú z toho iba užitok, lebo im všetko pomáhá k dobrému. Aj církevní učitelia na to veľmi dbali a boli presvedčení, že niečo sa bude musieť v ich dielach poopraviť, a preto povolili svojim nástupcom robiť opravy, prípadne sa nepridŕžať ich názorov, ak to sami nemohli prepracovať alebo opraviť.*") Tamtéž, c. 1346 c–d.; slovensky s. 246.

chom měli ke každému textu přistoupit kriticky, snažit se odhalit různé textové nebo historické souvislosti, a pokud nám nic z toho nepomůže k odhalení příčiny vyskytnuvší se chyby v textu autority, pak máme zřetelně tuto nedokonalost pojmenovat, označit a posunout problematiku o něco dál, i když bychom od jiné autority neměli ujištění, že jdeme správným směrem. A co je důležité: takto můžeme odmítat autority proto, že nás k tomu samy svou vážností nabádají![164]

Abaelardem navrhovaná metoda přímo vybízí k tomu, abychom v určitých případech mezi autoritami soudili, což je rovněž podpořeno slovy osoby těšící se velké vážnosti, svatým Jeronýmem.[165] Na počátku musí stát *auctoritas*, ale ne jako nepřekročitelná mez, spíše jako prostor ke kladení dalších otázek, neboť teprve ony jsou klíčem ke skutečné moudrosti. Nestačí znát výroky svatých, ale je třeba, aby nás tyto: „*...podnecovali k úvahám a k tomu, aby sa milí čitatelia čo najviac venovali skúmaniu pravdy a týmto skúmaním získali vyšší stupeň bystrosti*."[166]

Avšak ani otázky, ke kterým nás mají výroky autorit vést, nemohou být kladeny libovolně, nýbrž systematicky, protože jinak nás k moudrosti nedovedou. Poté už Abaelard cituje „nejmoudřejšího ze všech filosofů" Aristotela a jeho slovy doporučuje pochybovat,[167] neboť: „*...pochybovaním sa dostávame ku skúmaniu, skúmaním k pochopeniu pravdy*."[168]

---

[164] Tamtéž, c. 1347 c–d; slovensky s. 247.

[165] „*Beatus quoque Hieronymus, cum inter ecclesiasticos doctores quosdam ceteris anteferrat, ita nobis legendos esse consuluit, ut eos magis dijudicemus quam sequamur*." Tamtéž, 1348 b; slovensky 247.

[166] „*His autem praelibatis, placet, ut instituimus, diversa sanctorum Patrum dicta colligere, quando nostrae occurrerint memoriae aliqua ex dissonantia, quam habere videntur, quaestionem contrahentia, quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant*." Tamtéž, c. 1349 a; slovensky s. 248.

[167] Viz tamtéž, c. 1349 b; slovensky s. 248.

[168] „*Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus*." Tamtéž, c. 1349 b; slovensky s. 248.

Pochybování a následné racionální přezkoumávání, na němž se zakládá kladení otázek, má vést k moudrosti a pravdě. Hlavním materiálem, který se má zkoumat na cestě k pochopení, jsou *auctoritas*, ale nástrojem zkoumání není nic jiného než *ratio*. Znalost autorit je nezbytná, ale rozum má v Abaelardově metodě rovněž důležité místo: má třídit, klást otázky, pochybovat a hledat, v některých případech pak autority překračovat.

Metodu, kterou Abaelard předkládá v *Sic et Non*, lze shrnout do několika bodů: 1. nejdříve je nutno shromáždit autority a seznámit se s jejich výroky; 2. pokud se vyskytne jakýkoli problém, který v nás vyvolává pochybnost, je třeba jasně položit otázku (*quaestio*) a zabývat se touto otázkou se zřetelem na stanovisko či stanoviska autorit v oné otázce (*pro-contra*); 3. probrat všechny možné významy, souvislosti či omyly, které nám brání v správném pochopení problému (*respondeo*); 4. dospět k řešení otázky.[169]

Z toho je poměrně zřetelné, jak Abaelard formoval scholastickou metodu v jejich jednotlivých bodech a postupech.[170] Rozhodující úlohu hraje rozum, který je nástrojem k orientaci ve stanoviscích autorit a který nás určujícím způsobem vede k odpovědi na otázku. Forma, jakou Abaelard tyto metodické zásady představuje, je pro scholastiku do značné míry typická. Celý nepříliš dlouhý text je z velké části opřen o citace z autorit, za kterými stojí úctyhodná tradice. Je to jakási prostředkující cesta mezi *auctoritas* a *ratio*. Obojí má jasně vymezenou působnost a jistě není náhodou, že Abaelard

---

[169] Na podrobnější rozbor Abaelardovy metody viz např. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, s. 177–220 nebo J. R. McCallum, *Abelard's Christian Theology*, Oxford: Basil Blackwell 1948, s. 98–106.

[170] A to nejen v tomto ohledu. Už dříve v díle apeloval, aby se každý při snaze o poznání pravdy vyvaroval jakýchkoli literárních používání slov, aby zbytečně nezatěžoval text oživujícími prvky, které možná zajistí lepší čtivost či zájem posluchačů, ale nepomohou ke snadnějšímu pochopení problému. Abaelard nabádá k preciznímu a co nejvíce strohému užívání jazyka, což určitě nezůstalo bez odezvy. Viz tamtéž, c. 1339 d–1340 a; slovensky s. 240.

mezi texty svatých užívá i citaci z Aristotela. Bez jeho logiky by tato metoda mohla vzniknout jen obtížně.

Není třeba zdůrazňovat, že scholastická metoda není Abaelardovým výtvorem, nýbrž vznikala a vyvíjela se postupně. Důležitou etapou v jejím formování tvoří XI. století a mimo jiné rovněž dílo či myšlenkové postupy Lanfranka z Pavie. V tomto kontextu jistě není náhodné, že becký převor býval označován za tu osobnost, kterou scholastika skutečně začíná.[171] Lanfrank se soustavně věnoval studiu autorit minimálně od konce čtyřicátých let jedenáctého století. Je možné a pravděpodobné, že už dříve v nich nabyl víc než jen základní orientaci, ale příliš je ve výuce či ve své literární činnosti nepoužíval. Lze předpokládat, že spis *De dialectica* vznikl v rané fázi jeho vývoje a že v tomto díle bychom našli poměrně málo odkazů na Písmo svaté nebo tradované autority. Příklon k většímu užívání děl církevních otců a učitelů v jeho dílech lze doložit až po několikaletém působení v Bec. Svou roli v tom patrně hrál eucharistický spor s Berengarem, ve kterém se rodáku z Pavie podařilo zajímavým způsobem skloubit vědění moudrých a uznávaných se svými dialektickými znalostmi. Na základě tohoto propojení *auctoritas* a dialektiky pomohl spoluvytvořit katolické eucharistické dogma. Bádání v doktrinální problematice totiž dle Lanfranka není možné, pokud nenalezneme potvrzení svých logických vývodů od těch, kteří učili a učí církev.

Ilustrativním příkladem Lanfrankových badatelských postupů je list, ve kterém vysvětluje své a Berengarovo stanovisko ohledně Ježíšova vztahu k lidskosti a božskosti. Na poměrně omezeném prostoru postupuje transparentně metodou, kterou užíval při probírání (zejména) teologických otázek minimálně od druhé poloviny šedesátých let. Strukturálně obsahuje Lanfrankova metoda několik postupných kroků.

---

[171] Takový pohled zastával v dávnější době třeba Georgius Hornius. Blíže k tomu viz M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, s. 228.

Otázka, kterou zkoumá, stojí na tvrzení Hilaria z Poitiers.[172] Lanfrank primárně zjišťuje, zda je možno Hilaria a jeho díla brát jako skutečnou autoritu, nebo jestli můžeme jeho názor odmítnout a posléze revidovat, jak to učinil Berengar. Lanfrank poté, co uvede, že Berengar se svými závěry dostává do rozporu s Hilariem, zkoumá, zda lze v tradici potvrdit, že by třeba jiné a případně i váženější autority postupovaly podobným způsobem jako Berengar a zjišťuje, že nikoli. Naopak Hilarius byl uznáván např. papežem Gelasiem (v úřadě 492–496), svatým Augustinem i svatým Jeronýmem.[173]

Pro Lanfranka je typické, že už první krok své metody opírá výhradně o následování dřívějších autorit. Důraz na tradici je obrovský a právě ona mu může potvrdit, že Hilariovo a nikoli Berengarovo stanovisko je v souladu s autoritami. Ovšem autority nemusí mít

---

[172] Hilarius (320–366) byl biskupem v Poitiers. Jeho nejslavnějším spisem je *De Trinitate* o dvanácti knihách.

[173] „*Reuera quisquis Ylario alicuius hereseos notam imponit multos orthodoxos patres, qui magnis eum laudibus extulerunt, eiusdem erroris macula inuoluit. Gelasius papa in decretis suis omnes libros eius inter catholicas scripturas enumerat. Eius auctoritas in sacris canonibus decentissime memoratur, recipitur et laudatur. Sanctus Augustinus in libro De Trinitate excellenti laude eum extollit et quaedam ab eo de Patre et Filio et Spiritu Sancto obscure dicta enucleatius exponit. Beatus Ieronimus quantis eum omnesque libros eius in quibusdam scriptis suis preconiis effert epistolari breuitate comprehendi non potest, uocans eum Romanorum luciferum, aecclesiarum lucernam, lapidem preciosum ad quem mortalia uix ascendunt, pulchro sermone aureoque ore uniuersa loquentem.*“ H. Clover, M. Gibson (eds.), *The Letters of Lanfranc Archbishop of Canterbury*, 46, s. 144. M. Gibsonová upozorňuje, že se Lanfrank v této pasáži dopustil hned dvou omylů, když ve zmínce o kanonickém právu zaměnil Hilaria z Poitiers za papeže Hilaria (v úřadu 461–468) a výrok připsaný Jeronýmovi pochází od Hinkmara z Remeše, což ovšem neznamená, že by Jeroným neměl poitierského biskupa ve velké úctě a také se o něm velmi pochvalně nezmiňoval. Srov. M. Gibson, *Notes*, in: tamtéž, s. 144–145. Vysvětlením těchto nepřesností by mohl být odkaz na Lanfrankovu zaneprázdněnost na arcibiskupském stolci, možná absence dostatečně vybavené knihovny. Každopádně primas anglické církve psal tento list přátelům, kteří si těchto chyb zřejmě byli vědomi a na podstatě problému, který Lanfrank řeší, to nic zásadního nemění.

vždy za všech okolností pravdu a nemusí nás vždy vést neomylně správným směrem. Někdy se některým lidem připisuje vážnost také podle jejich vlastností a chování a vůbec to neznamená, že bychom měli výroky a názory těchto lidí brát jako uznávané autority.[174]

Lanfrank v úvodu celého diskutovaného problému klade proti sobě oba názory. Zatímco Hilaria uznává jako autoritu, neboť ho jako takového brala i církevní tradice, Berengara odmítá, neboť není třeba vždy jen naslouchat tomu, co bylo řečeno, ale je nezbytné podívat se také na to, kdo a hlavně co řekl. Jednoznačně však na *auctoritas* musíme brát zřetel a vycházet z nich, což se pak v menší míře odráží i v dalším postupu, když se Lanfrank zaobírá řešením problému.

To přichází na řadu hned poté: „*Slova řečeného doktora,*[175] *která se uvedený překrucovač*[176] *pokusil převrátit k jeho lživému obvinění, jsem nalezl ve vašem listě: ‚Syn Boží na sebe vzal skutečného člověka podobného našemu člověku a přitom se nevzdálil od Boha. Tedy pokud by padla rána a roztrhala by jeho tělo, přinášela by sice nával utrpení, ale přece by nepůsobila bolest z utrpení: jako nějaká zbraň proráží vodu, propichuje oheň nebo zraňuje vzduch.‘ A o chvíli později: ‚Vlastnost tělesnosti přijala nápor trýzně, která v ní zuří, aniž by ji pociťovala.‘*“[177]

Lanfrank cituje podstatnou a dále probíranou pasáž přímo z Hilaria. Uvádí, že Berengar z jeho slov vyvodil schismatické názory, proto je třeba se zorientovat v tom, zda se máme klonit na stranu Hilaria, když z této důležité sentence vedl úvahu k jistým závěrům,

---

[174] Tamtéž, s. 146.

[175] Tj. Hilarius.

[176] Tj. Berengar.

[177] „*Verba prefati doctoris, quae prefatus inuersor in eius calumniam conatur inuertere, haec in uestris litteris repperi: ‚Dei Filius hominem uerum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens a se Deo, sumpsit. In quo, quamuis aut ictus incideret aut uulnus discinderet, afferrent quidem haec impetum passionis non tamen dolorem passionis inferrent: ut telum aliquod aut aquam perforans aut ignem conpungens aut aera uulnerans.‘ Et paulo post: ‚Virtus corporis sine sensu poenae uim poene in se deseuientis excepit.*“ Tamtéž.

anebo jsou-li oprávněné interpretace, které z té samé pasáže vydedukoval Berengarius. Poitierský biskup ve svém díle *De Trinitate* říká, že Ježíš Kristus jakožto syn Boží přijal lidskou podobu a stal se *de facto* stejným jako my, takže cítil, když byl bičován, cítil, že je ubližováno jeho tělu, ale neměl pocit bolesti, nezakoušel utrpení, stejně jako vodu nebolí, když do ní proniká zbraň, přestože na to svým způsobem reaguje. A ve druhém úryvku cituje Lanfrank Hilariovo tvrzení, že jeho tělo zakoušelo trýzeň, aniž by ji cítilo.

V těchto několika řádcích stanoví Lanfrank *quaestio disputata*. V listě, respektive následném rozboru problému, se pokusí zjistit, jak to bylo s Ježíšem a jeho vnímáním bolesti. Stále ještě otevřeně nezastává v této otázce žádné stanovisko a stejně tak neuvedl, jak se k tomuto problému stavěl Berengarius, omezil se pouze na hodnotící soud o jeho schismatičnosti, takže je možno očekávat, že jeho postoj bude odmítnut. Lze s velkou pravděpodobností předpokládat, že čtenáři tohoto dopisu, kterým Lanfrank svou úvahu posílá, byli seznámeni s názory obou, takže už věděli, že oponent Hilaria tvrdil, že Ježíš nebyl člověkem jako my, protože utrpení, které musel zakoušet, necítil. V otázce jsou tak stanoveny dva protikladné názory, na jedné straně stojí *pro* a na druhé *contra*.

Lanfrank hned po vyřčení otázky začíná s vlastním řešením problému, ve kterém v podstatných pasážích nepoužívá odkazy na autority, proto se na ně odvolává předem a říká, že to, co bude během dalšího vysvětlování tohoto bodu uvádět, je, jak se domnívá, naprosto ve shodě s patristickými učiteli.[178] Nepouští se tedy do řešení, aniž by si nebyl jist, že jeho slova mohou podpořit uznávané autority, ale v samotném postupu vlastní úvahy se odkaz na tradici objevuje jen jako vsuvka na konec, jež má jeho slova potvrdit. Toto potvrzení je důležité, neboť sám dospěje k řešení bez jejich pomoci pouze cestou dialektikou vybaveného a školeného rozumu.

---

[178] „*Haec sine preiudicio melioris expositionis, consona ut putamus sanctis patribus astipulatione, sic exponuntur a nobis...*“ Tamtéž.

Ježíš Kristus byl, dle Lanfrankových slov, pravdivě člověkem a stejně tak pravdivě Bohem. A protože byl stejným člověkem jako my, měl stejnou přirozenost, tak mu také byly vlastní naprosto stejné pocity: cítil hlad, žízeň, bolest, podléhal lidským slabostem, byl unaven a vyčerpán. Jen jednu jedinou vlastnost měl od všech ostatních lidí odlišnou – nebyl hříšný, nepodléhal hříchu. Takový byl Ježíš jako člověk, nakolik v něm byla přítomna lidská přirozenost.[179] Jedinou autoritou, kterou Lanfrank cituje, je Písmo svaté, a to výhradně slova samotného Ježíše Krista.

Sylogistická struktura této úvahy je velmi dobře patrná. Lanfrank vychází z toho, že v Ježíši Nazaretském byla během jeho pozemské pouti přítomna lidská přirozenost. Toto je základní znalost, kterou o něm máme. Pokud ale víme, že každé lidské přirozenosti jsou vlastní pocity hladu, žízně, bolesti atd. (vyšší premisa), o čemž se dá jen těžko pochybovat, pak, protože víme, že Ježíš Kristus byl také lidské přirozenosti (nižší premisa), z toho nutně vyplývá, že Ježíš zakoušel pocity hladu, žízně apod. Synu Páně tak můžeme připisovat všechny lidské vlastnosti a charakteristiky, neboť mu patřilo vše, co patří lidem. Aby však logické (motivace je však pochopitelně teologická) všeobecnosti bylo učiněno zadost, Lanfrank zdůrazní, že v jediném případě tomu tak není, a to v lidské vlastnosti hřešit. Je to jediná výjimka, ve které by onen sylogismus neplatil, a protože becký převor velmi dbal na dialektické přesnosti, nepřekvapí, že na tuto možnost upozorňuje.

Ale Ježíš byl zároveň Bohem. A jakožto Bůh, nakolik v něm byla přítomná přirozenost božská,[180] žádný z těchto lidských pocitů ne-

---

[179] „*Dominus Iesus Christus in eadem persona uerus homo et uerus Deus secundum humanitatem quidem esuriuit, sitiuit, fatigatus est, fleuit, appropinquante hora mortis ‚pauere et tedere coepit'. Vnde et orauit dicens: ‚Pater si fieri potest transeat a me calix iste.' Plagas uirgarum uulnerumque discissiones ut homo similis nobis sensit et doluit, ceterasque humanae naturae infirmitates assumendo hominem preter peccatum assumpsit.*" Tamtéž.

[180] „*...secundum diuinitatem uero, qua Patri et Spiritui Sancto per omnia aequalis est, nichil horum sustinuit.*" Tamtéž.

měl, a proto je ani nezakoušel. K tomuto tvrzení Lanfrank přímo neuvádí žádné autority, neboť jak sám říká, o tom panuje mezi věřícími shoda a *sacra pagina* je plná odkazů, které tento postoj potvrzují. I zde se jedná o úvahu, která má podobu obdobného sylogismu, jako tomu bylo v případě Ježíšovy lidskosti. Opětovně je užito stejného postupu k potvrzení závěru, že Syn Boží, protože byl božské přirozenosti, nemohl mít lidské pocity a vlastnosti, takže mu jsou, jakožto soupodstatnému s Otcem, cizí pocity hladu, utrpení, únavy atd.

Jádro problému je podle Lanfranka v tom, že Ježíš je osobou, která sjednocuje Boha a člověka,[181] tedy má vlastnosti božské i lidské, které samozřejmě nejsou stejné, ale připisují se mu přesto, že se právě mluví o druhé přirozenosti. Tak svatý Pavel ve svém prvním listě Korintským píše o ukřižování Pána slávy,[182] ale Lanfrank upozorňuje, že to nebyl Pán slávy, jenž byl ukřižován, ale Ježíš Kristus, pokud byl člověkem. Podobně dokládá, že v Janově evangeliu nalezneme zprávu o tom, že na nebe vystoupil ten, který z něj sestoupil, syn člověka.[183] Syn člověka však na nebe nevystoupil, neboť Jan hovoří o lidských vlastnostech Ježíše a vztahuje je na jeho božskou přirozenost. To neznamená, že by Ježíš Kristus nebyl ukřižován a že by nebyl vstoupil na nebe, ale Lanfrank připomíná, že nebyl ukřižován Bůh, nýbrž člověk, a na nebe nevstoupil člověk, nýbrž Bůh.[184]

Ježíš Kristus ve svých výrocích obě roviny také zaměňoval, jenže on byl zplozen Bohem-Otcem a nikdy neopustil jeho lůno, byl s ním tedy neustále v nejtěsnějším možném kontaktu, byl jím. Pro Ježíše a v Ježíši bylo lidství a božství jedno. Proto bylo výše uvedeno, že

---

[181] „*Et tamen propter unitatem personae, in quam conficiendam Deus et homo conuenerant, sepe quae hominis sunt assignantur Deo et quae solius Dei sunt dicitur habere homo.*“ Tamtéž.

[182] „*Tu moudrost nikdo z vládců tohoto světa nepoznal; neboť kdyby ji byli poznali, nebyli by ukřižovali Pána slávy.*“ 1 K 2,8.

[183] „*Nikdo nevstoupil na nebesa, leč ten, který sestoupil z nebes, Syn člověka*.“ J 3,13.

[184] Viz H. Clover, M. Gibson (eds.), *The Letters of Lanfranc*, 46, s. 146–148.

jakožto člověk cítil bolest, rány a utrpení, ale jakožto Bohu mu tyto pocity byly cizí.[185] Je třeba brát zřetel na to, jakým způsobem o Synu Božím mluvíme, zda z pohledu jeho lidskosti nebo božskosti. Potom je možné používat i sobě protivné výroky, které naznačují, že v jednom smyslu tomu tak bylo, ale ve druhém nikoli.

Lanfrank zde má před sebou znovu sylogismus stejné struktury, který vlastně jen spojuje oba dřívější v jeden. Když se tento sylogismus vztáhne na problematiku smrtelnosti, pak může vypadat takto: 1. lidské přirozenosti je vlastní smrtelnost; 2. žádnému Bohu není vlastní smrtelnost; 3. Ježíš Kristus byl lidské i božské přirozenosti; tedy závěr – Ježíši Kristu byla vlastní smrtelnost i nesmrtelnost.

V tuto chvíli, kdy začíná být v problému jasno, zopakuje Lanfrank metaforu, která stála u kořene otázky, že bolest se má k Ježíši jako zbraň, která propichuje vodu. Lanfrankův závěr poté Hilariovými slovy zní: „*Člověk přijal nával utrpení a pociťuje bolest; Bůh, který ho přijímá, ji necítí.' A o chvíli později to objasňuje, když říká: ‚Vlastnost tělesnosti, to jest božství přijaté samotným tělem, aniž by pociťovalo trýzeň, nakolik se vztahuje k sobě, přijímá v sobě tuto trýzeň, to jest pociťuje ji v přijatém těle.*'"[186]

Oprávněně se proto říká, tj. aniž bychom odporovali křesťanské víře, že Ježíš Kristus, tedy jeho tělo, trpělo na kříži a už netrpí, atd.[187] Tímto Lanfrank zodpověděl disputovanou otázku a zároveň tím dal za pravdu Hilariovi, jehož výroky stály v úvodu. Ježíš trpěl (jako člověk), ale necítil bolest (jako Bůh). Tento výrok vyplynul

---

[185] Blíže viz tamtéž, s. 148.

[186] „*Homo assumptus impetum passionis et uim doloris sensit; Deus assumens non sensit.' Et hoc paulo post declarat dicens: ‚Virtus corporis, id est diuinitas assumens ipsum corpus, sine sensu poenae, quantum ad ipsam pertinet, uim poene in se, id est in carne assumpta deseuientis excepit.*" Tamtéž.

[187] „*Et hoc locutionis genere reuera et salua christianae religionis fide dici potest, quia Christus siue corpus Christi siue caro Christi in cruce patiebatur et non patiebatur, dolebat et non dolebat, moriebatur et non moriebatur, et in hunc modum multa numeroque carentia.*" Tamtéž.

canterburskému arcibiskupovi nejen z jeho vlastní dedukce, kterou opřel o výroky Písma svatého a o svou logickou výbavu, takže v praxi postupoval čistě racionálně (samozřejmě některé premisy nelze verifikovat bez odkazu na náboženskou zkušenost), ale ještě navíc tento závěr potvrzují další autority: zvyky a tradice církve a shoda všech svatých otců.[188] Na závěr je proto nutno zavrhnout stanovisko Berengara a každého, kdo by se jej snažil následovat v tom, že Syn Boží vůbec necítil bolest, neboť by tím popíral, že se Ježíš stal člověkem jako my. Tato možnost je odmítnuta a vyplývá z předešlého.

Tímto jednotlivé kroky Lanfrankovy metody končí a problém je pro něj v tuto chvíli vyřešen. Pokud bychom jeho postup srovnali s tím, co uváděl Abaelard ve své předmluvě k *Sic et Non*, tak se vyskytne možná až překvapivě velká míra shodností. Oba se jednoznačně zaměřují na *auctoritas*, bez jejichž znalostí by se úvaha vůbec neměla začínat. Pokud se vyskytne ve tvrzení autorit nějaký problém, nějaká nejasnost nebo nesrovnalost, pak je třeba jasně formulovat otázku, kterou má tato konkrétní aplikace jejich metod řešit. Je třeba se seznámit s povahou problému, k čemuž je nezbytné znát názory autorit, pokud se k tomuto problému také vyjadřovaly. Protože autority bychom neměli následovat slepě, dostává své důležité a nezastupitelné místo rozum v podobě dialektiky, který se opírá především o Aristotelem zprostředkované logické znalosti. Než přijde na řadu racionalita a začneme otázku zodpovídat, měli bychom mít stanoveny základní postoje k disputovanému problému, tedy měli bychom určit názory pro a proti. Pak rozum, nepřímo potvrzen autoritami, dojde k řešení, které vysvětlí a zároveň se tak postaví na jednu stranu v dialogu *pro-contra*. Chybět nemůže ani vypořádání se s protikladným názorem, a tím je *quaestio* u konce. Takto by měla vypadat scholastická metoda nejen podle Abaelarda, ale zároveň podle Lanfranka.

Rovněž další důležitá Abaelardova připomínka o systematickém,

[188] Tamtéž.

a nikoli jen náhodném a libovolném kladení otázek v Lanfrankově listu nechybí. Canterburský arcibiskup si je této metodické direktivy dobře vědom a upozorňuje v závěru dopisu do Poitiers, že celou úvahu sepsal narychlo (i když to vysloveně neuvádí) a že je proto potřebné dál promýšlet všechny možné varianty jím předložené úvahy, neboť by se mohlo stát, že se dopustil chyby, které by mohli využít schismatici.[189] Bez důkladného a systematického kladení otázek by totiž mohlo dojít k omylu a toho se chce Lanfrank vyvarovat. Takže i v tomto ohledu, i když přece jen trochu jinak, stojí Lanfrank znovu po boku Abaelarda. Jeho metodu lze proto směle označit za předchůdce pozdější scholastické metody.

Lanfrankova dialektická erudice se v teologickém bádání projevuje velmi silně. Nedochoval se nám žádný Lanfrankův spis, který by nebyl zaměřen na doktrinální záležitosti a hlavně Lanfrank nikde svou metodu explicitně nepopsal. Jeho metodický postup proto musí být rekonstruován dle dochovaných děl a list do Poitiers není jediným dokladem značné strukturální podobnosti s Abaelardovou metodou ze *Sic et Non*. Rovněž v dalších svých listech užívá formálně takřka naprosto stejný postup.[190] A potom je tu zejména Lanfrankovo nejznámější a nejvlivnější dílo *De corpore et sanguine Domini*.[191]

Celý tento spis je vystavěn v dialogické formě. Na jedné straně stojí znovu Berengar a úryvky z jeho dnes ztraceného díla, na straně druhé Lanfrankovy reakce na něj. Nejedná se tedy o rozhovor v pravém slova smyslu, ale spíše o vyvrácení Berengarových názorů. Svůj

---

[189] „*Obsecro uigilate omnibus modis, quia scismatici et fautores eorum circa uos et intra uos sunt.*“ Tamtéž.

[190] Srov. např. list adresovaný munsterskému biskupovi Domnallovi. Tamtéž, 49, s. 154–160.

[191] Toto dílo vznikalo s největší pravděpodobností v první polovině šedesátých let, takže je minimálně o deset let mladšího data než uváděné dopisy. Lanfrank na spisu pracoval několik let a zpravidla se má za to, že s jeho sepisováním začal těsně po příchodu Anselma do Bec, ale dokončil jej až jako opat v Caen.

postup a zásady Lanfrank objasňuje v několika větách úvodní kapitoly a postupně je potom dokládá a doplňuje v dalším textu. Hned první větou dává jasně najevo, že se bude k Berengarovým názorům stavět odmítavě.[192]

Lanfrank v úvodní kapitole vysvětluje, že se chce opírat o autority, že jeho tvrzení podporují takové postavy jako Augustin, Řehoř nebo Jeroným.[193] A Lanfranka jistě nelze vinit z neznalosti autorit, neboť celý spis je přeplněn odkazy nejen na *auctoritas*. Podobně jako v rozebíraném listě i tady se hned zaměřuje na to, zda názor, ke kterému svými postupnými kroky dojde, je možno opřít o tradici. U Hilaria to výše problém nebyl a stejně je tomu rovněž u něj samotného, neboť se odvolává na skutečnost, že Berengarovo stanovisko odporuje snad všem názorům, které se v církevní tradici vyskytly: „*... svátokrádežný rušitel vydal spis proti řečené synodě, proti katolické pravdě, proti názorům veškeré církve a já jsem se mu rozhodl, maje důvěru v Kristovo milosrdenství, v tomto díle odpovědět*."[194] Lanfrank zde znovu používá osvědčených postupů. Stanoví si autority, které mají potvrzovat názory *pro*, a pak postupně odmítá všechna Berengarova tvrzení, jež vlastně stojí v pozici *contra*.

A co je mu hlavním nástrojem k odmítání „bludných představ" tourského učence? Lanfrank to říká v tomto díle zcela otevřeně: „*Pokud je předmět disputace takový, aby mohl být jasněji vyložen pomocí regulí tohoto umění,*[195] *nakolik mohu, ukryji toto umění skrze ekvipolentní propozici, aby se nezdálo, že mám větší důvěru v toto umění než v pravdu a autoritu svatých otců, jakkoli svatý Augustin v některých svých spisech a nejvíce v knize De doctrina Christiana, tuto disciplínu*

---

[192] „*Lanfrancus, misericordia Dei catholicus, Berengario catholicae Ecclesiae adversario.*" Lanfrancus, *De corpore et sanguine Domini* I, c. 407 a.

[193] Tamtéž, c. 408 a.

[194] „*... sacrilegus violator contra praefatam synodum, contra catholicam veritatem, contra omnium Ecclesiarum opinionem scriptum postea condidisti, cui in hoc opusculo, confisus de Christi misericordia, respondere disposui.*" Tamtéž, c. 409 c.

[195] Lanfrank má na mysli beze vší pochybnosti dialektiku.

velmi rozsáhle vychvaluje a potvrzuje, že má velkou platnost ve všem, co se nachází ve svatých spisech."[196]

Jakoby trochu nerad přiznává, že k tomu je nejlepší používat dialektiku a její nástroje, zejména ekvipolentní propozici, které tady dává přednost před sylogistickým postupem, i když v samotném spise nezapomíná ani na sylogistiku. Ovšem i toto užívání logiky v teologické problematice dokládá odkazem na autoritu. K prokázání přiměřenosti sekulárních *artes* ke studiu doktrinální problematiky použije odkaz na svatého Augustina. V dalším textu ukazuje nezbytnost racionálních postupů, pokud se chceme dobrat pravdy.[197] A neopomene uvést i Aristotelovo jméno.[198] Naopak Berengarovi vyčítá, že vlastně ani neumí vytvořit pořádný sylogismus.[199] To vše znovu a znovu dokládá autoritou svatého Augustina.

Rovněž z tohoto díla lze poměrně snadno rekonstruovat Lanfrankovy metodické zásady. Poté, co si stanovil autority i protikladné názory, je třeba využít aristotelské logiky a její pomocí se pokusit o objasnění daného tématu.[200] Potvrzením jednoho stanoviska se auto-

---

[196] „*Et si quando materia disputandi talis est, ut hujus artis regulas valeat enucleatius explicari, in quantum possum, per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque Patrum auctoritate confidere, quamvis beatus Augustinus, in quibusdam suis scriptis, et maximae in libro De doctrina Christiana, hanc disciplinam amplissime laudet, et ad omnia quae in sacris litteris vestigantur plurimum valere confirmet*." Tamtéž VII, c. 417 a–b. Část z této pasáže je přístupná v českém jazyce, jenže zvolený překlad („*... může-li být předmět disputace jasněji vyložen s pomocí regulí umění zvaného logika, pak bych měl, nakolik je to jen možné, tyto logické formule ukrývat ve formulích víry, abych nebudil dojem, že mám větší důvěru v toto umění než v pravdu a autoritu svatých Otců...*" M. F. B. Brocchieriová, *Intelektuál*, in: J. Le Goff (ed.), *Středověký člověk a jeho svět*, Praha: Vyšehrad 1999, s. 160) nekoresponduje s originálním Lanfrankovým textem, takže tento překlad nelze použít.

[197] Tamtéž, c. 417 b–c.

[198] Tamtéž, c. 417 b.

[199] Tamtéž, c. 418 a.

[200] Orderic Vitalis zaznamenal ve své kronice, že Aristotelés patřil k Lanfrankovým základním učebním textům. Viz Orderic Vitalis, *Historia ecclesiastica* IV, 10, c. 327 b.

maticky ruší a neguje stanovisko druhé. Je to týž metodický postup jako u poitierského dopisu.

Vztah mezi *ratio* a *auctoritas* je v Lanfrankově metodě velmi úzký. Snad si jsou tyto póly k sobě navzájem ještě o něco blíže, než tomu bylo v plně etablované scholastické metodě. Lanfrank patří k prvním, kteří začali postupovat tímto způsobem.[201] Pokud nechtěl být považován za pouhého dialektika, který zcela neoprávněně používá logiky a rozumu v teologických otázkách, do nichž by sekulární vědy neměly vůbec zasahovat, potom potřeboval mít u každého svého více či méně novátorského pokusu doklad, že se v žádném případě nepříčí církevní tradici. Lanfrank byl v první řadě dialektik, který si dobře uvědomoval, že pokud vede spor s logikem, pak musí přistoupit na jeho argumenty a použít stejného nástroje (tj. dialektiky) k vyvracení jeho omylů, byť se jedná o doktrinální problematiku. Zároveň si však byl dobře vědom, že jej to v očích některých může diskreditovat, proto hledal pro každý svůj krok potvrzení u autorit.[202]

Dalším dokladem může být jeho starší rozsáhlá práce *Commentari in omnes Pauli Epistolas*, jejíž sepsání spadá do doby Lanfrankova převorství v Bec. Ve finálním zpracování se sice jedná o důkladné sladění a spojení Lanfrankovy dialektické, gramatické a rétorické erudice se znalostí církevních autorit, které zastupují Augustin a Ambrož. Ovšem v dřívější verzi tohoto díla citace z obou významných osobností chybějí a jediným vodítkem je dialektika.[203] Lanfrancus objasňuje Pavlův list a nepřináší vlastně nic nového k jeho sdělení. Pouze se snaží ukázat, že Pavel do svých epištol vtiskl jistou logickou strukturu a Lanfrank ji vlastně jen dostává na povrch. Po-

---

[201] Srov. R. W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape,* s. 44–51.

[202] Srov. A. Cantin, *La riposte ultime de Lanfranc á l'intrusion des raisons dialectiques dans la science sacrée*, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five years (1969-1994) of Anselm Studies*, Anselm Studies III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 126.

[203] Referuje o tom třeba Sigibert z Gembloux. Viz Sigibertus Gemblacensis, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, in: PL CLX, c. 582 c–583 a.

kud takto rozebereme vše, jasně se ukáže, že dialektika poskytuje přesnější a fundovanější pochopení svatého Písma. Hlavní úkol, který si v této práci Lanfrank vytyčil, je hledání sylogismů, jejich premis a následné vyvozování konkluzí. Právě rozum a jeho dialektická výbava nejlépe objasní komplikované pasáže.

Učitel becké školy pracoval na komentářích k Pavlovým epištolám dlouhou dobu. V rané fázi vytvářel glosy a noticky, které vpisoval k původnímu textu a postupně se z těchto okrajových poznámek sesbíralo poměrně obsáhlé dílo. Pro ilustraci Lanfrankova užití výhradně dialektických instrumentů k analýze biblických textů stačí uvést jednu krátkou ukázku. V bibli stojí: „*Naprosto ne! Ať se ukáže, že Bůh je pravdivý, ale ‚každý člověk je lhář', jak je psáno: ‚Aby ses ukázal spravedlivý ve svých slovech a zvítězil, přijdeš-li na soud.*"[204]

Lanfrank této citaci rozumí jako Pavlovu důkazu toho, že Bůh je pravda.[205] Becký převor říká, že spravedlnost řeči je pravdou. Tato poznámka jasně odkazuje k sylogismu, který měl Lanfrank na mysli. Prvotní je, že Bůh je spravedlivý ve své řeči. Spravedlnost řeči ovšem znamená pravdu. To poté vede nutně k závěru, že Bůh je rovněž pravdou. Procesuálně postupuje Lanfrank výhradně podle dialektických zásad.

Učitel dialektiky a svobodných umění se v těchto komentářích nezapře. Glosy k Pavlovi ukazují, jak důležitou roli hrála u Lanfranka racionalita. Přistupuje k biblickému textu vybaven jen znalostmi *trivia*, a přesto to považuje za dostatečné. Rozum, který se může opřít o aristotelskou logiku a sylogistiku, a dost možná i sylogistické deduktivní pochopení metodologie vědeckosti jako takové, je plnohodnotným nástrojem ke zkoumání.

Lze rekonstruovat, že později si Lanfrank dobře uvědomil, že takto může působit jako učitel ve své becké škole, ale pokud půjde

---

[204] Ř 3,4.

[205] „*Probatio quod Deus verax est: iustitia enim sermonum est veritas.*" Lanfrancus, *Commentari in omnes Pauli Epistolas*, c. 115 b.

o boj se schismatiky a heretiky, pak musí rozum podpořit ještě autoritami. Rozum tím nic neztrácí na své výkladové i vůdčí kompetentnosti, jenom jsou k jeho závěrům dodány citace z patristických otců, aby se mohlo potvrdit, že to, co je možno čistě racionálně vydedukovat, neodporuje církevní tradici, ba právě naopak.

Tento příklon k autoritám a snaha potvrdit racionální závěry odkazy na další uznávané osobnosti zřejmě spolupůsobily na konečnou podobu jeho metody. Nejznámější Lanfrankův žák Anselm v užívání tohoto postupu nepokračoval, takže se formální struktura scholastické metody jen málo podobá uspořádání úvah v dílech otce scholastiky. Pátráme-li po kořenech pozdější scholastické metody a ohlížíme-li se do jedenáctého století v souvislosti s klášterem v Le Bec, nelze opomíjet, že vzhledem k formální struktuře je třeba vracet se spíše k Lanfrankovi než k Anselmovi.

B) Anselmova autorita: rozum

Lanfrankův metodický postup, který se zdá být velmi podobný pozdější scholastické metodě, musel být generalizován z jeho děl, neboť Lanfrank nepodal nikde o metodě svého bádání přesnější zprávu. Klíčovými tématy však byl rozum a jeho užití pomocí dialektických pravidel, neboť dialektika je dle rodáka z Pavie oprávněna ke zkoumání na poli doktrinálních otázek. Logika či *ratio* však nemá být nástrojem, který nás povede až k pravdě, nýbrž je to instrument, který má usnadnit pochopení pravdy. Proto si v posledku nemohou autority a rozum odporovat, pochopitelně budeme-li dialektické zásady užívat korektně.

Anselm se v těchto ohledech stává skutečným následovníkem svého učitele. Jeho snahou je postupovat *sola ratione*, ale dobře si uvědomuje, že rozum jako takový nemá jinou možnost než dospět k pravdám křesťanské víry, neboť *ratio* a *fides* spějí k jednomu a stejnému cíli.[206] Odlišnost mezi žákem a učitelem netkví v úloze rozumu ani v jiném pochopení role či kompetentnosti dialektiky v náboženské problematice, nýbrž v rozdílné důležitosti, kterou oba učenci přiřkli následování autorit.[207] Ilustrativním příkladem tohoto Anselmova odklonu od citování církevních otců a učitelů a Lanfrankova nevraživost vůči tomuto postupu je jejich debata, která je dochována ve vzájemné korespondenci po sepsání *Monologionu*.[208]

---

[206] Typickým příkladem může být nepřehlédnutelná jistota, se kterou Anselm v *Monologionu*, *Proslogionu* a *Cur deus homo* kráčí na poli racionálních úvah k pochopení pravd o křesťanském Bohu. Na podrobný rozbor racionální argumentace a metody v *Cur deus homo* a úlohu víry v tomto spise srov. např. F. S. Schmitt, *Die wissenschaftliche Methode in „Cur deus homo"*, in: *Spicilegium Beccense I. Congrés international du IX^e centenaire de l'arivée d'Anselme au Bec*, Le Bec-Hellouin – Paris: Libraire philosophique J. Vrin 1959, s. 349–370.

[207] Srov. C. Viola, *Lanfranc de Pavie et Anselme d'Aosta*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, s. 592–593.

[208] Srov. *Epistola* 72 a *Epistola* 77, in: *Opera omnia*, III, ed. F. S. Schmitt. O podrobné interpretaci této kontroverze viz F. Zanatta, *L'autoritá della ragione.*

Lanfrank k potvrzení svých závěrů hojně využíval podpůrná stanoviska církevních otců. Explicitně o nich hovoří v *De corpore et sanguine Domini*, kde je rovněž vyjmenovává: hlavními autoritami pro něj jsou Augustin, Řehoř Veliký a Jeroným.[209] O něco dále v tomtéž spisu přidává k uvedené trojici ještě další instance, které považuje za autority. Vytýká totiž Berengarovi, že jeho tvrzení odporuje katolické pravdě, synodě a jejímu usnesení, všem církevním názorům, které proslovili otcové.[210] Včetně svatého Písma je tak zřetelně určeno, co a koho pojímal Lanfrank jako autoritu.

Anselmův vztah k citování autorit je zcela jiný. Jediným dílem, které v jeho spisech dostává skutečně hodně prostoru v přímých odkazech, je bible. Krom Písma svatého bychom v Anselmových knihách nalezli už jen výše zmíněné minimum upozornění na jiné autory. To ovšem neznamená, že by tento světec sám termín autorita nepoužíval. Bylo spočítáno, že se ve všech Anselmových pracích nachází přesně 36 pasáží, ve kterých se toto slovo objevuje.[211]

Autoritou v nejvlastnějším slova smyslu je pro Anselma jednoznačně bible, a to ať už ji nazývá „*auctoritas scripturae*“,[212] „*auctoritas sacra*“[213] nebo „*divina auctoritas*“.[214] K tomu se automaticky přidává

Contributo all'interpretazione della lettera 77 di Anselmo d'Aosta a Lanfranco di Pavia, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, s. 609–627.

[209] „*Hoc vel hoc in illo, seu illo opere testatur Augustinus, Gregorius, Hieronymus, vel quilibet eorum quos in arce auctoritatis positos Ecclaesia Christi insigniter veneratur.*“ Lanfrancus, *De corpore et sanguine Domini* I, c. 408 a.

[210] Tamtéž, c. 409 b–c.

[211] Viz C. E. Viola, *Authority and Reason in Anselm's Life and Thought*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*, s. 175.

[212] Viz *Monologion*, prol., s. 6; *Epistola de incarnatione verbi* II, 2, in: *Opera omnia*, II, s. 11; tamtéž II, 6, s. 20; *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* III, 6, in: *Opera omnia*, II, s. 272.

[213] Viz *Quid ad haec respondeat editori ipsius libelli* VIII, s. 137; *De libertate arbitrii*, add. T, in: *Opera omnia*, I, s. 226; *Cur deus homo* I, 3, in: *Opera omnia*, II, s. 50; *De concordia* III, 2, s. 264–265; tamtéž III, 7, s. 274.

[214] Viz *De casu diaboli* XXI, in: *Opera omnia*, I, s. 267; *Cur deus homo* II, 16,

apoštolská a papežská autorita,[215] stejně jako křesťanská autorita,[216] což všechno dohromady tvoří vyšší a důležitější autoritu,[217] neboť: „*...tak jako svaté Písmo obsahuje autoritu veškeré pravdy, rozum ji shromažďuje, když ji buď otevřeně potvrzuje, nebo ji nikterak neodporuje.*“[218]

Takto Anselm vyjadřuje základní premisu celého svého metodického snažení. Veškerá pravda, tedy i ta, ke které nám může dopomoci rozum, je již obsažena v Písmu svatém. Rozum jí nemůže odporovat. Samotná bible je sumou veškeré pravdy a jako taková musí být nejvyšší autoritou, pokud chceme dospět k pravdě. Pouze pod tímto zorným úhlem lze nahlížet všechny Anselmovy racionální snahy a v rámci tohoto kontextu, který je pro otce scholastiky jediný možný po celou dobu jeho aktivní tvorby, musíme chápat také další zmínky o autoritách.[219] Neboť žák nezapomíná na svého učitele a označuje jej za autoritu[220] a nebrání se ani označování pohanských filosofů jako autorit.[221] Důvod je zřejmý: pokud totiž postihli ve svých dílech pravdu, pak to zároveň musí být v souladu s veškerou pravdou, již můžeme najít v bibli.

Ještě pro Lanfranka, když se ocitl v centru debat o doktrinálních

---

s. 119; *De processione spiritus sancti* XIV, in: *Opera omnia*, II, s. 215; *De concordia* III, 2, s. 264–265.

[215] Viz *Proslogion*, prooem., s. 94 (česky s. 27); *Epistola de incarnatione verbi* I, s. 3–4; *Cur deus homo*, Commendatio operis ad Urbanum Papam II., s. 41 (česky *Doporučující dopis papeži Urbanu II.*, in: Anselm z Canterbury, *Fides qaerens intellectum*, s. 247).

[216] Viz *Epistola de incarnatione verbi*, s. 31.

[217] Viz *Monologion* I, s. 14 (slovensky s. 201); *Cur deus homo* I, 2, s. 50; tamtéž I, 18, s. 82.

[218] „*Sic itaque sacra scriptura omnis veritatis quam ratio colligit auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat aut nullatenus negat.*“ *De concordia* III, 6, s. 272.

[219] Srov. E. Bencivenga, *Logic and Other Nonsense. The Case of Anselm and his God*, Princeton: University Press 1993, s. 46–58.

[220] Viz *Monologion*, prol., s. 6.

[221] Viz *De grammatico* I, s. 146.

problémech, bylo nezbytným pozadím jeho racionálních snah potvrzování jednotlivých závěrů nejpovolanějšími autoritami církevní tradice. Anselm by jistě s tímto postupem souhlasil, považuje však za zbytečné neustále opakovat dávno vyřčené, neboť pravda je jen jedna a je zaznamenána v Písmu svatém, kterému nemůže řádně vedená rozumová úvaha odporovat. Oba převoři z Le Bec si plně uvědomují důležitost autorit, jen s nimi odlišně pracují. Lanfrank neustále vkládá do svých děl jejich výroky, Anselm ví, že to, co řekne, nebude odporovat jejich názorům, ba že to na dřívějších myšlenkách stojí, avšak nepokládá za důležité opakovat jejich argumenty (což ale nedělal ani Lanfrank), nýbrž chce k témuž dospět modifikovaně, ale v souladu s tradicí.[222]

Jistá polarita mezi (dialektikou vybaveným) rozumem a autoritami, která je inherentní Lanfrankovu dílu a která provází celou scholastiku, ustupuje u Anselma alespoň do jisté míry stranou. V centru zájmu totiž nejsou autority. Anselm nemá v úmyslu dokládat svá tvrzení léty prověřenou tradicí. Otec scholastiky chce na mnoha místech postupovat *sola ratione*, pouze rozumem, protože ví, že rozum nás může dovést, pokud „nezbloudí", výhradně k pravdě, kterou už dřívější autority znaly. Jiná bude jen cesta, metoda bádání, výsledek je podle Anselma týž. Lanfrank měl obavy právě z možnosti omylu, pokud bychom opustili autority, takže vždy když přijde s novým logickým argumentem, snaží se ukázat, že alespoň závěr je stejný, jako tomu bylo u církevních otců a učitelů. Anselm je v tomto od-

[222] Lanfrank i Anselm se museli během svého působení vyrovnávat s heretickými názory, neboť nejprve Berengar a později Roscelin ve svých problematických úvahách odkazovali právě na oba canterburské arcibiskupy, kteří prý s jejich závěry souhlasili nebo by měli souhlasit. Lanfrank i Anselm reagovali na tyto nařčení novými spisy a právě odlišnost těchto děl zřetelně ukazuje rozdíly v jejich práci s autoritami. Zatímco *De corpore et sanguine Domini* je přeplněno citáty, tak Anselmova *Epistola de incarnatione verbi* neobsahuje žádný úryvek z církevních otců či učitelů. Přitom oba měli při psaní těchto děl stejný cíl – očistit se od nepravdivého nařčení.

vážnější, neboť si je jist, že následuje autority a že ho rozum vede správně.[223] Přičemž však oba v praxi pracují s autoritami, jen jeden to otevřeně uvádí, kdežto druhý to má jako základní premisu svých dalších postupů.

To úzce souvisí s Anselmovým pojetím rozumu. Dnes se již nepochybuje, že Anselmův termín *ratio* nelze jednoduše ztotožňovat s aristotelsko-boethiovskou logikou.[224] Otec scholastiky totiž chápe rozum ve značně širším významu, takže klást rovnítko mezi Anselmovo užívání termínu *ratio* a jeho dialektickou aplikaci není oprávněné.

Rozum v Anselmově díle vystupuje v několika úrovních s různým referenčním obsahem. Samozřejmě se objevuje ve vztahu k dialektice, tedy jako logikou vyzbrojený nástroj jedince ke zkoumání. Rozum takto lze chápat jako prostředek k argumentům, případně samotný argument, kterým se něco dokazuje čili získává.[225] Zároveň však rozum odkazuje k nutnosti. V tomto aspektu Anselmova myšlení se objevuje jakási jednota myšlení a bytí. Na jedné straně totiž Anselmův rozum zahrnuje něco jako logickou nutnost, ale zároveň se vztahuje k ontologické nutnosti, k nezbytnosti něčeho. O první racionální nutnosti hovoří Anselm například v *Monologionu*: „*Lenže rozum nevyhnutne potvrdzuje,*[226] *že je nanajvýš mocná a všemohúca.*“[227]

Člověk se takto může na základě rozumových zákonů dopátrat informací o extramentálním světě, neboť logická (racionální) nutnost nám může jisté poznatky poskytnout. Příkladem těchto informací získaných pomocí dialektické nezbytnosti je pro Anselma zjiš-

---

[223] Srov. A. Cantin, *La riposte ultime de Lanfranc*, s. 115.

[224] Podrobně S. Gersh, *Anselm of Canterbury*, in: P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge: University Press 1988, s. 260–261.

[225] Viz *Cur deus homo* I, 24, s. 94; *De concordia* III, 6, s. 271.

[226] Jinou možností překladu by mohlo být: „*Ale rozumová nutnost potvrzuje...*“ Originální text totiž explicitně užívá „*...rationis necessitas...*“

[227] „*Sed rationis necessitas asseruit eam esse summe potentem et omnipotentem.*“ *Monologion* XVIII, s. 33; slovensky s. 217.

tění, že termín „*grammaticus*“ může označovat buď substanci nebo kvalitu. Jiná možnost zde není.[228] Zároveň však tato logická nutnost[229] předpokládá již ustanovenou a danou nutnost v řádu bytí. Rovněž na tuto *necessitas* Anselm upozorňuje a zahrnuje ji pod označení *ratio*. Takto je např. nutné, že se Bůh stává (či stal) člověkem.[230] Tato racionální nutnost není pouze výtvorem (dialektického) rozumu, nýbrž odráží uspořádání veškerenstva, a je proto známkou nutnosti obsažené v samotné vnější realitě.

Právě v tomto smyslu pojímá otec scholastiky *ratio* v důležitých pasážích z *Monologionu*. Hovoří totiž o rozumu (*ratio*) v souvislosti s tím, jakým způsobem existují věci,[231] a to dokonce s ohledem na jejich časoprostorovou existenci.[232] Rozum zde Anselm chápe jako skutečný zákon, kterému podléhá, případně kterým je řízen, tento svět. Jednotlivé věci jsou takto vyznačeny časoprostorovými zákony, kterým svou přirozeností odpovídají. *Ratio* proto není jen logická argumentace a dialektická nutnost, nýbrž zároveň jde o řád skutečnosti, který ustanovuje v realitě nutnost.

Ani tímto rozšířeným vymezením termínu rozum však není vyčerpán celý referenční rozsah Anselmova užívání pojmu *ratio*. Lidská osobnost má totiž k rozumu ještě další vztah. *Ratio* je takto součástí

---

[228] V podobném logickém významu Anselm užívá spojení termínů *ratio* a *necessitas* v *De grammatico* I, s. 145.

[229] E. Bencivenga podrobil kritice spojení *ratio* a *necessitas* ve vztahu k logice v Anselmově myšlení (s výjimkou *De grammatico*). Srov. E. Bencivenga, *The Logic and Other Nonsense*, s. 58–61.

[230] Viz *Cur deus homo* I, 1, s. 48. Podrobný výklad spojení logické a ontologické nutnosti v tomto Anselmově spise viz B. Leftow, *Anselm on the Necessity of the Incarnation*, in: *Religious Studies* XXXI, 1995, 2, s. 167–185.

[231] „*Et quoniam id quod est per seipsum, et id quod est per aliud, non eandem suscipiunt existendi rationem...*“ *Monologion* VI, s. 18. Ve slovenském překladu této části Anselmova spisu je slovo *ratio* přeloženo jako „*důvod*“, srov. s. 205.

[232] Viz tamtéž XXI, s. 36 a tamtéž XXII, s. 40. Slovenské vydání *Monologionu* ani v těchto větách nepřekládá *ratio* jako rozum, nýbrž nejprve jako „*přirozenost*“ (srov. s. 220) a poté jako „*zákon*“ (srov. s. 223).

či synonymem k *mens*, mysli.[233] Je to výbava lidské mysli nebo duše,[234] která nám umožňuje řadu schopností. Jednou z nich např. je, že můžeme mít v mysli nějaký pojem, aniž bychom jej právě brali jako smysly vnímanou realitu. Takto rozumem v naší mysli chápeme třeba všeobecnou podstatu.[235] *Ratio* je pro Anselma rovněž součástí lidské přirozenosti a má nezastupitelnou roli v kognitivním procesu, kde se obvykle objevuje jako jistá (zejména metodologická) protiváha k víře. Rozum jakožto kvalita lidské duše je ovšem vlastní všem, tedy zároveň nekřesťanům či odpadlým křesťanům.[236]

Racionální schopnosti lidské mysli jsou tedy *de facto* ve všech jedincích, které můžeme označit univerzálním pojmem člověk. Žádnou roli zde nehraje znalost svatého Písma či jeho následování. Člověk je rozumný živočich, který však byl podle bible stvořen k obrazu Božímu. Je tedy nezbytné zdůraznit, že rozum (*ratio*) v člověku je v první řadě obrazem Božího rozumu. *Ratio* je proto v nejvlastnějším smyslu charakteristikou samotného Nejvyššího: „*Niečo vôbec nemôže byť stvorené niečím, ak v rozume tvoriaceho vopred nie je niečo ako vzor stvorenej veci, alebo lepšie povedané, forma, podoba či návod. Je teda zrejmé, že prv než bolo všetko stvorené, už bolo v rozume nejvyššej prirodzenosti, čo, aké alebo ako bude všetko.*“[237]

Rozum pro Anselma neznamená jen dialektické umění, ani to není jen atribut lidské duše, který nám dává podstatnou kognitivní vý-

---

[233] Viz tamtéž X, s. 24; slovensky s. 210.

[234] Viz *De conceptu virginali et de originali peccato* X, s. 152.

[235] Viz *Monologion* X, s. 25; slovensky s. 211.

[236] Anselm takto rozum připisuje dialektikům či heretikům (viz *Epistolae de incarnatione verbi prior recensio* 4, in: *Opera omnia*, I, s. 285; nebo *Epistola de incarnatione verbi* I, s. 9–10), ale také Židům a pohanům; viz *Cur deus homo* II, 22, s. 133.

[237] „*Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive aptius dicitur forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent.*“ *Monologion* IX, s. 24; slovensky s. 210.

bavu. *Ratio* je totiž zároveň řádem skutečnosti a v nejvlastnějším slova smyslu odkazuje termín rozum k samotnému Bohu, neboť i o něm lze predikovat, že je mu vlastní *ratio*.[238] Otec scholastiky pojímá klíčový termín scholastické metody s obrovskou extenzí, která však má koherentní strukturu: Bůh totiž měl ve svém rozumu všechno dříve, než se potence stala aktuální. V božském rozumu je obsažen také řád či zákonitosti veškerenstva, včetně lidské přirozenosti, která je vybavena svým lidským rozumem, *ergo* už v Božím rozumu je jak nutnost skutečnosti, tak také logická nutnost, kterou člověk dokáže užívat pomocí (dialektikou vybaveného) rozumu.

Všechny tyto aspekty Anselmova rozumění pojmu *ratio* je třeba brát v potaz, pokud se v souvislosti s metodologickými aktivitami canterburského arcibiskupa hovoří o projektu *sola ratione*. Široký záběr termínu rozum opětovně odkazuje k nezastupitelné a předem kladené jednotě pravdy. Obdobně jako tomu bylo u autorit, rovněž zde je naznačena zřejmá jednota logické a ontologické nutnosti, které se shodně spojují v Božím rozumu a v posledku jsou obě jeho výtvorem.

A tato jednota dialektiky, vnější reality a Boží pravdy[239] je klíčem k Anselmovu usilovnému hledání správné řeči.[240] Studium se v této

---

[238] Srov. výklad k tomuto tématu např. u E. R. Fairweather, *‚Iustitia Dei' as the ‚ratio' of incarnation*, in: *Spicilegium Beccense I. Congrés international du IX^e centenaire de l'arivée d'Anselme au Bec*, s. 327–335.

[239] O podrobném rozboru pojetí pravdy u Anselma viz M. Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)*, Leiden – Boston – Köln: Brill 1999.

[240] Termín správný, správnost (*rectitudo*) je Anselmem užíván často a neváže se pouze na problematiku řeči. *Rectitudo* vyjadřuje nejen pravdu řeči, ale také chování, chtění, usilování, směřování atp. Srov. R. Campbell, *The Conceptual Roots of Anselm's Soteriology*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*, s. 256–263. H. Kohlenberger, *Europäische Dimension in Anselms Denken*, in: J. Zumr, V. Herold, (eds.) *The European Dimension of*

koncepci stává starostí o správnou řeč.[241] Důvod je poměrně jednoduchý: „*Hoci je známe, že najvyššia substancia najprv akoby v sebe bola vyslovila všetko stvorené, ktoré potom podľa tejto istej a touto istou najvnútornejšou rečou stvorila ... Oná bytosť totiž všetko brala sama zo seba, tam zhruba stvárnila veci, ktoré sama mienila stvoriť alebo dokončiť, aby boli tým, čím sú.*“[242]

Všechno stvořené bylo nejprve v nejvyšší substanci, která vše přivedla k existenci svou vnitřní řečí. Stvořené byly ovšem spíše formy věcí, než že by byla stvořena každá jednotlivina. „*No čože iné je forma vecí, ktorá predchádzala v jeho rozume*[243] *veciam, čo mali byť stvorené, než akási reč o veciach v samom rozume, ... Rečou mysle alebo rozumu nerozumieme to, že sa názvy vecí myslia náznakove, ale že sa veci, či už budúce alebo jestvujúce, bystrosťou myslenia uzrú v mysli.*“[244]

St. Anselm's Thinking, s. 23–40. E. Recktenwald se pokusil pomocí tohoto termínu a v kontextu *De veritate* vysvětlit klíčovou formulaci z *Proslogionu*, viz E. Recktenwald, *Das* id quo maius cogitari non potest *als* rectitudo: *Anselms Gottesbeweis in Lichte von* De veritate, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five years (1969–1994) of Anselm Studies*, s. 135–159; srov. také M. Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit*, s. 288–324.

[241] Viz H. Kohlenberger, *Anselm z Canterbury. Pozvání do západní tradice*, s. 82. Kohlenberger se podrobně věnoval Anselmovu používání slov a hledání jejich správného významu ve svém díle *Similitudo und ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1972. V tomto díle se mimo jiné zaměřil na rozbor jedenácti slov ze slovníku otce scholastiky (viz tamtéž, s. 28–51). Podobně si počínal také D. P. Henry, ale zaměřil se na slova běžného jazyka, kterým Anselm rovněž věnoval značnou pozornost; viz D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, s. 181–221.

[242] „*Sed quamvis summam substantiam constet prius in se quasi dixisse cunctam creaturam, quam eam secundum eandem et per eandem suam intimam locutionem conderet, ... Illa namque nihil omnino aliunde assumpsit, unde vel eorum quae factura erat formam in seipsa compingeret, vel ea ipsa hoc quod sunt perficeret.*“ *Monologion* XI, s. 26; slovensky s. 211.

[243] Tj. Boží rozum.

[244] „*Illa autem rerum forma, quae in eius ratione res creandas praecedebat: quid aliud est quam rerum quaendam in ipsa ratione locutio, ... Mentis autem sive rationis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significativae cogitantur, sed cum*

Cílem je pojmout do sebe samotné věci, ale ne jen jako jména, hlasy atp., nýbrž uchopit věci samotnou myslí, tedy postihnout jejich formu. Člověk se může orientovat pouze ve věcech již existujících, kdežto Bůh je má nejprve v sobě a věci samotné jsou proto v časové dimenzi teprve budoucí. Snaha poznat podstaty věcí je totožná se snahou uchopit tyto věci řečí rozumu. Proto klade Anselm tak velký důraz na správnou řeč: jen ona nás může dovést k správnému poznání okolního světa.

Toto úsilí o správnou řeč zároveň zřetelně vymezuje hranice možností lidského poznání. Správně poznat totiž lze jen to, co uchopíme v řeči. Přičemž věci se k nám, k naší mysli, dostávají opačným způsobem, než byl průběh jejich příchodu do existence. Zatímco nejprve musely být přítomny v Bohu a jeho rozumu, kde měly podobu slova, teprve poté se staly obrazem onoho slova, tedy dílem stvoření.[245] Anselm tento proces stvoření často přirovnává k řemeslníkovi, který má nejprve v mysli něco, co chce později vytvořit. Rozdíl mezi hmatatelným výtvorem člověka a Božím dílem stvoření je ovšem obrovský. Člověk je při práci na svém výrobku limitován mnoha omezeními: zkušenost (v nejširším slova smyslu, tedy včetně fantazijních představ, které se však skládají z již dříve nabytých informací), materie, nástroje atd. Naproti tomu Bůh měl všechno sám v sobě a vytvořil to výhradně ze sebe.[246]

Při procesu poznávání počíná lidský jedinec u obrazu stvořeného díla. Okolní svět je složen z věcí, ale tyto věci jsou obrazem stvořitelova slova. Pokud vnímáme a myslíme věci extramentálního světa, pak musíme mít na paměti, že vnímáme jednotlivé konkretizace slo-

---

res ipsae vel futurae vel iam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur." Tamtéž X, s. 24; slovensky s. 210.

[245] Srov. H. Kohlenberger, *Anselm z Canterbury*, s. 83–84; podobně se třeba s ohledem na spravedlnost vyjadřuje K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1981, s. 152.

[246] Viz *Monologion* XI, s. 26; slovensky s. 211–212.

va, nikoli samotné slovo. Pokud sledujeme například jednoho koně a tvoříme si o něm pojem v mysli, pak se jedná jen o jméno vztažené na onoho jediného jedince se vším pokřivením, které se v našem vnímání objevuje. Věci proto vnímáme jakoby skrze zrcadlo, které nám poskytuje „*... jakousi podobu nebo obraz, jako když pozorujeme něčí tvář v zrcadle. Právě tak totiž jednu a touž věc zároveň říkáme i neříkáme, vidíme i nevidíme.*“[247]

Stejně jako v zrcadle nějakou konkrétní věc vidíme, neboť vnímáme její obraz, tak obdobná situace nastává při lidském poznávání okolního světa. Vnější realita je totiž podobou či obrazem slova, které bylo prvotně v Božím rozumu. Cílem kognitivních aktivit je proto nalézt v řeči ono slovo, jehož obrazy zakoušíme v tomto světě. Ve věcech samých je slovo obsaženo a v nich přebývá. Poznání je hledání tohoto slova ve věcech a jeho artikulace v řeči.

Není jistě náhodou, že oba slavné Anselmovy spisy z Le Bec o povaze Boží existence nesou název úzce vázaný k řeči. *Monologion* není ničím jiným než monologem, řečí jednoho člověka, řečí k sobě samému; *Proslogion* je poté promluva k jiným, proslov, který vedu, abych někoho o něčem zpravil.[248] Již názvy obou Anselmových děl jasně odkazují k pečlivé práci s řečí a její nezastupitelnou důležitost. Nepřekvapí poté, že také další tzv. školské spisy[249] jsou všechny psány v dialogické formě,[250] stejně jako pozdější práce otce scholasti-

---

[247] „*... aliquam similitudinem aut imaginem; ut cum vultum alicuius consideramus in speculo. Sic quippe unam eandemque rem dicimus et non dicimus, videmus et non videmus*.“ *Monologion* LXVI, s. 76; česky citováno dle H. Kohlenberger, *Anselm z Canterbury*, s. 84.

[248] Srov. samotného Anselma, když v předmluvě k *Proslogionu* vysvětluje změnu názvů obou spisů. *Proslogion*, prooem., s. 94; česky s. 27.

[249] Mezi něž se počítají *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli* a *De grammatico*.

[250] Na význam dialogické formy Anselmových traktátů viz T. Hülshoff, *Denken und Evidenz. Eine philosophische Interpretation zum Problem des Geistes nach Anselm von Canterbury und Nikolaus Malebranche*, Würzburg: Julius Maximi-

ky *Cur deus homo*. Znovu Anselm již formou traktátů dává najevo klíčové postavení řeči či rozhovoru při hledání správného.

Tuto metodologickou orientaci na slovo a řeč Anselm dokládá rovněž důrazem, který kladl na sémantické otázky jazyka. Sémantika předložená otcem scholastiky v *De grammatico* se stává scholastickým východiskem pro další úvahy na tomto poli a získala své pokračovatele v průběhu dalších staletí středověké filosofie.

V rozhovoru s žákem Anselm hledá způsob, jakým se slovo „*grammaticus*“[251] objevuje v řeči, jak jej v řeči užíváme, jaká je jeho označující a nazývací funkce ve větách. Výchozím textem jsou zde pro rodáka z Aosty Aristotelovy *Kategorie*, kde se přímo v souvislosti s paronymy hovoří o gramatikovi:

„*Odvozenými (parónyma) se nazývají všechny věci, které se sice liší od něčeho mluvnickým tvarem, ale jsou pojmenovány podle jeho jména. Tak je např. gramatik pojmenován podle gramatiky a zmužilý od zmužilosti.*“[252] „*Vždyť vědění, které je druhovým pojmem, samo o sobě je v poměru k něčemu jinému – neboť se nazývá věděním něčeho – ale žádné jednotlivé vědění samo o sobě není v poměru k jinému. Tak se gramatika nenazývá gramatikou v poměru k něčemu ... Ale i když se tato umění uvádějí ve vztah, pak jenom z hlediska svého druhu, např. o gramatice se říká, že je věděním něčeho, nikoli gramatikou v poměru*

---

lians Universität 1964, s. 172. S ohledem na *Cur deus homo* pak G. Plasger, *Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu ‚Cur Deus Homo‘ von Anselm von Canterbury*, Münster: Aschendorff 1993, s. 71–74.

[251] V kontextu spisku se jedná o obtížně přeložitelný termín. Nejde zde jen o „gramatika“ = znalce gramatiky, ale Anselm se věnuje také jinému možnému významu uvedeného slova, které by tak mělo být chápáno zároveň jako „o gramatickém“ = o vztahujícím se k umění gramatiky.

[252] *„παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπό τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοὔνομα προσηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος.*“ Aristotelés, Κατεγορίαι I, in: Aristotelis *Opera omnia*, ed. I. Bekker, Berlin: Verlag Georg Reiner 1831–1870 (repr. vol. I, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970), 1a; česky týž, *Kategorie* I, 1a, Praha: Československá akademie věd 1958, s. 33.

k něčemu, ... A tak jednotlivosti nenáležejí mezi vztahy. Ale podle nich se o nás říká, jakými jsme; neboť je také máme; nazýváme se totiž znalými, protože máme některou jednotlivou znalost. A tak ty jednotlivé vědy, podle nichž se také říká, jakými jsme, jsou asi také kvalitami, nemohou se však počítat ke vztahům.“[253]

Anselm z těchto Aristotelových slov vyšel a pokusil se z několika náznaků obsažených v *Kategoriích* vytvořit ucelenou sémantiku peripatetického typu. Použil přitom vlastně všechny důležité termíny, které Aristotelés jen naznačil.[254] Přitom nezměnil ani základní otázku, kterou ve svém filosofickém dialogu[255] řeší: „*Quomodo grammaticus sit substantia et qualitas.*“[256]

Grammaticus není termínem stejného typu jako například *homo*. Člověk totiž označuje (*significat*) skrze sebe (*per se*) pomocí jednoho něco, co je charakteristické pro „být člověkem“. Takto zároveň označuje (*significatio*) i nazývá (*appelatio*) totéž – jistou určitou substanci.[257] Jméno *homo* tedy prvotně (*principaliter*) označuje substan-

---

[253] „*ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη, γένος οὖσα, αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται (τινὸς γὰρ ἐπιστήμη λέγεται), τῶν δὲ καθ' ἕκαστα οὐδὲν αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ἑτέρου λέγεται, οἷον ἡ γραμματικὴ οὐ λέγεται τινὸς γραμματικὴ ... ἀλλ' εἰ ἄρα, κατὰ τὸ γένος καὶ αὗται τῶν πρός τι λέγονται, οἷον ἡ γραμματικὴ λέγεται τινὸς ἐπιστήμη, οὐ τινὸς γραμματική, ... ὥστε αἱ καθ' ἕκαστα οὐκ εἰστι τῶν πρός τι. λεγόμεθα δὲ ποιοὶ ταῖς καθ' ἕκαστα. ταύτας γὰρ καὶ ἔχομεν. ἐπιστήμονες γὰρ λεγόμεθα τῷ ἔχειν τῶν καθ' ἕκαστα ἐπιστημῶν τινά. ὥστε αὗται ἂν καὶ ποιότητες εἴησαν, αἱ καθ' ἕκαστα, καθ' ἃς ποτε καὶ ποιοὶ λεγόμεθα. αὗται δὲ οὐκ εἰστὶ τῶν πρός τι.*“ Tamtéž VIII, 11a, česky s. 52.

[254] Nezbytnou pomůckou mu byly ještě Priscianovy *Základy gramatiky*.

[255] Skutečně se jedná o čistě filosofické dílo, které nás opravňuje vnímat Anselma jako filosofa. Srov. L. Karfíková, *Víra, která hledá nahlédnutí*, s. 9.

[256] *De grammatico* I, s. 145.

[257] „*Nempe nomen hominis per se et ut unum significat ea ex quibus constat totus homo. In quibus substantia principalem locum tenet, quoniam est causa aliorum et habens ea, non ut indigens illis sed ut se indigentia. Nulla enim est differentia substantiae sine qua substantia inveniri non possit, et nulla differentiarum eius sine illa potest existere. Quapropter quamvis omnia simul velut unum totum sub una signifi-*

ci, kterou stejným způsobem nazývá. Naproti tomu *grammaticus* označuje v první řadě (*per se*) gramatiku, tedy akcident, tj. kvalitu, jak o tom hovořil Aristotelés. Avšak vzhledem k této akcidentální povaze může označovat, i když jen nepřímo, skrze jiné (*per aliud*) rovněž subjekt, který tuto kvalitu vlastní. Zde se však již nejedná o označování, nýbrž o nazývání (*appelatio*).[258] Zatímco termín člověk označuje i nazývá totéž, nějakou substanci, o které lze predikovat, že je člověkem, termín *grammaticus* označuje svůj vztah k umění gramatiky, kdežto nazývá toho, kdo toto umění ovládá, gramatika.[259] *Homo* se o substanci vypovídá výhradně *per se*, a to jak při *significatio*, tak při *appelatio*. U výrazu *grammaticus* je tomu jinak, neboť ten se vypovídá *per se* o akcidentu a pak se jedná o *significatio*, tedy označuje význam, kdežto o substanci se predikuje jen *per aliud* a v tu chvíli nejde o význam, nýbrž o nazývací (apelativní) funkci slova.[260]

Jistě není náhodou, že tuto sémantickou problematiku Anselm řeší již ve svém raném díle. V *Monologionu* probral nejdůležitější teze týkající se starosti o správnou řeč a vysvětlil, proč jeho metodologic-

---

catione uno nomine appellantur ‚homo', sic tamen principaliter hoc nomen est significativum et appellativum substantiae, ut cum recte dicatur: substantia est homo et homo substantia..." Tamtéž XII, s. 156.

[258] „*Grammaticus vero non significat hominem et grammaticam ut unum, sed grammaticam per se et hominem per aliud significat. Et hoc nomen quamvis sit appellativum hominis, non tamen proprie dicitur eius significativum; et licet sit significativum grammaticae, non tamen est eius appellativum. Appellativum autem nomen cuiuslibet rei nunc dico, quo res ipsa usu loquendi appellatur. Nullo enim usu loquendi dicitur: grammatica est grammaticus, aut: grammaticus est grammatica; sed: homo est grammaticus, et grammaticus homo.*" Tamtéž XII, s. 157.

[259] K podrobnému rozboru Anselmova pojetí paronym viz D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, s. 31–116.

[260] Celý spis *De grammatico* je zároveň nejjasnějším dokladem Anselmova obrovského zájmu o sylogistiku, značnou obratnost ve tvorbě sylogismů a neoddiskutovatelnou důležitost postupování podle Aristotelem stanovených pravidel. Viz např. *De grammatico* I–V, s. 145–149.

ké snažení povede právě tímto směrem, tedy k hledání správného slova. Pokud ovšem naše poznání vede k uchopení věcí v pojmech a k nejpreciznější práci se slovy, pak se nemůže obejít bez sémantiky. To by mohl být podnět k sepsání traktátu *De grammatico*. Nutno ještě podotknout, že se nezdá být náhodné, že právě tyto dva spisy z beckého období Anselmova života aspirují na jeho prvotinu.[261] Právě tato díla by patrně z logiky věci měla stát na počátku Anselmovy tvorby.[262] Oba totiž jasně naznačují co, proč a jak míní becký učitel ve svých dílech zkoumat. Jsou proto nezbytným úvodem k Anselmovu myšlení, neboť vytváří metodologický kontext, ve kterém se vše ostatní odehrává. A vzhledem k takřka neměnící se metodě svého bádání a nepopiratelné systematičnosti celku díla tvoří *Monologion* a *De grammatico* skutečný vstup do filosoficko-teologického rámce Anselmova myšlení.

Právě systematičnost a metodologická stálost patří k nejvýstižnějším charakteristikám děl otce scholastiky. Však také jednotlivé spisy rodáka z Aosty nelze chápat izolovaně od celého souboru jeho tvorby.[263] Ve všech svých knihách totiž Anselm postupuje podle několika

---

[261] Datace sepsání *Monologionu* není problematická, neboť Anselm sám o své knize referuje v korespondenci, takže lze klást její vznik zhruba do poloviny sedmdesátých let XI. století, maximálně však do roku 1077. Naopak nejasnosti panují ohledně data vzniku dialogu *De grammatico*. V zásadě existují dvě možnosti: buď jej Anselm napsal ještě před *Monologionem*, snad ještě před rokem 1070, nebo až spolu s ostatními školskými dialogy, i když patrně jako první z nich, na počátku osmdesátých let.

[262] V předmluvě k *De veritate* Anselm označuje spis *De grammatico* jako úvod, který se týká něčeho jiného než trojice školských dialogů: „*Quartum enim quem simili modo edidi, non inutilem ut puto introducendis ad dialecticam, cuius initium est* De grammatico*: quoniam ad diversum ab his tribus studium pertinet, istis nolo conumerare*." („*Čtvrtý traktát psaný podobnou formou, který myslím může velmi dobře posloužit jako úvod do dialektiky, se jmenuje ‚O gramatikovi'; nechci ho však počítat k zmíněným třem pojednáním, neboť se týká něčeho jiného*.") *De veritate*, praef., s. 173; česky *O pravdě*, in: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, s. 127.

[263] Přehledným způsobem na to upozornil zejména J. McIntyre, *Premises and conclusions in the system of St. Anselm's theology*, in: *Spicilegium Beccense I. Con-*

snadno dešifrovatelných kroků. Nejprve stanoví otázku, kterou bude zkoumat, poté představí několik premis, které nás dovedou k závěru, jenž je řešením otázky (a zároveň potvrzením některého z článků víry). Přičemž potvrzený závěr z dřívějšího Anselmova spisu je (nebo může být) automaticky zařazen mezi premisy spisu pozdějšího.[264] S ohledem na tento systematický postup Anselmových prací by pojednání *Monologion* a *De grammatico* měla zřejmě stát v samotném úvodu jeho tvorby.

Ostatně toto zdůraznění provázanosti jednotlivých děl otce scholastiky[265] je znovu v souladu se základním Anselmovým postojem: jednoty a jedinosti pravdy, kterou ve svém souhrnu obsahuje bible.[266]

---

grés international du IX^e centenaire de l'arivée d'Anselme au Bec, Le Bec-Hellouin – Paris: Libraire philosophique J. Vrin 1959, s. 95–101.

[264] Tuto provázanost Anselmových děl lze snadno doložit na několika příkladech: *Cur deus homo* klade jako prokázané premisy závěry hned ze tří dřívějších knih (*Monologion*, *Proslogion* a *Epistola de incarnatione verbi*); bez všech čtyř uvedených spisů by se Anselm neobešel v díle *De processione spiritus sancti*; apod.

[265] Samotný Anselm dbal na to, aby některé jeho spisy byly přepisovány pouze společně a sám určoval pořadí v jakém mají být seřazovány! „*Qui videlicet tractatus quamvis nulla continuatione dictaminis cohereant, materia tamen eorum et similitudo disputationis exigit, ut simul eo quo illos commemoravi ordine conscribantur. Licet itaque a quibusdam festinantibus alio sint ordine transcripti, antequam perfecti essent: sic tamen eos ut hic posui volo ordinari.*“ („*Tyto traktáty na sebe sice nenavazují, přesto však jejich obsah a podobnost formy vyžadují, aby byly opisovány společně a v tom pořadí, které jsem uvedl. Někteří netrpělivci je sice přepsali v jiném pořádku, když ještě nebyly zcela hotové, ale byl bych rád, kdyby se řadily tak, jak jsem to uvedl zde.*“) *De veritate*, praef., s. 174; česky s. 129. Tato slova jsou neklamným znakem skutečného Anselmova zájmu o ucelenost jeho díla, přičemž vlastně jeden spis chápe jako část či kapitolu celého systému. Podobnou provázanost lze vidět rovněž v předmluvě k *Proslogionu*, kde jej autor dává do vztahu k *Monologionu*. Viz *Proslogion*, prooem., s. 93–94; česky s. 25–27.

[266] Se zajímavou interpretací propojenosti *Proslogionu* a *Cur deus homo*, i když v trochu jiném kontextu, se pokusil K. Kienzler. Srov. K. Kienzler, *Der ‚barmherzige' Gott ist der ‚grössere' Gott. Zum Verhältnis von ‚Cur Deus homo' und ‚Proslogion'*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, s. 243–266.

Úsilí o správnou řeč, postup *sola ratione*, aplikace filosofických nástrojů k řešení doktrinálních problémů, označování filosofů za autority, to všechno směřuje k jedinému cíli. Metodologická stálost včetně návaznosti jednotlivých traktátů není ničím jiným než směřováním k jediné pravdě. Pravdě, kterou hledá víra skrze porozumění. Aby víra mohla porozumět, je zapotřebí nejen striktní jednoty pravdy, ale zároveň náležité důvěry k rozumovým schopnostem, které mohou víru dovést k setrvání v pravdě či k poznání pravdy skrze odhalení správného.

Žádné pojednání o Anselmově metodě se neobejde bez slavných vět, kterých otec scholastiky v souvislosti se svými díly užívá. Do předmluv a úvodních kapitol *Monologionu* a *Proslogionu* totiž becký převor vkládá původně hipponským biskupem užívané formulace *fides quaerens intellectum*[267] a *credo ut inteligam*.[268] K tomuto se pak

---

[267] Jedná se o původní název Anselmova spisu *Proslogion*. Viz *Proslogion*, prooem., s. 94; česky s. 27.

[268] *Credo ut intelligam* je Anselmovým vlastním shrnutím jeho snažení, jak je vyjadřuje v *Proslogionu*, když tvrdí: „*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia ‚nisi credidero, non itelligam'*." („*Nesnažím se totiž nahlédnout, abych věřil, ale věřím, abych nahlédl. Neboť věřím také tomu, že pokud nebudu věřit, nemohu ani nahlédnout*.") *Proslogion* I, s. 100; česky s. 33. Je těžko zpochybnitelnou skutečností, že Anselm zde vědomě navazuje na svatého Augustina: „*Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit, Intelligam, ut credam; et ego qui dico, sicut dicit Propheta, Imo crede, ut intelligas: verum dicimus, concordemus. Ergo intellige, ut credas: crede ut intelligas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei.*" („*Proto je v jistém smyslu pravda, co říká můj protivník: ‚Musím nahlížet, abych mohl věřit,' i co říkám já, když opakuji po prorokovi: ‚Spíše věř, abys mohl nahlížet.' Oba říkáme pravdu a můžeme se tedy smířit. A tak nahlížej, abys mohl věřit, a věř, abys mohl nahlížet. Jednoduše vysvětlím, jak jde obojí dobře dohromady: Musíš nahlížet, co říkám, abys mohl věřit; musíš věřit, abys mohl nahlédnout, co říká Bůh.*") S. Augustinus Hipponensis, *Sermones de Scriptoris*, s. XLIII (Nisi credideritis, non intelligetis), in: S. Aurelii Augustini Hipponensis *Opera omnia*, V, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* XXXVIII [dále jen PL XXXVIII], Parisiis 1865, s. 258; česky Augustin, *Kázání č. 43 na Izajáše 7,9 (Pokud nebudete věřit, nenahlédnete),* in: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, s. 262–264. Tedy nejen věřit,

přidávají další charakteristiky jeho programového postupu jako např. už mnohokrát uvedené „*sola ratione*“[269] či „*sola cogitatione*“[270] apod.

Z těchto slavných zkratek, které zastupují Anselmovu metodu, je patrné, že podstatnou roli hraje vztah rozumu a víry. Z předešlého je zřejmé, že tyto dvě instance, pokud lidský rozum směřuje ke správnému, nemohou být ve sporu. Jaký je však vztah mezi *ratio* a *fides*, to ještě zdůrazněno nebylo. Podle nejslavnějších formulací je nutno na prvním místě jmenovat víru. Pokud chci nahlédnout (*intelligere*), musím věřit (*credere*), tak zní základní postulát Anselmova myšlení. Vždyť Anselm nechce porozumět, aby mohl uvěřit, ale věří, aby mohl porozumět. Víra mu dává jistotu, že to, co racionálně obsáhne, bude správné. Ostatně je to bible, která má v sobě obsaženu veškerou pravdu. To ale nic nemění na tom, že nahlédnout může zároveň ten, který nevěří. Alespoň *Monologion* je v tomto ohledu snadno čitelný, když uvádí: „*Ak niekto nevie, že jestvuje istá najvyššia prirodzenosť, ktorá si sama stačí vo svojej večnej blaženosti a ktorá všetkým ostatným veciam dáva to, skrz čo sú alebo niečím, alebo dobré skrz jej všemohúcu dobrotu – a že sú aj mnohé iné veci, ktoré nevyhnutne veríme o Bohu alebo o stvorení – je to preto, že nepočúva, alebo preto, že neverí;...*“[271]

---

abych mohl rozumět, ale zároveň je nezbytné, alespoň do jisté míry rozumět, abych mohl uvěřit. O vlivu Augustinova metodologického záměru na Jana Scota Eriugena a hlavně na Anselma viz A. Kijewska, *Faith and Reason in St. Augustine, Eriugena and St. Anselm, ‚Nisi credideritis, non intelligetis‘*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 125–145. Na různé cíle, které svými postupy sledovali hipponský biskup a canterburský arcibiskup, upozornil M. B. Pranger, *Reading Anselm*, in: tamtéž, s. 157–171.

[269] Viz např. *Monologion* I, s. 13; slovensky s. 201. Znovu je však třeba zdůraznit, že *sola ratione* nelze chápat odděleně od víry. Vždyť také původní název *Monologionu* zněl *Exemplum meditandi de ratione fidei*. Viz *Proslogion,* prooem., s. 94; česky s. 27.

[270] Viz *Monologion*, prol., s. 8.

[271] „*Si quis unam naturam, summam omnium quae sunt, solam sibi in aeterna sua beatitudine sufficientem, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt aut quod aliquomodo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dantem et facien-*

Pokud nemáme znalosti o nejvyšší přirozenosti, pak jsou uvedeny dvě možnosti, které to mohou působit: buď neposloucháme, nebo nevěříme. Když posloucháme, tedy když slyšíme argumenty, které jsou nám předkládány, pak musíme mít také vědění o Bohu. Pokud jsme věřícími, tak tyto argumenty nejsou tím prvotním, čeho je k dosažení oněch znalostí třeba. Anselm hned v prvních řádcích úvodní kapitoly svého rozjímání o rozumových důvodech víry odlišuje věřícího (který Boha zná a poslouchání argumentů může ještě navíc porozumět tomu, čemu už věří) od nevěřícího, který má racionálně nahlédnout to, čemu věřící nutně věří.

Stanovisko věřícího pak dokládá na mnoha místech svého díla. Takto píše v *Proslogionu*: „*Měl jsem ze svého nálezu velikou radost a domníval jsem se, že když ho zapíši, potěší i čtenáře. Proto jsem o něm a o některých jiných otázkách sepsal toto dílko. Píši je jako ten, kdo se pokouší pozvednout mysl, aby uzřela Boha a kdo se snaží nahlédnout to, čemu věří.*“[272] „*Nauč tedy, Pane, můj Bože, nauč mé srdce, kde a jak tě má hledat, kde a jak tě má najít.*“[273] Slovy žáka začíná dialog *De veritate*: „*Protože věříme, že Bůh je pravda, ale i v mnoha jiných případech říkáme: ‚to je pravda‘, chtěl bych vědět, zda všude, kde mluvíme o pravdě, máme vyznávat, že tato pravda je Bůh.*“[274] V odpovědi Gaunilonovi pak znovu uvádí, že je třeba rozlišovat, zda je adresát křesťanem nebo ne, zda je věřící, nebo jej teprve musíme

---

tem, aliaque perplura quae de deo sive de eius creatura necessarie credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat:...“ *Monologion* I, s. 13, slovensky s. 201.

[272] „*Aestimans igitur quod me gaudebam invenisse, si scriptum esset, alicui legenti placiturum: de hoc ipso et de quibusdam aliis sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum et quaerentis intelligere quod credit, subditum scripsi opusculum.*“ *Proslogion*, prooem., s. 93–94; česky s. 27.

[273] „*Eia nunc ergo tu, domine deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat.*“ *Proslogion* I, s. 98; česky s. 29.

[274] „*Quoniam deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire an ubicumque veritas dicitur, deum eam esse fateri debeamus.*“ *De veritate* I, s. 176; česky s. 129.

o pravdě víry poučit: „*Protože mne za to, co jsem řekl nekárá pošetilec, proti kterému jsem se ve svém spise obracel, ale hájí ho někdo, kdo není žádný pošetilec a kdo je navíc pravověrný křesťan, spokojím se s tím, že odpovím křesťanovi.*“[275]

Pro katolíka tedy na prvním místě stojí a vždycky musí stát víra, neboť, jak bylo řečeno, pokud nebudu věřit, nemohu ani porozumět. Racionální snaha a ambice je takto vtěsnána pod patronát víry. Přesto se tím kompetentnost rozumu nikterak výrazně neomezuje a zůstává jí vyhrazeno stálé místo. Vždyť přece rozum nemůže odporovat pravdě, která je souhrnem vší pravdy.

Proto hned poté, co Anselm v *Monologionu* vysvětlil, že příčina neznalosti je buď v nedostatečném poslouchání nebo v nepřítomnosti víry, pokračuje zdůrazněním role rozumu: „*...myslím, že väčšinu týchto vecí si môže aj pri priemernom nadaní vysvetliť aspoň rozumom. Pretože to môže urobiť mnohými spôsobmi, uvediem jeden, podľa mňa preňho najlahčí. Keďže všetci túžia iba po tom, čo považujú za dobré, oko mysle by sa malo niekedy sústrediť aj na skúmanie toho, odkiaľ pochádzajú dobrá, po ktorých človek túži iba preto, že ich pokladá za dobrá, aby potom pod vedením rozumu a pátrajúc po nich rozumne postupoval k tomu, čo pre nerozumnosť nevie. Ak pri tom niečo poviem, čo nedokazuje nejaká väčšia autorita, nech sa to aj tak chápe – aj keď z dôvodov, ktoré uvediem, to bude vyplývať ako nevyhnutné – aby sa nemohlo povedať, že pre toto je to celkom nevyhnutné, ale že tak sa to len predbežne zdá.*“[276]

---

[275] „*Quoniam non me reprehendit in his dictis ille ‚insipiens‘, contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente: sufficere mihi potest respondere catholico.*“ *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli*, in: *Opera omnia*, I, ed. F. S. Schmitt, s. 130; česky *Co by na to odpověděl autor knihy*, in: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, s. 95.

[276] „*...puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. Quod cum multis modis facere possit, unum ponam, quem illi aestimo esse promptissimum. Etenim cum omnes frui solis iis appetant quae bona putant: in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertat ad investi-*

Anselm zde říká, že i ten, který není věřící, může získat potřebné znalosti o Bohu. Pomocníkem mu bude rozum. Zaměřuje se na člověka, který není křesťanem a nemá ve svém srdci lásku k Bohu. Je pak pochopitelné, že obracet se na tohoto člověka s autoritou svatého Písma, by asi příliš velký užitek nepřineslo. Nevěřící by si prostě řekl, že jde o nějakou knihu a určitě by ji nezačal hned brát jako dílo Božího rozumu, jako pravdu. Co však podle Anselma může přinést úspěch, je vysvětlení, racionální objasnění existence Boží, která je nejvyšším dobrem atd. Canterburský arcibiskup se domnívá, že poznat tyto skutečnosti můžeme taky rozumem bez přispění víry, tedy „*sola ratione*".[277]

Poté zdůrazňuje, vědom si obtížnosti takového úkolu, že bude třeba postupovat nejjednodušším způsobem. Rodák z Aosty explicitně uvádí, že předvede nejsnadnější možný způsob, aby celá úvaha byla relevantní pro jakéhokoli člověka, tedy i toho, který má jen průměrné rozumové schopnosti. Tato cesta, po které může kráčet každý, musí počínat u smyslového poznání a zkušeností nabytých skrze smysly, a tedy u věcí okolního světa, po kterých touží jen proto, že je považuje za dobré. Tyto se pak musí rozlišovat racionální myslí, tedy rozumem,[278]

---

gandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit nisi quia iudicat esse bona, ut deinde ratione ducente et illo prosequente ad ea quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat. In quo tamen, si quid dixero quod maior non monstret auctoritas: sic volo accipi ut, quamvis ex rationibus quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur." *Monologion* I, s. 13–14; slovensky s. 201.

[277] Anselm v *Cur deus homo* přímo říká v souvislosti s doktrinální problematikou, že předkládané závěry jsou jen jeho názory. Boso, Anselmův partner v dialogu, se ptá, zda andělé byli vytvořeni v dokonalém počtu. Anselm na tuto otázku odpovídá, že ji může zodpovědět jen tak, jak se to jeví jemu samotnému. Ne vše tedy může rozum plně pochopit. Přesto *sola ratione* nebrání zkoumání ani těchto otázek a Boso také nic jiného neočekává. „*B. Quid potius tenendum est: an angeli prius facti sint in numero perfecto, an non? A. Quod mihi videtur dicam. B. Non possum a te plus exigere.*" *Cur deus homo* I, 18, s. 76.

[278] „*Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus...*" („*Keďže je nespočetný*

a takto může nevěřící dospět k tomu, co dříve neznal, ale neznal to nikoli proto, že by byl nevěřící, nýbrž proto, že byl nerozumný.[279] Poznání související s náboženskou zkušeností totiž lze, dle Anselma, naprosto konzistentně nabýt s výhradní pomocí pouhého rozumu. Takto se již po několikáté vrací základní premisa Anselmovy metodologie: rozum (*ratio*) a víra (*fides*) nemohou stát proti sobě, naopak jsou to jen jiné způsoby, jak dospět k témuž. Nevěřící má jedinečnou příležitost využít svůj racionální potenciál a dospět (nahlédnout) jeho pomocí k pravdám, které věřící člověk zná ze zjevení a zásluhou své víry v pravdivost tohoto zjevení.

Po celou scholastiku je tato funkce rozumu ve vztahu k náboženským otázkám velmi zdůrazňována všemi, kteří přikládají racionalitě velký význam. *Ratio* (které zde lze omezit na kognitivní výbavu člověka, včetně dialektických zákonitostí) hraje klíčovou roli. Rozum opírající se o logické argumenty, má výraznou přesvědčovací schopnost, kterou dokáže použít vůči nevěřícím, pro něž zatím zůstávají pravdy víry nejasné. V různých konfrontacích se křesťané mohli s některými oponenty shodnout na určitých autoritách: u Židů třeba na Starém zákoně, u heretiků na Novém zákoně, ale potíž nastává, když museli diskutovat o těchto záležitostech třeba s pohanem, kde už žádnou společnou platformu nenaleznou.[280] Pokud žádná společná autorita neexistuje, pak nám nezbývá, poněvadž jsme všichni jakožto lidé rozumní, než využít našeho rozumu.[281]

---

počet dobier, o mnohotvárnej rozmanitosti ktorých sa môžeme presvedčiť telesnými zmyslami a rozlíšiť ich činnosťou mysle...") *Monologion* I, s. 14; slovensky s. 201.

[279] Roli nevěřícího v nejrozsáhlejším Anselmově spisu *Cur deus homo* popsali např. F. S. Schmitt či G. Plasger. Viz F. S. Schmitt, *Die wissenschaftliche Methode in „Cur deus homo"*, s. 355–356 nebo G. Plasger, *Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit*, s. 51–57.

[280] Srov. N. Kretzmann, E. Stump: *Introduction*, in: *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: University Press 1993, s. 9–10.

[281] Přesně pro tyto nevěřící, kteří znehodnocují či se vysmívají křesťanské dogmatice, píše Anselm *Cur deus homo*. Chce čistě racionálně ukázat, že to tak musí být, aby to mohli uznat také nevěřící: „*Quam quaestionem solent et infideles*

Ale to není jediný motiv, proč Anselm chce, aby se v teologických a náboženských otázkách používal rozum. Už jako becký učitel dostával od svých žáků řadu žádostí, aby se věnoval doktrinální problematice z pozice toho, který nezná svaté Písmo, ze stanoviska křesťanstvím naprosto nepoznamenaného člověka. Je patrné, že ve škole v Le Bec, kde byli studenti zvyklí na značnou orientaci na *artes liberales* a jejich průnik či aplikaci v náboženských otázkách, mohl učitel Anselm předvádět své odvážné racionální konstrukce.

Však jej o to samotní jeho studenti žádali: „*Před časem jsem na naléhání některých bratří vydal spis, který měl sloužit jako příklad rozjímání o rozumových důvodech víry. Postupoval jsem v něm jako člověk, který mlčky sám u sebe uvažuje a pátrá po něčem, co nezná.*“[282]

Když Anselm hodnotí svůj postup v *Monologionu*, tak nezdůrazňuje pouze, že jeho rozjímání o rozumových důvodech víry koná takovým způsobem, aby to bylo použitelné i pro nevěřícího (neboť pátrá po něčem, co nezná, tedy ani z náboženské zkušenosti), ale zároveň dodává, že byl k sepsání tohoto spisku přiveden naléháním bratří z beckého kláštera. Znamená to, že mniši v Le Bec sami chtěli porozumět tomu, co již jako křesťané nahlédli. Patrně již za Lanfranka panující otevřená atmosféra vzhledem k racionálnímu přístupu k pravdám víry neopouští školu při Herluinově klášteře ani později. Anselm v tomto ohledu není jiný. Sám si přeje rozumem postihnout to, v co do té chvíle „pouze“ věřil.

Podobné důvody Anselm uvádí na počátku dialogu *Cur deus homo*. Rovněž zde zdůrazňuje, že byl k písemnému zaznamenání tohoto díla vyzýván ostatními, kteří chtěli, aby racionálně vysvětlil jeden

---

nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes obicere, et fideles multi in corde versare: qua scilicet ratione vel necessitate deus homo factus sit,...“ *Cur deus homo* I, s. 47–48.

[282] „*Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis edidi:...*“ *Proslogion*, prooem, s. 93; česky s. 25.

konkrétní problém. S odkazem na Petrovu epištolu[283] pak zdůrazňuje, že bychom měli být schopni racionálně objasnit a potvrdit nejkomplikovanější dogmata křesťanské věrouky.[284]

Anselm měl k rozumu obrovskou důvěru. Věřil, že rozum může pronikat do teologických oblastí a také ho k těmto účelům používá. Rozum, který směřuje k pravdě či k správnému, je takto v mnoha ohledech důležitější než všechny autority, a to včetně autority nejvyšší. Proto mu nevadí, jak upozorňuje v *Monologionu*, že by třeba některé jeho vývody nepotvrzovala žádná větší autorita. V předmluvě k tomuto dílu deklaruje, že požadavek kladený na něj zněl: zavrhnout dokonce tu největší možnou autoritu – bibli.[285] A tak se znovu objevuje jedna z hlavních zásad metody otce scholastiky: postupovat *sola ratione* a v podstatě nebrat ohled na autority. Vše je totiž zastřešeno jedinou pravdou, a proto tolik nezáleží, zda již někdo řekl či

---

[283] „*Ale i kdybyste pro spravedlnost měli trpět, jste blahoslavení. Strach z nich ať vás neděsí ani nezviklá a Pán, Kristus, budiž svatý ve vašich srdcích. Buďte vždy připraveni dát odpověď každému, kdo by vás vyslýchal o naději, kterou máte, ale činěte to s tichostí a s uctivostí.*“ 1 P 3, 14–16.

[284] „*Saepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis et litteris, quatenus cuiusdam de fide nostra quaestionis rationes, quas soleo respondere quaerentibus, memoriae scribendo commendem. Dicunt enim eas sibi placere et arbitrantur satisfacere. Quod petunt, non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur, et ut sint, quantum possunt, ‚parati semper ad satisfactionem omni poscenti‘ se ‚rationem de ea quae in‘ nobis ‚est spe‘.*“ *Cur deus homo* I, s. 47.

[285] „*Cuius scilicet scribendae meditationis magis secundum suam voluntatem quam secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet.*“ *Monologion*, prol., s. 7. Podobně se Anselm vyjadřuje rovněž v polemickém spisku *Epistola de incarnatione verbi*, když připomíná své dva starší traktáty: „*Sed et si quis legere dignabitur duo parva mea opuscula,* Monologion *scilicet et* Proslogion*, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine scripturae auctoritate probari possit;...*“ *Epistola de incarnatione verbi* VI, s. 20.

napsal něco, co nyní tvrdí Anselm. Důležitá je vlastní racionální argumentace, a ne sláva či autorita někoho jiného.

V lidské mysli je obsažena racionalita, kterou nám daroval Bůh, k jehož obrazu jsme stvořeni dle jeho slova. Právě tato racionalita, dialektikou vybavený lidský rozum, má schopnost pronikat do povahy doktrinálních problémů a je jedinečným nástrojem k jejich řešení. To, co se ještě Lanfrank snažil potvrzovat autoritou církevních otců a učitelů, je nyní nahrazeno samotným rozumem a zárukou pravdy se takto stává racionalita či dialektická úvaha. Přičemž Anselm nepochybuje, že rozum nemůže dojít jinam než k potvrzení pravd víry, vždyť pravda je jen jedna a je v bibli.

V tomto kontextu lze oprávněně hovořit o Anselmovi v souvislosti s nejracionálnějšími osobnostmi celého středověkého a nejen středověkého křesťanského myšlení.[286] Vždyť becký opat dokonce kritizuje jiné věřící, kteří svůj rozum nepoužívají k těmto účelům a kteří se nesnaží nahlédnout pravdy, ve které věří. Alespoň v *Cur deus homo*[287] se těmito slovy poprvé hlásí do diskuse Anselmův partner v rozhovoru Boso, tehdejší mnich a pozdější opat v Le Bec: „*Tak jako správný postup vyžaduje, abychom věřili v hloubku křesťanské víry dříve, než se odvážíme o ní rozumově diskutovat, tak se mi zdá býti nedbalé, jestliže se poté, co jsme upevněni ve víře, nesnažíme pochopit to, čemu věříme*."[288]

Pokud se člověk nesnaží racionálně prostudovat to, v co již věří, pak je to jeho nedbalost, za kterou bychom jej měli pokárat. Jakožto

---

[286] F. S. Schmitt mu tuto racionalitu takřka vytýká. Viz Anselm von Canterbury, *Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden*, München: Kösel Verlag 1956, s. VIII.

[287] Na zajímavý rozbor metody v tomto díle otce scholastiky s ohledem na celkové vyznění Anselmova myšlení viz A. Schurr, *Philosophische Überlegung zu Anselm von Canterbury:* Cur deus homo, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*, s. 264 –279.

[288] „*Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus, quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.*" *Cur deus homo* I, 1, s. 48.

lidé jsme racionální živočichové, máme tedy v sobě obsaženu schopnost přistupovat k různým problémům racionálně. I když nepochybně existují záležitosti, na které nestačí ani naše racionalita, ani žádná jiná kvalita, kterou máme k dispozici,[289] přesto bychom se měli maximálně snažit svých racionálních možností využívat. Rozumovým zkoumáním můžeme odhalit další souvislosti veškeré biblické pravdy. To je vyústěním Anselmova projektu *sola ratione*. Byli jsme Bohem něčím obdařeni, tedy bychom měli svého daru užívat.

[289] Srov. *Proslogion* XV, s. 112, česky s. 57.

C) Exkurs I: Spor o univerzálie (Epistola de incarnatione verbi)

Přestože formální struktura Lanfrankova metodického postupu se podobá mnohem více ustálenému způsobu bádání ve scholastických spisech, není to náhoda, že je to Anselm, kdo byl nazván otcem scholastiky. Druhý becký převor totiž sehrál na přelomu jedenáctého a dvanáctého století klíčovou roli v procesu utváření středověké filosofie. Snad to byly právě slavné zkratky jeho metodologického programu (*fides quaerens intellectum* a *credo ut inteligam*), které vedly celou řadu interpretů k názorům, že Anselma je nutno v prvé řadě klást do té linie myšlenkové tradice, která navazuje na Platóna, novoplatoniky a samozřejmě Aurelia Augustina.[290]

Zde se však nabízí otázka: Na jakého Augustina svatý Anselm navazuje? Má se tím na mysli učení o iluminaci, noologický důkaz Boží existence, teorie dvou obcí apod.? Nebo spíše vychvalování dialektiky jako vědy věd, která samotná stačí k dosažení vědění v *De ordine*,[291] užívání peripatetických kategorií a termínů se stejným refe-

---

[290] Zřejmě nemá smysl uvádět jednotlivé autory, kteří vidí v Anselmovi myslitele primárně vázaného na platónsko-novoplatónskou tradici, neboť by se jednalo o nesmírně rozsáhlý výčet. Snad jen jedno z nejnovějších děl, ve kterém lze nalézt odkazy na mnoho dalších: K. A. Rogers, *The Neoplatonic metaphysics and epistemology of Anselm of Canterbury*, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1997. Dobrou orientaci v bezbřehé sekundární literatuře sepsané o životě a díle svatého Anselma poskytuje K. Kienzler, *International Bibliography - Anselm of Canterbury*, Anselm Studies IV, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1999.

[291] „*Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret, notaret, digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant? Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid velit, quid valeat. Scit scire; sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest.*“ („*Jak by věru byl*

renčním záběrem jako samotný Aristotelés,[292] nebo byl Augustin pro Anselma sice autoritou, kterou určitě uznával, ale také se od ní podstatně odlišoval?[293]

Přestože se již objevily některé pokusy, ve kterých se jejich autoři snažili přehodnotit oprávněnost bezvýhradného řazení Anselma k augustinovsko-platónské tradici, opačný názor ve velké převaze stále dominuje a opírá se ve své podstatě o několik klíčových témat Anselmova díla. Vedle proslaveného důkazu Boží existence z *Proslogionu*[294] a nejen důkazu Boha, ale celého kontextu *Monologionu*, je to

---

mohl přejít k vytvoření něčeho jiného, aniž by byl dříve rozlišil, označil a utřídil své jaksi nástroje i pomůcky a tak vytvořil vědu všech věd, již zvou dialektikou? Ta učí učit, ta učí učit se; ukazuje se v ní sám rozum a odhaluje, čím je, co chce a co dokáže. Zná vědění a samojediná nejen chce, nýbrž i může činit člověk vědoucím.") S. Augustinus Hipponensis, *De ordine* II, 38; česky Aurelius Augustinus, *O pořádku*, in: K. Svoboda, *Estetika svatého Augustina a její zdroje*, Praha: Karolinum 2000, s. 229.

[292] Podrobně viz J. Hopkins, *Hermeneutical and textual problems in the complete treatises of St. Anselm*, Toronto – New York: The Edwin Mellen Press 1976, např. s. 72.

[293] Srov. R. W. Southern, *Saint Anselm*, s. 71–87.

[294] Řada moderních logiků potvrzovala jeho platnost s využitím aparátu modální logiky. Viz např. Ch. Hartshorne, *The Necessarily Existent*, in: *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, London – Melbourne 1965, s. 123–136. Trochu jinak se o totéž pokusil např. P. Tichý, *Existence and God*, in: *The Journal of Philosophy* LXVIII, 1979, s. 403–420 (česky *Existence a Bůh*, in: týž, *O čem mluvíme? Vybrané stati k logice a sémantice*, Praha: Filosofia 1996, s. 95–117). Mnoho interpretů vidí v důkazu z *Proslogionu* jasný vliv Augustinova myšlení. Z nejnovějších viz např. I. Sciuto, *L'Unum Argumentum del Proslogion di S. Anselmo e la prova del De libero arbitrio di S. Agonstino*, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five years (1969–1994) of Anselm studies*, Anselm Studies III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 79–95; F. Van Fleteren, *Augustine's Influence on Anselm's Proslogion*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 56 –69; K. Kienzler, *Das „Proslogion"--Argument und die „Confessiones" des Augustinus*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 137–161; a mnoho dalších.

zejména spor s Roscelinem a pojetí univerzálií.[295] Tyto okruhy poté dokreslují další Anselmem řešené otázky jako je problematika Adamova hříchu v *De conceptu virginali et de originali peccato*, případně záležitosti týkající se nutnosti lidské i božské přirozenosti Ježíše Krista v *Cur deus homo*.

Anselmova koncepce univerzálií bývá tradičně interpretována jako krajně realistický postoj. Otec scholastiky se nejpreciznějí problematikou univerzálií a jejich statutu zabýval v díle *Epistola de incarnatione verbi*, ve kterém se otevřeně postavil proti názorům Roscelina z Compiégne. Toto dílko zůstalo hlavním zdrojem informací nejen pro rekonstrukci nominalistického řešení sporu o univerzálie v XI. století, ale rovněž pro Anselmovo stanovisko k této otázce.

Debatu otevřel Roscelin, který vystoupil s kritikou realistického postoje a jeho vývody měly heretické důsledky pro pojetí Boží trojjedinosti. Navíc neopomněl dodat, že tuto teorii uznali při disputaci i slavní myslitelé jeho doby jako Lanfrank z Pavie nebo Anselm z Canterbury.[296] Tehdejší převor beckého kláštera, který se už za pár let stal canterburským arcibiskupem, ihned popřel Roscelinovy reference a rozhodl se věnovat této problematice nový spis.[297] Tato *de facto* vnější iniciace vzniku krátkého pojednání není pro Anselmovu literární tvorbu zrovna obvyklá, což se ve svém důsledku projevilo mimo jiné tím, že se jedná o jediné Anselmovo dílo, které přepracovával a dochovalo se nám více verzí tohoto spisu.

Poměrně krátké pojednání *Epistola de incarnatione verbi* obsahuje rovněž klíčovou pasáž, ve které se Anselm kriticky vyjadřuje k nominalistickému stanovisku zastávanému Roscelinem. Zřejmě už samot-

---

[295] Z řady děl k oběma tématům jmenuji alespoň již zmiňovanou K. A. Rogers, *The Neoplatonic metaphysics*, s. 98–112; případně také Armstrong, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, s. 619–630.

[296] Zprávy o Roscelinovi a jeho vyjádření, které se odvolává na Lanfranka a Anselma zachoval mnich Jan, který o tom sepsal dopis a zaslal jej Anselmovi. Viz *Epistola* 128, in: *Opera omnia* III. List je datován kolem roku 1090.

[297] Viz *Epistola* 129.

ný důvod, že je nominalista XI. století podroben kritice, vedl řadu autorů zabývajících se Anselmovým myšlením k závěru, že jej počali označovat za krajního realistu platónského typu.

Klíčová pasáž, ve které Anselm odmítá Roscelinovy názory, je poměrně krátká a otec scholastiky v jediném odstavci vysvětluje své důvody, proč mu přijde nominalistický názor jako neudržitelný. Anselm píše:

„*Je zapotřebí vybídnout všechny, kteří přistupují k řešení otázek svatého Písma, aby tak činili co nejpečlivěji: Dialektici našich časů, či spíše dialektičtí heretici, kteří nepovažují bytí univerzálních substancí za více než plynutí hlasu a kteří nechápou barvu jinak než tělo a lidskou moudrost jinak než duši, by zkrátka měli být od duchovních disputací odstrčeni. Ovšem v jejich duších rozum, který má být vůdcem a soudcem všeho, co je v člověku, je tak zapleten do tělesných představ, že se z nich nemůže vymanit, ani není schopen odlišovat od nich to, o čem se má přemýšlet jako o samotných a čistých věcech. Cožpak nechápe, jakým způsobem je mnoho lidí druhově jedním člověkem: a podobně jakým způsobem je v nejtajemnější a nejvyšší přirozenosti zahrnuto množství osob, které jsou jediným Bohem a každá jednotlivá z nich je dokonalým Bohem? A čí mysl je tak temná, aby nepoznala rozdíl mezi vlastním koněm a jeho barvou: a podobně aby nerozlišila mezi jedním Bohem a jeho mnoha vztahy?*“[298]

---

[298] „*Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint commonendi: illi utique nostri temporis dialectici, immo dialecticae haeretici, qui non nisi flatum vocis putant universales esse substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam, prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo: qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque perfectus est deus, sint unus deus? Et cuius mens obscura est ad diiudicandum inter equum suum et colorem eius: qualiter discernet inter unum deum et plures relationes eius?*“ *Epistola de incarnatione verbi* I, s. 9–10.

Anselm zde vytýká dialektikům a heretikům, tj. vlastně Roscelinovi a dalším podobně smýšlejícím učencům, že nejsou schopni odlišit některé vlastnosti od jejich nositelů. Anselm uvádí jako příklad barvu, kterou jeho protivníci chápou neoddělitelně od materiálního předmětu, na kterém se vyskytuje, neboť dle nich existují pouze tato jednotlivá individua a některé jejich charakteristiky, jako např. barva (zde v roli univerzálně chápané substance), jsou podle nich jen tělesnými představami a jejich povahou pak není nic jiného než ono proslavené *flatus vocis*.

Proti těmto názorům však klade Anselm námitky, které jej v tradiční interpretaci staví do pozice krajního realisty. Z uvedené pasáže je ovšem dosti obtížné vytušit, kde extrémně realistické stanovisko v Anselmovi vlastně hledat. Otci scholastiky se totiž nelíbí (záměrně odhlížím od teologických důsledků jednotlivých pohledů, neboť i bez nich je tato problematika velmi dobře zřetelná a navíc Anselm vždy nejprve uvádí jiný než doktrinální příklad, což pravděpodobně odkazuje na to, že mu nejde jen o teologické konsekvence), že Roscelinus vlastně nemůže pochopit, jak je možné, že mnohé lidi smíme zařazovat pod jedno označení „člověk“. Anselm si uvědomuje, že běžně hovoříme o mnoha jedincích a označujeme je jako lidi, tedy jako příslušníky stejného rodu. Důvodem k tomu dle Anselma je, že existuje něco jako druh člověka, člověčenství, které je přítomno v jednotlivcích, o kterých vypovídáme, že to jsou lidé. Jeho vlastními slovy: mnoho lidí je druhově jediným člověkem (*plures homines in specie sint unus homo*).

Anselmova úvaha počíná u individuí, o kterých jsme schopni na základě jejich druhového a rodového označení vypovídat obecná určení. O ničem jiném tady vlastně Anselm nemluví, pouze zdůrazňuje, že existuje druh „člověk“, stejně jako existuje např. druh „kůň“. Tyto druhy nám umožňují orientovat se ve spleti jednotlivin a jejich postavení dobře dokládá Porfýriův strom. Přestože Anselm uvádí, že jsme schopni o těchto druhových a rodových termínech uvažovat v jejich čisté podobě, tak nikde neříká, že by univerzálie měly exis-

tenci mimo individua[299] a naopak zdůrazňuje, že je sice „člověčenství“ něčím odlišným od individuí, ale zároveň, že tato obecnina má existenci pouze v jednotlivcích.[300] Univerzálie proto slouží především k našemu označování věcí a bez samotných věcí o jejich existenciálním statutu nelze hovořit.

Epistola de incarnatione verbi může být jen obtížně dokladem Anselmova krajního realismu. Dělení na jednotliviny a univerzální substance zde mnohem více připomíná Aristotelovo rozlišování prvních a druhých podstat, jak je rozpracoval ve svých *Kategoriích*,[301] které byly Anselmovi velmi dobře známy. První podstaty označují jednotliviny a druhé pak zejména druhy a rody.[302] Využití Aristotelova konceptu se zdá být hlavním klíčem k Anselmovu pojetí obecnin.

Ovšem otec scholastiky znal rovněž další díla, která hrála při formování sporu o univerzálie ve středověku ústřední roli: *Eisagogé* od Porfýria, Boethiovy komentáře jak k Porfýriovi, tak ke *Kategoriím*.[303]

---

[299] Pochopitelně mimo Božského slova, kterým byly všechny věci stvořeny, což ovšem neznamená, že by nějaké univerzálie subsistovaly mimo jednotliviny.

[300] „*Nam cum profertur ‚homo‘, natura tantum quae communis omnibus est hominibus significatur. Cum vero demonstrative dicimus ‚istum vel illum hominem‘ vel proprio nomine ‚Iesum‘, personam designamus, quae cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo communis fit singulus et ab aliis singulis distinguitur.*“ *Epistolae de incarnatione verbi* XI, s. 29.

[301] Aristotelés, Κατεγορίαι, V, 2 a–4 b, česky s. 35–40.

[302] „*ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τόδε τι σημαίνει. ἄτομον γὰρ καὶ ἓν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν. ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπον ἢ ζῷον, οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει.*“ („*Je nepochybné a pravdivé, že první podstaty značí určitou věc. Neboť to, co se jimi označuje, je nedílné a počtem jedno. Podle způsobu vyjadřování se sice zdá, že druhé podstaty stejně označují určitou věc, např. řekne-li se ‚člověk‘ nebo ‚živočich‘, ale není to pravda, nýbrž v tomto případě se označuje spíše jakási kvalita.*“) Aristotelés, Κατεγορίαι V, 3 b, česky s. 38.

[303] Ve svých dílech o nich sice nereferuje v přímých citacích či odkazech, ale jejich dobrou znalost dokládají nepřímé reakce na obě díla. O *Eisagogé* viz např. *De grammatico* X, s. 155; blíže k Boethiovu komentáři k tomuto spisu viz např.

Anselm proto musel být dobře obeznámen se závěry, které na dané téma pronesl „poslední Říman“. Boethius se totiž domníval, že problematika univerzálií je spojena s několika otázkami: nejprve zda rody a druhy skutečně existují, nebo zda je jejich existence závislá na mysli, která jich užívá, poté, jsou-li tělesné či netělesné povahy, existují-li v tělesech či mimo ně. Boethius tvrdil, že univerzálie skutečně existují (tj. nejsou jen *flatus vocis*), že nemají tělesnou složku, ale že jejich existence je závislá na existenci jednotlivin.[304] Pouze v nich mají svou existenci a my je můžeme o konkrétních věcech predikovat.[305]

Anselmova pozice je ve všech podstatných rysech stejná. Domnívá se totiž, že Roscelin učinil největší chybu v tom, že označil univerzálie za *flatus vocis*, přičemž ony mají skutečnou existenci. Tato jejich existence však je možná jen při existenci věcí, ve kterých mají tyto univerzálie své *esse per aliud*. Toto stanovisko je mnohem blíže Aristotelovi než Platónovi a místo krajního realismu je to jasný doklad umírněného realismu, kde v peripateticko-boethiovské tradici[306] je univerzálií užito k tomu, abychom dokázali rozlišovat a srovnávat konkrétní jednotlivé věci.

K podobnému závěru vede také analýza Anselmova dialogu *De grammatico* a rozlišení *significatio per se* a *significatio per aliud*. Na jedné straně totiž *grammaticus* označuje „být znalcem gramatiky“ (podobně pak třeba bílá = být bílým; nebo člověk = být rozumným

---

Monologion X, s. 25 nebo *Cur deus homo* II, 11, s. 209; k Boethiovu komentáři k Aristotelovým *Kategoriím* viz např. *Monologion* LXVIII, s. 85, *De grammatico* I–II, s. 145–146 či *De veritate* II, s. 177.

[304] Viz Boethios, *Commentaria in Porphyrium*, in: Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* LXIV [dále jen PL LXIV], c. 84 c–86 a.

[305] „*Nam secundae substantiae de primis substantiis solum praedicantur, non in ipsis sunt. Animal enim de quodam homine tantum dicitur, non etiam in aliquo homine consistit, ut in subjecto.*“ Boethios, *In Categorias Aristotelis libri quattuor*, in: PL LXIV, c. 190 c–d.

[306] Pro srovnání s Boethiem viz Yukio Iwakuma, *The Realism of Anselm and his Contemporaries*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury*, s. 123–125.

živočichem), ale zároveň nazývá něco, na čem může být tato univerzálie přítomná. *Per aliud* se takto výraz *grammaticus* vztahuje na člověka, který je znalcem gramatiky a obdobně je to se všemi akcidenty, druhy a rody, které můžeme o substanci predikovat. Všechny sice označují něco jiného než svého nositele, ale existují pouze v něm.[307] Návaznost na Aristotela (Anselm zde také hovoří o prvních substancích a druhých, tj. univerzálních, substancích) i Boethia a vazba na problematiku univerzálií je zřejmá.

Anselma bychom měli mnohem spíše považovat za pokračovatele Aristotelova myšlení ve vztahu k univerzáliím, který se nedomníval, že by obecniny mohly existovat mimo jednotlivé věci. Jenže ani *Epistola de incarnatione verbi* ani *De grammatico* nejsou jedinými spisy, na které se odvolávají zastánci platónského čtení Anselmovy koncepce univerzálií. Zdůrazňují totiž, že nutnost existence univerzálních entit mimo samotné věci je vyjádřena na několika dalších místech Anselmova díla.

Méně častý doklad Anselmova extrémního realismu je spatřován v *De veritate*: „*Jen v nevlastním smyslu se říká, že je to pravda ‚té či oné' věci, protože pravda nemá své bytí ve věcech samých, o nichž říkáme, že v nich je, ani z těchto věcí samých, ani skrze ně. Když ale věci samy odpovídají pravdě, která je neustále přítomná těm věcem, jež jsou, jak mají být, tehdy říkáme ‚pravda té či oné věci', kupř. pravda vůle nebo činnosti. ... podobně také svrchovaná pravda, která je sama skrze sebe, není pravdou žádné věci, když jí ale něco odpovídá, říkáme, že je to jeho pravda či správnost.*"[308]

Podobně se pohlíží na některé pasáže v *Monologionu*, kde Anselm v úvodních kapitolách představuje své první úvahy o Boží existenci:

---

[307] Srov. *De grammatico* XII–XV, s. 156–161.

[308] „*Improprie ‚huius vel illius rei' esse dicitur, quoniam illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas in quibus esse dicitur habet suum esse. Sed cum res ipsae secundum illam sunt, quae semper praesto est iis quae sunt sicut debent: tunc dicitur ‚huius vel illius rei veritas', ut veritas voluntatis, actionis, ... ita summa veritas per se subsistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo*." *De veritate* XIII, s. 199; česky s. 187–189.

„Keďže je nespočetný počet dobier, o mnohotvárnej rozmanitosti ktorých sa môžeme presvedčiť telesnými zmyslami a rozlíšiť ich činnosťou mysle, či nemáme veriť aj to, že je aj akési jediné dobro, skrz ktoré je dobrom všetko to, čo také je, alebo sú azda aj nejaké iné dobrá skrz čosi iné? Je totiž celkom isté a všetkým, čo sa tým chcú zaoberať, zrejmé, že ktorékoľvek veci sa tak nazývajú, mali by sa nazývať viac, menej alebo rovnako dobrými: nazývajú sa tak skrz niečo, pretože nikdy nejde o niečo iné, ale vždy o to isté v rozličných veciach, či sa to u nich považuje za rovnaké alebo nerovnaké ... Keďže je teda isté, že všetky dobrá, ak ich navzájom porovnávame, sú rovnako alebo nerovnako dobrami, musia byť dobrami skrz niečo, čo sa v rozličných dobrách chápe ako to isté, i keď sa niekedy zdá, že iné dobrá sa tak nazývajú pre čosi iné. Pre čosi iné hovoríme, že kôň je dobrý, lebo je silný, a pre čosi iné, že kôň je dobrý, lebo je rýchly. Aj keď sa totiž zdá, že je dobrý pre svoju silu a rýchlosť, predsa sa nezdá, že by sila a rýchlosť boli to isté. Ak je pravda, že kôň je preto dobrý, že je silný a rýchly, prečo je silný a rýchly zbojník zlý? Najskôr preto je silný a rýchly zbojník zlý, lebo je škodlivý, zatiaľ čo silný a rýchly kôň je dobrý, lebo je užitočný. ... Kto by však pochyboval, že nie je veľkým dobrom to, skrz čo je všetko dobré? Ono je totiž dobrom samo osebe, pretože každé iné dobro je skrz neho. Z toho vyplýva, že všetky ostatné dobrá jestujú skrz niečo iné, že nie sú dobrami samy osebe, no ono samo je osebe.“[309]

---

[309] *„Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quaecumque bona sunt, an sunt bona alia per aliud? Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum quia, quaecumque dicuntur aliquid ita, ut ad invicem magis vel minus aut aequaliter dicantur: per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur. ... Ergo cum certum sit quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud. Per aliud enim videtur dici bonus equus quia fortis est, et per aliud bonus equus quia velox est. Cum enim dici videatur bonus per fortitudinem et bonus per velocitatem, non tamen idem videtur*

Zdá se, že Anselm v těchto dvou částech svých děl skutečně tvrdí, že pravda i dobro musí existovat samy o sobě, že jednotliviny se na nich podílí a jsou pravdivými či dobrými pouze skrze své podílnictví na nich. Pokud by totiž nebyla nějaká subsistující pravda či dobro o sobě (*per se*), pak by nebyly ani dobré či pravdivé věci, které jsou dobrými a pravdivými skrze ona univerzální určení, tedy skrze jiné (*per aliud)*.[310]

Na druhou stranu však Anselm zřetelně říká, co si pod pojmem dobra či pravdy představuje. Aby věc mohla být považována za pravdivou, pak to znamená, že odpovídá tomu, co je předem určeno pravdivým či správným. Věc je takto pravdivá, je v pravdě, naplňuje pravdu, pokud neodporuje tomu, čím má být. Takto se dle Anselma označuje pravdivost či správnost věcí. To ovšem znamená, že každá jednotlivina má v sobě zakódován nějaký účel, tj. svou pravdu, správnost, a pokud svůj účel naplňuje, pak o ní můžeme říci, že je pravdivá, tedy že se nepříčí svému účelu.

Velmi podobně vypadá příklad s dobrem. Pokud jsou dvě jednotliviny, přičemž mají stejné vlastnosti, v Anselmově případě rychlost a sílu, pak to ještě není zárukou, že by tyto akcidenty substancí nutně směřovaly k dobru. Dobro pro individua vzniká teprve ve způsobu užití těchto svých vlastností. Pokud je použijeme užitečně, jak Anselm říká, pak je jednání dobré. V opačném případě nikoli. Dobro tedy neznamená mít v sobě nějaké charakteristiky, ale dobro zna-

---

esse fortitudo et velocitas. Verum si equus, quia est fortis aut velox, idcirco bonus est: quomodo fortis et velox latro malus est? Potius igitur, quemadmodum fortis et velox latro ideo malus est quia noxius est, ita fortis et velox equus idcirco bonus est quia utilis est. ... Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per seipsum.“ *Monologion* I, s. 14–15; slovensky s. 201–202.

[310] Rozlišení na *per se* a *per aliud*, které Anselm v těchto kapitolách uvádí, nelze ztotožňovat s předchozím rozdílem *significatio per se* a *significatio per aliud*, neboť v *De grammatico* má na mysli výhradně způsob, jakým slova označují předměty, kdežto zde hovoří o reálné přítomnosti pravdy a dobra ve věcech.

mená následovat nějaký cíl, zaměřit své síly k naplnění užitečnosti či dobra.

O tom, že Anselm považoval Boha nejen za svrchovanou pravdu a dobro, ale že mu připisoval ještě řadu dalších charakteristik s přívlastkem *summa*, není třeba pochybovat.[311] Je tedy zřejmé, že nejvyšším dobrem i nejvyšší pravdou chápal otec scholastiky samotného Boha, který je zároveň nejvyšším jsoucnem a bytím a který rovněž dává cíl veškerému směřování a snažení na tomto světě. Odporovat nejvyšší pravdě a dobru pak není nic jiného než se příčit přirozenosti, kterou věcem vtiskl samotný Bůh, tedy nenaplňovat Boží záměr.

Dobro i pravda takto existují samy o sobě, ale výhradně v Bohu, jako nerozlišitelná jednota se samotnou Boží přirozeností. Velmi často se v této souvislosti mluví o participačním schématu, které zde údajně měl Anselm na mysli a díky němuž jsou věci dobré, pravdivé či dokonce existující jen tím, že participují na něčem vyšším, tedy samotném Bohu. O tom, že není nutno tento participační model aplikovat na Anselmovo myšlení, bylo už v interpretační literatuře dostatečně pojednáno. Pokud se zde dá mluvit o participaci, tak maximálně ve stejném ohledu, jako by to platilo u Aristotelova vztahu mezi substancí a akcidentem, tedy: existence akcidentu potřebuje ke své existenci, aby existovala substance.[312]

---

[311] „*Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa iustitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa aeternitas, summa potestas, summa unitas, quod non est aliud quam summe ens, summe vivens: et alia similiter.*“ („*Ona je teda najvyššou podstatou, najvyšším životom, najvyšším rozumom, najvyšším blahom, najvyššou spravodlivosťou, najvyššou múdrosťou, najvyššou pravdou, najvyššou dobrotou, najvyššou veľkosťou, najvyššou krásou, najvyššou nesmrteľnosťou, najvyššou neporušenosťou, najvyššou nezmeniteľnosťou, najvyššou blaženosťou, najvyššou večnosťou, najvyššou mocou, najvyššou jednotou, čo nie je nič iné než najvyššie bytie, nanajvýš žijúce a podobne.*“) *Monologion* XVI, s. 31; slovensky s. 216.

[312] Podrobněji srovnej J. Hopkins, *Hermeneutical and textual problems in the complete treatises of St. Anselm*, s. 73–80. O jiných důvodech, které přehodnocovaly Anselmovo řazení k novoplatónské tradici, viz také F. S. Schmitt, *Anselm*

Anselmovo zdůrazňování dobra či pravdy o sobě by zřejmě mělo vést k jinému výkladu než výhradně platónsko-augustinovskému. Z děl jako *De grammatico* či *Epistola de incarnatione verbi* lze vyčíst, že pro mnicha z Le Bec existují individuality (první substance) a že univerzálie jsou v aristotelském smyslu druhými substancemi.[313] Podobně dobro a pravda z dalších spisů patrně nejsou obecninami existujícími výhradně v Bohu. Tomu také odpovídá Anselmovo upozornění, že existuje jasně daná vazba mezi bytím a jednotlivými substancemi. Pokud totiž stoupá po větvích Porfýriova stromu, uvědomuje si, že s každým vyšším patrem se vzdaluje bytí. Nejvíce bytí pak nutně musí mít každá jednotlivá substance.

„Ak totiž niektorej žijúcej, cítiacej a mysliacej substancii odnímem v myslení najprv, že je rozumná, potom, že je citlivá, a potom, že je živá, napokon sa obnaží, čo ostane; kto by nepochopil, že sa ktorákoľvek substancia takto pozvoľna sa rúcajúca privádza k stále menšiemu a menšiemu bytiu, až sa postupne privedie k poslednému – k nebytiu.“[314]

Jasnější doklad odmítání extrémně realistického stanoviska bychom zřejmě hledali jen obtížně. Anselm těmtito slovy v *Monologionu* zdůrazňuje, že separování rodů a druhů z jednotlivin je možné pouze v myšlení. Navíc nejvíce bytí přísluší jednotlivinám a když jsou postupně individualizovány, tím více bytí vlastní. Rovněž nejvyššímu bytí, Bohu, proto musí být připsána na prvním místě jednoduchost.[315] A univerzálie nejsou v pravém slova smyslu v Bohu ani ve slově, jímž byly jednotlivé věci stvořeny, nýbrž jsou ve věcech.[316]

---

und der (Neu-)Platonism, in: týž (ed.), *Analecta Anselmiana* I, Frankfurt/Main: Minerva 1969, s. 39–71.

313 Podobně viz D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, s. 102.

314 „*Nempe si cuilibet substantiae, quae et vivit et sensibilis et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse quod remanet: quis non intelligat quod illa substantia quae sic paulatim destruitur, ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non esse gradatim perducitur?*“ *Monologion* XXXI, s. 49–50; slovensky s. 230.

315 Tamtéž, s. 50; slovensky s. 230.

316 Tamtéž.

Jednatřicátá kapitola *Monologionu* je zřetelným dokladem Anselmova propojení s peripatetickou tradicí. A obdobné je to rovněž s dobrem a pravdou o sobě. Vše nasvědčuje tomu, že Anselmova slova mnohem více upoutávají na účelnost stvoření a naplňování cílů (Aristotelés by řekl *entelecheia*), které by každá jednotlivina měla sledovat a chtít.

Tak jako Aristotelés tvrdil, že za vším, co v přírodě je, musí být něco, jež je dokonalé a nehybné, co dává jednotlivinám účel a cíl,[317] který je samozřejmě zároveň dobrem a určuje konečné směřování všeho,[318] tak také Anselm pohlíží na stejnou problematiku velmi podobně. Vždyť vlastnění takových obecnin jako je síla nebo rychlost přece ještě nikterak neodkazuje k dobru. Teprve způsob, jakým jsou tyto obecniny v individuu využity, naznačuje, zda je dobro, případně užitečnost či správnost, následováno nebo zda se mu odporuje. Znamená to, že teprve na úrovni individuí lze hovořit o univerzáliích. Obecniny nejsou u Anselma užity v extrémně realistické podobě, nejsou nějakými idejemi, ale jsou ve věcech, a to zároveň jako jejich *telos*, ke kterému mají směřovat.

Všechny tyto poznámky naznačují, že v některých ohledech by se mohla přehodnotit Anselmova vazba k některým tendencím platónsko-novoplatónské tradice, neboť existují dobré důvody, které v otci scholastiky vidí spíše následovníka Aristotelova.

---

[317] Viz např. Aristotelés, *Φυσικὴ ἀκρόασις* II, 7, in: Aristotelis *Opera omnia*, ed. I. Bekker, Berlin: Verlag Georg Reiner 1831–1870 (repr. I, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970), s. 198 b; česky *Fyzika* II, 7, Praha: Rezek 1996, s. 61.

[318] Viz např. týž, *τὰ Μετὰ τὰ φυσικά* I, 3, in: Aristotelis *Opera omnia*, II, s. 983 a; česky *Metafyzika* I, 3, Praha: Laichter 1946, s. 40.

III. Filosofie na poli teologie

A) Lanfrankův eucharistický spor

Zatímco na své pevné místo v dějinách filosofie musí Lanfrank z Pavie ještě čekat, zcela jinak je tomu v dějinách teologického myšlení. Zásluhou kontroverze s Berengarem z Tours a spisu *De corpore et sanguine Domini* je Lanfrankovo jméno pevně spjato s průběhem eucharistické polemiky, která se s velkou razancí rozhořela ve druhé polovině jedenáctého století.

Na počátku celého sporu sice figuruje Lanfrankovo jméno, jenže samotný becký učitel se v něm v první fázi angažoval poměrně málo, přestože od prvního okamžiku se stavěl proti odvážným Berengarovým tvrzením odmítavě. Zdá se však, že to byl právě becký převor, který do značné míry inicioval znovuotevření eucharistické problematiky. Alespoň dle listu z konce čtyřicátých let, který učitel z Tours zaslal učiteli do Bec. Berengar píše Lanfrankovi jako svému příteli a dřívějšímu žáku. Je překvapen, neboť se doslechl, že rodák z Pavie odmítá důsledky eucharistické nauky Jana Scota Eriugeny, které se Berengarovi zdají být zcela v souladu s patristickou tradicí, byť vedou k přehodnocení tehdejšího pohledu na tuto otázku.[319]

Berengar předpokládá, že se Lanfrank zřejmě jen unáhlil a že po

---

[319] „*Fratri Lanfranco Berengarius. Pervenit ad me, frater Lanfrance, quiddam auditum ab Ingelranno Carnotensi, in quo dissimulare non debui admonere dilectionem tuam. Id autem est, displicere tibi, imo haereticas habuisse sententias Joannis Scotti De Sacramento altaris, in quibus dissentit a suscepto tou Paschasio. Hac ergo in re si ita est, frater, indignum fecisti ingenio, qoud tibi Deus non aspernabile contulit, praeproperam ferendo sententiam. Nondum enim adeo sategisti in Scriptura divina cum tuis diligentioribus. Et nunc ergo, frater, quamtumlibet rudis in illa Scriptura vellem tantum audire de eo si opportunum mihi fieret, adhibitis quibus velles, vel judicibus congruis vel auditoribus. Quod quandiu non fit, non aspernanter aspicias quod dico. Si haereticum habes Joannem, cujus sententias de Eucharistia probamus, habendus tibi est haereticus Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, ut de caeteris tacem.*“ L. D’Achery, *Ad vitam B. Lanfranci Cantuariensis archiepiscopi notae at observationes*, in: PL CL, c. 63 c–d.

vzájemné diskusi uzná jeho stanovisko, neboť se domnívá, že kniha *De corpore et sanguine Domini* karolinského učence Paschasia Radberta odporuje patristickým autoritám. Lanfrank však nic takového neučinil, naopak se ihned od Berengarova názoru distancoval.

Na počátku padesátých let se oba patrně osobně setkali při disputaci na hradě Brionne nedaleko Bec, jenže Lanfrank zde nevystupuje zvláště aktivně a nepatří k předním protagonistům vznikajícího sporu. Podobně stranou zůstává rovněž po větší část padesátých let XI. století a výrazněji se do eucharistické rozepře zapojí až na římském koncilu roku 1059.[320]

Všechny podrobnosti vážící se k eucharistické debatě se naplno objevují v devátém století. Do té doby platil za oprávněný názor, který zformuloval svatý Ambrož ve svém díle *De sacramentis*. Ambrožovým tématem sice nebyla podstata změny chleba a vína v tělo a krev Ježíše Krista, přesto se k této otázce vyjádřil a zasloužil se tím o dlouho akceptovanou formulaci. Ambrož tvrdí, že při konsekraci dochází ke skutečné změně, kdy chléb a víno se stávají tělem a krví Syna Božího, neboť on sám pronesl „*...toto jest tělo mé.*“[321] Ambrož spojuje tato slova se schopností utvářet svět slovem, která je vlastní božské přirozenosti a díky níž, dle biblické tradice, vznikly všechny věci. Proto je Ježíši vlastní taková moc, že svými slovy dokáže vytvořit to, co dříve neexistovalo, a zároveň má schopnost učinit, že jedna věc se mění v něco zcela jiného. A tak tomu je při eucharistii.[322]

---

[320] O průběhu sněmů a koncilů, které se konaly během padesátých let, a o jejich vlivu na oficiální církevní stanovisko k Berengarově nauce viz J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la Transsubstantiation*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma, Herder editrice e libreria: 1993, s. 297–326; A. J. MacDonald, *Lanfranc*, s. 43–49. Kromě těchto setkání se pořádaly i další diskuse na stejné téma. Viz např. J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger: la controverse eucharistique du xi^e siécle*, Louvain: SSL 1971, s. 109–114.

[321] 1 K 11,24.

[322] „*Ergo tibi ut respondeam, non erat corpus Christi ante consecrationem: sed post consecrationem dico tibi quia jam corpus est Christi. Ipse dixit, et factum est; ipse*

Jak uváděl v citovaném listě sám Berengar, souhlasně se k tomuto pohledu stavěly i další uznávané autority patristické éry, jako např. svatý Jeroným nebo svatý Augustin. Samozřejmostí ambroziánského učení bylo otřeseno v karolinské době. To s pochybnostmi vystoupil Jan Scotus Eriugena a v návaznosti na něj zejména Ratramnus.[323] Ratramnovo dílo osvědčeného názvu *De corpore et sanguine Domini* reaguje na stejnojmenný spis Paschasia Radberta, který se postavil v první polovině devátého století na obranu oficiálního katolického vyznání.

Paschasius byl učenec velmi dobře obeznámený s patristickými texty k eucharistické otázce. Své vlastní pojednání klade na autoritativní pilíře Ambrože, Augustina, Jeronýma a Hilaria a přichází s upřesněným užíváním několika důležitých termínů. Vytváří tak vlivné dílo, na které se často odvolávají aktéři debaty o stejném problému o dvě stě let později. Paschasius totiž otevřeně tvrdí, že substance chleba a vína se po konsekraci skutečně mění v tělo a krev Ježíše Nazaretského.[324]

Paschasius zdůrazňuje, že při eucharistickém mysteriu dochází ke skutečné transsubstanciaci (jak bude učení o reálném přetvoření

---

mandavit, et creatum est. Tu ipse eras, sed eras vetus creatura: postea quam consecratus es, nova creatura, esse coepisti. Vis scire quam nova creatura? Omnis*, inquit,* in Christo nova creatura (2 Kor, 5, 17)." Sanctus Ambrosios, *De Sacramentis libri sex* IV, IV, 16, in: Jacques Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* XVI [dále jen PL XVI], Parisiis 1845, c. 441 a. Dále viz tamtéž, IV, IV, 14–15, c. 439 b–441 a.

[323] Pravděpodobnější se však zdá, že sám Ratramnus byl autorem tohoto stanoviska, které bylo jen omylem připsáno Janu Scotovi Eriugenovi. Vyloučit však nelze, že Eriugena skutečně napsal dnes ztracené dílko o eucharistii, nebo že se přinejmenším stavěl k Paschasiovu spisu negativně. Srov. J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger: la controverse eucharistique*, s. 49n.; A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of later Greek and early medieval philosophy*, s. 606; A. J. MacDonald, *Lanfranc*, s. 42; A. de Libera, *Středověká filosofie,* s. 290; M. Gibson, *Lanfranc of Bec*, s. 75.

[324] „*Cogita igitur si quippam corporeum potest esse sublimus, cum substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem jam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur...*"

podstaty konsekrovaných elementů při eucharistii později nazváno), tedy změně jedné substance v substanci zcela jinou a novou. Tato změna je popsána jako vnitřní přeměna, po které se z hostie stává skutečné tělo Syna Božího zrozeného z Panny Marie. Možnost transsubstanciace je, dle Paschasia Radberta, otevřena právě slovy samotného Ježíše Krista, jak je zaznamenal Pavel ve své epištole Korintským. Argumentace je vlastně stejná jako u svatého Ambrože, jen je pojmově přesněji označena povaha přeměny chleba a vína v tělo a krev Ježíše. Přestože se na Radbertovo dílo odvolávají *de facto* všechny další osobnosti, které se podílely na utváření eucharistického sporu, je jeho spis spíše jen úvodem, který otevřel řadu dalších otázek.

Nedlouho po sepsání Paschasiova díla zareagoval na jeho vývody a tvrzení Ratramnus z Corvey. Ten se postavil za Eriugenu a odmítl Radbertův „*eucharistický realismus*".[325] Neobrátil se přitom proti přítomnosti těla Ježíše Krista při svatém přijímání, nýbrž popřel materiální charakter této změny. Zdrojem jeho názorů jsou, jak Berengar oprávněně připomínal, vývody patristických autorů. Ratramnus totiž navázal na Augustina i Ambrože v sociálním aspektu eucharistie a jejím významu pro křesťanskou komunitu. Eucharistie je pro teologa devátého století totiž na prvním místě silou, která spojuje věřící duchovním poutem s Ježíšem Kristem.[326]

S. Paschasius Radbertus, *Liber de corpore et sanguine Domini* VIII, 64–7, in: Jacques Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CXX [dále jen PL CXX], Parisiis 1879.

[325] A. de Libera, *Středověká filosofie,* s. 279.

[326] „*Non enim anima, quae corde hominis praesenti loco significatur, vel esca corporea, vel potu corporeo pascitur, sed verbo Dei nutritur ac vegetantur: quod apertius in libro v Sacramentorum doctor idem affirmat: „non iste panis est, iquiens, qui vadit in corpus; sed ille panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam subministrat*." Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini* LXVI, in: Jacques Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CXXI [dále jen PL CXXI], Parisiis 1880, c. 154 a. Srov. rovněž A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of later Greek and early medieval philosophy*, s. 607.

Dále využil několika zřetelných zmínek o svátosti u obou otců a rozvedl některá jejich tvrzení. Zaměřil se na úvahy, které zdůrazňovaly že to, co je při oběti viditelné (*sacrificium visibile*), se vztahuje k svátosti (*sacramentum*) neviditelné oběti (*sacrificium invisibile*), a to tak, že je znakem svatosti (*sacrum signum*). Augustinovými slovy: „*Je tedy oběť viditelnou svátostí, tj. svatým znamením neviditelné oběti.*“[327]

Odlišení viditelného jako svatého znaku neviditelného Ratramnus využil při svých úvahách o povaze změny, ke které dochází při eucharistii. Klíčové je, že zde existuje nějaká věc, která má jednak své viditelné, tedy smyslově vnímatelné, chceme-li fenomenální, vlastnosti a ty na druhé straně zároveň mohou být znakem něčeho zcela jiného. Přitom námi vnímatelné charakteristiky jsou „jen“ obrazem či figurou, metaforickým zástupcem něčeho odlišného. Vztaženo na svaté přijímání: chléb a víno jsou skutečným obilným chlebem a opravdovým vínem, ale zároveň mají v sobě ještě druhou rovinu, jiný svůj druh, svátost, tedy tělo a krev Páně.[328]

Věřící takto přijímají do svých úst „pouze“ figuru, modus, obraz, znak, symbol těla Ježíšova. *Corpus Christi* se však při eucharistii neobjevuje v látkové podobě.[329] Křesťané při svátosti oltářní nepojídají skutečné Boží tělo, nýbrž jen jeho znak, kterým není nic jiného než chleba. Ale zásahem Božího slova dochází k tomu, že při konsekra-

---

[327] „*Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est.*“ S. Augustinus, *De civitate Dei libri XXII*, X, 5, in: Jacques Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* XLI [dále jen PL XLI], Parisiis 1900, s. 282; česky Aurelius Augustinus, *O Boží obci* X, 5, Praha: Vyšehrad 1950, s. 480.

[328] „*... corpus et sanguis Christi quae fidelium ore in Ecclesia percipiuntur, figurae sunt secundum speciem visibilem; at vero secundum invisibilem substantiam, id est divini potentiam Verbi vere corpus et sanguis Christi existunt. Unde secundum visibilem creaturam corpus pascunt, juxta vero potentioris virtutem substantiae fidelium mentes et pascunt et sanctificant.*“ Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini* XLIX, c. 147 a–b.

[329] Blíže viz tamtéž LVII–LXII, c. 150 b–153 a.

ci se chléb stává tělem Ježíšovým, nikoli však v materiální formě, nýbrž jen ve své neviditelné podobě jakožto svátost. Chléb a víno takto zůstávají chlebem a vínem i po obřadu přijímání, jenže nejsou již jen chlebem a vínem, nýbrž zároveň jsou také Ježíšem Kristem v duchovní rovině. Jsou ve své viditelné a stvořené formě, figuře či druhu stále chlebem a vínem, co se podstaty týče, ale v neviditelné svátostné figuře jsou skutečným tělem a krví Syna Božího. Ratramnus proto nepopírá skutečnou přítomnost Ježíše při eucharistii. Obě konsekrované složky se skutečně stávají Bohem, ale ne ve fyzické podobě, nýbrž ve smyslu spirituálním, který sám vytváří důležité pojítko člověka s Bohem. Nejde tedy o změnu substance, není zde žádná transsubstanciace, ale jen symbolika viditelného, které je obohaceno o odkazování k neviditelnému.

Ratramnus tímto dílem řekl vše klíčové, co o dvě století později zastával Berengar a jeho stoupenci. Tourský scholarcha se eucharistické otázce věnoval po dlouhou dobu více než třiceti let. Jeho spis, který k tematice vypracoval, se do dnešních dnů nedochoval. Citace z něj zachoval Lanfrank ve své polemické odpovědi, na kterou Berengar opětovně reagoval až v XVIII. století Lessingem znovuobjevenou knihou *De Sacra Coena (Rescriptum contra Lanfrannum)*. Ta vznikala až v závěrečné fázi sporu, tedy nejdříve koncem šedesátých, patrně však až v průběhu sedmdesátých let jedenáctého století.

To už měl Berengar za sebou řadu koncilů, na kterých musel své stanovisko vysvětlovat a přijmout smírčí rozhodnutí. Stejně jako Ratramnus nepopíral ani Berengar reálnou přítomnost Ježíše Nazaretského při svátosti oltářní. Už roku 1054 na synodě v jeho domovském Tours, které předsedal Hildebrand, budoucí papež Řehoř VII., došlo k obecné shodě, že Syn Boží je při eucharistii reálně přítomen. Berengar ve svém díle *De Sacra Coena* jasně říká, že chléb a víno na oltáři jsou po konsekraci tělem a krví Krista.[330]

---

[330] *„Hic ego inquam: ‚Certissimum habete dicere me panem atque vinum altaris post consecrationem Christi esse revera corpus et sanguinem‘ ... Scripsi ergo ego ipse*

Spor mezi Lanfrankem a Berengarem, obdobně jako mezi Paschasiem a Ratramnem, není o přítomnost Ježíše Krista při svatém přijímání, nýbrž o způsob této přítomnosti. Berengar k Ratramnovým názorům nepřidává ve svém důsledku mnoho nového, ale důležité je, že přichází se zcela novou argumentací. Jeho cílem už není prokázání odlišností mezi tvrzeními patristických autorů a v jeho době tradovaným oficiálním vyznáním.[331] Chce totiž předložit, že dialektice či *triviu* odporují některá běžná tvrzení. Už u karolinských teologů se vyskytují termíny jako *substantia* či *species*, ale jejich užívání má k aristotelskému pohledu na svět hodně daleko. Teprve v jedenáctém století, s rozvojem *logica vetus* a se stále rostoucí znalostí Aristotelova a Boethiova odkazu, dochází alespoň k částečně změněnému pohledu na argumentaci. Ne náhodou je kontroverze mezi Lanfrankem a Berengarem označována jako první výrazný průnik Aristotelova myšlení do teologických otázek ve druhém tisíciletí po Kristu.

Berengar není originální, pokud jde o závěry, které k eucharistické problematice vysloví, ale bezpochyby je novátorem ve způsobu, jakým k vyřčeným konkluzím dojde. Na římském koncilu z roku 1059, kde se do sporu už výrazně zapojil také Lanfrank, byla vypra-

---

quod iurarem: ‚Panis atque vinum altaris post consecrationem sunt corpus Christi et sanguis.'" Berengarius Turonensis, *Rescriptum contra Lanfrannum (De Sacra Coena)*, ed. R. B. C. Huygens, C.C.C.M 84, Turnholti: Brepols 1988, I, 626–628; I 645–646. A jen o něco málo dále: „*Quod de conversione [inquio ego] panis et vini in verum Christi corpus et sanguinem oportuniori te scribis reservare loco, ego interim dico panem et vinum per consecrationem converti in altari in verum Christi corpus et sanguinem non mea, non tua, sed evangelica apostolica que simul autenticarum scripturarum, quibus contraire fas non sit, est sententia, nisi contra sanitatem verborum istorum sinistra aliquid interpretatione insistas, quod si facis non solum te, sed et angelum de celo vulgo deputare non dubitem.*" Tamtéž, I, 747–752.

[331] O tom, jak Berengar zacházel s autoritami ve své škole, viz G. R. Evans, *„Solummodo sacramentum et non verum": Issues of Logic and Language in the Berengarian Controversy*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, s. 382–383.

cována nová formulace, která nahradila pět let starou shodu z Tours. Autorem výsledného textu koncilu k eucharistické problematice sice není Lanfrank, ale lze předpokládat, že kardinál Humbert, který ji vypracoval, byl ve velmi úzké kooperaci s beckým převorem a že za dokumentem, pod který se podepsal i Berengar, stojí v první řadě právě rodák z Pavie.

Nově vytvořená formulace se už nezabývá jen přítomností Ježíše při eucharistii, ale řeší způsob, jak je tělo Boží přítomno na oltáři. Zcela evidentně se zde útočí na pouhý svátostný charakter výskytu těla a krve zrozených z Panny Marie při svátosti oltářní. Lanfrank zachoval podstatné sentence, kterými Berengar uznává katolickou a apoštolskou víru: „*Já, Berengar, ..., když jsem poznal pravdu katolické a apoštolské víry ... totiž, že chléb a víno, které se pokládají na oltář, nejsou po konsekraci pouze svátostí, nýbrž také pravým tělem a krví Pána našeho Ježíše Krista a smyslově se nejedná o pouhou svátost, ale ruce kněží je pravdivě rozlamují a drtí je zuby věřících*."[332]

Konsekrované prvky zde nejsou pouze svátostí, ale pravdivým tělem a krví Ježíše Krista, kterého skutečně kněz drží ve svých rukou a věřící jej mají ve svých ústech. Klíčovým na této formulaci je především rozšíření problematiky o termín *sensualiter*, neboť tím je zabráněno dřívějším nejasnostem okolo *visibile* a *invisibile*. Berengar musel v Římě uznat, že Syn Boží se při svátosti oltářní nevyskytuje pouze jako *signum*, nýbrž reálně, fyzicky, smyslově.

Učitel z Tours se totiž přikláněl k Ratramnovým názorům na svátostný charakter Ježíšovy přítomnosti a své mínění nezavrhl ani po římském koncilu. Byl totiž přesvědčen, že jeho argumenty mají svou váhu a že mu zejména významní dialektici či gramatici dají

---

[332] „*Ego Berengarius, ..., cognoscens veram catholicam et apostolicam fidem ... scilicet panem et vinum quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et sensualiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri...*" Lanfrancus, *De corpore et sanguine Domini* II, c. 410 c–411 a.

brzy za pravdu. Žák jiného významného propagátora zájmu o *trivium* v XI. století Fulberta z Chartres opřel své přesvědčení o argumenty, které mají shodně původ v antické vzdělanosti a filosofii.

Východiskem jsou mu gramatické a dialektické souvislosti, které byly tehdejší době dostupné. Dle Berengara totiž není možné, aby subjekt jakéhokoli výroku byl zničen predikátem, který je o tomto subjektu vypovídán. Lanfrank zaznamenal klíčovou poučku v této formě: „*Žádné tvrzení nemůže přetrvat, pokud je jeho část zničena*."[333]

Berengar tímto prizmatem zkoumá uváděnou biblickou větu z Pavlova listu Korintským. Pokud Ježíš pronesl: „*...toto jest tělo mé...,*"[334] musel mít slůvkem *hoc* na mysli chléb, který v té chvíli držel v ruce, a zájmeno suponovalo jen a výhradně za tento chléb. Ježíš predikoval o hostii, že je to jeho tělo. Pokud by to znamenalo, že v průběhu jeho výpovědi se substance chleba mění v něco zcela jiného, pak by Ježíšův výrok neměl smysl, neboť by tím rušil subjekt, o kterém něco vypovídá. Žádný predikát totiž nemůže negovat svůj subjekt. Aby slova Syna Božího byla smysluplná, je nutné, aby také po vyřčení tohoto soudu stále platilo, že zájmeno *hoc* suponuje za chléb, a nikoli za fyzické tělo toho, kdo onu větu pronáší. Ježíš Nazaretský, dle Berengara, svým výrokem jasně naznačil, že chleba musí zůstat chlebem, jinak by si sám odporoval. Tvrzení „*...hoc est corpus meum...*" proto nelze pojímat v doslovném smyslu, nýbrž výhradně symbolicky. Subjekt výroku takto zůstává nezměněn, ale zároveň je mu přiřčena důležitá charakteristika, která jej přestává činit obyčejným chlebem, nýbrž mu přidává novou vlastnost: stává se znakem božího těla. Změna substance, transsubstanciace, by učinila biblická slova nesmyslnými a sebedestruktivními, proto musí

---

[333] „*Non enim constare poterit affirmatio omnis, parte subruta.*" Tamtéž, VII, c. 416 d. Berengar sám ve svém pozdějším díle podobně uvádí: „*...omnis enuntiatio amissa parte altera utra, predicatum dico atque subiectum, constare non poterit.*" Berengarius Turonensis, *Rescriptum contra Lanfrannum (De Sacra Coena)* II, 2665.

[334] 1 K 11,24.

chleba zůstat i po konsekraci chlebem, který však svou povahou odkazuje po svatém přijímání rovněž k božskému aspektu, který do něj vložil sám Ježíš Kristus svými slovy. Tělo zrozené z Panny Marie je v hostii reálně přítomno, ale nikoli materiálně.

Berengarova argumentace je zcela nová a do té doby nepoužitá. Výsledkem je sice jen to, co už více méně pronesl Ratramnus, jenže užití gramatiky a logiky vycházející zejména z Aristotela a Boethia je průlomové. Římský koncil však toto tvrzení odmítl a Berengar musel uznat, že Ježíš Nazaretský se při eucharistii vyskytuje *sensualiter*, tedy nejen jako *sacramentum*.

Lanfrank měl s vyvrácením Berengarovy myšlenky značné potíže a nelze s jistotou říci, že se mu to skutečně podařilo. V argumentaci svého dřívějšího učitele nachází několik nesrovnalostí. Domnívá se, že Berengar předpokládá něco, co má být teprve dokázáno,[335] a navíc, že neoprávněně zaměňuje částečnou negaci s univerzální.

„*K dokázání této věci není dostačující zavádět partikulární negaci, kterou se v projednávané otázce nic nezíská, ale spíše univerzální, skrze niž se ozřejmí, že žádné tvrzení nemůže přetrvat, je-li jeho část zničena.*“[336] Becký převor se domnívá, že Berengarovo vyjádření obsahující formulaci *non omnis* vystihuje pouze částečnou negaci, tedy zápor ve formě „ne všechna A jsou B“, nejedná se tedy o všeobecný výrok. Pokud by chtěl tourský učenec užít správně vytvořenou formulaci, pak by musel místo partikulární negace vycházet z univerzální a nahradit ve své premise problematické *non omnis* vyhovujícím *nulla* (tedy negaci v podobě „žádné A není B“). V Berengarově postupu totiž Lanfrank vidí neplatný sylogismus. Pokud vyjdeme z předpokladu, že „ne každý výrok může zůstat v platnosti, je-li zničena jeho část“, pak tuto partikulární negaci nelze aplikovat na výrok

---

[335] Lanfrancus, *De corpore et sanguine Domini* VII, c. 417 c.

[336] „*Ad cujus rei probationem non oportuit inferri particularem negationem, qua de praesenti quaestione nihil colligitur, sed universalem potius, per quam enuntiatur, nulla affirmatio constare poterit parte subruta.*“ Tamtéž, c. 417 d.

„chléb a víno jsou pouze svátostí“, ale ani na výrok „chléb a víno jsou pouze tělem a krví Ježíše Krista“, neboť žádný sylogismus nemůže vést k závěru, pokud vychází jen z částečných tvrzení. „*Vždyť v žádné sylogistické figuře, pokud předchází dvě částečná tvrzení, následně nevyplývá žádný závěr.*“[337]

Lanfrank tvrdí, že místo partikulární negace *non omnis* měl Berengar užít univerzální zápor ve formě *nulla*. Potom se totiž ukáže, že se jedná o neplatný sylogismus. Tento pokus o vyvrácení byl všeobecně přijat, byť nikterak přesvědčivě neútočí proti samotné Berengarově myšlence. Každopádně becký učitel předvedl, jak účinně lze použít dialektiku a rozum proti heretickým myšlenkám, které se navíc vydávají za produkt *artes*. Čistě racionální úvahou Lanfrank podpořil oficiální katolické stanovisko, když Berengarovi vytkl formální chyby při výstavbě sylogismu. Znovu se tady peripateticko-boethiovská logika postavila na stranu církve a její průnik do teologického myšlení zaznamenal velký ohlas. Byť by se dalo s úspěchem pochybovat o přiměřenosti Lanfrankovy odpovědi (rodák z Pavie zcela úmyslně aplikoval své námitky na tvrzení o konsekrovaných elementech, kdežto Berengar měl zřejmě na mysli biblickou větu „*toto je tělo mé*“), církevní představitelé po této argumentaci s radostí sáhli. Lanfrankovo eucharistické dílo se rychle rozšířilo do celého latinského světa a všichni mohli v praxi vidět, jak lze použít aristotelovskou logiku k upevnění katolického vyznání.

Učitel z Tours sice musel v Římě uznat, že Ježíš Kristus je při eucharistii přítomen *sensualiter*, ale své důvody, které jej vedly k jinému názoru, nezavrhl. Naopak je podpořil dalšími úvahami, když gramatickou argumentaci rozšířil o metafyzickou rovinu. K přehodnocení církevního stanoviska jej vedla úvaha o substanci a akcidentech. Přes omezenou znalost peripatetické literatury k těmto problémům se Berengar pokusil aplikovat aristotelské vidění světa na eucharistii.

---

[337] „*In nulla quippe syllogismorum figura, praecedentibus duabus particularibus consequenter infertur conclusio ulla...*“ Tamtéž, 418 a.

Dosavadní tvrzení totiž lze snadno doplnit o jejich metafyzické důsledky. Každý výrok, kterým predikujeme o jakémkoli subjektu nějakou kvalitu, totiž má v sobě zahrnut nutný předpoklad existence subjektu, pokud má být výrok možné verifikovat. Berengar podává příklad této presupozice na Sókratovi, o kterém budeme predikovat nějakou vlastnost, charakteristiku či atribut. Výrok „Sókratés je spravedlivý" předpokládá existenci Sókrata, na kterém teprve můžeme zkoumat, zda je spravedlivý čili nic. Kdyby však Sókratés neexistoval, pak bychom o něm nemohli predikovat jeho spravedlnost.[338] Takto Berengar může dojít k zobecněnému závěru, že žádná kvalita ani jiné akcidentální určení substance nemůže existovat, pokud by neexistovala samotná substance.[339] Oblíbeným příkladem pro ilustraci této myšlenky je Berengarovi barva.[340]

Lidé rozlišují věci podle jejich formy či kvalit. Tyto však můžeme vnímat pouze tehdy, pokud přetrvává nějaký jejich nositel, tedy aristotelská substance. Dle Berengara není možné, aby existovaly čisté formy bez svého nositele. Stejně tak nemůže existovat žádná barva, pokud by neexistovaly barevné věci. Barva je akcidentem, který připadá substanci, ale bez aktuální existence substance by neměl čemu připadat, a nemohl by tedy ani existovat.[341]

---

[338] „*Socrates est, Socrates iustus est, nullo modo Socrates iustus erit si Socratem non esse contigerit.*" Berengarius Turonensis, *Rescriptum contra Lanfrannum (De Sacra Coena)* I, 1334.

[339] Tamtéž, 3086–3091.

[340] „*Et apud eruditos enim constat, et eis qui vecordes non sint omnino est perceptibile, nulla ratione colorem videri nisi contingat etiam coloratum videri. Ita enim scribit Lanfrannus colorem et qualitates portiunculae carnis Christi, quam sensualiter esse in altari desipit, videri oculis corporis, ut tamen caro illa, cuius color videtur, omnino sit invisibilis, cum constet omne quod in subiecto est sicut ut sit, ita etiam ut videatur non a se habere, sed a subiecto in quo sit, nec visu vel sensu aliquo corporeo comprehendi colorem vel qualitatem nisi comprehenso quali et colorato.*" Tamtéž, II, 1134–1141, 34.

[341] Srov. s výroky Aristotela: „... *τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ ὂν τῷ σώματι κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου* (*λευκὸν γὰρ σῶ μα λέγεται*) ... *πάλιν τὸ χρῶμα ἐν σώματι.*

Užití tohoto modelu v eucharistické problematice přináší zřejmý závěr. Po konsekraci totiž zůstávají akcidenty hostie i mešního vína nezměněny. Přetrvávají-li však akcidenty, musí přetrvávat také subjekt či substance, která je jejich nositelem. Kdyby se chléb změnil v tělo Krista, kdyby došlo ke změně substance, pak by se musely změnit také akcidenty, které dřívější substanci provázely. Změna jedné substance v jinou je totiž radikálním přelomem a při zániku jedné substance musí zanikat také její akcidenty. Nic takového se ovšem u konsekrovaných elementů neděje, zůstávají ve svých případcích nezměněny, a proto není možné, aby se měnily substance.

Berengar použil Aristotelův substanční model jen velmi omezeně. Nezná něco jako formální příčinu věci, nechápe formu jako konstitutivní složku substance. Naopak formu výrazně degradoval, když ji zařadil mezi ostatní akcidenty. Aristotelés by se v těchto řádcích asi nepoznal, ale je zřetelné, že právě částečná znalost metafyzických názorů Aristotela stojí v základu Berengarovy úvahy.

Církev nemohla nereagovat na stále přežívající a dále se rozvíjející heresi. Výsledkem bylo definitivní odsouzení Berengarova názoru roku 1079 na dalším římském koncilu, který pořádal papež Řehoř VII. V oficiálním textu se znovu objevují nové formulace, které zřetelně reagují na nové skutečnosti, jež tourský heretik uváděl na podporu svého stanoviska. Berengar tentokrát musel uznat substanciální změnu, ke které při eucharistii dochází:

„*Já, Berengar, srdcem věřím a ústy prohlašuji, že chléb a víno, které se pokládají na oltář, se substančně přeměňují skrze svaté mysterium a slovy našeho Vykupitele v pravé a vlastní, oživené tělo a krev Ježíše Krista Pána našeho a po konsekraci je pravým tělem Kristovým, které*

οὐκοῦν καὶ ἐν τινὶ σώματι. εἰ γὰρ μὴ ἐν τινὶ τῶν καθ' ἕκαστα, οὐδὲ ἐν σώματι … μὴ οὐσῶν δὴ τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.“ („*… bělost, je-li na těle jako na svém podmětu, vypovídá o tomto podmětu – neboť tělo se nazývá bílým – … Rovněž barva je na tělese; tedy i na určitém tělese. Neboť není-li na žádném jednotlivém tělese, pak ani na tělese vůbec. … Kdyby tedy nebyly první podstaty, nemohlo by být nic jiného.*“) Aristotelés, *Κατεγορίαι* V, 2 a–b; česky s. 35–36.

je zrozeno z Panny a které pro spásu světa trpělo na kříži a které sedí po pravici Otce; a pravou krev Kristovu, která vytryskla z jeho boku, nejen skrze znamení a sílu svátosti, ale ve vlastní přirozenosti a pravé substanci...“[342]

Toto prohlášení, se kterým musel Berengar souhlasit, je velkým Lanfrankovým vítězstvím. Zároveň je to však triumf peripatetického metafyzického učení v typicky křesťanské doktrinální problematice. Zde se totiž už nemluví jen o smyslové přítomnosti těla a krve Krista v eucharistii, nýbrž je přesně popsána povaha transsubstanciace, přechod jedné substance v substanci jinou, mluví se o změně přirozenosti (*natura*) konsekrovaných elementů.

Lanfrank pracoval s peripatetickou metafyzikou mnohem precizněji než Berengar. Svým výkladem procesu konsekrace započal od té doby fungující oficiální čtení eucharistické otázky. Budeme-li předpokládat, že jeho znalosti Aristotela vycházely jen z *Kategorií*, pak mu musíme přiznat skutečně nesmírně odvážnou a filosoficky erudovanou práci, kterou na poli metafyzického a také fyzického pohledu na veškerenstvo učinil. Jeho výklad změny jedné substance v druhou si v mnohém nezadá s mnohem pozdějšími autory, kterým už byl přístupný celý korpus Aristotelova díla.[343]

---

[342] „*Ego Berengarius corde credo et ore confiteor panem et vinum, quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram, et propriam, vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi Domini nostri, et post consecrationem esse verum corpus Christi, quod natum est de Virgine, et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dextram Patris; et verum sanguinem Christi, qui de latere ejus effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae...*“ Lanfrancus, *De corpore et sanguine Domini* II, c. 411 b–c.

[343] Ilustrativním příkladem může být nauka o eucharistii v podání Tomáše Akvinského, která explicitně využívá aristotelovský metafyzický model a přitom do značné míry jen opakuje to, co vyjádřil ve svém díle Lanfrank. O Tomášovi viz Svatý Tomáš Akvinský, *Theologická summa* t. III. q. 73–83, sv. 5, Olomouc: Krystal 1937, s. 720–883; o povaze transsubstanciace a speciálně o problematice spojené s užitím Aristotelova substančního modelu viz tamtéž t. III, q. 75, a. 2–6; česky s. 744–752.

Na mnoha místech spisu beckého převora *De corpore et sanguine Domini* nalezneme jasnou interpretaci změny chleba a vína v tělo a krev Ježíše Krista. Nejobsáhlejší pasáž, která se pokouší o nejpřesnější vystižení povahy této přeměny, je uvedena v 18. kapitole: „*Věříme tedy, že materiální substance, které jsou na oltáři Páně, jsou s pomocí Boží posvěceny skrze svaté mysterium a nejvyšší mocí při konání oběti nevymezitelně, nepochopitelně a neobyčejně přeměněny v podstatu Pánova těla. Druhy věcí a některé další kvality se přitom uchovávají, aby nenaháněly hrůzu tím, že by přijímaly syrovost a krvavost...*“[344]

Termíny, které se zde objevují, jasně odhalují substanční vidění světa. Lanfrank používal výrazy *substantia* a *essentia* ve stejných významech a měl jimi na mysli podstatu.[345] Přitom podstaty chápe dvojím způsobem. První vystihují Aristotelovy *protai ousiai* a becký učitel je překládá jako *pristinae essentiae*[346] nebo *principales essentiae*.[347] Universum se pak skládá nejen z těchto prvních substancí, ale zároveň z druhých, které jsou na nich závislé.[348] Tyto druhé nazýval už Aristotelés druhy a kvality, přičemž měl na mysli charakteristiky prvních podstat: „*Je nepochybné a pravdivé, že první podstaty značí určitou věc. Neboť to, co se jimi označuje, je nedílné a počtem jedno. Podle způsobu vyjadřování se sice zdá, že druhé podstaty stejně označují*

---

[344] „*Credimus igitur terrenas substantias, quae in mensa Dominica, per sacerdotale mysterium, divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus, et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta, horrerent,...*“ Lanfrancus, *De corpore et sanguine Domini* XVIII, c. 430 b–c.

[345] Viz pasáž, kde Lanfrank v naprosto stejném kontextu hovoří o změně, při které vzniká substance těla a substance krve Ježíše (*in substantiam carnis et sanguinis*). Tamtéž VIII, c. 419 a.

[346] Tamtéž VI, c. 415 b.

[347] Tamtéž VII, c. 417 d.

[348] Tamtéž VII, c. 418 b. Srov. také Aristotelés, *Κατεγορίαι* V, 2 a–4 b; česky s. 35–40.

určitou věc, např. řekne-li se „člověk" nebo „živočich", ale není to pravda, nýbrž v tomto případě se označuje spíše jakási kvalita."[349]

Ve stejném smyslu se pak Aristotelés vyjadřoval rovněž o dalších kategoriích, které nejsou první podstatou, např. barva apod. Tímto se vysvětluje, proč Lanfrank, který rovněž rozlišoval první a druhé substance, zmiňuje v citované pasáži druhy a další kvality věcí. Přímá návaznost na Aristotelovo pojetí je zřejmá.

První substance se při eucharistii dle Lanfranka mění. Podstata chleba a vína se mění v podstatu těla a krve Ježíše Krista, který sedí po pravici Boha Otce. Dochází k přepodstatnění. V Aristotelově substanční metafyzice je samozřejmě změna substance možná. Pokud se totiž mění první substance, pak to znamená, že dochází k zániku jedné podstaty a vzniku nové. Oblíbeným příkladem Aristotela je přeměna vody ve vzduch.[350] A k podobnému procesu dochází podle Lanfranka při eucharistii. Zaniká podstata chleba a vzniká podstata těla. Nic na tom nemění fakt, že akcidenty zůstávají stejné. Mění se totiž jejich nositel, mění se jsoucno. Vzniká nové, které tady nebylo, a zaniká staré, jehož existence dále nepokračuje. Vnější charakteristiky zůstávají stejné, ale mění se substance.

Forma, kterou ještě Berengar chápal jako jeden z akcidentů, je zde už něčím úplně jiným, neboť zásahem Boží všemohoucnosti se i zde musí objevit forma Ježíšova, protože bez ní by nemohlo jít o skutečnou podstatu či přirozenost (*natura*) Syna Božího. Lanfrank tuto skutečnost uvádí hned při pokračování uvedené pasáže.[351]

---

[349] Aristotelés, Κατεγορίαι V, 3 b; česky s. 38.

[350] Aristotelés, περὶ Γενέσεως καὶ φθορᾶς I, 4, in: Aristotelis *Opera omnia*, ed. I. Bekker, Berlin: Verlag Georg Reiner 1831–1870 (repr. I, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970), 319b–320 a; česky in: týž, *Člověk a příroda*, Praha: Svoboda 1984, s. 74–75.

[351] „*...ut vere dici possit, et ipsum corpus quod de Virgine sumptum sumere, et tamen non ipsum. Ipsum quidem, quantum ad essentiam veraeque naturae proprietatem atque virtutem; non ipsum autem, si species panis vinique speciem...*" Lanfrancus, *De corpore et sanguine Domini* XVIII, c. 430 c.

Druh a rod, který jsme před konsekrací mohli oprávněně o chlebu a víně predikovat, už po přepodstatnění neplatí. Zůstaly pouze jeho akcidenty a vlastnosti. Po transsubstanciaci je zde zcela nová skutečnost, jež je řádným Božím tělem a krví. Podstata je jiná, přestože akcidenty již zaniklé substance přetrvaly, což jim umožnila zlomová změna jedné substance v jinou, která si ponechala řadu stejných případků, jež před konsekrací patřily původní podstatě.

Teze o možnosti přepodstatnění při možném pokračování stejných akcidentů je výrazným průlomem peripatetické metafyziky na křesťanskou půdu. Lanfrank takto uvedl autentičtějšího Aristotela a jeho substanční model na pole latinské Evropy. Zřejmě není náhodou, že Tomáš Akvinský dá za pravdu právě Lanfrankovi, neboť v jeho formulacích vidí Filosofovo jádro.

Zda dokázal becký převor a canterburský arcibiskup domyslet řadu čistě metafyzických důsledků pouze z *Kategorií*, zůstává otázkou. Přesto eucharistický spor XI. století a zejména Lanfrankovo řešení znovu ukazuje, že vliv Aristotela byl už v této době výrazný (což neplatí jen o logice) a přináší podstatné výsledky pro obohacení typicky křesťanské problematiky.

B) Anselmovy cesty k Boží existenci

Hned v úvodních větách svého *Proslogionu* uvádí Anselm pohnutky, které jej vedly k sepsání tohoto pojednání: „*Před časem jsem na naléhání některých bratří vydal spis, který měl sloužit jako příklad rozjímání o rozumových důvodech víry. Postupoval jsem v něm jako člověk, který mlčky sám u sebe uvažuje a pátrá po něčem, co nezná. Když jsem si ale uvědomil, že mé dílo je řetězem mnoha argumentů spojených dohromady, počal jsem hledat, zda bych nenalezl takový argument, který by bylo možno prokázat pouze jím samým a který by postačil k tomu, abychom mohli s jistotou říci, že Bůh opravdu je ...*“[352]

Vznik *Proslogionu* je motivován snahou zjednodušit argumentaci, kterou Anselm představil ve svém o několik měsíců starším spise. Vzhledem k zmiňované systematičnosti jeho díla hraje otázka existence Boží nejdůležitější roli. Bez zodpovězení tohoto klíčového tématu by celý Anselmův filosoficko-teologický projekt nemohl vzniknout. *Monologion* totiž není jen dílem, ve kterém otec scholastiky nastínil své hlavní metodologické zásady a osvětlil důvody hledání správného slova. Tento traktát je zároveň ve svých počátečních kapitolách úvahou o dokazatelnosti Boží existence, rozjímáním o rozumových možnostech nahlédnout nutnost bytí Božské substance. *Proslogion* si klade stejný cíl. Zde již Anselm nepotřebuje znovu vysvětlovat všechny záležitosti týkající se správné řeči, ale zdá se mu, že jeho argumentační postupy, které jej v *Monologionu* dovedly k nezbytnosti Boží existence, jsou příliš složité. Je to řetězec navzájem propoje-

---

[352] „*Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei cogentibus me precibus quorundam fratrum in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est,...*“ *Proslogion*, prooem., s. 93, česky s. 25.

ných sylogismů, který sice v celkovosti vede k požadovanému cíli, ale není příliš srozumitelný a jasný. Za veškerými úvahami ze staršího díla si Anselm stojí, nechce měnit podstatu svého důkazu (či svých důkazů), chce pouze jednodušší a jasnější postup, kterým se prokáže totéž, ale s výhradní pomocí jediného argumentu. Becký opat netvrdí, že by starší verze důkazů zamítal, nebo že by jejich závěry dokonce začal považovat za nepřesné nebo nesprávné. Naopak: chce pouze zjednodušit tentýž proces.

V *Monologionu* přitom představil několik důkazů Boží existence, kterých různí interpreti napočítali rozličný počet.[353] Lze hovořit o třech různých důkazových cestách, které jsou skutečně, jak referoval samotný Anselm, navzájem propojené a některé premisy jednoho argumentu jsou verifikovány až v dalším důkazu. Celá úvaha otce scholastiky je sice poměrně krátká, ale bezpochyby obsahuje velmi složitou strukturu kroků a mezikroků, které vedou k poznání Boží existence.[354]

Anselm chce ozřejmit, že bez jakéhokoli podílu víry lze prokázat, že musí existovat nejvyšší dobro, skrze které jsou všechny dobré věci dobré, že nutně je nejvyšší jsoucno, skrze které mají ostatní jsoucna svou vážnost, že existuje samotná příčina existence a že zároveň musí být nejvznešenější či nejdokonalejší přirozenost, která všechny ostat-

---

[353] Např. J. P. Ondok hovoří o dvou důkazech (srov. J. P. Ondok, *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, Svitavy: Trinitas 1998, s. 27), J. Hopkins zase o čtyřech argumentech (viz J. Hopkins, *Hermeneutical and textual problems in the complete treatises of St. Anselm*, s. 13). Nejčastěji se však uvádí, že *Monologion* zahrnuje tři formy důkazu Boží existence.

[354] J. Hopkins sice uvádí, že v prvních čtyřech kapitolách *Monologionu* můžeme nalézt čtyři různé argumenty, zároveň však přiznává, že první dva jsou strukturálně totožné a představují vlastně jeden myšlenkový postup. Dále se velmi podnětně pokusil rozebrat celý argumentační postup a na pouhých pěti stranách Anselmova textu nalezl plných 65 kroků, které zahrnují axiomy, premisy, předpoklady, závěry a další tvrzení, jež nás mají dovést ke čtyřem nutným poznatkům o Boží existenci. Blíže viz J. Hopkins, *Hermeneutical and textual problems in the complete treatises of St. Anselm*, s. 24–40.

ní převyšuje svou dokonalostí. Jeho úvaha vždy počíná u jsoucen vnějšího světa, se kterými se setkáváme v naší zkušenosti, tedy u věcí, o kterých nás informují smysly. Proto lze *Monologion* oprávněně řadit ke spisům, ve kterých je úvaha vedena *a posteriori*, tedy kde se postupuje od něčeho pozdějšího k dřívějšímu, od účinku k příčině.

Do značné míry určující je postup, který Anselm předkládá ve třetí kapitole *Monologionu*. Začíná se u smyslově vnímatelného světa a celá úvaha je uvedena stručnou, ale jasnou větou: „*Totiž všetko jestvujúce jestvuje alebo skrz niečo, alebo skrz nič.*“[355] Všem věcem, o jejichž rozmanitosti se můžeme přesvědčit tělesnými smysly, jsou přisouzeny dvě možnosti. Buď existují skrze nějakou příčinu, nebo žádná taková příčina není. Jde zde o první premisu úvodního sylogismu, kterým se Anselm snaží dokázat, že všechno, co existuje, existuje pouze a výhradně díky něčemu. Tato premisa patrně vyjadřuje jednu z konkretizací zákona vyloučení třetího, neboť Anselm se domnívá, že nic je ve své podstatě jen negací něčeho, tedy může platit buď *a* (tedy něco) nebo *non a* (nic).

Další postup je pak konzistentní: „*Nič však jestvuje skrze nič. Nie je totiž mysliteľné, aby niečo nejestvovalo skrze niečo.*“[356] Nic (*non a*) ovšem může způsobit znovu pouze nic (*non a*). Pokud tedy má vůbec existovat něco (*a*), pak musí být rovněž zapříčiněno něčím (*a*). Není-li tedy možné, aby něco vzniklo skrze nic, což se těmito slovy snaží Anselm říci, poté (neboť platí, že buď *a* nebo *non a*; a zároveň je vyloučena možnost *non a*): „*Teda všetko jestvujúce jestvuje iba skrz niečo.*“[357]

Takto Anselm dochází k prvnímu důležitému závěru. V tuto chvíli již ví, že existuje něco, skrze které existuje něco jiného. Pokud se

---

[355] „*Omne namque quod est, aut est per aliquid aut per nihil.*“ *Monologion* III, s. 15, slovensky s. 203.

[356] „*Sed nihil est per nihil. Non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid.*“ Tamtéž, s. 15–16; slovensky s. 203.

[357] „*Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est.*“ Tamtéž, s. 16; slovensky s. 203.

můžeme smyslově přesvědčit o nějakých účincích, vede nás tato úvaha k závěru, že účinek musí mít svou příčinu, neboť skrze nic může vzniknout jenom nic. Nic více ještě v tento okamžik Anselm neví, jen že něco existuje a že také musí existovat něco, díky čemu existuje to pozdější. První dílčí problém je vyřešen a hned přichází na řadu druhý: zda je těchto příčin, které umožňují existenci pozdějšího, více, nebo je-li jen jedna.[358] I zde uvažuje otec scholastiky podobně. Ví, že musí být něco, a nyní zkoumá, že buď se jedná o nějaké jedno, nebo jich je více. Přitom je zřejmé, že pokud se prokáže nemožnost jedné z obou variant předložených v druhé otázce, pak musí platit ta druhá.

Nejprve zkouší, zda by jich mohlo být více a vyjmenovává tři možnosti, které by v této situaci nastaly: „*Ak je ich však viacero, alebo sú odvodené z jednej veci, skrze ktorú jestvujú, alebo každá z týchto viacerých je sama skrze seba, alebo sú navzájom skrz seba*."[359] Předloženy jsou tři varianty, které budou v dalším pokračování úvahy zkoumány. Anselm uvádí, že za předpokladu existence několika příčin existence, musí platit jeden ze tří modelů: 1. těchto příčin je sice více, ale samy jsou rovněž zapříčiněny něčím dalším a navíc, protože existence je neoddělitelnou součástí existující věci, pak těchto více příčin má svou existenci skrze něco, co existenci dává; 2. těchto příčin je více a všechny mají existenci samy od sebe, neexistuje nic dalšího, co by jim existenci dávalo a každé z mnoha má svou vlastní existenci v sobě a ze sebe; 3. příčin je více, ale jsou navzájem na sobě závislé, neboť kauzální řetězec je zde propojen.

Nepravdivost třetího tvrzení je Anselmem odmítnuta poměrně snadno: „*Na to však, že viaceré (veci) sú skrz seba navzájom, niet nija-*

---

[358] „*Quod cum ita sit, aut est unum aut sunt plura, per quae sunt cuncta quae sunt.*" („*Ak sa to má tak, jestvuje alebo nejaké jedno, alebo viaceré, skrz čo sú všetky veci jestvujúce.*" Tamtéž.

[359] „*Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid per quod sunt, aut eadem plura singula sunt per se, aut ipsa per se invicem sunt.*" Tamtéž.

kého dôkazu, pretože je nezmyselné, aby niečo jestvovalo skrz to, čo mu dává bytie.“[360] Důkaz zde becký převor nepotřebuje. Byla by totiž absurdní představa, aby něco, co ještě není, bylo příčinou toho, co už je (Anselm zde samozřejmě nemá na mysli jen časovou dimenzi). Je zřejmé, že účinek nemůže být příčinou své vlastní příčiny. To odporuje samotné povaze vztahu mezi příčinou a účinkem, proto není třeba tuto skutečnost dokazovat a stačí poukázat na nesmyslnost uvedeného tvrzení. K popření třetí možnosti, která by mohla nastat, pokud by příčin existence bylo více, není nutné uvádět důkaz, přesto Anselm dokládá omyl této představy alespoň příkladem se sluhou a pánem.

Mnohem komplikovanější je to ovšem s druhou uvedenou možností, tedy že příčin existence je více a každá z nich je výhradně skrze sebe. Píše: „*Ak je však každá z týchto viacerých vecí sama od seba, zaiste jestvuje nejaká sila alebo prirodzenosť existencie sama od seba, ktorá im umožňuje, aby jestvovali samy od seba. Nepochybujeme však, že sú skrz to isté jedno, ktoré im umožňuje jestvovať samým od seba. Teda všetky sú skôr skrz jedno než viaceré, ktoré samy nemôžu jestvovať bez toho jedného.*“[361]

Anselm se domnívá, že pokud existuje více příčin existence, které jsou skrze sebe, pak samotná tato myšlenka implikuje existenci existence *per se*, která je pro všechny příčiny společná. Má-li tedy ono víceré existenci skrze sebe, pak to znamená, že mají v sobě bytostně přítomnou sílu (*vis*) nebo přirozenost (*natura*) existence skrze sebe. Tato *natura* je ovšem ve všech mnohých příčinách stejná, neboť ji můžeme nazývat totožným jménem, přičemž pokaždé označujeme stejnou povahu, která je aktuálně přítomna v mnohých příčinách.

---

[360] „*Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationabilis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse.*“ Tamtéž.

[361] „*Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, quam habent, ut per se sint. Non est autem dubium quod per id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se. Verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt.*“ Tamtéž.

Znamená to, že mnohé má stejnou charakteristiku, která není jejich výhradním vlastnictvím, nýbrž teprve jejím vlastněním lze o mnohém vypovídat totéž. Proto je spíše jen jedna existence *per se*, která by se objevovala v mnohém, než že by ono mnohé mohlo být bez ní. Pak by již nebyli existujícími skrze sebe, pokud by existenci skrze sebe nevlastnili. Když jsou takovými, že o nich lze vypovídat, že vlastní existenci samu o sobě, pak je to díky tomu, že existuje nějaká jedna existence *per se*, a teprve ona umožňuje mnohé. Nelze proto říci, že mnohé by mohlo být samotné ze sebe, neboť tato přirozenost je prvotní vůči mnohosti.

Tato úvaha není úplně nejjasnější. Anselm se patrně snaží vysvětlit, že samotný termín „existence skrze sebe" by v sobě zahrnoval spor, pokud by se mohl připsat několika různým subjektům. Problematická by ani tak nebyla existence samotná, ta je přece vlastní mnoha jednotlivinám, ale ono rozšiřující „skrze sebe". Anselm tím nechce říci, že vše, co je skrze sebe, musí existovat nutně jako jedno, třeba bílá skrze sebe apod., neboť barva a jiné akcidenty *per se* mají své bytí jen v individualitách. U existence (a také dalších ontologických určení) je tomu ovšem jinak. Barva může být jen druhou substancí, která nemá svou existenci bez existence první substance. Ani první substance však nemá existenci skrze sebe, ale aby mohla vůbec být, potřebuje, aby bylo něco dalšího. Pokud lze hovořit o existenci *per se*, kterou nacházíme v mnoha subjektech, pak je to jiné, než kdybychom hovořili o bílé *per se*, kterou bychom také vnímali na mnoha jednotlivinách. Bílá skrze sebe by mohla být maximálně druhou substancí, tedy závislou a nemající své bytí mimo rámec prvních substancí. Bílá *per se* může existovat, ale jen jako obecnina, kterou predikujeme o jednotlivinách, ve kterých má své bytí. Existence *per se* se naproti tomu nutně týká prvních substancí, není tedy možné, aby byla sama o sobě v mnohých, neboť tuto mnohost teprve umožňuje tím, že jim dává bytí.

Podobný myšlenkový proces vede rovněž k vyvrácení první možnosti, kterou Anselm uváděl, tedy že mnohé existuje samo ze sebe

díky jednomu, které je skrze sebe. Je-li dáno mnohé, které je *per se*, je tomu tak díky jednomu, které v nich ono *per se* umožňuje a tak jsou spíše skrze toto jedno, které v nich ono *per se* umožňuje, než že by byly skrze sebe.

Takto Anselm vyvrátil všechny tři možnosti, které mohly nastat, pokud by mohlo být více existencí skrze sebe. Protože jich není více, tak musí být jedna, neboť nějaká, jak už dříve prokázal, rozhodně je: „*Ak sa tedy naozaj v každom prípade celkom vylučuje, že by všetky veci boli skrz viaceré, nevyhnutne musí byť jedno, skrze ktoré je všetko jestvujúce*."[362]

V tomto okamžiku je dokončen druhý sylogismus: Všechno, co je, musí být (pochopitelně v poslední instanci) skrze jedno, neboť nemůže být skrze mnohé (to totiž musí být jen skrze jedno) a vše, co je, je buď skrze jedno nebo skrze mnohé. V první řešené otázce otec scholastiky zjistil, že něco je, neboť jsme schopni vnímat existenci, kdežto nyní k tomu přidává, že toto něco, skrze co je vše ostatní, nutně musí být jedno.

A dokazovací řetězec postupuje dále: 1. neboť vše, co jest, je skrze něco a 2. to, skrze co vše jest, je jedno; pak: jedno, skrze které je vše ostatní, je skrze sebe. Rovněž toto jedno, které umožňuje všechno ostatní, musí totiž být skrze něco, a protože vše jest skrze jedno, je toto jedno skrze sebe sama. Anselmovými slovy: „*Pretože všetko jestvujúce je iba skrz jedno, nepochybne je iba jedno samo od seba. Všetko ostatné je teda skrz niečo iné a iba ono je samo od seba.*"[363]

V tuto chvíli již Anselm ví, že pomocí dalších sylogismů dospěl k tomu, že pouze toto jediné, skrze které je všechno ostatní, je skrze sebe, a tedy nepotřebuje ke své existenci nic jiného. Všechno ostatní

---

[362] „*Cum itaque veritas omnimodo excludat plura esse per quae cuncta sint, necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt.*" Tamtéž.

[363] „*Quoniam ergo cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum, procul dubio et ipsum unum est per seipsum. Quaecumque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per seipsum*." Tamtéž.

ovšem ke svému bytí potřebuje, aby toto jedno bylo. Kdyby totiž jedno nebylo, pak by nemohlo být ani ostatní. Je tedy zřejmé, že: „*Lenže všetko, čo jestvuje skrz niečo iné, je menej než to, skrz čo jestvuje všetko ostatné a jestvuje samo od seba*."[364] Úvaha, kterou zde Anselm rozvíjí, je poměrně jasná. Stejně tak totiž druhé substance nemohou být, aniž by byly první substance, a tudíž jsou méně, neboť první substance mohou existovat, aniž by měly nějakou konkrétní druhou substanci (zejména pokud se jedná o akcidentální určení první substance). Je tedy zřejmé, že akcidenty, ale také druhy a rody, jsou méně než jednotliviny, neboť mají méně bytí, neboť je to závislé bytí. Obdobně pak první substance nemají příčinu své existence samy v sobě, nýbrž v něčem, co jim tuto existenci poskytuje, tedy v onom jednom, skrze které je vše ostatní. Proto jsou první substance méně než příčina jejich existence, protože to jediné, které je skrze sebe, nepotřebuje ke své existenci svůj účinek, kdežto účinek potřebuje svou příčinu. To je důvod, proč Anselm říká, že něco je méně než něco jiného.

Poslední dvě věty citované z *Monologionu* jsou pak premisami pro další sylogismus. Neboť existuje jen jedno, které je skrze sebe, a protože to, co má své bytí výhradně v sobě, je nejvíce, pak je nutné, aby to, co existuje skrze sebe, existovalo nejdokonaleji ze všech. Jinými slovy, toto jedno, skrze které je vše ostatní, je nejvíce a v nejdokonalejším modu: „*Preto to, čo je samo od seba, je zo všetkých vecí v najväčšej miere. A tak musí být nejaké jedno, ktoré je zo všetkých vecí v najväčšej a najvyššej miere*."[365] Nejvyšší a největší mírou zde becký převor rozumí nejdokonalejší či nejnobilitnější způsob existence, který není závislý na ničem dalším. Všechno ostatní je totiž závislé, tudíž je méně, kdežto jen ono jedno, které jediné ke své existenci nepotřebuje nic jiného, je nejdokonalejší, neboť je v existenčním statutu ne-

[364] „*At quidquid est per aliud, minus est quam illud per quod cuncta sunt alia, et quod solum est per se*." Tamtéž.

[365] „*Quare illud quod est per se, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est*." Tamtéž.

závislé. Anselm takto pomocí několika sylogismů, bez jediného odkazu na Písmo svaté či církevní autoritu dospěl k nutnosti existence jednoho, které je *per se* a umožňuje existenci všeho ostatního. Je tím nejvyšším a největším, co v existujícím univerzu lze nalézt.

Závěrečný krok argumentu z třetí kapitoly je poměrně snadný, neboť otec scholastiky už jen přidává, že tomu, co je nejdokonalejším způsobem, by odporovalo, kdyby se mu nedaly připisovat absolutní dokonalosti.[366] To Anselmovi plyne z jeho definice absolutních dokonalostí.[367] Díky tomuto rozšíření pak je možné přidat další pojmenování jedna, skrze které je vše ostatní: „*Preto jestvuje niečo, čo sa nazýva podstatou, alebo substanciou, alebo prirodzenosťou a čo je zo všetkých jestvujúcich vecí najlepšie, najväčšie a najvyššie*."[368]

---

[366] „*Quod autem maxime omnium est, et per quod est quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid aliquid est id necesse est esse summe bonum et summe magnum, et summum omnium quae sunt*." („*Čo však je zo všetkých vecí v najväčšej miere a skrz čo jestvuje všetko ostatné, čo je dobré alebo veľké, a vôbec všetko, čo je niečo, musí byť nevyhnutne nanajvýš dobré a nanajvýš veľké a zo všetkých vecí najvyššie.*") Tamtéž, slovensky s. 203–204.

[367] O absolutních dokonalostech hovoří Anselm v 15. kapitole *Monologionu*, kde vysvětluje, že jakákoli vlastnost, pokud bychom ji měli považovat za absolutní dokonalost, musí být taková, že je pro všechno vždy lepší ji mít než nemít. Jako příklad uvádí moudrost: „*Melius quidem est omnino aliquid quam non ipsum, ut sapiens quam non ipsum sapiens, id est: melius est sapiens quam non sapiens. Quamvis enim iustus non sapiens melior videatur quam non iustus sapiens, non tamen est melius simpliciter non sapiens quam sapiens. Omne quippe non sapiens simpliciter, inquantum non sapiens est, minus est quam sapiens; quia omne non sapiens melius esset, si esset sapiens.*" („*Lepšie je totiž niečo vôbec než múdre vo vztahu k niečomu, to jest lepšie je múdre než nemúdre. Totiž aj keď sa spravedlivý nemúdry vidí lepším než nespravodlivý múdry, predsa nie je lepší nemúdry vôboc než múdry. Totiž nemúdre vôbec, pokiaľ je nemúdre, je menej než múdre; lebo každé nemúdre by bolo lepšie, keby bolo múdre.*") Tamtéž XV, s. 28–29; slovensky s. 214. Srov. také výklad S. Sousedík, *Jan Duns Scotus, doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989, s. 278.

[368] „*Quare est aliquid, quod, sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quae sunt.*" *Monologion* III, s. 16, slovensky s. 204.

Tímto způsobem Anselm dokráčel k závěru jedné ze svých monologionovských argumentací ohledně existence Boží. Výsledkem je nezbytná existence nejlepší či nejvyšší substance. Touto substancí není nic jiného, než hledaná *natura* či *vis*, která umožňovala mnohost a o níž jako jediné platí, že je existencí skrze sebe. Nejproblematičtější pasáží celého sledu několika sylogismů je však zřejmě důkaz, že těchto existencí skrze sebe nemůže být více.[369]

Trochu jinak se tuto otázku rozhodl řešit v úvodní kapitole téhož spisu. Obdobně jako v představené úvaze také na samotném počátku *Monologionu* vychází od smysly vnímatelného světa. V jednotlivých pozorovatelných věcech nachází některé vlastnosti, které jsou přítomny u mnoha individuí. Jako příklady uvádí dobro a spravedlnost: „*Je totiž celkom isté a všetkým, čo sa tým chcú zaoberať, zrejmé, že ktorékoľvek veci sa tak nazývajú, mali by sa nazývať viac, menej alebo rovnako dobrými: nazývajú sa tak skrz niečo, pretože nikdy nejde o niečo iné, ale vždy o to isté v rozličných veciach, či sa to u nich považuje za rovnaké alebo nerovnaké. Lebo všetko o čom hovoríme ako o vzájomne rovnakom, alebo viac či menej spravodlivom, pokladáme za spravodlivé iba skrz spravodlivosť, ktorá je vždy vo všetkých veciach tá istá*.“[370]

Pro další úvahu ovšem zanechává spravedlnost stranou a věnuje se pouze dobru. *Iustitia* zde hraje roli výhradně ilustrativní a jejím uvedením se má ozřejmit myšlenka, kterou Anselm svůj první důkaz

---

[369] Formálně je tento důkaz v pořádku, neboť z premis „To, co existuje skrze sebe, je buď jedno nebo více“ a „Není možné, aby těch, co existují skrze sebe, bylo více“ skutečně vyplývá závěr „To, co existuje skrze sebe, je jedno.“ Obtížnější je ovšem verifikace druhé premisy tohoto sylogismu.

[370] „*Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum quia, quaecumque dicuntur aliquid ita, ut ad invicem magis vel minus aut aequaliter dicantur: per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur. Nam quaecumque iusta dicuntur ad invicem sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam, quae non est aliud et aliud in diversis.*“ *Monologion* I, s. 14, slovensky s. 201–202.

započíná. Hned v těchto slovech otce scholastiky se objevuje několik důležitých vyjádření, která nelze opomíjet. Dobrými (či spravedlivými) nazýváme věci dle něčeho, co je v nich. To, že některou jednotlivinu pojmenujeme adjektivem dobrý, neznamená, že by nutně muselo existovat nějaké dobro o sobě, které umožňuje všechny dobré věci. Alespoň zde Anselm nic takového neříká. Zároveň zdůrazňuje, že oprávněnost predikování uvedeného adjektiva je dána něčím, co je v té věci, ne nikde jinde. Nelze tedy vyvozovat, a Anselm to také nečiní, že by byla řada dobrých věcí, tedy musí být nějaké dobro *per se*, na němž participují všechny jednotliviny, které jsou dobrými skrze tuto participaci. My smyslově vnímáme některé věci jako dobré a jiné jako více dobré a ještě další jako méně dobré apod. Činností rozumu jsme schopni naše vjemy uchopit a vynést tak soudy či tvrzení. Anselmovi jde zřetelně o lidské poznání vlastnosti, která je přítomná ve věcech.

A dále: becký převor zde netvrdí, že dobro ve věcech je způsobeno nějakým dobrem o sobě. Anselm o takovém dobru v tuto chvíli nic neví. (Zdánlivě opak dokazující příklad se spravedlností je pouze ukázkou, která má probíranou problematiku jen přibližovat, aniž by vystihoval všechny detaily. Anselm totiž spravedlnost nechápe jako substanci, nýbrž jako kvalitu![371]) Jediné, co říká, je, že pokud můžeme o nějaké charakteristice predikovat její stejnou větší či menší příslušnost k různým jednotlivinám, pak to znamená, že tato charakteristika je v těchto věcech přítomná v nestejné intenzitě. Dokreslení by znovu mohl vytvořit příklad s barvou. Některá věc je jasněji bílá, jiná se zase více blíží šedé atp. Tedy v individualitách je jistá intenzita některé vlastnosti, tj.: existuje nějaký rys věcí, který na těchto věcech vnímáme a vypovídáme jej o nich. O povaze tohoto atributu se zde nic neříká, pouze že je ve věcech a (byť se liší intenzitou) je téže povahy. Anselm takto přijímá, že bělost je jen jedna a my ji vypovídáme o věcech; stejně tak je jedno dobro. Jako postačující doklad

[371] Viz tamtéž XVI, s. 30, slovensky s. 215.

jednoty je zde uvedena pojmová totožnost, neboť jsme schopni predikovat stejnou charakteristiku. Řešení jedinosti je v první kapitole alespoň částečně jiné než při prokazování jedinosti existence *per se*.

Uvedená citace z první kapitoly připravuje půdu pro sylogismus, kterým Anselm dochází k závěru, že všechny dobré věci jsou dobré skrze něco, co je identické v různých dobrých věcech. To plyne z explicitně uvedených premis, tedy: 1. vše je stejně nebo nestejně nějakou vlastností ve srovnání s jinými skrze přítomnost téže vlastnosti v různých věcech; 2. jednotlivé věci jsou stejně nebo nestejně dobré.[372]

Jistě není náhodou, že Anselm pro úvodní kapitolu svého *Monologionu* volí jako důkazovou cestu zrovna dobro. Jak canterburský arcibiskup chápal dobro ve věcech, už byla řeč v souvislosti s problematikou univerzálií. Dobro (podobně jako např. pravda) zde hraje úlohu cíle, který je věcem vtištěn, a tím také určuje směřování konkrétní jednotliviny. Být dobrým tedy znamená být užitečný pro výsledek, tj. směřovat k cíli, který má individuum v sobě zakódován. Proto se jedná o ontologickou, a nikoli etickou danost věci. Dobro v tomto Anselmově podání patří mezi metafyzické kategorie podobně jako existence.

Až doposud je Anselmova úvaha zřejmá. Potíž nastává až v dalším kroku: „*Ale keďže skúmané otázky inak nerozriešime, nevyhnutne musí byť všetko, čo je užitočné alebo krásne, ak sú toto opravdová dobrá, dobrami skrz to isté a len pre toto musí byť nevyhnutne všetko, nech je to čokoľvek, dobrom. Kto by však pochyboval, že nie je veľkým dobrom to, skrz čo je všetko dobré? Ono je totiž dobrom samo osebe, preto-*

[372] První premisa již zmíněna byla a hned po ní Anselm pokračuje: „*Ergo cum certum sit quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud.*“ („*Keďže je teda isté, že všetky dobrá, ak ich navzájom porovnávame, sú rovnako alebo nerovnako dobrami, musia byť dobrami skrz niečo, čo sa v rozličných dobrách chápe ako to isté, i keď sa niekedy zdá, že iné dobrá sa tak nazývajú pre čosi iné.*“) Tamtéž I, s. 14, slovensky s. 202. Poté Anselm přikládá již výše uvedený příklad s koněm a zbojníkem.

že každé iné dobro je skrz neho."[373] Tvrzení o existenci dobra o sobě zde stojí takřka jako axiom. Anselm považuje za nepochopitelnou domněnku, že by dobra v jednotlivinách (tedy metafyzická určitost jsoucen) mohla být způsobena něčím jiným než věcí, která je také dobrá. Zde se začíná úvaha blížit důkazu z třetí kapitoly. Skrze smyslové vjemy a jejich následné zpracování rozumem jsme schopni zjistit, že odlišná jsoucna jsou nestejně dobrá. Pokud však existuje účinek, zastoupený různými dobrými věcmi, pak musí existovat jejich příčina. Tato příčina musí být jedna, což bylo dokázáno v předchozím. Pokud je však účinek dobrý, tak ani příčina nemůže být jiná. (Stejně jako bílá nemůže být způsobena černou.) Anselm si prostě neumí představit, že by příčinou dobra v dobrých věcech bylo zlo.[374]

Další postup už není překvapující. Z premis, že všechny věci jsou dobré skrze něco, co je v nich identické a zároveň všechno je dobré jen skrze něco, co je dobré samo o sobě, plyne závěr: „*Z toho vyplýva, že všetky ostatné dobrá jestvujú skrz niečo iné, že nie sú dobrami samy osebe, no ono samo je osebe*."[375]

K tomuto závěru pak Anselm přidává další dva sylogismy (obdobně jako ve třetí kapitole), kterými zjišťuje, že to, co je dobré skrze

---

[373] „*Sed quoniam iam perspecta ratio nullo potest dissolvi pacto, necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per idipsum esse bona, per quod necesse est esse cuncta bona, quidquid illud sit. Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum*." Tamtéž, s. 14–15, slovensky s. 202.

[374] Užitečné by bylo zdůraznit, že ani v tomto argumentu nejde o úvahu inspirovanou platónským myšlením, kdy by se o dobru o sobě vypovídalo, že je dobré, nýbrž pouze o upozornění, že příčina dobra je také dobrá. Anselm totiž nikde neříká: Dobro je dobré, nýbrž úmyslně nazývá příčinu dobra jednou věcí, která je dobrá skrze sebe. Pokud se má něčemu připisovat dobro o sobě apod., pak to musí být nejvyšší substance, nejdokonalejší přirozenost či něco podobného. Nikdy ne samotné dobro. Srov. J. Hopkins, *Hermeneutical and textual problems in the complete treatises of St. Anselm*, s. 27.

[375] „*Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per seipsum*." *Monologion* I, s. 15, slovensky s. 202.

sebe, je svrchovaným dobrem a zároveň svrchovanou velikostí. Tato pojmenování něčeho, co jako jediné má existenci *per se* a co je zároveň svrchovaným dobrem, jsou ve druhé kapitole totožným důkazem jako v dříve uvedeném rozšířena o zjištění, že: „... *nanajvýš veľké môže byť iba to, čo je nanajvýš dobré, musí jestvovať niečo, čo je najväčšie a najlepšie, to jest zo všetkého jestvujúceho najvyššie*."[376]

Třetí důkaz předkládá otec scholastiky ve čtvrté kapitole a jeho postup je zde nejkomplikovanější a nejdelší. Poté, co už zjistil, že všechny věci mají v sobě nějaký účel, který se snaží naplňovat a zároveň existují, takže musí být něco, co tyto náležitosti jednotlivým jsoucnům poskytlo, uvažuje o další určenosti individuí. Tentokrát hovoří o důstojnosti či dokonalosti přirozeností, tedy o esenciálních složkách jsoucen.[377] Pochopitelně i zde počíná u smyslově vnímatelné reality, od které se posunuje dál, přičemž rozumovou úvahou zjišťuje, že ne každá věc má stejný stupeň důstojnosti. Tedy: některé přirozenosti jsou více dokonalé než jiné, např. neživé je na nižším stupni než živé, a stejně tak živé nerozumné je dle Anselma níže než živé rozumné atp.[378]

Člověk se tak racionálně může přesvědčit, že existují jednotliviny různých přirozeností, které jsou nějakým způsobem uspořádány; tedy platí, že něco je výše a něco zase méně. Pak může nastat dvojí situace: buď je takových stupňů nekonečný počet, nebo musí být toto uspořádání nějakým způsobem limitováno. K vyřešení vyřčené otázky potřebuje Anselm definovat, co že to znamená „být nejvyš-

---

[376] „... *non potest esse summe magnum nisi id quod est summe bonum, necesse est aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt*." Tamtéž II, s. 15, slovensky s. 203.

[377] „*Si quis intendat rerum naturas, velit nolit sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum imparitate*." („*Ak si niekto všíma prírodné veci, chtiac-nechtiac zisťuje, že nie všetky sú rovnako dokonalé, ale že sa líšia stupňom dokonalosti*.") Tamtéž IV, s. 16–17, slovensky s. 204.

[378] Anselm uvádí jako příklad dřevo, koně a člověka. Srov. tamtéž, s. 17, slovensky s. 204.

ším stupněm“. Zcela ve shodě s aristotelovskou definiční teorií pak říká, že má-li být něco nejvyšší, pak už by nesměl existovat žádný vyšší stupeň, pod které by ono nejvyšší mohlo být zařazeno: „*Ak je teda toto odlíšenie stupňov také nekonečné, že už niet vyššieho stupňa, nad ktorým by sa už nenadchádzal iný, ešte vyšší, náš rozum z toho vyvodzuje, že množstvo prirodzeností je bezhraničné. To však každý považuje za absurdné, ak sám nechce byť taký*.“[379]

Anselm nejprve předpokládá, že by stupňů mohl být nekonečný počet. Pokud ovšem existuje nekonečný počet stupňů důstojnosti povah, pak musí být také nekonečný počet těchto přirozeností. Tento závěr je ovšem pro Anselma absurdní. Z peripatetické tradice totiž dobře ví, že pokud stoupáme Porfýriovým stromem, musím dospět k nejvyššímu stupni, ke kategorii. Pokud by tento postup byl bez konce, pak by nikdy nikdo nemohl dospět ke kategoriálním určením jednotlivin. To však není pravda, proto také není pravdou, že by počet přirozeností byl nekonečný, takže nemůžeme neustále nacházet dokonalejší a dokonalejší, vyšší a vyšší atd. Je-li ovšem nepravdivý závěr, který je řádně odvozen z premisy, pak musí být nepravdivá zároveň premisa, ze které nesprávná konkluze vyplynula. A neboť stupňů dokonalostí může být buď omezený nebo neomezený počet a neomezeně jich není, pak tedy nutně musí být dělení na stupně limitováno, z čehož plyne, že musí existovat takový stupeň, nad kterým už další vyšší nebude. Anselmovými slovy: „*Teda nevyhnutne jestvuje nejaká prirodzenosť, vyššia než ktorákoľvek iná alebo iné, no taká, pod ktorú by ju bolo možné zaradiť ako nižšiu, nejestvuje*.“[380]

Takto Anselm znovu výhradně s použitím sylogismů a bez jakékoli zmínky či náznaku o náboženské zkušenosti, dokazuje existenci

---

[379] „*Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus ibi sit gradus superior quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus*.“ Tamtéž.

[380] „*Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit cui ordinetur inferior*.“ Tamtéž.

nejdůstojnější povahy. Už ví, že všechno, co existuje, je nějakým způsobem předurčeno k dobru a nyní přidává, že každá jednotlivina zastává díky své esenciální složce nějaký stupeň důstojnosti. Touto esenciální složkou není nic jiného než druh či rod (chceme-li *quidditas*), pod který můžeme danou jednotlivinu přiřadit. Snad už není nezbytné připomínat, že Anselm chápe druhy a rody jako existující výhradně v jednotlivinách, neboť to jsou druhé substance, které mají své bytí pouze skrze první substance, tedy individua. Celá úvaha předpokládá také jistou složenost každé věci, u které se nesmí zapomínat na přítomnost dvou složek: *esse* a *natura*, což však Anselm sám uvádí.[381] Jistě není náhodou, že hned po prokázání nezbytnosti existence *per se* se Anselm pouští do prokázání existence nejdůstojnější či nejdokonalejší přirozenosti.

Prvním sylogismem prokázal, že některá esence musí být nejdokonalejší. Teď je však třeba dodat, že této důstojnosti náleží pouze jedno jsoucno. Tento problém je formálně řešen obdobně, jako tomu bylo při důkazu, který vycházel z existence. Nejprve je uvedeno, že tato nejdokonalejší přirozenost je buď jedna, nebo jich je více, a poté Anselm zkouší, zda nalezne možnost, ve které by jich bylo více.[382] Obdobně jako v předešlých úvahách rovněž zde becký učitel zdůrazňuje, že pokud jsou si nejdokonalejší přirozenosti něčím rovny (tj. jejich důstojnost), tak je to možné jen díky tomu, že mají něco společ-

---

[381] Jde o známý příklad, ve kterém se tvrdí, že něco svítící (jsoucno, *ens*, jednotlivina) je v neustálém vztahu ke světlu (*essentia*) a svícení (*esse*). Srov. tamtéž VI, s. 20; slovensky s. 207.

[382] „*Haec vero natura quae talis est, aut sola est aut plures eiusmodi et aequales sunt. Verum si plures sunt et aequales: cum aequales esse non possint per diversa quaedam, sed per idem aliquid, illud unum per quod aequaliter tam magnae sunt, aut est idipsum quod ipsae sunt, id est ipsa earum essentia, aut illud quam quod ipsae sunt.*“ („*Prirodzenosť, ktorá je takáto, je alebo jediná, alebo je ich viac takých a rovnakých. Ak ich je však viac a rovnakých: keďže nemôžu byť rovnaké skrz čosi, čo je v nich rozdielne, ale skrz to, čo je v nich to isté, to jediné, skrz čo sú rovnako veľké, je alebo to isté ako ony samy, to jest sama ich podstata, alebo niečo iné, než ony samy*.“) Tamtéž IV, s. 17, slovensky s. 204.

ného. Rovny by si tyto přirozenosti mohly být jen zásluhou něčeho, co by bylo v nich stejné (třeba mohou být stejně bílé díky totožné intenzitě bělosti, kterou vlastní). Důležité zde ovšem je, že se jedná o esenciální výměr každého individua. Proto pokud by si byly rovny něčím, pak by to zřejmě mělo být to, čím tyto věci jsou, tedy svou esencí, nebo je zde druhá možnost, že jsou si esenciálně rovny skrze něco, co nepatří k jejich vlastní esenci. Takto Anselm pojmenovává dvě varianty, při kterých by mohlo být více nejdokonalejších přirozeností.

Pokud by ovšem nastala první, pak: „*Ak to však nie je niečo iné než ich podstata: tak ako nemajú viacero podstát, nemajú ani viacero prirodzeností, ale jednu. Prirodzenosťou totiž rozumiem to isté čo aj podstatou*."[383] Tuto argumentaci lze uspokojivě vyložit pouze v kontextu Aristotelova myšlení. Anselm totiž explicitně uvádí, že esencí (*essentia*) věci (ve slovenském překladu podstata) rozumí přirozenost (*natura*). Tímto tvrzením chce canterburský arcibiskup říci, že pokud máme několik jednotlivin stejného rodu či druhu, pak je v každé individualitě jedna esence, která se od jiné esence či individuální podstaty téhož druhu liší. Neliší se samozřejmě svým esenciálním vymezením, neboť kůň zůstává koněm, byť jich máme před očima celé stádo. Liší se ovšem přítomností konkrétní esenciální formy. Různost je zde proto numerická. Každá věc má svou identitu zásluhou své vlastní esence, která se liší od jiné esence téhož druhu pouze tím, že se jedná o (početně) jinou věc, přičemž všechna ostatní určení zůstávají stejná. Toto pojetí konzistentně plyne z Anselmova chápání univerzálií. Obecniny, formy, obecná určení skutečně existují, ale v mnohém, takže jedno univerzální, např. člověk, je přítomno v mnoha jednotlivcích a v každém individuálně. Neliší se svým výměrem, ale liší se tím, že pokaždé jde o jinou jednotlivinu.

---

[383] „*Sed si nihil est aliud quam ipsa earum essentia: sicut earum essentiae non sunt plures sed una, ita et naturae non sunt plures sed una. Idem namque naturam hic intelligo quod essentiam.*" Tamtéž.

Patrně toto Anselm zdůrazňuje na uvedeném místě, když skládá důležitý sylogismus. Pokud totiž existuje více nejdokonalejších jsoucen, přičemž rovnost jejich dokonalosti vychází přímo z jejich esence, pak to znamená, že jsou si rovny svou podstatou. Podstata (čili esence) je ovšem vždy individuální, a to už vzhledem k tomu, že je přítomná v jednotlivině. Jsou-li si tedy mnohé nejdokonalejší přirozenosti rovny svou podstatou, pak musí být totožné, neboť jsou jednou jedinou přirozeností a není zde možnost, aby jich bylo více. Jinými slovy: jsou si rovny esenciálně, jejich esence je ovšem v každém případě jedinečná (minimálně numericky), tedy je vždy vázána na jednotlivinu, takže musí být jen jedna věc naprosto stejné přirozenosti.

Takto otec scholastiky zamítá první možnost, tedy: že by si více nejdokonalejších jsoucen bylo rovno svou podstatou. Zřejmě v Aristotelových intencích shledává tuto variantu nemožnou. A tak se Anselm obrací ke druhé alternativě, dle které by několik nejdůstojnějších jsoucen bylo stejnými skrze něco, co není jejich esencí.

Argument, který vyvrací tento názor, se podobá předchozím. Pokud totiž nejsou věci nejdokonalejší skrze sebe, tedy svou podstatou či esencí, nýbrž skrze něco dalšího, pak (protože cokoliv, co je dokonalejší skrze něco jiného než skrze sebe, je méně než to, skrze co je dokonalé) tyto věci nemohou být nejdokonalejšími, neboť lze nalézt něco, co je nad nimi, což odporuje uvedené definici nejdokonalejšího.[384]

Když bylo zjištěno, že zde není žádná možnost, aby nejdokonalejších bylo více, pak je Anselm schopen dokončit původní sylogismus

---

[384] „*Si vero id, per quod plures ipsae naturae tam magnae sunt, aliud est quam quod ipsae sunt, pro certo minores sunt quam id, per quod magnae sunt. Quidquid enim per aliud est magnum, minus est quam id, per quod est magnum. Quare non sic sunt magnae, ut illis nihil sit maius aliud.*“ (*„Ak však to, skrz čo sú viaceré prirodzenosti rovnako veľké, je čosi iné než ony samy, iste sú menšie než to, skrz čo sú veľké. Všetko totiž, čo je veľké skrz niečo iné, je menšie než to, skrz čo je veľké. A preto nie sú také veľké, aby nemohlo byť niečo od nich ešte väčšie.*“) Tamtéž.

a uzavřít tuto úvahu. Po stupních dokonalosti přirozeností nelze postupovat neomezeně, takže musí být nějaká nejdokonalejší přirozenost, a protože těchto přirozeností nemůže být více, nezbytně existuje jedna nejdokonalejší *natura*.

Posledním krokem rozsáhlé Anselmovy argumentace ze všech čtyř úvodních kapitol *Monologionu* je spojení výsledků navzájem propojených a na sobě závislých postupů v jeden ucelený závěr. „*Ostává preto, že jestvuje akási jedna a jediná prirodzenosť, ktorá je od ostatných o toľko vyššia, že od ničoho nie je nižšia. Keďže je taká, je zo všetkých jestvujúcich najväčšia a najlepšia. To je však možné iba tak, že je sama od seba tým, čím je, a všetko ostatné jestvujúce je skrz ňu tým, čím je. Lebo rozum nás nedávno poučil, že čo je samo od seba a skrz čo je všetko ostatné, je zo všetkých jestvujúcich vecí najvyššie, alebo opačne, čo je najvyššie, je samo od seba a všetko ostatné skrze toto, ... Teda jestvuje akási prirodzenosť, alebo substancia, alebo podstata, ktorá je sama od seba dobrá a veľká a sama od seba tým, čím je, a skrz ktorú je všetko, čo je naozaj dobré, veľké alebo niečo, a ktorá je najvyšším dobrom, najvyššou veľkosťou, najvyšším bytím ako pretrvávajúcim, to jest ako vec zo všetkých jestvujúcich najvyššia.*“[385]

Věc, kterou Anselm svými postupy dokázal, je sama tím čím je a zároveň je jediná, která je sama skrze sebe. Je tedy také nejvyšším dobrem a nejdokonalejším jsoucnem. Existenci takovéto přirozenosti Anselm dokázal v *Monologionu*. Nic víc a nic méně. Toto jedno jediné je samo ze sebe (*per se*), je to jediná přirozenost, která má by-

[385] „*Restat igitur unam et solam aliquam naturam esse, quae sic est aliis superior, ut nullo sit inferior. Sed quod tale est, maximum et optimum est omnium quae sunt. Est igitur quaedam natura, quae est summum omnium quae sunt. Hoc autem esse non potest, nisi ipsa sit per se id quod est, et cuncta quae sunt, sint per ipsam id quod sunt. Nam cum paulo ante ratio docuerit id quod per se est et per quod alia cuncta sunt, esse summum omnium existentium: aut e converso id quod est summum, est per se et cuncta alia per illud, ... Quare est quaedam natura vel substantia vel essentia, quae per se est bona et magna, et per se est hoc quod est, et per quam est, quidquid vere aut bonum aut magnum aut aliquid est, et quae est summum bonum, summum magnum, summum ens sive subsistens, id est summum omnium quae sunt.*“ Tamtéž, s. 17–18, slovensky s. 204–205.

tí sama ze sebe[386] a pokud něco existuje, pak musí také existovat nutně, neboť bez této substance by nebylo ničeho jiného.[387] Proto lze dodat, že všechny ostatní věci v porovnání s tímto nejvyšším takřka nejsou.[388] Tyto argumenty směřují k nesloženému jednu, protože to je samozřejmě dříve, než všechno složené.[389] U všech těchto důkazů se vychází z empiricky vnímaného světa a kráčí se k důkazu něčeho, co v empirické zkušenosti nalézt nelze. Žádné autority, žádná bible, ale také žádné křesťanské pojmenování pro dokázané něco. To jsou Anselmovy cesty k Bohu v *Monologionu*. Jediným vodítkem je zde rozum, který až úzkostlivě využívá Aristotelem zprostředkované logické a metafyzické znalosti.

Zejména důkaz představený ve čtvrté kapitole obsahuje řadu styčných bodů s argumentem, který Anselm vložil do *Proslogionu*. Sám rodák z Aosty o tom hovoří v odpovědi Gaunilonovi na jeho námitky. Proslulý první kritik Anselmova stěžejního díla totiž ve své obraně pošetilce pochybuje v souvislosti s *Proslogionem*, že by „větší než všechno ostatní" stačilo k prokázání existence Boží.[390] Anselm s ním souhlasí, ale jen do jisté míry, neboť: „*... to, nad co nic většího nelze myslet, nelze nahlížet jinak než jako to, co jediné je větší než všecko ostatní.*"[391] Podstatný rozdíl však Anselm vidí v tom, že „to, co je největší", respektive větší než všechno ostatní, potřebuje ke své platnos-

---

[386] Viz tamtéž XXVI, s. 44, slovensky s. 226.

[387] Viz tamtéž XX, s. 35, slovensky s. 219.

[388] Viz tamtéž XXVIII, s. 46, slovensky s. 228.

[389] Tamtéž XVIII, s. 32, slovensky str. 217.

[390] „*Haec interim ad obiecta insipiens ille responderit. Cui cum deinceps asseritur tale esse maius illud, ut nec sola cogitatione valeat non esse, et hoc rursus non aliunde probatur, quam eo ipso quod aliter non erit omnibus maius: ...*" („*Takto by snad prozatím pošetilec odpověděl na uvedené výtky. A tvrdí-li se, že ono ‚větší než všecko ostatní' je takové, že ani nelze myslet, že to není a nedokazuje-li se to opět na základě ničeho jiného něž zase tímtéž, že to totiž nebude větší než všecko ostatní...*") Gaunilo, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* VII, s. 129; česky s. 91.

[391] „*Nullatenus enim potest intelligi ‚quo maius cogitari non possit' nisi id quod solum omnibus est maius.*" *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* V, s. 135; česky s. 111.

ti jiný argument, tj. celý myšlenkový postup zachycený v *Monologionu*, kdežto „to, nad co nic většího nelze myslet", již nic jiného nepotřebuje kromě krátké úvahy z *Proslogionu*.[392]

Předcházející postupy jsou v pozdějším spise modifikovány, spleť komplikovaných kroků si autor přeje nahradit jediným důvodem, jediným argumentem, který má prokázat, že existuje něco, nějaké *x*, o němž budeme moci říci, že má tolik dokonalosti, že to nemůže být ničím jiným než Bohem. *Proslogion* přitom vychází ze stejných zásad jako o něco starší spis. Na prvním místě je třeba jmenovat Anselmovo vědomí, že prezentuje nedokonalé a vágní poznání nejdokonalejšího něčeho. Vždy totiž jde o lidské poznání, které není uzpůsobeno k absolutnímu proniknutí do povahy Boží podstaty. Zdá se, že také jeho úvaha počíná u smyslově vnímatelného světa a postupuje pak od účinku k příčině, tedy aposteriorně. Oba traktáty přitom kladou velký důraz na to, aby objasnily Boží existenci bez jediného odkazu na náboženskou zkušenost, tedy pokud jde o samotný důkazový proces.

Proslogion je bezesporu spisem, kterým si Anselm zajistil trvalé místo v dějinách filosofického myšlení. Argument představený v tomto pojednání je dodnes živý a inspiruje neustále k novým a novým pohledům na více než devět století starou úvahu. Často se přitom zdůrazňuje, že v *Proslogionu* lze nalézt důkaz, který bývá označován termínem ontologický, tj. důkaz apriorní, kde se z myšlené existence pojmu či ideje v lidském intelektu (znalost příčiny) vyvozuje jeho reálná existence mimo mysl přemýšlejícího.

Tento pohled na Anselmův slavný argument je ovšem jen obtížně přijatelný. Samotný becký převor a opat totiž dává svému důkazu jasný rámec zejména v úvodní kapitole *Proslogionu*, která bývá až příliš často přecházena bez povšimnutí. Přitom po rozboru první kapitolky nejznámějšího Anselmova díla musíme konstatovat, že existence Boha není pro Anselma samozřejmá ani evidentní, žádné po-

[392] Srv. tamtéž V, s. 134–135; česky s. 107–111.

znání Boha nám není dáno předem, nemáme jej vrozené.[393] Pokud by totiž byla existence Boží sama sebou evidentní, proč by potom Anselm vůbec dokazoval nutnost Božího bytí? A kdyby nám takové poznání bylo vrozené, proč by potom obracel svou úvahu na toho, který v Boha nevěří? Jak by mohlo nastat něco takového, že „*...pošetilý si řekl ve svém srdci, že Bůh není*?"[394] I tento pošetilec by přece musel mít poznání Boha vrozené, a tudíž by si toto říci nemohl.

Rodák z Aosty ovšem Boha nezná, nevidí jeho tvář, pouze tuší, že přebývá v nedostupném světle. „*Nikdy jsem tě neviděl, Pane, můj Bože, nevím, jak vypadáš*."[395] Anselm se pokouší Boha spatřit, najít ho, alespoň trochu poznat. Na nic víc si netroufá, neboť ví, že jeho schopnosti na víc nestačí. Pokud je Bůh pro člověka takto nepřístupný a vzdálený, pak samozřejmě nelze hovořit o žádném vrozeném poznání Boha, ani o jeho evidentnosti.[396] Žádná *a priori* přítomná idea, která by takto zastupovala Boha, v člověku není, naopak lidé se musí snažit teprve Boha nahlédnout, takže jeho existence nemůže být ani evidentní. Proto Anselmův důkaz nemůže v žádném případě začínat jakoukoli ideou či předem daným pojmem.

Důvod, proč člověk nemůže ihned a dokonale poznávat Boha, je canterburským arcibiskupem několikrát představen jako naše lidství. Člověk je pouze člověkem, *nota bene* hříšným, bídným, zatraceným,

---

[393] Podrobný rozbor této kapitoly učinil T. A. Losoncy, *Chapter 1 of St. Anselm's Proslogion; Its Preliminaries to Proving God's Existence as Paradigmatic for Subsequent Proof of God's Existence*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, s.106.

[394] „*...dixit insipiens in corde suo: non est deus?*" *Proslogion* II, s. 101, česky s. 35.

[395] „*Numquam te vidi, domine deus meus, non novi faciem tuam.*" Tamtéž I, s. 98, česky s. 29.

[396] Velmi hezky se o stejné problematice vyjádřil mnohem později John Locke. „*Připouštím, že kdyby se vůbec měla nalézt nějaká idea vtištěná do lidských myslí, právem můžeme očekávat, že by to byl pojem jeho tvůrce jako znak Boha vyražený na jeho vlastním výtvoru, aby člověku připomněl jeho závislost a jeho povinnost... Avšak kolik času uplyne, než se taková představa může odhalit u dětí. A když ji tam konečně*

takže k Bohu se může ve svém poznání jen velmi vzdáleně přiblížit.[397] A v tomto bezútěšném stavu Anselm hledá Boha, který mu má poskytnout jistotu. Jediné, co má k tomuto hledání jistoty k dispozici, je on sám a empirická zkušenost. Však taky hned úvodními větami první kapitoly vyzývá čtenáře, aby zapomněli na běžné starosti a odložili vše, co je zaneprázdňuje či rozptyluje: „*Buď chviličku prázdný pro Boha a spočiň v něm na okamžik. Vejdi do komůrky své mysli a nevpouštěj nic než Boha a to, co ti pomáhá jej hledat, zavři dveře a hledej ho*.“[398]

Člověk se má plně soustředit na to, co bude racionálně konat. Nic jiného než jeho vlastní schopnosti a zkušenosti, které by mu mohly v hledání pomoci, nemá brát v potaz. Becký převor jasně upozorňuje, že se bude jednat o myšlenkový proces, ke kterému se mu budou hodit jisté znalosti. Nikde zde není zmínka o odmítání zkušenosti či o oproštění se od ní, ba právě naopak. Lze totiž předpokládat, že to, co má „do sebe vpustit“, aby mu to pomohlo hledat Boha, není nic jiného než empirická zkušenost, stejně jako tomu bylo v *Monologionu*. I tam byl počáteční krok každé úvahy veden ze smyslové zkušenosti, a teprve poté se postupovalo dál činností rozumu.

Ani na okamžik přitom Anselm nezapomíná na omezenost vlastním lidstvím, tedy kritickou reflexi svých kognitivních schopností, což jej vede k přesnějšímu určení svého cíle, který je pojmenován takto: „*Nepokouším se, Pane, proniknout tvé výšiny, protože na to mé nahlédnutí ani zdaleka nestačí. Toužím však alespoň poněkud*[399] *nahlédnout tvou pravdu*.“[400]

---

najdeme, oč více se podobá názoru a představě učitele než reprezentaci pravého Boha...“ J. Locke, *Esej o lidském rozumu* I, 4, § 13, Praha: Svoboda 1984, s. 63.

[397] Anselm se popisu neutěšené reality lidského bytí v úvodních větách *Proslogionu* věnuje velmi podrobně. Viz *Proslogion* I, s. 98–100, česky s. 29–33.

[398] „*Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo. ‚Intra in cubiculum‘ mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et ‚clauso ostio‘ quaere eum*.“ Tamtéž I, s. 97, česky s. 29.

[399] Tj. tolik, kolik je člověk schopen.

[400] „*Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquantenus intelligere veritatem tuam...*“ Tamtéž I, s. 100, česky s. 33.

I zde, stejně jako v *Monologionu*, Anselm dodává, že v Boha věří a chce jej pouze ještě navíc nahlédnout, racionálně poznat jeho existenci. Celý *Proslogion* je bezpochyby jedna velká modlitba,[401] víra zde zastává své neoddiskutovatelné místo, ale argument samotný je racionální, protože je namířen proti nevěřícímu a protože Anselm je přesvědčen, že rozum má značné schopnosti, přestože je omezený. Otec scholastiky, tvořící v „*libertas Beccensis*", se tak pokouší o další odvážné a inspirující spojení víry a rozumu.

Anselm má k dispozici pro hledání či dokazování Boha pouze sebe a okolní svět.[402] Z první kapitoly Proslogionu je patrné, že canterburský arcibiskup nemá žádné evidentní poznání Boha, žádnou jeho ideu, nezná jeho esenci, nemá znalost příčiny, díky které by mohl poznávat účinky, jinými slovy nemá žádné apriorní (tedy předem dané nebo přednostní) znalosti o Bohu. Anselm sice může při

---

[401] Právě titul první kapitoly zní: „*Excitatio mentis ad contemplandum deum*." („*Pozvání k modlitbě a k patření na Boha*.") Tamtéž, s. 97, česky s. 29. Rovněž celý spis je ukončen nepřehlédnutelně: „*Amen*." *Proslogion* XXVI, s. 122, česky s. 77. Tato skutečnost vede řadu interpretů ke zdůrazňování čistě kontemplativní povahy *Proslogionu*. Viz např. H. Kimmerle, *Die Gottesbeweise Anselms von Canterbury. Ihre Voraussetzung und ihre Bedeutung für Philosophische Theologie*, Berlin: Universität, např. s. 45–51.

[402] To platí rovněž pro častou diskusi ohledně Anselmova rozdílného užívání *cogitare* a *intelligere*, jak je otec scholastiky vysvětluje v *Proslogionu* IV, ale také v odpovědi Gaunilonovi (IV a VI). Větší důraz kladený na *cogitare* vzhledem k samotnému argumentu je ovšem zřejmý. Viz zejména *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* IV, s. 133–134, česky s. 105–107, kde Anselm jasně říká, že zatímco o některých věcech nemůžeme nahlížet (*intelligere*), že nejsou (neboť je např. vidíme), tak můžeme myslet, že nejsou (tj. uvědomovat si jejich konečnost). *Cogitare* proto odkazuje na rozumově generalizovanou zkušenost. Viz také spis *De veritate*, kde Anselm popisuje, co to pro něj znamená být pravdou myšlení (*De veritate* III, s. 180, česky s. 139). Srov. např. T. Losoncy, *The Proslogion Argument and the Anselmian* Cogito, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 240–245; nebo týž, *The Anselm-Gaunilo Dispute about Man's Knowledge of God's Existence: An Examination*, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five years (1969–1994) of Anselm Studies*, Anselm Studies Volume III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 161–181.

vedení svého důkazu Boží existence vycházet ze sebe sama, ale nikoli z apriorních daností čili znalosti dřívějšího, nýbrž výhradně z toho, co může získat svými poznávacími schopnostmi a odvodit tak z pozdějšího, z následků. Nelze proto než konstatovat, že jím prezentovaný důkaz je skutečně aposteriorní, musí brát v úvahu zkušenost, která nás informuje o účincích.[403] Teprve z takto nabytých znalostí může kráčet k Bohu. Tyto důvody jaksi zůstaly opomenuty těmi, kteří nacházejí v Anselmovu *Proslogionu* apriorní důkaz Boží existence. Minimálně první kapitola tohoto spisu jasně ukazuje, že becký učitel chce v tomto díle postupovat v tomto ohledu stejným způsobem, jaký předvedl v *Monologionu*.

Není patrně náhodou, že četní interpreti, kteří se zabývali proslogionovským argumentem a vidí v něm ontologický či jiný apriorní důkaz, se takřka výhradně zabývají až následnými třemi kapitolami. Právě těchto několik Anselmových řádků totiž způsobilo, že se Anselm stal filosofem, o kterém je velmi moderní rozprávět, ale stejně tak je naprosto nemoderní pečlivě jej studovat.[404]

Přesto právě kapitoly II.–IV. jsou těmi nejdiskutovanějšími, které Anselm vůbec kdy napsal a právě v nich představuje svou verzi toho, co nazval *unum argumentum*. Nejprve Anselm žádá Boha, aby mu dal nahlédnutí o tom, v co již věří, tedy že Bůh je.[405] Teprve poté začíná samotný důkaz a to představením první premisy: „*Věříme zajisté, že jsi něco, nad co nic většího nelze myslet*.“[406]

---

[403] Srov. např. R. Heinzmann, *Středověká filosofie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2000, s. 178.

[404] „*Anselm ... is a philosopher whom it has long been fashionable to discuss, but quite unfashionable to study.*“ Ch. Hartshorne, *Introduction to the second edition*, in: St. Anselm, *Basic writings*, La Salle 1962, s. 1.

[405] „*Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus.*“ („*Nuže Pane, který dopřáváš víře nahlédnutí, dej mi, nakolik uznáš, abych nahlédl, že jsi, jak věříme, a že jsi to, co věříme, že jsi.*“) *Proslogion* II, s. 101, česky s. 35.

[406] „*Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.*“ Tamtéž.

V tomto okamžiku Anselm „pouze" věří, že Bůh je něco, nad co nic většího nelze myslet. Není zde ještě prezentován žádný argument, jedná se spíše o hypotézu, která bude v následném zkoumána, dokazována. Otázkou však je, jakým způsobem se tato hypotéza objevila, jak k ní mohl Anselm dospět, jaká úvaha stojí za ní. V rozumu samotném být nemohla, to je zřejmé z předešlého, protože o Bohu není žádné vrozené poznání. Jen stěží ji mohl otec scholastiky získat ze samotné víry, protože v bibli nic takového, co by odpovídalo této hypotéze, není. A navíc přece i člověk, který v Boha nevěří (Anselmův pošetilec), nahlíží, tj. rozumí tomu, co se v této výpovědi říká. V žádném případě v tomto okamžiku nelze klást rovnítko mezi Boha a „to, nad co nic většího nelze myslet", pokud chceme této tezi věnovat racionální úvahu (věřit v to lze, rozumět však nikoli). Necháme-li stranou, že podobné formulace jsou přítomné v jiných dílech, ve kterých se o nich Anselm mohl dočíst,[407] pak zůstává jedi-

[407] Např. forma a umístění, ve které uvádí velmi podobnou tezi Boethius, by mohla být dokladem propojení Anselmova *Monologionu* a *Proslogionu*. Boethius totiž píše na konci (nikoli na počátku jako Anselm) svého rozjímání o existenci Boží: „*Nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet?*" („*Neboť není-li možné představit si něco lepšího, než je Bůh, kdo by pochyboval, že to, nad něž není nic lepšího, je dobré?*") Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, 10, ed. G. P. Goold, Cambringe: Harvard University Press 1978, s. 276; česky Boëthius, *Filosofie utěšitelka*, III, 10, Olomouc: Votobia 1995, s. 113.

V částečně odlišné podobě lze podobné vyjádření nalézt také u Augustina: „*Non enim mihi placet deum appellare quo mea ratio est inferior, sed quo est nullus superior.*" („*Zdá se mi totiž vhodné nazývat slovem Bůh ne to, co stojí výš než můj rozum, ale to, nad co nic není vyšší.*") Augustinus Hipponensis, *De libero arbitrio* II, VI, 14, *O svobodném rozhodování* II, VI, 14, in: R. Hošek, *Aurelius Augustinus. Říman – člověk – světec*, Praha: Vyšehrad 2000, s. 164.

Dalšími Anselmovými zdroji mohli být Seneca: („*Quid est deus? Mens uniuersi. Quid est deus? Quod uides totum et quod non uides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet*." Seneca, *Quaestiones naturales* I, 1, ed. A. Gercke, Stuttgart 1970, s. 5) nebo Cicero (*De natura deorum* II, 7, Leipzig: Teubner 1917; česky *O přirozenosti bohů*, Praha: Laichter 1948, s. 69).

ná možnost, jak je možno k této zkušební hypotéze dojít: cestou rozumu, který generalizuje empirickou zkušenost. Jestliže tedy canterburský arcibiskup přichází s touto hypotézou, zdá se být více než pravděpodobné, že k ní musel dospět aposteriorně, tedy zkoumáním účinků. Takto je již postavení samotného výchozího bodu, který Anselm prezentuje, aposteriorní. Bude dobré zdůraznit tuto skutečnost hned na úvod, aby později nevznikla nejasnost. Proto každý, kdo slyší „něco, nad co nic většího nelze myslet", může o tomto přemýšlet. A to, o čem přemýšlí, tedy „*...co nahlíží, to je v jeho nahlédnutí, i když snad nenahlíží, že to je*."[408]

Anselm takto důsledně upozorňuje, že je obrovský rozdíl mezi pouhou myšlenkou, věcí v nahlédnutí, tj. myšlenkově přítomném pojmu (*in intellectu*), a věcí reálně, aktuálně, existující. Nelze považovat za možné, aby aktuální věc a myšlenka o ní byly stejné, neřku-li totožné. Proto otec scholastiky zdůrazňuje: „*Je totiž něco jiného, když je věc v nahlédnutí, a něco jiného je nahlížet, že věc je*."[409] A pro vykreslení tohoto rozdílu uvádí sporný příklad s malířem. Malíř zde není nějakým zástupcem Anselma, který by obrazně vyjadřoval jeho důkaz, nýbrž je to ilustrativní zdůraznění rozdílu mezi obrazem v mysli a obrazem ve skutečnosti. Právě Gaunilo se totiž tohoto Anselmova přirovnání chytil a snažil se mu vytknout, že pro důkaz Boží existence je podobný příklad nevhodný. Becký převor však svou motivaci k užití problematického obrazu v malířově mysli vysvětluje: „*Vždyť zamýšlený obraz jsem neuvedl proto, že bych chtěl tvrdit, že to, oč jde, je právě takové, nýbrž pouze proto, abych mohl ukázat, že je v nahlédnutí něco, o čem se ještě nenahlíží, že to je*."[410]

---

[408] „*... quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse.*" *Proslogion* II, s. 101, česky s. 35.

[409] „*Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.*" Tamtéž.

[410] „*Non enim ad hoc protuli picturam praecogitatam, ut tale illud de quo agebatur vellem asserere, sed tantum ut aliquid esse in intellectu, quod esse non intelligeretur, possem ostendere.*" *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* VIII, s. 137, česky s. 115.

Je jasné, že pokud budeme chtít hovořit o malířově obraze, nebo se budeme dokonce chtít na něj podívat, tak tento obraz musí nejprve být namalován, musí existovat v aktuálním světě, že nestačí, aby jej měl pouze malíř ve své mysli. A právě tak může pošetilec mít ve své mysli „to, nad co nic většího nelze myslet", ale vůbec neví, zda to existuje i mimo jeho mysl, přesněji: zatím tuto existenci popírá. Nic víc Anselm uvedením tohoto příkladu nezamýšlel. Nedomníval se totiž, že by bylo lze z pouhé myšlenky, kterou má malíř ve své mysli, usuzovat na existenci obrazu.

A teprve v tomto okamžiku počíná samotný důkaz. Jeho základem a skutečným výchozím bodem je, že: „*Je-li to totiž pouze v nahlédnutí, lze myslet, že je to také věc sama, což je více*."[411] Tato myšlenka, která byla v obdobné formě prezentována Anselmem již v *Monologionu*, je pro další postup klíčová. Více totiž je, pokud věc skutečně je, pokud aktuálně existuje, nikoli nějaká představa. Více je okolní existující a smyslově vnímatelný svět. Vše v tomto aktuálním světě je více než jakákoli idea, která by měla existenci pouze v lidském intelektu. Proto je nutné, aby vůbec něco existovalo, jinak nemá Anselmův argument své opodstatnění, neboť jakákoli aktualita je více než sebedokonalejší pojem.

Že tento výklad patrně není dezinterpretující, dokládá znovu Anselmova odpověď na Gaunilonovy námitky. Současník beckého převora totiž uvedl veleznámý příklad se ztraceným ostrovem, který má mít všechny dokonalosti, takže jej můžeme beze všeho označit za nejznamenitější ostrov ze všech. Pokud je ovšem nejdokonalejší v každém ohledu, tak by dle Gaunilonovy interpretace proslogionovského argumentu musel také existovat. To je však nepravda, tedy je nepravdivý rovněž Anselmův důkaz.[412] Reakce Lanfrankova žáka na

[411] „*Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.*" *Proslogion* II, s. 101, česky s. 35.

[412] Gaunilo, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* VI, s. 128, česky s. 89–91.

tuto výtku je ovšem pochopitelná a snadno dešifrovatelná právě v uvedených intencích: „*Ty ale tvrdíš, že je to stejné, jako kdyby někdo řekl: Ostrov v oceánu, který svým bohatstvím překoná všecky země a který se nazývá ztracený, protože je obtížné, ba lépe řečeno nemožné ho nalézt, poněvadž neexistuje – také tento ostrov bez nejmenší možné pochyby existuje jako věc sama, protože když ho vylíčíme, snadno to každý nahlédne. Jsem přesvědčen, že když mi někdo najde něco, co existuje jako věc sama anebo jen v myšlení – vyjma toho nad co nic většího nelze myslet – na co by bylo možné užít mou argumentaci, jak jsem ji vybudoval, najdu a dám mu ten ztracený ostrov, neboť již nebude ztracený.*“[413]

Anselm souhlasí s Gaunilonem, že pokud by se dle jeho proslogionovské argumentace měl hledat nejdokonalejší ostrov, pak se musí prokázat jeho existence. Pokud totiž existuje jakýkoli ostrov, pak bude rozhodně jeden z nich na tom nejlépe. A právě tento by se v tu chvíli stal oním ztraceným ostrovem a už by nebyl ztracený. To samozřejmě platí rovněž v tom případě, kdyby v aktuálně existujícím světě byl přítomen pouze jeden jediný ostrov a navíc by byl tou nejzpustlejší a nejubožejší zemí z celého aktuálního veškerenstva. Pak, byť by to byl ten nejhorší a nejméně dokonalý kus pevniny, a přestože bychom si snili (tj. měli v mysli) o tisících přenádherných Atlantidách, by byl onen nejchatrnější kousek země obklopený vodou tím nejdokonalejším ostrovem. Vše, co je aktuálně existující, je totiž více než cokoli, co má své bytí pouze v rozumu myslícího. Gaunilonova výtka nezasahuje Anselmův argument, neboť pokud někdo najde

---

413 „*Sed tale est, inquis, ac si aliquis insulam oceani omnes terras sua fertilitate vincentem, quae difficultate immo impossibilitate inveniendi quod non est, ‚perdita‘ nominatur, dicat idcirco non posse dubitari vere esse in re, quia verbis descriptam facile quis intelligit. Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens praeter ‚quo maius cogitari non possit‘, cui aptare valeat conexionem huius meae argumentationis: inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam.*“ *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* III, s. 133, česky s. 103.

beckému učiteli alespoň jeden reálně a aktuálně existující ostrov, musí existovat i nejdokonalejší. Pokud by však všechny ostrovy měly své bytí výhradně v intelektu, pak to v žádném případě neznamená, že by ten nejdokonalejší existoval reálně. To si Anselm plně uvědomuje a z existence v rozumu nikde neodvozuje existenci reálnou. Na to prostě nemáme schopnosti a oprávnění. Důležité však je, že rodáka z Aosty vždy zajímají aktuálně existující věci, o kterých se, stejně jako v *Monologionu*, můžeme přesvědčit smysly. A vše, co aktuálně existuje, je více než to, co je pouze v mysli.

Z tohoto krátkého a jasného předpokladu Anselm dokazuje pomocí dalšího sylogismu: „*Je-li tedy to, nad co nic většího nelze myslet, pouze v nahlédnutí, pak to, nad co nic většího nelze myslet, je zároveň něco, nad co lze myslet něco většího. To však jistě není možné*."[414] Kdyby tedy existovalo to, nad co nic většího nelze myslet, třeba jako svrchovaně dokonalý pojem, tak by nás to nikterak neopravňovalo usuzovat na reálnou existenci. Onen spor by ale nastal v tu chvíli, kdyby tento „*úřad druhého řádu*"[415] nebyl obsazen v realitě, tedy kdyby reálně neexistoval a byl přítomen pouze v lidské mysli. Nastíněná situace by totiž vedla k tomu, že tento „úřad" čili „*thing-to-be*"[416], protože by byl pouhou myšlenkou, by nebyl tím, čím být má, tj. nebyl tím, nad co nic většího nelze myslet. Proto nutně, neboť vůbec něco aktuálně existuje, musí existovat i to, nad co nic většího nelze myslet.

Ch. Hartshorne k tomuto bodu vypracoval přehledný a jednoduchý zápis:

---

[414] „*Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.*" *Proslogion* II, s. 101–102, česky s. 35.

[415] „*What is signified by ‚that than which a greater cannot be conceived' is a second-order office,...*" P. Tichý, *Existence and God*, in: *The Journal of Philosophy* 77, 1979, s. 414; česky in: týž, *O čem mluvíme? Vybrané stati k logice a sémantice*, Praha: Filosofia 1996, s. 108.

[416] Tamtéž, s. 406, česky s. 99. Srov. k tomu také článek *De dicto a de re*, in: P. Tichý, *O čem mluvíme?*, s. 79–95.

„Es“ ≤ „Ex“ < „Ac“; kde „Es“ znamená esenci, „Ex“ existenci jakožto to, co k esenci přistupuje, a „Ac“ pak samotnou aktualitu, reálné aktuální bytí.[417]

Z tohoto lze snadno dovodit, že to, co je aktuálně, je více než to, co je pouze v možnosti uskutečnění. Aktualita či reálná existence je pro Anselma nejvíce a pouze z ní může vycházet při hledání Boží existence. A přestože původně pouze věřil, že to, nad co nic většího nelze myslet, existuje, tak nyní již ví, že to nutně existuje: „*Existuje tedy beze vší pochyby něco, nad co nic většího nelze myslet, a to jak v nahlédnutí, tak jako věc sama*.“[418]

Anselmova hypotéza takto byla shledána oprávněnou, čímž byla prokázána nutná existence něčeho, nad co nic většího nelze myslet. Na rozdíl od Gaunilonova ztraceného ostrova, kde canterburský arcibiskup požadoval, aby mu někdo dal neochvějný důkaz o tom, že nějaký ostrov existuje, zde takový doklad nepotřebuje, neboť nás smysly mohou snadno přesvědčit, že vůbec něco existuje.

Tento postup proto nemůže svádět k tak častému přesvědčení, že byl dán předem (*a priori*) nějaký pojem, a teprve důkazem se zjišťovala jeho reálná existence. Jaký by to byl pojem, kdyby z něj měla být dedukována nutná existence, když v následném textu je tento pojem ve své podstatě popřen?[419] Dále pak učiněný krok od myšlení k realitě je možný pouze v kontextu již dříve provedeného právě opačného procesu, tedy od reality k myšlení. Jinými slovy, nelze zapomínat, že zkoumaná hypotéza byla závislá na empirii. Bez aposte-

---

[417] Ch. Hartshorne, *Introduction to the second edition*, s. 17. Tento Hartshornův zápis je dobře aplikovatelný také na příklad se světlem z *Monologionu*, ve kterém Anselm vysvětloval, jak rozumí termínu *ens*.

[418] „*Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.*“ *Proslogion* II, s. 102, česky s. 35.

[419] Jde o slavnou 15. kapitolu *Proslogionu*, kde je Bůh pojmenován docela jinak, než je tomu v tomto argumentu, takže dochází k tomu, že premisa důkazu je přinejmenším podkopána. Srov. A. Kenny, *Co je víra?*, Praha: Křesťanská akademie 1995, s. 128.

riorní zkušenosti bychom nikdy nemohli dospět k hypotéze o něčem, nad co nic většího nelze myslet. Pouze z aktuality je možno vyvodit existenci Boha, nikoli z myšlenky. Kde by se také v myšlence objevila reálná existence? Anselm k tomu říká v odkaze na epištolu Římanům: „*... neviditelné boží věci, totiž jeho věčnou moc a božství, lze od stvoření světa skrze nahlédnutí spatřit pomocí stvořených věcí.*“[420]

Tento nepochybný odkaz na nemožnost opomíjení naší zkušenosti s věcmi, které nás obklopují a se kterými se setkáváme v běžném kontaktu s tímto světem pomocí smyslů při snaze o poznání Boží existence, dodává Anselm až v odpovědi Gaunilonovi. Důvod je zřejmě v tom, že mu tato skutečnost přišla sama sebou a nechtěl zbytečně svůj krátký a jednoduchý argument zatěžovat zřejmými okolnostmi. Navíc když se jasně zmínil o nemožnosti bezprostředního či apriorního poznání Boží existence v první kapitole a když píše dále v textu, že Bohu nelze v pravém slova smyslu rozumět jako tomu, nad co nic většího nelze myslet.[421] Tyto myšlenky jsou poměrně často v souvislosti s Anselmem opomíjeny, což posléze vede k tomu, že se Anselm chápe jako zastánce ontologického dokazování. Nezbývá než dodat, že stejně jako v *Monologionu*, není tomu tak ani ve 2. kapitole *Proslogionu*. Člověk přece vždy zůstává ve své podstatě pouze tím, co samo je *per aliud* a nemůže se tak rovnat s tím, co je *per se*. Nezbývá mu, než alespoň trochu poznávat toto *per se* skrze věci, jež jsou, stejně jako on sám, *per aliud*.[422]

Třetí kapitola *Proslogionu* je někdy považována za druhý důkaz, který v tomto díle Anselm předvádí. Anselm se zde domnívá, že je

---

[420] „*Invisibilia' dei ‚a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas'.*“ *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* VIII, s. 138, česky s. 117. Srov. také Ř 1, 20.

[421] „*Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit.*“ („*Proto, Pane, nejen že jsi to, nad co nic většího nelze myslet, ale jsi cosi většího, než je vůbec možno myslet.*“) *Proslogion* XV, s. 112, česky s. 57.

[422] Srv. C. E. Viola, *Between Canterbury and Rome*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, s. 55.

něco, o čem není možné myslet, že to není.[423] Tímto „něco" je samozřejmě to, nad co nic většího nelze myslet, neboť již v minulé kapitole bylo dokázáno, že to nutně existuje, takže ani nelze myslet, že by to nebylo.[424] Krom tohoto existují ovšem také věci, o kterých je možno myslet, že nejsou. Takových reálných věcí je spousta, je to vlastně mimo jiné vše, co jsme schopni smyslově vnímat. Následně Anselm prezentuje další sylogismus. Kdyby totiž bylo možné myslet, že to, nad co nic většího nelze myslet, je tím, co lze myslet, že není, a protože víme, že existuje něco, o čem si toto myslet nelze, pak z toho nepochybně plyne, že by to, nad co nic většího nelze myslet, nebylo tím, nad co nic většího nelze myslet, protože to, co nelze myslet, že není, je více, než to, co lze myslet, že není.[425] To by však byl spor. Proto Anselm může zcela oprávněně dodat: „*To, nad co nic většího nelze myslet, je tedy tak pravdivě, že ani není možné myslet, že to není*."[426]

Tento argument, který vychází z předešlého, je poměrně často analyzován v současné tzv. modální logice, kde je prokazována jeho legitimnost. Ve shodě s postupy těchto logiků lze konstatovat, že Anselmův postup je bezrozporný,[427] avšak patrně nelze mít za to, že

---

[423] „*Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse*." *Proslogion* III, s. 102, česky s. 37.

[424] Na zjevnou aristotelsko-boethiovskou inspiraci této pasáže viz D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, s. 146–147.

[425] „*Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest*. („*Proto jestliže o tom, nad co nic většího nelze myslet, je možné myslet, že to není, pak to, nad co nic většího nelze myslet, není to, nad co nic většího nelze myslet, což je spor.*") Tamtéž III, s. 102, česky s. 37.

[426] „*Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.*" Tamtéž, III, s. 103.

[427] Což ovšem neuznávají zdaleka všichni logikové. Informace o tom viz např. F. Ricken, *Einleitung*, in: týž (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer 1991.

by Anselmův důkaz mohl být označen nálepkou ontologický. Důvodů k zamítnutí tohoto pohledu již byla představena celá řada.

Nemělo by se rovněž zapomínat, že také v těchto důkazech (či důkazu) si becký učitel dobře uvědomuje, že v celé argumentaci jde pouze o lidskou zkušenost a její generalizaci (tedy lze myslet, respektive nelze, že to není), takže celý tento důkaz je jen lidským výtvorem. Jinými slovy, stále ví, že jakožto člověk je omezen svým lidstvím. Ale ani tato omezenost poznávacích schopností člověka není překážkou k možnosti dokázat nutnou existenci Boží. Proto teprve nyní může s radostí vyslovit: „*A to jsi ty, Pane, náš Bože. Jsi tedy tak pravdivě, Pane, můj Bože, že ani není možné myslet, že nejsi, a to právem*."[428]

Až v tento okamžik se světec odváží obrátit se k religiózním motivům. Nejprve racionálně dokázal existenci něčeho, nad co nic většího nelze myslet, a následně, když je tato argumentace u konce, dochází k identifikaci dokázaného s Bohem. Přestože svou formou je *Proslogion* nepochybně modlitba, pravděpodobně nelze vykládat Anselmův důkaz pouze jako mysterijní či náboženský zážitek.[429]

V dalším textu třetí kapitoly vykazuje Anselm opět velkou pokoru a vědomí své malosti v porovnání s tím, co se mu povedlo dokázat, že existuje. Dodává, že to, nad co nic většího nelze myslet, musíme chápat jako to, co je nejvíce: „*Ty jediný máš proto bytí svrchovaně*

---

[428] „*Et hoc es tu, domine deus noster. Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse.*" *Proslogion* III, s. 103, česky s. 37.

[429] Zajímavě se o to pokusili např. R. Wimmer, *Anselms ‚Proslogion' als performativ-ilokutionärer und als kognitiv-proportionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie*, in: F. Ricken (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, s. 174–201; nebo A. J. Vanderjagt, *The Performative Heart of Anselm's Proslogion*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 229–237. Nejznámější však zůstává výklad Karla Bartha (*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München 1931); srov. také výklad L. Brož, *Cesta Karla Bartha*, Praha: Kalich 1988, s. 62–73.

pravdivě, a tedy nade vše svrchovanou měrou, neboť nic jiného, co je, není tak pravdivě, a má proto méně bytí.“[430]

Vše ostatní je méně, méně dokonalé, je prostě níže. Rovněž tento názor již Anselm zmiňoval v *Monologionu*. Ještě jednu otázku potřebuje becký opat vyřešit, aby se celý jeho argumentační postup mohl uzavřít. Jak je totiž možné, že si „*insipiens*“ mohl říci, že Bůh není, respektive, že není to, nad co nic většího nelze myslet. O tomto problému pojednává čtvrtá kapitola a Anselm je zde zcela jednoznačný. „*Jinak se totiž věc myslí, když se myslí zvuk slova, které ji označuje, a jinak, když nahlížíme, co sama věc je.*“[431] Je totiž velký rozdíl, pokud uvažujeme pouze o znaku věci, o zvuku slova, který danou věc označuje, nebo jestli mluvíme o skutečné věci. Pak totiž o jakékoli myšlence či ideji se lze oprávněně domnívat, že neexistuje, popírat její existenci, pokud ji bereme pouze jako slovo, čili samotnou myšlenku. O aktuálně existující věci to však možné není. A pokud z aktuálních věcí je možno dokázat aktuální existenci toho, nad co nic většího myslet nelze, což Anselm činí, pak již ani pošetilec nemůže o existenci tohoto pochybovat.

Bůh takto nutně musí existovat, protože vždy je něco, nad co nic většího nelze myslet. Tento důkaz lze patrně považovat za bezesporný. Anselm skutečně dokázal „něco“, co (přinejmenším) musí velmi pravděpodobně existovat. Co je ovšem tímto „něco“? Za toto *x* je možno dosazovat *de facto* cokoli s jedním malým omezením, že to vždy musí být striktně jednotlivina, určité individuum. *Proslogion* si nekladl za cíl nic jiného, než alespoň částečně nahlédnout Boží existenci, dojít až tam, na co budou stačit lidské schopnosti. Podařilo se najít „něco“, nic víc.[432] Anselm však chtěl dokázat, že nutně existuje

---

[430] „*Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minus habet esse.*“ *Proslogion* III, s. 103, česky s. 37.

[431] „*Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum qoud res est intelligitur.*“ *Proslogion* IV, s. 103, česky s. 39.

[432] Není proto bez zajímavosti, že P. Tichý si plně uvědomil, že Anselmova argumentace je sice bezrozporná, ale také bezobsažná. Srov. P. Tichý, *Existence and*

„něco“, a to se mu zjevně povedlo. Pak už dobře věděl, co si má za toto „něco“ dosadit. V tomto bodě lze snadno jeho postup odmítnout, neboť zde do hry vstupuje náboženský charakter spisu. Anselm se snažil pochopit, porozumět, poznat nutnou existenci.[433] Když to učinil (nezapomínejme na jeho „*fides quaerens intellectum*“), předpokládá, že dokázal křesťanského Boha. Nepřekvapí tedy, že právě jemu na konci čtvrté kapitoly věnuje svůj dík:

„*Děkuji ti, dobrý Pane, že to, čemu jsem již dříve věřil, protože jsi mi daroval víru, nahlížím tebou osvícen tak jasně, že i kdybych snad nechtěl věřit, že jsi, nemohl bych to nenahlížet*.“[434] I kdyby nevěřil, musel by tento argument uznat. Ale protože věří, tak nejen že jej uznává, ale navíc ví, co za „něco“, tímto argumentem dokázané, má dosadit. Obsahově se tento důkaz opravdu přibližuje poslednímu důkazu z *Monologionu*. O rozdílu mezi nimi již řeč byla. V *Proslogionu* jsou však rozvíjeny také další úvahy velmi podobné těm, které obsahuje také starší dílo: např. rozjímání o existenci *per se* a *per aliud*, přičemž Bůh dle Anselma jako jediný existuje *per se*.[435] A další doklad obsahového (nikoli formálního) propojení proslogionovského důkazu s argumenty z *Monologionu* uvádí canterburský arcibiskup v odpovědi Gaunilonovi: „*Vždyť poněvadž to, co je méně dobré, je natolik*

God, s. 420, česky s. 117. Srov. také P. Weingartner, *Wie schwach können die Beweismittel für Gotesbeweise sein*, in: F. Ricken (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer 1991, s. 36–61.

[433] T. A. Losoncy v této souvislosti upozorňuje, že Anselm řeší v *Proslogionu* vlastně tři otázky: 1. zda existuje Bůh?; 2. jak si mohl pošetilý říci, že Boha není?; 3. jaká je přirozenost Boží. Uspokojivou odpověď přitom podává jen na první z otázek, kdežto třetí neřeší vůbec. Srov. T. A. Losoncy, *Anselm's Proslogion – Unum argumentum sed tres quaestiones: One Right Answer, One Wrong Answer, One Unanswered*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 185–208.

[434] „*Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.*“ *Proslogion* IV, s. 104, česky s. 39.

[435] „*... solus existens per se...*“ *Proslogion* V, s. 104, česky s. 39.

podobné tomu, co je více dobré, nakolik je dobré – je každé rozumné mysli jasné, že postupuje-li se od toho, co je méně dobré, k tomu, co je dobré více, můžeme na základě toho, nad co lze myslet něco většího, v mnohém činit závěr o tom, nad co nic většího myslet nelze."[436]

Všechny tři cesty z *Monologionu* jsou obsaženy také v *Proslogionu*. Jeden důkaz z *Proslogionu* je obdobného ražení jako důkazy monologionovské. Vždy se jedná o postup, kde je základem smysly vnímaná realita, ze které můžeme kráčet dál či výš. A tento postup rozhodně není od pojmu k realitě, proto i tato Anselmova slova je možno klást jako další doklad pro vnímání Anselma jakožto autora, který ve svém *Proslogionu* představil aposteriorní důkaz Boží existence. Ve všech důkazových řetězcích postupuje bez odkazů na bibli a jedná se proto o zřejmou racionální cestu k Bohu, která je umožněna naším rozumem, jenž je sice omezený, ale má např. takovou kompetenci, že nás může dovést k poznání Boha jakožto „něčeho".

[436] „*Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile maiori bono inquantum est bonum: patet cuilibet rationabili menti, quia de bonis minoribus ad maiora conscendendo ex iis quibus aliquid maius cogitari potest, multum possumus conicere illud quo nihil potest maius cogitari.*" *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* VIII, s. 137, česky s.115–117.

C) Exkurs II: Doplnění argumentu z Proslogionu Janem Dunsem Scotem

Když Tomáš Akvinský v Summě theologické zahajuje své pojednání o Bohu, zkoumá jako první otázku, zda poznání existence Boží může být zřejmé samo ze sebe. Za představitele tohoto názoru uvádí Jana z Damašku. Ve druhém odstavci pak říká: „*Ale jakmile pochopím, co znamená slovo Bůh, hned z toho plyne, že Bůh jest. Tímto slovem totiž označujeme to, nad co nic většího už mínit nelze. Ale co je ve skutečnosti i v mysli, je větší než to, co je jen v mysli. Takže když pochopíme, co míní slovo Bůh, je to v mé mysli, a z toho plyne, že i ve skutečnosti. To, že Bůh jest, je tedy samo sebou zřejmé*."[437] Není pochyb, že Tomáš v této pasáži myslí Anselma z Canterbury.

Akvinský s tímto způsobem argumentace nesouhlasí. Domnívá se, že Anselmův postup nedokazuje Boha, neboť ne každý rozumí pod Bohem to, nad co nic většího nelze myslet. Pokud by to chápal, musel by uznat, že takový Bůh existuje i ve skutečnosti, což však ti, kteří se domnívají, že Bůh není, nikdy nepřipustí.[438]

Tomáš tímto výkladem Anselmova argumentu z *Proslogionu* spoluvytvořil vlivnou tradici interpretace slavného důkazu, která v mnohém ohledu působí dodnes. Toto čtení canterburského arcibiskupa vidí v Anselmově postupu krok od myšlené existence ke skutečné

---

[437] „*Sed intellecto quid significet hoc nomen deus, statim habetur quod deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest, maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum, unde cum, intellecto hoc nomine deus statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo deum esse est per se notum*." S. Thomae Aquinatis, *Summae theologiae prima pars*, q. 2, a. 1; česky Tomáš Akvinský, *Summa theologica*, in: J. Sokol (ed.), *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Praha: Zvon 1993, s. 123. Podobně také Tomáš Akvinský, *Theologická summa*, Olomouc: Krystal 1937, s. 15.

[438] Tamtéž; česky s. 125, resp. s. 16.

existenci a domnívá se proto, že tento argument je analytický,[439] apriorní a potažmo ontologický.

Už ve středověku se ovšem můžeme setkat s úplně jiným přístupem ke třem podstatným kapitolám *Proslogionu*. Jeden takový pohled zastává Jan Duns Scotus, který probírá proslogionovský důkaz ve dvou svých textech. Prvním je quaestio 1–2, liber I, jeho komentáře k Sentencím, tzv. *Opus Oxoniense* (*Ordinatio*) a druhým pak *Tractatus de Primo Principio*. Oba tyto texty jsou však svým způsobem zahaleny pochybnostmi.

Uvedená pasáž z *Ordinatio* je z velké části přeložena do češtiny.[440] Stanislav Sousedík překládal tento text z kritické edice *Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, ordinis Fratrum Minorum Opera omnia, Romae 1950nn*. Předpoklady, ze kterých tato edice vychází, ale zpochybnil Vladimír Richter a na základě textově kritických důvodů přišel se zcela novou verzí tohoto Scotova úryvku.[441] Richterem prezentovaný text se do značné míry liší od toho, ze kterého S. Sousedík překládal. Podstatné pasáže jsou ale stejné.

Autenticita traktátu *De Primo Principio*, někdy nazývaného „*Proslogion XIII. století*“,[442] je taktéž sporná. Každopádně se tento spis do-

---

[439] Obdobně jako poznáváme, že celek je větší než jeho část. „*... illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur ... Scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum maius est sua parte. Sed intellecto quid significatur hoc nomen deus, statim habetur quod deus est.*“ („*...samo sebou zřejmé je to, co poznávám okamžitě, jakmile jsem poznal jeho výměr... Tak jakmile vím, co je celek a co je část, okamžitě vím, že každý celek je větší než jeho část. Ale jakmile pochopím, co znamená slovo Bůh, hned z toho plyne, že Bůh jest.*“) Tamtéž, česky s. 123; resp. s. 15. Srov. taky Tomáš Akvinský, *Summa proti pohanům* I, 10–11, Olomouc: Matice cyrilo-metodějská 1992, s. 40–42.

[440] Jan Duns Scotus, *O existenci nekonečného jsoucna*, in: S. Sousedík, *Jan Duns Scotus – doctor subtilis a jeho čeští žáci*, s. 234–266.

[441] Viz V. Richter, *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus*, München: Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1988, s. 44–71. Svůj zájem o Scotovy texty promítl také do novější práce; viz Johannes Duns Scotus, *Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie*, eds. H. Kraml, G. Leibold, V. Richter, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2000.

[442] Viz T. Wlodarczyk, *Wstęp*, in: Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo naukowe 1988, s. XXI.

choval pod Scotovým jménem a navíc je přes padesát procent textu z *De Primo Principio* obsaženo také v první knize *Ordinatio*.[443] Otázkou přesto zůstává nejen zda Duns Scotus tento traktát napsal, ale také zda jej napsal v podobě, ve které se nám dochoval. Dobře dostupné je kritické vydání tohoto traktátu od M. Müllera.[444] V tomto kontextu lze otázku autora ponechat stranou, neboť důležitější je obsah, a nikoli pisatel, kterým byl buď samotný Duns Scotus, nebo některý z jeho žáků a na podstatě věci to vlastně nic nemění. V každém případě totiž tento text může být brán jako doklad středověkého pohledu na Anselmův *Proslogion*.

Duns Scotus se v uvedených dílech pokouší mimo jiné o dvojí vylepšení Anselmova důkazu z *Proslogionu*. V českém překladu z *Ordinatio* je tato pasáž zahrnuta, kdežto Richter ji do Scotova textu nezařadil. Ale ať již Duns Scotus v *Ordinatio* Anselmův důkaz vylepšuje nebo ne, v *De Primo Principio* se nachází *de facto* stejný text, který Richter v *Ordinatio* odmítl. A považujeme-li *Tractatus de Primo Principio* za Janovo dílo, pak můžeme brát jeho slova o vylepšení vážně.

Ovšem Janovy doplňky k Anselmovu důkazu nejsou jedinými pasážemi, ve kterých se Scotus věnuje canterburskému arcibiskupovi. Hned na úvod zmiňovaného úryvku z *Ordinatio*[445] si totiž Duns Scotus klade stejnou otázku jako dříve Tomáš Akvinský, tedy zda je o sobě známo, že Bůh (nebo nekonečno) je.[446] Krom Jana z Damašku je uvedeno, že by to snad mohl tvrdit i Anselm z Canterbury. V dalším je ale tento názor odmítnut.[447]

Anselm se nedomnívá, že by existence Boží byla známá sama o sobě. *Doctor subtilis* totiž ví, že aby Anselmovo „*id quo maius cogitari nequit*" mohlo být považováno za skutečně existující, tedy aby

---

[443] Viz tamtéž, str. XVIII.

[444] Ioannis Duns Scoti, *Tractatus de Primo Principio*, Freiburg im Breisgau: Bücher augustinischer und franziskanischer Geistlichkeit 1941.

[445] Do češtiny není tento úryvek přeložen.

[446] „*...quaero an aliquod infinitum esse sive an Deus esse sit per se notum.*" Jan Duns Scotus, Ordinatio I, d. 2, q. 1–2.

[447] „*... Anselmus non dicit istam propositionem esse per se notam.*" Tamtéž.

jeho důkaz mohl být považován za pravdivý, je ho nutné nejprve dokázat, a to pomocí minimálně dvou sylogismů.[448] Scotus předvádí oba sylogismy, které dle něj reprezentují Anselmovu argumentaci. První má tyto premisy: 1. jsoucí je větší než všechno nejsoucí; 2. nic není větší než svrchované, největší (*summum*). Z těchto premis pak plyne závěr, že svrchované není nejsoucí.[449] Druhý sylogismus zní: 1. co není nejsoucí je jsoucí; 2. nejvyšší není nejsoucí; závěr – nejvyšší je jsoucí.[450]

„*Id quo maius cogitari nequit*" takto není evidentní samo sebou a vyžaduje důkaz. Anselm musí předpokládat, že vůbec něco existuje a že je nějaké hierarchické uspořádání, ve kterém nelze kráčet do nekonečna, a pak není možné, aby v aktuálním světě to, nad co nic většího nelze myslet, neexistovalo. Takto čte Anselmův důkaz Jan Duns Scotus a marně zde již hledáme jakoukoli aprioritu tohoto argumentu, protože prvním krokem je zjištění aktuální existence nějaké jsoucnosti a k tomu potřebujeme svou vlastní aposteriorní zkušenost.

Uvedené upozornění, které Scotus činí, je důležité zejména proto, aby bylo zřejmé, proč Jan považoval proslogionovský argument za typově podobný svému a proč jej tedy neodmítá, ale naopak vylepšuje. Duns Scotus totiž viděl v Anselmovi člověka uvažujícího v těchto otázkách velmi podobně, a proto se staví na jeho stranu, jen musí učinit několik doplňků, které považuje za nutné, aby mohl s důkazem souhlasit úplně.

Když Duns Scotus zamítl, že by Anselm z Aosty považoval existenci Boží za zřejmou ze sebe sama, pokouší se dvojím způsobem vylepšit jeho argumentaci. Užitečné bude nejprve rozebrat Scotův

---

[448] „*Quod apparet quia deductio eius ostendens quod illa propositio sit vera, non potest fieri nisi ad minus per duos syllogismos...*" Tamtéž.

[449] „*... omni non ente ens est maius; summo nihil est maius, ergo summum non est non ens...*" Tamtéž.

[450] „*... quod non est non ens, est ens; summum non est non ens, ergo etc.*" Tamtéž.

druhý dodatek. Jan říká: „*Jiným způsobem by se dal uvedený důkaz vylepšit takto: Větší myslitelnou věcí je to, co existuje: je to totiž dokonaleji poznatelné, neboť je to viditelné* [*rozuměj: poznatelné intuitivním rozumovým poznáním*]. *Co však neexistuje ani v sobě, ani v něčem vznešenějším, jemuž nic nepřidává, není „viditelné". „Viditelné" je dokonaleji poznatelné než „nikoli-viditelné", tj. poznatelné pouhým abstraktivním poznáním. Tudíž nejdokonaleji poznatelné existuje*."[451]

Pro pochopení tohoto Scotova vylepšení Anselmova důkazu je nutné vědět, co *Doctor subtilis* rozumí intuitivním a abstraktivním poznáním. Hovoří o tom na několika místech a důležité rozdíly uvádí dva. Abstraktivní poznání je takové, které směřuje k samotným esencím věcí, přičemž abstrahuje od aktuální existence či neexistence.[452] Abstraktivní poznání ale není dle Scota pouze rozumovým poznáním, neboť zahrnuje např. také fantazii, což je tzv. vnitřní smysl. Abstraktivní poznání tudíž může být i smyslové. Není u něj důležitá existence či neexistence jednotlivých věcí, odhlíží se od ní a zůstává nedůležité, zda věc aktuálně existuje.

Naproti tomu intuitivní poznání je takové, při kterém pojímám esenci aktuálně existující věci, tedy když danou věc vnímám jako právě nyní existující.[453] Je zřejmé, že o intuitivním poznání lze hovořit u smyslového poznání, tj. u tzv. vnějších smyslů. Duns Scotus se ovšem neomezuje na pojímání intuitivního poznání jako pouze smys-

---

[451] „*Vel aliter coloratur sic: maius cogitabile est, quod existit, id est: perfectius cogitabile, quia visibile; quod non existit nec in se nec in nobiliori, cui nihil addit, non est visibile; visibile est perfectius cognoscibile non visibili, tantummodo intelligibili abstractive; ergo perfectissime cognoscibile existit.*" Ioannis Duns Scoti, *Tractatus de Primo Principio* IV, s. 108–109; česky in: S. Sousedík, *Jan Duns Scotus – doctor subtilis a jeho čeští žáci*, s. 263–264.

[452] „*Primam voco abstractivam, quae est (cognitio) ipsius quidditatis, secundum quod abstrahit ab actuali existentia et non existentia.*" Jan Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 3, p. 2, q. 2.

[453] „*Secundam, scilicet quae est quidditatis rei secundum eius existentiam actualem ... voco ‚intellectionem intuitivam'...*" Tamtéž.

lového, nýbrž se domnívá, že také rozum je schopen poznávat intuitivně. Rozum může svým intuitivním poznáním nahlížet aktuálně existující věci. Rozdíl abstraktivní versus intuitivní není veden na bázi racionální kontra empirické, nýbrž na bázi nepřihlížející k aktuální existenci – činící tak.

Teprve po vysvětlení rozdílu mezi oběma typy poznání lze porozumět tomu, v čem a proč vylepšují přídavky o intuitivním poznání Anselmův důkaz. Viditelné je dle Scota to, co aktuálně existuje. Z této aktuální existence se lze snadno dostat k existenci „nad níž nelze myslet nic většího", protože i tato musí existovat aktuálně. Jan zde zdůrazňuje, že je nutno vycházet z takového poznání, které bude neustále brát ohled na aktuální existenci. Pokud bychom toto nečinili, tedy kdybychom poznávali pouze abstraktivně, tj. bez ohledu na aktualitu, tak bychom se patrně přiblížili tomu, že by se o nějaké esenci (kviditě) predikovala aktuální existence, což by mohlo být sporné. Jinými slovy Duns Scotus zde zdůrazňuje, že Anselm musí mít neustále na mysli aktuální existenci, jinak by jeho důkaz mohl skutečně nést znaky apriorismu.

Základní problém, který zde Scotus vidí, je patrně v první premise prvního sylogismu Anselmovy argumentace. V ní se uvádí, že jsoucí je větší než všechno nejsoucí. Pro Anselma je jsoucí (*ens*) při kognitivním procesu tím prvním, u kterého je nutno začít, ale z jakéhosi ontologického hlediska vždy potřebuje, aby byla *essentia* a *esse*. Anselm takto rozuměl jsoucnu jakožto tomu, co již v sobě má aktuální existenci.[454] Ve svém důkazu proto nikdy neopouští aktuálně existující svět.

---

[454] K pochopení existence užívá Anselm názorný příklad v *Monologionu.* Podstata, existence a jsoucno se k sobě mají jako světlo, svítit a svítící. „*Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens; sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens.*" *Monologion* VI, s. 20, slovensky s. 207. Aby tedy mohlo něco být svítícím, tak předně musí být k dispozici světlo a toto světlo musí svítit, teprve potom lze hovořit o svítícím. Jsoucno proto potřebuje esenci a bytí, potom je jsoucnem.

Nauka o existenci a jsoucnu u Dunse Scota je však jiná. Pro Scota je jsoucnem to, čemu neodporuje být,[455] nikoli to, co aktuálně je. To, čemu neodporuje být, je možné, a jako takové se může stát skutečným, může přejít do aktuální existence. Aktuální existence jsoucna není v samotném pojmu *ens* nikterak obsažena, takže i potenciální jsoucno, které není právě uskutečněno, je naprosto plnohodnotným jsoucnem. Důležitá je nerozpornost, a nikoli aktualita.

Dále pak znalost pojmu jsoucna nemáme dle Scota dánu evidentně (nemáme ji např. vtištěnu, jak tvrdili někteří středověcí myslitelé, např. Avicenna[456]), ale musíme k němu teprve dojít tzv. rezolucí, tj. rozkladem konfuzních pojmů. Tato rezoluce ovšem neprobíhá na bázi intuitivního poznání, nýbrž k pojmu jsoucna docházíme abstraktivně. A abstraktivní poznání rovněž odhlíží od aktuální existence.

Shrnuto do dvou tezí: 1. v samotném pojmu jsoucna jakožto toho, čemu neodporuje být, není zahrnuta aktuální existence; 2. k pojmu jsoucna můžeme dojít jen abstraktivním poznáním, které rovněž nebere zřetel na aktuální existenci.

A toto jsou Scotovy důvody, proč vylepšuje Anselmův důkaz. Intuitivní poznání nás totiž informuje o aktuální existenci, takže je nezbytné upozornit, že k pravdivosti Anselmovy premisy nepostačí pojem jsoucna jako takového, poznaného pouze abstraktivně. Jan zde aplikuje své vidění těchto důležitých komponent důkazu, protože v jeho očích by bez explicitního zdůraznění intuitivního, tj. k aktuální existenci přihlížejícího poznání nebyl Anselmův důkaz jasný. Anselm tento dodatek činit nemusel, protože pro něj jsoucno znamenalo i aktuální existenci.

A ještě ke druhému (ve Scotově pořadí prvnímu) vylepšení, které je do značné míry podobné prvnímu, přestože používá jiný myšlen-

---

[455] „*...id, cui esse non repugnat...*“ Jan Duns Scotus, *Ordinatio* IV, d. 8, q. 1, 2 (viz také S. Sousedík, *Jan Duns Scotus*, s. 88).

[456] Blíže viz Avicenna, *Metaphysica sive prima philosophia* I, II, 1, Venise 1495 (repr. Frankfurt am Main: Minerva 1966) f. 3v, 2.

kový postup. *Doctor subtilis* začíná vymezením: „*Jeho deskripci je třeba rozumět takto: Bůh je jsoucno, jehož pojem neobsahuje rozpor a jež je tak veliké, že by v tom byl rozpor myslet si nějaké větší.*“[457]

Duns Scotus má nejspíš na mysli, že to, nad co nic většího nelze myslet, je zapotřebí pojímat jako deskripci, která není kontradiktorní, tedy si neodporuje. Pokud ovšem je tato deskripce něčím, co si neodporuje, tak je také tím, čemu neodporuje být. A to, čemu neodporuje být, je pro Scota jsoucno. Z toho následně plyne, že to, nad co nic většího nelze myslet, je jsoucnem. Jinými slovy: není možné, aby to bylo nejsoucí, neboť to v sobě nezahrnuje spor, a tudíž: co není nejsoucí, je jsoucí (první premisa druhého sylogismu).

K takovému jsoucnu je nutno ještě doplnit aktuální existenci. Nejprve se Jan zmiňuje o esenciálním bytí. „*V nejvyšším myslitelném předmětu dochází rozum klidu, tudíž je v tomto předmětu uchován pojmový obsah prvního předmětu rozumu, totiž jsoucna (jež je zde ovšem pojato ve svém nejvyšším stupni).*“[458]

Zde Scotus ukazuje, že pro něj se v samotné esenci ještě neobjevuje žádná aktuální existence. Opakuje, že Anselmově popisu opravdu odpovídá nějaké jsoucno, které je navíc jsoucnem nejvyšším, svrchovaným, tj. že nejvyšší není nejsoucí (druhá premisa druhého sylogismu). Janovi jde o to, že to, nad co nic většího nelze myslet, je buď skutečné, nebo uskutečnitelné. To je ovšem málo, a proto ještě musí pokračovat: „*... nejvyšší myslitelné jsoucno není pouze v rozumu toho, kdo naň myslí, protože v tom případě by mohlo být, protože je to něco, v čem neshledáváme spor, a zároveň nemohlo být, protože jeho pojmovému obsahu odporuje nabytí existence od nějaké příčiny*[459] *... Větší*

---

[457] „*Intelligenda est descriptio eius sic: Deus est quo cogitato sine contradictione maius cogitari non potest.*“ Ioannis Duns Scoti, *Tractatus de Primo Principio* IV, s. 107; česky s. 118.

[458] „*... quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus; igitur est in ipso ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis et in summo.*“ Tamtéž.

[459] Zde se mi zdá být přesnější překlad „*od něčeho jiného*“, srov. polský překlad Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, s. 84.

myslitelné jsoucno je však to, jež existuje věcně[460] *než to, jež je jen v rozumu. Tomu se však nesmí rozumět, že totéž, co je v rozumu, by se stalo větším v rozumu, kdyby existovalo, nýbrž tak, že ve srovnání s tím, co je pouze v rozumu, je větší to, co existuje*."[461]

Aktuální existence je zde prokázána tak, že není možné, aby ono svrchované přijalo existenci od něčeho jiného, takže ji musí mít samo ze sebe. Kdyby aktuální existenci dostávalo od jiného, pak by v tom byl spor a nejvyšší by již nebylo nejvyšším. Protože ale nějaká aktuální existence je, musí i to, co aktuální existenci dává, být aktuálním. Duns Scotus doplňuje, že svrchované musí být jsoucím aktuálně (závěr druhého sylogismu). Celé toto rozšíření tkví v tom, že je k jsoucnosti dodána navíc aktuální existence. Proč ji musí Jan Duns doplňovat, čili proč tímto vylepšuje Anselmův důkaz, je patrné z předešlého. Pro Scota totiž pojem jsoucna ještě nikterak nezahrnuje aktuální existenci, kdežto pro Anselma ano.

Jan Duns Scotus svá vylepšení směřuje k oběma sylogismům, kterými charakterizoval Anselmův argument. V obou případech mu jde hlavně o to, aby zajistil úzkou vazbu k aktuální existenci, protože bez ní by mohla vypadat Tomášova interpretace jako oprávněná. Takový názor však popíral už samotný Anselm v diskusi s Gaunilonem. Ve svých textech to částečně jiným způsobem zkouší i Jan Duns Scotus, který tak stojí svými úvahami v přísné opozici vůči Tomášovi a všem dalším interpretacím *Proslogionu*, které vidí v Anselmově argumentaci apriorní důkaz. Scotus se v žádném případě ne-

---

[460] Domnívám se, že zde v českém překladu došlo k tiskové chybě, když je v textu uvedeno místo mnou použitého „věcně" zcela nevyhovující „věčně", v originálu totiž stojí „*in re*".

[461] „*Summum cogitabile non est tantum in intellectu cogitante, quia tunc posset esse – quia cogitabile – et non posset esse – quia rationi eius repugnat esse ab alio ... Maius igitur cogitabile est illud quod est in re, quam quod in intellectu tantum; non sic intelligendo, quod idem, si cogitetur, per hoc sit maius cogitabile, si existat, sed: omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod cogitabile, quod existit.*" Ioannis Duns Scoti, *Tractatus de Primo Principio* IV, s. 108; česky s. 118–119.

domníval, že by Anselm usuzoval z nějaké existence v mysli na existenci skutečnou, ale věděl, že Anselm počíná svůj postup u aktuálně jsoucího světa.

Epilog

Již samotná středověká filosofie se vymezovala ve vztahu k teologii a nejednou byla zdůrazňována její služebná role. Tato práce se pokusila hned ve dvojím ohledu rehabilitovat středověkou filosofii. Na jedné straně je to její kompetnost při bádání na doktrinálním poli a relativní nezávislost v ostatních otázkách, na straně druhé pak peripatetická motivace řady teoretických konceptů, které se objevují před všeobecně uznávaným velkým průnikem Aristotelova díla na latinský západ.

Jedenácté století přitom hrálo zásadní roli v procesu vzniku a formování středověké scholastické filosofie. Pokud budeme považovat za signifikantní znak scholastického myšlení metodu, která je v této době užívána, pak jsou v prvním století druhého tisíciletí položeny všechny její základy. V postavě Anselma z Canterbury se oživuje a nabývá zcela nového rozměru myšlenka *fides quaerens intellectum*, která vystihuje obsah úsilí takřka všech scholastiků po celý zbytek středověku. Lanfrank z Pavie zase inicioval podobu formální struktury scholastické metody a byl jedním z prvních, kteří začali podnětně využívat rozumu k podpoře a vyjasnění temných článků víry.

Oba bečtí převoři stojí na počátku obrodného procesu, který neztratil vliv po celé další dějiny filosofického a teologického myšlení. V jejich dílech se objevují výrazné výsledky aktivního zpracování antické tradice a do nových rozměrů se tak rozrůstá projekt *translatio studiorum*. Vliv řeckého myšlení v beckém klášteře inspiruje Anselma i Lanfranka k mnoha odvážným a podnětným iniciativám, které naplno otevírají dveře scholastické filosofii.

Jedenácté a první polovina dvanáctého století je dobou, ve které vrcholí více méně autochtonní či endogenní renesance, opírající se o expanzi svobodných umění. Na obou beckých učitelích je toto kreativní rozvinutí poměrně omezeného antického dědictví nepřehlédnutelné. Latinské myšlení po roce 1000 až do komplexnějšího osvojení si antické a arabské kultury po polovině XII. století je proto oprávněně charakterizováno jako logicko-sémantické vědění, které se začíná plně etablovat nejen v rámci *artes liberales*, ale také s čím dál větším důrazem a ohlasem ve svatých uměních.

Nejpodstatnější roli v tomto procesu hraje využití Aristotelova odkazu. V metodologii zaujímá peripateticko-boethiovská logika nezastupitelné místo. Rozum a filosofie takto dostává nové možnosti a otevírají se před ním nové perspektivy. Lanfrank i Anselm přitom plně využili možnosti, že by právě rozum mohl být tím nejdokonalejším nástrojem, který má člověk k dispozici. Opravňuje nás k mnoha výkonům, neboť oba canterburští arcibiskupové si dobře uvědomovali, že ve svém důsledku musí nad vším stát jedna jediná pravda, které náš rozum rovněž podléhá. Pokud chceme pátrat na poli doktrinální problematiky, pak je pro nás nejlepší využít aristotelské sylogistiky, neboť právě ona nám může poskytnout to nejlepší porozumění nejen Písmu svatému, ale dokáže nás rovněž zorientovat v mnoha dalších otázkách.

Není jistě náhodné, že se tak často zdůrazňuje otevřenost vůči racionálním debatám, která proslavila klášter v Le Bec. Rozum totiž nemusí být jen nástrojem, který nám ulehčí nebo poskytne porozumění bibli, ale rozum také může aktivně vystupovat a být hlavní autoritou při zkoumání všech problémů, teologické nevyjímaje. Rozum je natolik schopný, že se Anselm nebojí dokazovat existenci Boha bez jediného odkazu na náboženskou zkušenost, rozum je natolik kvalifikovaný, že Lanfrank dokáže vysvětlovat s nebývalou jemností drobné metafyzické detaily eucharistické problematiky.

V obou výkonech však nelze zapomínat, že rozum se zde přidržuje Aristotelovy metafyzické koncepce. Platí to jak pro rodáka z Pavie

a jeho spor s Berengarem, tak pro Anselma a jeho odmítání Roscelinova stanoviska či cesty k Boží existenci z *Monologionu* a *Proslogionu*.[462]

Málokoho překvapí, že Aristotelovo dílo představovalo pro scholastiku nejinspirativnější antický myšlenkový zdroj. Možná by stálo za úvahu, zda to platí výhradně pro latinskou Evropu po „toledském šoku", nebo také již pro prostředí klášterní školy v Le Bec o více než sto let dříve.

[462] Srov. např. J. Hopkins, *Anselm of Canterbury*, in: Anselm of Canterbury, *Complete Philosophical and Theological Treatises*, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press 2000, s. ix.

Bibliografie

A. Lanfrankovy spisy

Commentarii in omnes Pauli epistolas, in: *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CL, Jacques Paul Migne (ed.) [dále PL CL], c. 101–408.

De corpore et sanguine Domini, PL CL, c. 407–442.

Decreta pro ordine sancti Benedicti, PL CL, c. 443–516.

Epistolae venerabilis archiepiscopi Lanfranci. The Letters of Lanfranc, archbishop of Canterbury, eds. & přel. H. Clover, M. Gibson, Oxford: Clarendon Press 1979 (*Epistolae*, PL CL, c. 515–622).

Pericope orationis, PL CL, c. 623–626.

Libellus de celanda confessione, PL CL, c. 625–638.

Sermo sive sententiae, PL CL, c. 637–640.

B. Anselmovy spisy

Monologion, in: Sancti Anselmi Cantauriensis archiepiscopi *Opera omnia*, I, ed. F. S. Schmitt, Seckau – Roma – Edinburgh: Thomas Nelson and Son 1940–1961 [dále jen Schmitt], s. 7–87 (*De divinitatis essentia monologion*, PL CLVII, c. 141–224; slov. *Monologion* I–XXXIV, in: I. Hrušovský (ed.), *Patristika a scholastika. Antológia z diel filozofov* III, Bratislava: Pravda 1975, s. 201–233.; angl. Monologion, in: Anselm of Canterbury, *Complete Philosophical and Theological Treatises*, přel. J. Hopkins & H. Richardson, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press 2000 [dále jen Hopkins], s. 1–87).

Proslogion, in: Schmitt I, s. 93–124 (*Proslogion seu alloquium de dei existentia*, PL CLVIII, c. 223–242; čes. Proslogion, in: Anselm

z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, přel. L. Karfíková, Praha: Kalich 1990 [dále jen Karfíková], s. 21–77; angl. Hopkins, s. 88–112).

Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente, Schmitt I, s. 125–129 (*Liber pro insipiente auctore Gaunilone*, PL CLVIII, c. 241–248; čes. *Co by mohl někdo odpovědět na obranu pošetilce*, Karfíková, s. 79–93; angl. *On Behalf of the Fool by Gaunilo*, Hopkins, s. 113–119).

Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli, Schmitt I, s. 130–139 (*Sancti Anselmi apologeticus contra Gaunilonem*, PL CLVIII, c. 247–260; čes. *Co by na to odpověděl autor knihy*, Karfíková, s. 95–121; angl. *Reply to Gaunilo by Anselm*, Hopkins, 119–131).

De grammatico, Schmitt I, s. 145–168 (*Dialogus de grammatico*, PL CLVIII; c. 561–582; angl. *De Grammatico*, Hopkins, s. 132–163).

De veritate, Schmitt I, s. 173–199 (*Dialogus de veritate*, PL CLVIII, c. 467–486; čes. *O pravdě*, Karfíková, s. 125–189; angl. *On Truth*, Hopkins, s. 164–190).

De libertate arbitrii, Schmitt I, s. 205–226 (*Dialogus de libero arbitrio*, PL CLVIII, c. 489–506; čes. *O svobodě rozhodování*, Karfíková, s. 193–241; angl. *Freedom of Choice*, Hopkins, s. 191–213; něm. *Über die Freiheit des Willens*, in: Anselm von Canterbury, *Freiheitsschriften*, přel. H. Verweyen, Freiburg im Breisgau: Herder 1994 [dále jen Freiheitsschriften], s. 62–121).

De casu diaboli, Schmitt I, s. 231–276 (*Dialogus de casu diaboli*, PL CLVIII, c. 325–360; angl. *The Fall of the Devil*, Hopkins, s. 214–261; něm. *Von Falls des Teufels*, in: *Freiheitsschriften*, s. 122–249).

Epistolae de incarnatione verbi prior recensio, Schmitt I, s. 281–290.

Epistola de incarnatione verbi, Schmitt II, s. 1–35 (*Liber de fide trinitatis de incarnatione verbi*, PL CLVIII, c. 259–284; angl. *The Incarnation of the Word*, Hopkins, s. 265–294).

Cur deus homo, Schmitt II, s. 37–133 (*Cur deus homo*, PL CLVIII, c. 359–432; angl. *Why God Became a (God-)man*, Hopkins, s. 295–389; něm. Anselm von Canterbury, *Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch geworden*, München: Kösel Verlag 1956).

De conceptu virginali et de originali peccato, Schmitt II, s. 135–173 (*Liber de conceptu virginali et originali peccato*, PL CLVIII, c. 431–468; angl. *The Virgin Conception and Original Sin*, Hopkins, s. 427–465).

De processione spiritus sancti, Schmitt II, s. 175–219 (*De processione Spiritus Sancti contra Graecos*, PL CLVIII, c. 285–326; angl. *The Procession of the Holy Spirit*, s. 466–514).

Epistolae de sacrificio azimi et fermentati etc., Schmitt II, s. 221–242 (*De azymo et fermentato*, PL CLVIII, c. 541–548; angl. *Letters on the Sacraments*, Hopkins, s. 515–530).

De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio, Schmitt II, s. 243–288 (*De concordia praescientiae et praedestinationis*, PL CLVIII, c. 507–542; angl. *Foreknowledge, Predestination, Grace, and Free Choice*, s. 531–574; něm. *Über die Vereinbarkeit des Vorherwissens, der Vorherbestimmung und der Gnade Gottes mit dem freien Willen*, Freiheitsschriften, s. 250–360).

Philosophical Fragments, Hopkins, s. 390–418.

Epistolae, Schmitt III–V (*Epistolarum libri quatuor*, PL CLVIII–CLIX; angl. *The Letters of Saint Anselm of Canterbury*, vol. I–III, přel. W. Fröhlich, Kalamazoo: Cistercian Publications 1990–1994).

Liber Anselmi archiepiscopi de humanis moribus, in: *Memorials of St. Anselm,* ed. R. W. Southern & F. S. Schmitt, Oxford: University Press 1969, ²1991 [dále jen Memorials], s. 37–104.

Alexandri monachi Cantaurensis liber ex dictis beati Anselmi, Memorials, s. 105–270.

Eadmeri monachi Cantaurensis scriptum de beatitudine perennis vitae, Memorials, s. 271–292.

Miscellanea Anselmiana, Memorials, s. 293–359.

C. Další antické a středověké prameny

Abaelardus, Petrus, *Sic et Non*, PL CLXXVIII (slov. *Áno a nie*, in: I. Hrušovský (ed.), *Antológia z diel filozofov III, Patristika a scholastika*, Bratislava: Pravda 1975).

Alexander II Papa, *Epistolae et Diplomata*, PL CXLVI.

Ambrosii, Sancti, *De Sacramentis libri sex*, PL XVI.

Aristotelés, Κατεγορίαι, Aristotelis *Opera omnia*, ed. I. Bekker, Berlin: Verlag Georg Reiner 1831–1870 (repr. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970) [dále jen Bekker], s. 1–15 (čes. *Kategorie*, Praha: Československá akademie věd 1958).

Aristotelés, περὶ Ἑρμηνείας, Bekker, s. 16–24 (čes. *O vyjadřování*, Praha: Československá akademie věd 1959).

Aristotelés, Ἀναλυτικὰ πρότερα, Bekker, s. 24–70 (čes. *První analytiky*, Praha: Československá akademie věd 1961).

Aristotelés, Ἀναλυτικὰ ὕστερα, Bekker, s. 71–100 (čes. *Druhé analytiky*, Praha: Československá akademie věd 1962).

Aristotelés, Φυσικὴ ἀκρόασις, Bekker, s. 184–267 (česky *Fyzika*, Praha: Rezek 1996).

Aristotelés, περὶ Γενέσεως καὶ φθοπᾶς, Bekker, s. 314–338. (čes. *O vzniku a zániku*, in: týž, *Člověk a příroda*, Praha: Svoboda 1984).

Aristotelés, περὶ Ψυχῆς, Bekker, s. 402–435 (česky *O duši*, Praha: Laichter 1942).

Aristotelés, τὰ Μετὰ τὰ φυσικά, Bekker, s. 980–1093 (čes. *Metafysika*, Praha: Laichter 1946).

Aristotelés, Ἠθικὰ Νικομάχεια, Bekker, s. 1094–1181 (čes. *Etika Nikomachova*, Praha: Laichter 1937).

Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei libri XXII*, in: S. Aurelii Augustini Hipponensis *Opera omnia*, PL XLI (*Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnholti 1953n [dále jen CCSL] 47–48; čes. *O Boží obci*, Praha: Vyšehrad 1950).

Augustinus Hipponensis, *Sermones de Scriptoris*, in: S. Aurelii Augustini Hipponensis *Opera omnia*, PL XXXVIII (CCSL 41; čes. *Kázání č. 43, Pokud nebudete věřit, nenahlédnete*, in: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, Praha: Kalich 1990, s. 251–264).

Augustinus Hipponensis, *De libero arbitrio*, CCSL 29 (PL XXXII, c. 1221–1310; čes. *O svobodném rozhodování*, in: R. Hošek, *Aurelius Augustinus. Říman – člověk – světec*, Praha: Vyšehrad 2000, s. 124–251).

Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, CCSL 27 (PL XXXII, c. 659–868; čes. *Vyznání*, Praha: Kalich 1992).

Augustinus Hipponensis, *De ordine*, CCSL 29 (PL XXXII, c. 977–1020; *O pořádku*, in: K. Svoboda, *Estetika svatého Augustina a její zdroje*, Praha: Karolinum 2000, s. 185–238).

Augustinus Hipponensis, *De magistro*, CCSL 29 (PL XXXII, c. 1193–1220; čes. *O učiteli*, in: K. Svoboda, *Estetika svatého Augustina a její zdroje*, Praha: Karolinum 2000, s. 243–278).

Avicenna, *Metaphysica sive prima philosophia*, Venise 1495, repr. Frankfurt am Main: Minerva 1966 (něm. *Das Buch der Genesung der Seele. Die Metaphysik Avicennas*, Leipzig: Rudolf Haupt Verlag 1907; angl. *The Metaphysica of Avicenna (ibn Síná)*, New York: Columbia University Press 1973).

Benedictus Nursias, *Regula Benedicti - Řehole Benediktova*, Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty 1998.

Berengarius Turonensis, *Rescriptum contra Lanfrannum (De Sacra Coena)*, ed. R. B. C. Huygens, Corpus Christianorum: Continuatio medievalis 84, Turnholti: Brepols 1988.

Boethios, *Commentaria in Porphyrium*, PL LXIV.

Boethios, *In Categorias Aristotelis libri quattuor*, PL LXIV.

Boethius, *De consolatione philosophiae*, ed. G. P. Goold, Cambringe: Harvard University Press 1978 (čes. *Filosofie utěšitelka*, Olomouc: Votobia 1995).

Bonaventura z Bagnoregia, *Putování mysli do Boha*, Praha: Krystal 1997.

Catalogus librorum abbatiae beccensis circa saeculum duodecimus, PL CL.

Cicero, *De natura deorum*, Leipzig: Teubner 1917 (čes. *O přirozenosti bohů*, Praha: Laichter 1948).

De libertate Beccensis Monasteri (*On the Liberty of the Abbey of Bec*), in: S. N. Vaughn, *The Abbey of Bec and the Anglo-Norman State 1034-1136*, Suffolk: The Boydell Press 1981, s.134–143.

Duns Scotus, *Otázky nad Porfýriovou knihou o univerzáliách*, in: I. Hrušovský (ed.), *Antológia z diel filozofov III, Patristika a scholastika*, Bratislava: Pravda 1975, s. 411–464.

Duns Scotus, *Z díla Jana Dunse Scota*, in: Sousedík, S., *Jan Duns Scotus – doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989, s. 209–272.

Duns Scotus, *Tractatus de Primo Principio*, Freiburg im Breisgau: Bücher augustinischer und franziskanischer Geistlichkeit 1941 (polsky Duns Szkot, J., *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo naukowe 1988).

Duns Scotus, *Über die Erkennbarkeit Gottes. Texte zur Philosophie und Theologie*, eds. H. Kraml, G. Leibold, V. Richter, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2000.

Eadmerus, *Vita sancti Anselmi,* ed. R. W. Southern, Oxford: Clarendon Press ²1972.

Eadmerus, *Historia novorum*, PL CLIX.

Gilbertus Cripsin, *Vita sancti Herluini*, PL CL (angl. *Life of Lord Herluin, Abbot of Bec*, in: S. N. Vaughn, *The Abbey of Bec and the Anglo-Norman State 1034–1136*, Suffolk: The Boydell Press 1981, s. 68–86).

Glaber, Radulphus, *Historiarum libri quinque*, ed. M. Arnoux, 1996.

Hermannus Tornacensis, *De restauratione Abbatiae S. Martini Tornacensis*, PL CLXXX.

Chronicon Beccensis Abbatiae, PL CL.

Isidor ze Sevilly, *Etymologiae* I–III, IX, XIII–XVI, Praha: OIKOYMENH 1998–2001.

Liber de Causis, Praha: Rezek 1999.

Miles Crispin, *Vita Lanfranci*, ed. M. Gibson, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e libreria 1993, s. 661–715 (angl. *The Life of Lanfranc*, in: S. N. Vaughn, *The Abbey of Bec and the Anglo-Norman State 1034–1136*, Suffolk: The Boydell Press 1981, s. 87–111).

Nicolaus II Papa, *Epistolae et Diplomata*, PL CXLIII.

Orderic Vitalis, *Historia ecclesiastica*, ed. M. Chibnall, Oxford: University Press 1969 (PL CLXXXVIII).

Paschasius Radbertus, *Liber de corpore et sanguine Domini*, PL CXX.

Petrus Damianus, *De divina omnipotentia*, PL CXLV.

Porfýrios, *Úvod k Aristotelovým Kategoriím*, Filosofický časopis, XVIII (1970), 6, s. 971–987.

Ratramnus, *De corpore et sanguine Domini*, PL CXXI.

Robertus de Monte, *Chronica*, PL CLX.

Seneca, *Quaestiones naturales*, ed. A. Gercke, Stuttgart 1970.

Sigibertus Gemblacensis, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, PL CLX.

Tomáš Akvinský, *De ente et essentia (O jsoucnu a bytnosti)*, in: Sousedík, S., *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvniského*, Praha: Křesťanská akademie 1992, s. 68–107.

Tomáš Akvinský, *Summa proti pohanům*, Olomouc: Matice cyrilo-metodějská 1992.

Tomáš Akvinský, *Theologická summa*, Olomouc: Krystal 1937.

D. Sekundární literatura

Armstrong, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: University Press ^{3}1980.

Bafia, Stanisław, *Antropologia w Cur Deus homo św. Anzelma z Canterbury*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 267–279.

Bencivenga, Ermanno, *Logic and Other Nonsense. The Case of Anselm and his God*, Princeton: University Press 1993.

Bestul, Thomas, *Self and Subjectivity in the Prayers and Meditations of Anselm of Canterbury*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty*

Anzelm. Biskup i myśliciel, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 147–156.

Brecher, Robert, *Anselm's Argument. The logic of divine existence*, Shaftesbury: Gower Publishing 1985.

Brett, Martin, *A Supplementary Note on the Charters Attributed to Archbishop Lanfranc*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e libreria 1993, s. 521–527.

Burlikowski, Bronisław, *Idea fides quaerens intellectum – sens i problem aktualności*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 105–124.

Burrell, D. B., *Aquinas and Islamic and Jewish thinkers*, in: *Cambridge companion to Aquinas*, Cambridge: University Press 1993, s. 60–84.

Campbell, Richard, *The Conceptual Roots of Anselm's Soteriology*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 256–263.

Cantin, André, *La riposte ultime de Lanfranc á l'intrusion des raisons dialectiques dans la science sacrée*, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five years (1969–1994) of Anselm Studies*, Anselm Studies Volume III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 115–133.

Cantin, André, *La position prise par Lanfranc sur le traitement des mystéres de la foi par les raisons dialectiques*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e libreria 1993, s. 361–380.

Cowdrey, Herbert E. J., *Lanfranc, the Papacy, and the See of Canterbury*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e libreria 1993, s. 439–500.

Cowdrey, Herbert E. J., *Lanfranc, scholar, monk and archbishop*, Oxford: Oxford University Press 2003.

D'Achery L., *Ad vitam B. Lanfranci Cantuariensis archiepiscopi notae at observationes*, in: PL CL, Parisiis 1880.

De Libera, Alain, *Stredoveká filozofia*, Bratislava: Archa 1994.

De Libera, Alain, *Středověká filosofie.Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, Praha: OIKOYMENH 2001.

De Vries, J., *Základní pojmy scholastiky*, Praha 1998.

Dickinson, John C., *Saint Anselm and the first regular canons in England*, in: *Spicilegium Beccense I. Congrés international du IX^e centenaire de l'arivée d'Anselme au Bec*, Le Bec-Hellouin, Paris: Libraire philosophique J. Vrin 1959, s. 541–546.

Duckett, Eleanor Shipley, *Alcuin, friend of Charlemagne*, New York: The Macmillan Company 1951.

Enders, Markus, *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius)*, Leiden – Boston – Köln: Brill 1999.

Esser, Renate, *‚Cogitatio' und ‚meditatio'. Ein Beitrag zur Metaphysik des Gebetes nach Anselm von Canterbury*, Würzburg: Universität 1985.

Evans, Gillian R., *Anselm and Talking about God*, Oxford: Clarendon Press 1978.

Evans, Gillian R., *„Solummodo sacramentum et non verum": Issues of Logic and Language in the Berengarian Controversy*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma, Herder editrice e libreria: 1993, s. 381–405.

Fairweather, Eugene R., *The Intellectual Achievement of Medieval Christendom*, in: týž (ed.), *A Scholastic Miscelleny: Anselm to Ockham*, London: SCM Press Ltd. 1995, s. 17–43.

Fairweather, Eugene R., *„Iustitia Dei" as the „ratio" of the incarnation*, in: *Spicilegium Beccense I. Congrés international du IX^e centenaire de l'arivée d'Anselme au Bec*, Le Bec-Hellouin, Paris: Libraire philosophique J. Vrin 1959, s. 327–335.

Fairweather, Eugene R., *Introduction to Anselm of Canterbury*, in: týž (ed.), *A Scholastic Miscelleny: Anselm to Ockham*, London: SCM Press Ltd. 1995, s. 47–68.

Fleteren Van, Frederick, *Twenty-five years (1969–1994) of Anselm Studies in the English-Speaking World*, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.),

Twenty-five years (1969–1994) of Anselm Studies, Anselm Studies Volume III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 29–52.

Fleteren Van, Frederick, *Augustine's Influence on Anselm's Proslogion*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 56–69.

Floss, Pavel, *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*, Praha: Vyšehrad 1977.

Foreville, Raymonde, *Lanfranc et la politique ecclésiastique de Guillaume le Conquérant*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europe del secolo XI*, Roma: Herder editrice e Libreria 1993, s. 409–424.

Fredborg, Karen Margareta, *Speculative grammer*, in: P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge: University Press 1988, s. 177–195.

Fröhlich, Walter, *Die Bischöflichen Kollegen Erzbischof Anselms von Canterbury*, München: Universität 1971.

Fröhlich, Walter, *Introduction. The Life and Times of St Anselm of Canterbury*, in: *The Letters of Saint Anselm of Canterbury*, vol. I, Kalamazoo: Cistercian Publications 1990, s. 5–65.

Fröhlich, Walter, *Itinerary of Saint Anselm of Canterbury*, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five years (1969–1994) of Anselm Studies*, Anselm Studies Volume III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 53–65.

Fröhlich, Walter, *Saint Anselm's Imago episcopi*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 148–161.

Fröhlich, Walter, *Considerate ovem tauro copulastis. Anselm's Relationship with King William II Rufus*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 29–45.

Gersh, Stephen, *Anselm of Canterbury*, in: P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge: University Press 1988, s. 255–278.

Gibson, Margaret, *Lanfranc of Bec*, Oxford: Clarendon Press 1978.

Gibson, Margaret, *Introduction*, in: H. Clover, M. Gibson (eds.), *The Letters of Lanfranc*, *archbishop of Canterbury,* Oxford: Clarendon Press 1979.

Gibson, Margaret, *The Image of Lanfranc*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e libreria 1993, s. 21–28.

Gilson, Etienne, Böhner, Philotheus, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1936, s. 268–271.

Gilson, Etienne, *The Elements of Chrisian Philosophy*, New York 1963.

Gilson, Etienne, *Bůh a filosofie*, Praha: OIKOYMENH 1994.

Gilson, Etienne, *Bytí a někteří filosofové*, Praha: OIKOYMENH 1997.

Grabmann, Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I–II, Berlin: Akademie Verlag [2]1957.

Gregory, Tullio, *The Platonic inheritance*, in: P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge: University Press 1988, s. 54–80.

Grzesik, Tadeusz, *A New Look at the „ratio Anselmi" of the Proslogion*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 225–233.

Gurevič, Aron J., *Kategorie středověké kultury*, Praha: Mladá fronta 1978.

Hartshorne, Charles, *Introduction to the second edition*, in: Saint Anselm, *Basic Writings*, La Salle 1962, s. 1–19.

Hartshorne, Charles, *The Necessarily Existent*, in: *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, London – Melbourne 1965, s. 123–136.

Heinzmann Richard, *Středověká filosofie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2000.

Henry, Desmond Paul, *Remarks on Saint Anselm's treatment of possibility*, in: *Spicilegium Beccense I. Congrés international du IX^e centenaire de l'arivée d'Anselme au Bec*, Le Bec-Hellouin, Paris: Libraire philosophique J. Vrin 1959, s. 19–22.

Henry, Desmond Paul, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford: University Press 1967, [2]1993.

Herold, Vilém, *Prag als Ort der Mittelalterforschung. Anselm von Canterbury und Prag*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 11–22.

Herrera, Robert A., *Anselm, Scotus, and a Proof For Materialistic Times*, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five years (1969–1994) of Anselm Studies*, Anselm Studies Volume III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 183–189.

Hirata, Yoko, *St. Anselm and Two Clerks of Thomas Beckett*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 323–333.

Honnefelder, Ludger, *Der zweite Anfang der Metaphysik*, in: G. Wieland, L. Honnefelder, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Hagen 1990, s. 46–95.

Honnefelder, Ludger, *Otázka po realitě a možnost metafyziky*, Praha: Filosofia 1995.

Hopkins, Jasper, *A Companion to the Study of St. Anselm*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1972.

Hopkins, Jasper, *Hermeneutical and textual problems in the complete treatises of St. Anselm*, Toronto – New York: The Edwin Mellen Press 1976.

Hopkins, Jasper, *Anselm of Canterbury*, in: Anselm of Canterbury, *Complete Philosophical and Theological Treatises*, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press 2000, s. vii–xxxiv.

Horyna, Břetislav, *Idea Evropy. Pohled do filosofie dějin*, Praha: Argo 2001.

Hülshoff, Theodor, *Denken und Evidenz. Eine Philosophische Interpretation zum Problem des Geistes nach dem Anselm von Canterbury und Nikolaus Malebranche*, Würzburg: Universität 1964.

Huyghe, René (ed.), *Umění středověku*, Praha: Odeon 1969.

Chadwick, Henry, *Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 1981.

Chibnall, Marjorie, *The Relations of Saint Anselm with the english dependencies of the Abbey of Bec, 1079–1093*, in: *Spicilegium Beccense I. Congrés international du IX^e centenaire de l'arivée d'Anselme au Bec*, Le Bec-Hellouin, Paris: Libraire philosophique J. Vrin 1959, s. 521–530.

Iwakuma, Yukio, *The Realism of Anselm and his Contemporaries*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 120–135.

Jovilet, Jean, *The Arabic inheritance*, in: P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge: University Press 1988, s. 113–148.

Kalivoda, Jan, *Pokorná služba svobodných umění*, in: Isidor ze Sevilly, *Etymologiae* I–III, Praha: OIKOYMENH 2000, s. 33–44.

Karfíková, Lenka, *Víra, která hledá nahlédnutí*, in: Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, Praha: Kalich 1990, s. 3–18.

Karfíková, Lenka, *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha: OIKOYMENH 1997.

Kenny, Anthony, *Tomáš Akvinský*, Praha: OIKOYMENH 1993.

Kienzler, Klaus, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1981.

Kienzler, Klaus, *Das Proslogion Argument Anselms und die Confessiones des Augustinus*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 137–161.

Kienzler, Klaus, *Die Bedeutung des philosophisch-theologischen Denkens Anselm von Canterbury für heute*, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five years (1969–1994) of Anselm Studies*, Anselm Studies Volume III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 97–113.

Kienzler, Klaus, *Proslogion 1: Form und Gestalt*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 38–55.

Kienzler, Klaus, *Der ‚barmherzige' Gott ist der ‚grössere' Gott. Zum Verhältnis von ‚Cur Deus homo' und ‚Proslogion'*, in: R. Majeran,

E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 243–266.

Kienzler, Klaus, *International Bibliography – Anselm of Canterbury*, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1999.

Kijewska, Agnieszka, *Faith and Reason in St. Augustine, Eriugena and St. Anselm, ‚Nisi credideritis, non intelligetis'*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 125–145.

Kimmerle, Helmut, *Die Gottesbeweise Anselms von Canterbury. Ihre Voraussetzung und ihre Bedeutung für die Philosophische Theologie*, Berlin: Universität 1961.

Kluxen, Wolfgang, *Tomáš Akvinský. Jsoucno a jeho principy*, in: *Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice,* Praha: Česká křesťanská konference 1994, str. 91–128.

Kohlenberger, Helmut, *Similitudo und Ratio. Überlegung zur Methode bei Anselm von Canterbury*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1972.

Kohlenberger, Helmut, *Europäische Dimension in Anselms Denken. Pater F. S. Schmitt OSB zum Gedächtnis*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 23–40.

Kohlenberger, Helmut, *Anselm z Canterbury. Pozvání do západní tradice*, in: F. Karfík, V. Němec, F. Vilím (eds.), *Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994, s. 79–90.

Kohlenberger, Helmut, *Anselm spricht zu (post)modernen Denkern*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 376–391.

Kohlenberger, Helmut, *Denken im Horizont des Gebetes*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 173–183.

Kretzmann, N., Stump, E., *Introduction*, in: *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: University Press 1993, s. 1–11.

Kuksewicz, Zdisław, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1973.

Lang, Helen S., *Language as Participation in Anselm's Proslogion*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 209–223.

Leftow, Brian, *Anselm on the Necessity of the Incarnation*, Religious Studies 31, 1995, 2, s. 167–185.

Le Goff, Jacques, *Kultura středověké Evropy*, Praha: Odeon 1991.

Le Goff, Jacques, *Středověká imaginace*, Praha: Argo 1998.

Le Goff, Jacques (ed.), *Středověký člověk a jeho svět*, Praha: Vyšehrad 1999.

Le Goff, Jacques, *Intelektuálové ve středověku*, Praha: Karolinum 1999.

Lovejoy, Arthur, O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge – Massachusetts – London: Harvard University Press 1933, [14]1978.

Losoncy, Thomas A., *Chapter 1 of St. Anselm's Proslogion; Its Preliminaries to Proving God's Existence as Paradigmatic for Subsequent Proofs of God's Existence*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 95–106.

Losoncy, Thomas A., *The Anselm-Gaunilo Dispute about Man's Knowledge of God's Existence: An Examination*, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five years (1969–1994) of Anselm Studies*, Anselm Studies Volume III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 161–181.

Losoncy, Thomas A., *The Proslogion Argument and the Anselmian Cogito*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 238–246.

Losoncy, Thomas A., *Anselm's Proslogion – Unum argumentum sed tres quaestiones: One Right Answer, One Wrong Answer, One Unanswered*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 185–208.

MacDonald, A. J., *Lanfranc: A study of his Life, Work and Writing*, Oxford: University Press 1926.

Madec, Goulven, *Aurelius Augustinus: Křesťanství jako naplnění platonismu*, in: F. Karfík, V. Němec, F. Vilím (eds.), *Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994, s. 9–26.

Machovec, Milan, *Svatý Augustin*, Praha: Orbis 1967.

Malcolm, Norman, *Anselm's Ontological Argument*, in: *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, London – Melbourne 1965, s. 136–159.

Mason, J. F. A., *Saint Anselm relations with Layman: selected letters*, in: *Spicilegium Beccense I. Congrés international du IX^e centenaire de l'arivée d'Anselme au Bec*, Le Bec-Hellouin, Paris: Libraire philosophique J. Vrin 1959, s. 547–560.

Maurer, Armand A., *Medieval Philosophy*, New York: Random House 1962.

McCallum, Ramsay J., *Abelard's Christian Theology*, Oxford: Basil Blackwell 1948.

Mc Intyre, John, *Premises and conclusions in the system of St. Anselm's theology*, in: *Spicilegium Beccense I. Congrés international du IX^e centenaire de l'arivée d'Anselme au Bec*, Le Bec-Hellouin, Paris: Libraire philosophique J. Vrin 1959, s. 95–101.

Mews, C. J., *St Anselm, Roscelin and the See of Beauvais*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 106–119.

Milcarek, Paweł, *O pewnej interpretacji tzw. dowodu ontologicznego św. Anselma*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 235–241.

Montclos de, Jean, *Lanfranc et Bérengar: la controverse eucharistique du xi^e siécle*, Louvain: SSL 1971.

Montclos de, Jean, *Lanfranc et Bérengar: les origines de la doctrine de la Transsubstantiation*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma, Herder editrice e libreria: 1993, s. 297–326.

Nadeau, Alain, *Notes on the Significance of John of Salisbury's Vita Anselmi*, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five years (1969–1994)*

of Anselm Studies, Anselm Studies Volume III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 67–77.

Nortier, Geneviéve, *Les bibliothéques Médiévales des abbayes Bénédictines de Normandie: Fécamp – Le Bec – Le Mont Saint-Michel – Saint Évroul – Lyre – Juiéges – Saint Wandrille – Saint Ouen*, Paris: Bibliotheque d'histoire et d'archeologie chretiennes, 1971.

Ondok, Josef Petr, *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, Svitavy: Trinitas 1997.

Philpott, Mark, *‚In primis ... omnis humanae prudentiae inscius et expers putaretur': St Anselm's Knowledge of Canon Law*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 94–105.

Philpott, Mark, *Lanfranc's Canonical Collection and „the Law of Church"*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e libreria 1993, s. 131–147.

Pieper, Josef, *Scholastika. Osobnosti a náměty středověké filosofie*, Praha: Vyšehrad 1993.

Plasger, Georg, *Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur deus homo" von Anselm von Canterbury*, Münster: Aschendorff 1993.

Pranger, Marinus B., *Anselm Misunderstood: Utopian Approaches Towards Learning in the Eleventh Century*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.), *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 163–186.

Pranger, Marinus B., *The Mirror of Dialectics: Naked Images in Anselm of Canterbury and Bernard of Clairvaux*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 136–147.

Pranger, Marinus B., *Reading Anselm*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 157–171.

Recktenwald, Engelbert, *Das id quo maius cogitari non potest als rectitudo: Anselms Gottesbeweis in Lichte von De veritate*, in: F. Van Fleteren, J. C.

Schnaubelt (eds.), *Twenty-five years (1969–1994) of Anselm Studies*, Anselm Studies Volume III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 135–159.

Ricken, Friedo, *Einleitung*, in: týž (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer 1991.

Richter, Vladimir, *Studien zum literarischen Werk von Johannes Duns Scotus*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1988.

Robson, Michael, *The Impact of the Cur deus homo on the Early Franciscan School*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 334–347.

Rogers, Katherin A., *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of Anselm of Canterbury*, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1997.

Rubinstein, Jay, *St Anselm's Influence on Guibert of Nogent*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 296–309.

Sciuto, Italo, *L'Unum Argumentum del Proslogion di S. Anselmo e la prova del De libero arbitrio di S. Agonstino*, in: F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt (eds.), *Twenty-five years (1969–1994) of Anselm studies*, Anselm Studies III, Lewiston – Queenston – Lampeter: The Edwin Mellen Press 1996, s. 79–95.

Shannon, William H., *Anselm. The Joy of Faith*, New York: The Crossroad Publishing Company 1999.

Schmitt, Francois de Sales, *Die wissenschaftliche Methode in „Cur deus homo";* in: *Spicilegium Beccense I. Congrés international du IX^e centenaire de l'arivée d'Anselme au Bec*, Le Bec-Hellouin, Paris: Libraire philosophique J. Vrin 1959, s. 349–370.

Schmitt, Franciscus Salesius, *Anselm und der (Neu-)Platonism*, in: týž (ed.): *Analecta Anselmiana* I, Frankfurt/Main: Minerva 1969, s. 39–71.

Schurr, Adolf, *Wissenschaftstheoretische und existentielle Relevanz des Erkenntnisbemühens Anselms von Canterbury*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.),

The European Dimension of St. Anselm's Thinking, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 107–135.

Schurr, Adolf, *Philosophische Überlegungen zu Anselm von Canterbury: Cur deus homo*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 264–279.

Sokol, Jan (ed.), *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Praha: Zvon 1993.

Sousedík, Stanislav, *Jan Duns Scotus – doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989.

Sousedík, Stanislav, *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha: Křesťanská akademie 1992.

Sousedík, Stanislav, *Tomášova nauka o jsoucnu ve světle kritiky*, in: Kenny, Anthony, *Tomáš Akvinský*, Praha: OIKOYMENH 1993, s. 89–106.

Sousedík, Stanislav, *Jan Duns Scotus. Hlavní rysy jeho metafysiky*, in: F. Karfík, V. Němec, F. Vilím (eds.), *Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994, s. 139–146.

Southern Richard William, *Lanfranc of Bec and Berengar of Tours*, in: R. W. Hunt, W. A. Pantin, R. W. Southern (eds.), *Studies in Medieval History presented to F. M. Powicke*, Oxford: University Press 1948, s. 27–48.

Southern, Richard William, *Saint Anselm and his biographer. A study of monastic life and thought 1059–c. 1130*, Cambridge: University Press 1963.

Southern, Richard William, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge: University Press 1990.

Southern, Richard William, *St. Anselm at Canterbury: His Mission of Reconciliation*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 17–35.

Spunar, Pavel a kolektiv, *Kultura středověku*, Praha: Academia ^{2}1995.

Staunton, Michael, *Trial and Inspiration in the Lives of Anselm and Thomas Beckett*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 310–322.

Staunton, Michael, *Exile in Eadmer's Historia Novorum and Vita Anselmi*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 47–59.

Steinen von den, Wolfram, *Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Grossen zu Bernhard von Clairvaux*, Bern: Francke Verlag 1959.

Strimple, Robert B., *St Anselm's Cur deus homo and John Calvin's Doctrine of the Atonement*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 348–360.

Tichý, Pavel, *Existence and God*, *The Journal of Philosophy* LXVIII (1979), s. 403–420 (*Existence a Bůh*, in: týž, *O čem mluvíme? Vybrané stati k logice a sémantice*, Praha: Filosofia 1996, s. 95–117).

Tichý, Pavel, *De dicto a de re*, in: týž, *O čem mluvíme? Vybrané stati k logice a sémantice*, Praha: Filosofia 1996, s. 79–94.

Tresmontant, Claude, *Základní pojmy křesťanské metafyziky*, Praha: Aula 1994.

Tweedale, Martin M., *Logic (i): from the late eleventh century to the time of Abelard*, in: P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge: University Press 1988, s. 196–226.

Urry, William R., *Saint Anselm and his cult at Canterbury*, in: *Spicilegium Beccense I. Congrés international du IX^e centenaire de l'arivée d'Anselme au Bec*, Le Bec-Hellouin, Paris: Libraire philosophique J. Vrin 1959, s. 571–593.

Vanderjagt, A. J., *The Performative Heart of Anselm's Proslogion*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 229–237.

Vaughn, Sally N., *The Abbey of Bec and the Anglo-Norman State 1034–1136*, Suffolk: The Boydell Press 1981.

Vaughn, Sally N., *Anselm of Bec and Robert of Meulan. The Innocence of the Dove and the Wisdom of the Serpent*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1987.

Verweyen, Hansjürgen, *Einleitung*, in: Anselm von Canterbury, *Freiheitschriften*, Freiburg im Breisgau: Herder 1994, s. 7–57.

Viola, Coloman Etienne, *Between Canterbury and Rome. The Greatness of God as a Means of Transcending Human Limits in Saint Anselm's Thought*, in: J. Zumr, V. Herold (eds.): *The European Dimension of St. Anselm's Thinking*, Prague: Filosofický ústav AV ČR 1993, s. 41–64.

Viola, Coloman Etienne, *Lanfranc de Pavie et Anselme d'Aosta*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e libreria 1993, s.531–594.

Viola, Coloman Etienne, *Authority and Reason in Saint Anselm's Life and Thought*, in: D. E. Luscombe, G. R. Evans (eds.), *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury*, Sheffield: Academic Press 1996, s. 172–208.

Viola, Coloman Etienne, *Un théologien face á la tyrannie royale. Essai pour comprendre l'attitude de saint Anselme (1033 [1034]–1109)*, in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 61–101.

Vrána, Karel, *Boëthius – poslední Říman a první scholastik*, in: F. Karfík, V. Němec, F. Vilím (eds.), *Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994, s. 27–41.

Ward, Benedicta, *Anselm of Canterbury – a monastic scholar*, Oxford: SLG Press 1977.

Ward, Benedicta, *The Prayers and Meditations of Saint Anselm*, London: Penguin Books 1973.

Weingartner, P., *Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein*, in. F. Ricken (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer 1991, s. 36–61.

Wetherbee, Winthrop, *Philosophy, cosmology, and the twelfth-century Renaissance*, in: P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge: University Press 1988, s. 21–53.

Wimmer, R., *Anselms „Proslogion" als performativ-ilokutionärer und als kognitiv-proportionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie*, in: F. Ricken (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart – Berlin – Köln: Verlag W. Kohlhammer 1991, s. 174–201.

Wippel, J. F., *Metaphysics*, in: *The Cambridge companion to Aquinas*, Cambridge: University Press 1993, s. 85–127.

Wlodarczyk, Tadeusz, *Wstep*, in: Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo naukowe 1988.

Wöhler, Hans-Ulrich, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1990.

Zanatta, Fabio, *L'autoritá della ragione. Contributo all'interpretazione della lettera 77 di Anselmo d'Aosta a Lanfranco di Pavia*, in: G. d'Onofrio (ed.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Roma: Herder editrice e libreria 1993, s. 609–627.

Zieliński, Edward Iwo, *Anzelm jako poprzednik Jana Dunsa Szkota w teorii jednoznaczności transcendentalnej,* in: R. Majeran, E. I. Zieliński (eds.), *Święty Anzelm. Biskup i myśliciel*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu 1999, s. 297–321.

Zimmermann, Albert, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden – Köln: Brill 1965.

Jmenný rejstřík

Alcuinus (z Northumbrie), jáhen, 48

Alexander II., biskup a papež, 18, *40*

Ambrosius, biskup, *43*, 44–46, 77, *121*, 122–124

Aristotelés, 12, 41–42, *43*, 48–49, *50*, 51, 55, 64, 66, 73, 76, 78, 84, *87*, 91–93, 107, 111–113, 116–118, 127, 130–137, 152, 154, 157, *170*, 185–187

Armstrong, Arthur H., *20*, *108*, *123–124*

Augustinus Aurelius, 12, 42, 44–45, 47, 49, *50*, 51, 67, 75–77, 81, *87*, *96–97*, 106–107, 117, *121*, 123–125, *163*

Avicenna, 181

Barth, Karl, *171*

Beda Venerabilis (Ctihodný), mnich, 42, *43*, 47–49

Bekker, Immanuel, *91*, *118*, *136*

Bencivenga, Ermanno, *82*, *85*

Benedictus Nursias (z Nursie), *31*, *43–44*

Berengarius Turonensis (z Tours), *20*, 26, 29, 45, 59, 66–69, 73–76, 81, *83*, 121–124, 126–134, 136, 187

Böhme, Jakub, *51*

Böhner, Philotheus, *60*

Boethius, Anicius Manlius Severinus, 41, *43*, 48–49, 84, *87*, 111–113, 127, 130–131, *163*, *170*, 186

Boso Beccensis (z Bec), mnich a opat, *21*, *100*, 104

Brož, Luděk, *171*

Campbell, Richard, *87*

Cantin, André, *77*, *84*

Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius, *43*, 48–49

Clover, Helen, *18*, *30–31*, *34*, *47*, *54*, *67*, *71*

Cicero, Quintus Tullius, *43*, 47–49, *50*, *87*, *163*

Cowdrey, Herbert E. J., *16*

Cyprianus, Thascius Caecilius, biskup, 46

D'Achery, Luc J., *121*

De Libera, Alain, *11*, *49*, *123–124*

de Montclos, Jean, *122–123*

d'Onofrio, Giulio, *16*, *44–45*, *54*, *80–81*, *122*, *127*

Domnall z Munsteru, biskup, *74*

Donatus, Aelius, 48

Dronke, Peter, *11*, *84*

Duckett, Eleanor S., *48*

Duns Scotus viz Iohannes Duns Scotus

Dunstan Cantuariensis (z Worchesteru, z Canterbury), opat, biskup a arcibiskup, 42

Eadmerus (z Canterbury), mnich, *15–18*, *40*

Eirénaios (Ireneus z Lagdunun), *44*

Ekkehartus Magister (mistr Eckhart), *51*, *175*

Enders, Markus, *87–88*

Eriugena viz Iohannes Scotus Eriugena

Eusébios Caesariensis (z Caesareje), 48

Eutropius, 48

Evans, Gillian R., *19*, *81*, *87*, *104*, *107*, *112*, *127*, *161*, *171*

Fairweather, Eugene R., *87*

Florus Lugdunensis (z Lyonu), *44*

Floss, Karel, *51*

Foreville, Raymonde, *54*

Fredegisus, *43*

Fröhlich, Walter, *15*, 53, *54*, 55

Fulbertus Carnotensis (z Chartres), biskup, 129

Fulgentius, Fabius Planciades, *43*

Galénos, 42

Gaunilon (z Maumortiers), mnich, *37*, 98, 157, *161*, 164–166, 168–169, 174, 183

Gelasius I., papež, 67

Gellius, Aulus, 48

Georgius Hornius, *66*

Gersh, Stephen, *84*

Gibson, Margaret, *16*, *18–20*, *22*, *23–25*, *27–28*, *30*, *34*, *38*, *44–45*, *47*, *49*, *53–54*, *67*, *71*, *123*

Gilbertus Crispinus, mnich a opat, *15*, *24*, 25, *31*, 33–34, *35*, 39, *43*

Gilson, Etienne, *60*

Grabmann, Martin, *60*, *65–66*

Gregorius Magnus (Řehoř Veliký), mnich a papež, 42, *43*, 45–46, 75, 81

Gregorius Turonensis (z Tours), biskup, 48

Guilelmus Beccensis (Vilém z Beaumontu), mnich a opat, *21*

Guilelmus Bona Anima (Vilém z Caen), opat a biskup, *22*, 35

Hartshorne, Charles, *107*, *162*, 167, *168*

Henry, Desmond P., *88*, *93*, *117*, *170*

Herluin, opat, 15, 17, 20, *21*, 22–25, 28, 30, 35, *39*, 45, 50, 102

Hermannus Tornacensis, mnich, *51*

Herold, Vilém, *26*, *30*, *32*, *60*, *87*, *107*, *159*, *169*

Hieronymus, Sophronius Eusebius, 46–47, 64, 67, 75, 81, 123,

Hilarius, papež, *67*

Hilarius Pictaviensis (z Poitiers), biskup, *43*, 47, 67–69, 72, 75, 123

Hildebertus Cenomannensis (z Lavardin), biskup a arcibiskup, *43*

Hincmarus Remensis (z Remeše), arcibiskup, 47, *67*

Heinzmann, Richard, *162*
Hopkins, Jesper, *107*, *116*, *139*, *150*, *187*
Horatius, Quintus Flaccus, 43, 47
Horyna, Břetislav, *11*
Hošek, Radoslav, *163*
Hrabanus Maurus (z Mohuče), opat a arcibiskup, *43*
Hrušovský, Igor, *61*
Humbertus Cardinalis, kardinál, *43*, 128
Hunt, Richard W., *20*
Huygens, Robert B. C., *127*
Huyghe, René, *19*
Hülshoff, Theodor, *90*

Chalcidius, 48
Chibnall, Marjorie, *52*

Ibn ʻArabí, *51*
Ióannes Chrysostomos (Jan Zlatoústý), *44*
Ióannes Damascensis (Jan z Damašku), 175, 177
Iosephus Flavius, 48
Iohannes Cassianus, mnich, *32*
Iohannes Duns Scotus, 175–183
Iohannes Scotus Eriugena, *44*, 46–47, 51, *97*, 121, 123–124
Ireneus viz Eirénaios
Isidorus Hispalensis (ze Sevilly), arcibiskup, *44*, 47–49
Iwakuma, Yukio, *112*

Jan viz Ióannes, Iohannes
Jeroným viz Hieronymus

Kalivoda, Jan, *49*
Karfík, Filip, *22*
Karfíková, Lenka, *92*
Kenny, Anthony, *168*
Kidson, Peter, *19*
Kienzler, Klaus, *89*, *95*, *106–107*
Kijewska, Agnieszka, *97*
Kimmerle, Helmut, *161*
Kohlenberger, Helmut, *22*, *32*, *37*, *87–90*
Kraml, Hans, *176*
Kretzmann, Norman, *101*

Le Goff, Jacques, *9*, *10*, *21*, *76*
Leftow, Brian, *85*
Leibold, Gerhard, *176*
Lessing, Gotthold Ephreim, 126
Lev I., papež, *44*
Lev IX., biskup a papež, 21
Locke, John, *159–160*
Losoncy, Thomas A., *159*, *161*, *173*
Lucanus, Marcus Annaeus, 43
Luscombe, David E., *81*, *87*, *104*, *107*, *112*, *161*, *171*

MacDonald, Allan J., *19*, *24*, *41*, *48*, *53*, *122–123*
Macrobius, Ambrosius Theodosius, 48
Majeran, Roman, *95*, *97*, *173*

Martianus Capella, 48
Matylda z Flander, manželka Viléma Dobyvatele, 21, *27*
Maurer, Armand A., *60*
McCallum, Ramsey J., *65*
McIntyre, John, *94*
Mikuláš II., papež, 21, 26–29
Miles Crispinus, mnich, *16–17*, *20*, *25*, *45*
Mezník, Jaroslav, *10*

Němec, Václav, *22*
Nicetas Remesianus (z Remesiany), biskup, *44*
Nicolaus Cusanus, *51*

Odo Bajocensis (z Bayeux), biskup, 52
Odo Cluniacensis (z Cluny), opat, 48
Odo Tornacensis, opat, *51*
Oliva, Pavel, *10*
Ondok, Josef P., *139*
Ordericus Vitalis, mnich, *26*, *50*, 52–53, *76*
Origenés, *44*
Ota III., král a císař, 11

Pantin, William A., *20*
Paschasius Radbertus, opat, 46, *121*, 122–124, 127
Paulus Orosius, kněz, 48
Petrus Damiani, *44*, 59–60
Petrus Abaelardus, 52, 59–66, 73–74
Philippus Bajocensis (z Harcourtu), biskup, 41
Philpott, Mark, *44*
Pieper, Josef, *19*
Plasger, Georg, *91*, *101*
Platón, 48–49, 51, 106–107, 109, 112–113, 117–118, *150*
Pompeius Trogus, 48
Porfýrios, *43–44*, 48–49, 110–111, *112*, 117, 152
Powicke, Frederick M., *20*
Pranger, Marinus B., *26*, *37*, *52*, *60*, *97*
Priscianus Caesariensis (z Caesareje), *44*, 48–49, *92*
Pseudodionýsios Areopagita, 51

Quintilianus, Marcus Fabius, 48

Radulphus Glaber, mnich, *9*
Ratramnus z Corvey, *44*, 123–128, 130
Recktenwald, Engelbert, *88*
Ricken, Friedo, *170–171, 173*
Richter, Vladimír, 176–177
Robertus de Monte (z Torigny), mnich a opat, *16*, *22*, *26*
Rogers, Katherin A., *106*, *108*
Roscelinus z Compiegne, kanovník, *44*, *83*, 108–110, 112, 187

Řehoř viz Gregorius
Řehoř VII. (Hildebrand), biskup a papež, 10, 126, 133

Sciuto, Italo, *107*
Seibt, Ferdinand, *10*
Seneca, Lucius Annaeus, *44*, 48, *163*
Schmitt, Franciscus S., *18*, *23*, *30*, *32*, *34*, *36–39*, *42*, *80*, *99*, *101*, *104*, *116*
Schnaubelt, Joseph C., *16*, *17*, *77*, *88*, *107*, *161*
Schurr, Adolf, *104*
Sidonius Apollinaris, Gaius Sollius Modestus, 48
Sigibertus Gemblacensis (z Gembloux), mnich, *16*, *26*, *77*
Silvestr II. (Gerbertus Remensis, z Remeše, z Aurillacu), opat, arcibiskup, papež, 55
Sokol, Jan, *175*
Sókratés, 132
Sousedík, Stanislav, *146*, 176, *179*, *181*
Southern, Richard W., *15–17*, *19–20*, *26–28*, *32–33*, *45*, *49–50*, *53*, *77*, *107*
Stump, Eleonore, *101*
Suetonius Tranquillus, 48
Svoboda, Karel, *107*

Teichová, Alice, *10*
Terentius, Quintus Scaurus, *44*
Tertullianus, Quintus Septimius Florens, *44*
Thomas Aquinas (Akvinský), *134*, 137, 175, *176*, 177, 183
Thomas Bajocensis (z Bayeux, z Yorku), mnich a arcibiskup, *32*, 51, 53–55
Tichý, Pavel, *107*, *167*, *173*

Urban II., papež, 10, *83*

Vanderjagt, Arjo J., *171*
Van Fleteren, Frederick, *15*, *17*, *77*, *88*, *107*, *161*
Vaughn, Sally N., *16*, *19*, *22–25*, *35*, *39–40*
Vergilius, Publius Maro, básník, 43, 48
Verweyen, Hansjürgen, *19*
Vigilius Tapsensis, biskup, *44*
Vilém viz Guilelmus
Vilém Dobyvatel, vévoda a král, 10, *19*, 21–22, 26–27, *39*, *54*
Vilím, František, *22*
Viola, Coloman E., *30*, *80–81*, *169*

Weingartner, Paul, *173*
Wetherbee, Winthrop, *11*
Wimmer, Rainer, *171*
Wlodarczyk, Tadeusz, *176*

Zanatta, Fabio, *80*
Zieliński, Edward I., *95*, *97*, *173*
Zumr, Josef, *26*, *30*, *32*, *60*, *87*, *107*, *159*, *169*

Žemla, Martin, *51*

Na cestě ke scholastice

Klášterní škola v Le Bec
– Lanfrank z Pavie
a Anselm z Canterbury

Marek Otisk

Obálku navrhla Lucie Otisková
Odpovědná redaktorka Marta Landová
Technická redaktorka Marie Vučková
Typografie a sazba Jana Andrlová, Mělník
Vydalo nakladatelství

FILOSOFIA
nakladatelství
Filosofického ústavu
AV ČR
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

jako svou 165. publikaci
První vydání
Praha 2004
Stran 216

Elektronické vydání první
Praha 2018