

**Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická**

Bakalářská práce

**Důkazy Boží existence ve středověké filosofii
Kristýna Richterová**

Plzeň 2015

ZÁPADOČESKÁ UNIVERZITA V PLZNI

**Fakulta filozofická
Katedra filozofie
Studijní program Humanitní studia
Studijní obor Humanistika**

**Bakalářská práce
Důkazy Boží existence ve středověké filosofii
Kristýna Richterová**

Vedoucí práce:

PhDr. Radim Kočandrle PhD.
Katedra filozofie
Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2015

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2015.....

Děkuji vedoucímu bakalářské práce panu PhDr. Radimu Kočandrlemu PhD., za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

Plzeň, duben 2015.....

OBSAH

1. ÚVOD	6
2. PATRISTIKA	7
2.1. Augustinus Aurelius	9
2.2. Dionýsos Areopagíta	12
2.3. Anicius Manlius Torquatus Boethius	14
3. SCHOLASTIKA	16
3.1.Scholastická metoda	17
3.2.Johannes Scotus Eriugena	19
3.3.Anselm z Canterbury	21
3.4. Albertus Magnus	26
3.5. Tomáš Akvinský	27
3.6. Bonaventura	29
3.7.Jan Duns Scotus	31
3.8.William Ockham	33
4. ZÁVĚR	36
5. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	38
6. RESUMÉ	39

1. ÚVOD

Ve své bakalářské práci se věnuji důkazům Boží existence z období středověku, jenž byl obdobím, které nejenže převzalo dědictví antické filosofie, ale zároveň tuto filosofii doplnilo křesťanskými přesvědčeními, která tuto dobu ovládala, a pruhloubilo její vědění.

Je nutné podotknout, že se ve své práci nezabývám pouze konkrétními důkazy, ale také se snažím nastínit filosofii jednotlivých představitelů, zabývajících se důkazy Boží existence, protože právě na základě své filozofie či metafyziky k těmto důkazům docházeli. Vedle těchto důkazů se snažím předložit také kontext doby, ve které k těmto důkazům filosofové a teologové docházeli, protože se jedná o dobu, ve které se prosazovalo křesťanství, což se tedy odráželo také ve filosofii.

Vzhledem k rozdílnosti mezi dvěma obdobími -patristikou a scholastikou, jsem svou práci záměrně rozdělila do dvou částí. První část se tedy týká období patristiky, která je obdobím začátku středověku, ve kterém se setkáváme s učením církevních otců, jenž byli nejenom otcí víry, ale také se stali uznávanou autoritou pro následující období -scholastiku.

Z představitelů období patristiky jsem na základě výběru vytvořila trojúhelník, který se skládá z Augustina Aurelia, Dionýsia Areopagíty a Boethia.

Scholastika, která je dalším obdobím středověké filosofie, je prezentována výběrem představitelů, který začíná Janem Scotem Eriugenou, pokračuje Anselmem z Canterbury, Albertem Velikým, Tomášem Akvinským, Bonaventurou, Janem Dunsem Scotem a končí Williamem Ockhamem. V této části bylo vhodné se zmínit o scholastické metodě, která byla základem důkazů Boží existence ve středověké filosofii, přičemž se k těmto důkazům docházelo dvěma cestami. První cesta je založena na rozumu a druhá cesta je odvozena od víry v autoritu, kterou bylo převážně Písmo svaté.

2. PATRISTIKA

Na úvod k patristice je třeba zavedení do kontextu období, kterému patristika náleží, což je 1.-8.století, kdy v tehdejší společnosti zavládla výrazná nerovnost mezi lidmi, jenž v lidech vyvolávala pocity nejistoty a bezmocnosti, které v lidech dovršily v utváření náboženských představ. Jádrem evropské kultury se tedy postupně stávalo křesťanství, které v tomto období zastávalo převážně roli utěšení trpějících obyvatel, jež zastávali rovnost mezi lidmi, a to převážně tím, že odvracelo jejich pozornost od světského života k posmrtnému životu. Už samotný název „patristika“ nám napovídá, že se jedná o filosofii svatých Otců, která má velmi blízko k teologii a jejíž podstatou je obrana křesťanství a snaha o jeho rozvoj.¹

Byť je patristika spojována se začátkem středověku, jež je datován od r.476, je důležité si uvědomit odlišnost rozdělení jednotlivých historických epoch a různých filosofických systémů. Filosofické systémy velmi dlouze vznikají, pak se rozvíjí a hlavně neumírají, nýbrž „*doutnají dál a čas od času vzpychují znova*“.² To dokládá i patristika, jakožto filosofický směr, který byl ovlivněn ještě doutnající pozdní antikou. Křesťanství, i přes své odmítání pohanských myšlenek antiky a její představy o nekonečnosti, nakonec podlehl integraci s tímto filosofickým směrem a tím také přispělo k prohloubení antického vědění. Touto integrací je právě patristika, vycházející z prohloubeného antického vědění, které upravují evangelii, jako je tomu u představy Boha, kterého evangelia na rozdíl od antiky, přestávají vnímat jako objekt poznání.³

Na středověkou filosofii se tedy nemůžeme dívat jako na filosofii nových názorů a systémů, nýbrž jako na filosofii, která věnovala velkou pozornost právě starým názorům, jenž doplňovaly svými novými myšlenkami.⁴

Příkladem této integrace, jež obohacuje staré názory pozdní antiky novými myšlenkami, je představa dvojího světa, která se vyskytuje jak u Platóna, o kterého novoplatonisté pozdní antiky opírají své teorie, tak v evangeliích, o která se opírají představitelé nejen patristiky, ale také scholastiky. Zároveň se však evangelia s

¹ *Antológia z diel filozofov*. 1. vyd. Editor Igor Hrušovský. Bratislava: Pravda, 1975, 545 s. Členská knižnica (Pravda). 7-8str.

² RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie I: Starověk a středověk*. 1. vyd. Praha: Votobia, 1998, 514 s. ISBN 80-7220-063-1. 263.str.

³ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, 444 s. Cesty evropského myšlení, sv. 1. ISBN 807021662x. 20.-21.str.

⁴ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie I: Starověk a středověk*. 263.-265.str.

Platónem v tomto příkladě také rozcházejí, protože Platónova představa dvojího světa - světa smyslů a světa idejí, kdy se oba tyto světy mohou stát předmětem našeho poznání. Naopak v evangeliích je dvojitý svět něčím, co se nemůže stát objektem našeho poznání, nýbrž svět „života“ a „smrti“, jenž evangelia rozlišují, nelze vidět, ale pouze prožívat skrze činy.⁵

Z toho, že se evangelium opírá spíše o činy a jednání vyplývá také jejich odmítání „theorie“, tudíž ani patristika nebo scholastika nevěnují svou pozornou definicím, co je Bůh nebo dobrý skutek. Příkladem toho je Ježíšovo učení, ve kterém nenajdeme žádné vysvětlování pojmů nebo dokonce spekulace. Ježíšovo učení tedy můžeme pro lepší představu srovnat s tím, jak matka učí své dítě chodit, kdy dítěti také nepodává teoretická vysvětlení a definice, nýbrž je dítěti oporou a odstraňuje mu překážky:⁶ „*Čím lépe se umí odevzdat, tím je jeho krok jistější...*“.⁷

Dalším příkladem inspirací nejenom z antiky, ale i z židovské filosofie, je gnosticismus, jenž čerpal z řeckých mytologií. Gnosticismus se rozvíjel ve 2.století a je označován za „první pokus křesťanské filosofie“, přičemž byl zavrhován církví pro své čerpání z novoplatonismu, od kterého se odrážela gnosticistická víra ve svrchované božstvo.⁸

Proti gnosticismu potom vystoupil další směr, nazývaný apologetika, jehož představitelé „apologéti“ se zabývali obranou církve a prohlašovali křesťanství za nejvyšší filosofii, přičemž to byli právě „apologéti“, jejichž pozornost se ubíhala směrem k zachování jednoty církve a vybudování světské organizace.⁹

Také nejvýznamnější filosof a teolog patristiky, kterým je Augustinus Aurelius, prošel nejdříve studiem antických škol, hlavně skepticismem a novoplatonismem, než došel ke křesťanství.¹⁰

⁵ *Antológia z diel filozofov*. 1. vyd. Editor Igor Hrušovský. Bratislava: Pravda, 1975, 545 s. Členská knižnica (Pravda). 275.-279.str.

⁶ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie I: Starověk a středověk*. 273.-277.str.

⁷ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie I: Starověk a středověk*. 278.str.

⁸ *Antológia z diel filozofov*. 1. vyd. Editor Igor Hrušovský. Bratislava: Pravda, 1975, 545 s. Členská knižnica (Pravda). 7.-8-str.

⁹ *Antológia z diel filozofov*. 1. vyd. Editor Igor Hrušovský. Bratislava: Pravda, 1975, 545 s. Členská knižnica (Pravda). 9.str

¹⁰ *Antológia z diel filozofov*. 1. vyd. Editor Igor Hrušovský. Bratislava: Pravda, 1975, 545 s. Členská knižnica (Pravda). 9.str

2.1. AUGUSTINUS AURELIUS

Vzhledem k tomu, že se v Augustinově tvorbě vyskytují myšlenky pozdní antiky, je označován za posledního antického filozofa, ale zároveň také za otce patristiky, a to je pro nás zásadní. V jeho spisech se kromě myšlenek pozdní antiky objevuje také křesťanské myšlení, kterým tento teolog a filosof ovlivnil středověkou filosofii, zaměřující se na křesťanství a dokazování Boží existence. Byly to právě Augustinovy myšlenky, které ovlivnily filosofickou a teologickou tvorbu křesťanské Evropy po následující staletí a právě za to si vysloužil přezdívku „Otec Západu“.¹¹

Pro Augustina měla filosofie důležitou roli, a to nejenom v poznání, ale také ve způsobu života založeného na „lásce k moudrosti“. Tuto „lásku k moudrosti“ v něm probudil Ciceronův dialog *Hortensius*, ze kterého Augustinus čerpá také ve svém díle *Vyznání*. Augustin potom na základě probuzení této touhy po moudrosti dochází k „pravé filosofii“, která je založená nejenom na již zmiňované „lásce k moudrosti“, ale hlavně na otázce po Kristu, a tedy na víře v Boha.¹²

Sám Augustinus je důkazem toho, že filosofické systémy neumírají, ale doutnají dál, neboť právě Augustin zakládá svou představu Boha na platonismu, který však doplnil křesťanskými přesvědčeními, a ze kterého eliminoval omyly, jež byly proti křesťanské víře.¹³ Augustinus si představoval Boha jako absolutní dobro, které se šíří stvořením, a které ačkoli je vzájemně sdíleno stvořenými, tak je rozumově neuchopitelné a jazykem nevyslovitelné. Naopak podle Augustina lze pochopit strukturu stvořeného, a to naukou o svaté Trojici, která nás zároveň přibližuje k pochopení Boží bytosti. Z tohoto hlediska je u Augustina důležitá také nauka o povaze lidské duše, kterou Augustin považuje za obraz Boží bytosti, a ke které se máme obrátit, hledáme-li pravdu:¹⁴ „*Duše má, v něm založ svůj trvalý domov, jemu svěř, co jsi od něho přijala, tolika jsouc klamy znavena! Svěř Pravdě, cokoli máš od Pravdy, a neztratíš ničeho; ač jsi plna hnisu, opětně rozkvetěš a všechny tvé neduhy budou uzdraveny; co jest na tobě kolísavého, bude utvrzeno, obnoveno a s tebou stmeleno, nestrhne tebe v nízkost, nýbrž zůstane s tebou a potrvá založeno na Bohu, jenž jest a*

¹¹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 23.str.

¹² DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011, 807 s. Mathésis (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-466-4. 507.str.

¹³ DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. 509.-511.str.

¹⁴ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 21.-23.str.

trvá na věky".¹⁵

Augustinova filosofie byla specifická především tím, že se nezabývá hledáním pravdy, neboť Augustinus už pravdu našel, a to takovou, která pro něj zvítězila a nepotřebuje být obhajována¹⁶: „*Vždy jsem věřil, že jsi a že o nás pečuješ, ač jsem neznal pravého pojmu Tvé podstaty, ani která cesta vede a zpět přivádí k Tobě.*“¹⁷ Pro Augustina pojem „věřit“ znamená „myslit se souhlasem“ a dokládá to příklady situací, kdy věříme v objekty nebo bytosti, se kterými jsme neměli přímou zkušenost, a přesto o nich nepochybujeme tak, jako pochybujeme o Bohu. To vysvětluje Augustinovu představu o vědě, které se skládá ze dvou částí, přičemž první část tvoří věci vidění a druhou část tvoří věci věřené. Podle Augustina tedy existují pravdy, jenž nemůžeme rozumově uchopit, a kterým musíme pouze věřit a uvědomovat si, že se od pravd, které poznáváme smysly, neliší relevantností, ale pouze pramenem poznání.¹⁸ Můžeme tedy říci, že Augustin staví víru před rozumové poznání, protože víra je pro Augustina tím, co nás k tomuto poznání navádí, tak „...*jako Kolumbus věřil, že najde cestu do Indie a potom teprve objevil Ameriku.*“¹⁹

Od toho se odvíjí také Augustinovo dokazování Boží existence, které bychom měli považovat spíše za dokazování toho, jak se Bůh vyjevuje. Augustinus považuje Boží existenci za něco, co není třeba dokazovat, neboť každý člověk má povědomost o Bohu, jakožto stvořiteli světa. Augustinus v prním kroku usuzuje, že se Bůh vyjevuje skrze vzestupný řád uspořádání světa, který postupuje od nejjednodušších věcí až k ontologické dokonalosti, tedy k bytí, jenž zahrnuje a posuzuje to, co je v tomto stupňovitém uspořádání níž, a je tedy zahrnováno a posuzováno.²⁰

V dalším kroku Augustinus dochází k tomu²¹: „*že existuje neměnná pravda, jež obsahuje všechno to, co je neměnně pravdivé, jež nenáleží tobě ani mě a nikomu dalšímu, nýbrž je coby nádherný zázrak vlastní všem společně jako tajné a všeobecné světlo, které se s veškerou otevřeností nabízí každému, kdo je s to vidět neměnnou*

¹⁵ AUGUSTIN, . *Vyznání*. 4. vyd. Praha: Kalich, 1999, 565 s. ISBN 8070173017. 106.str.

¹⁶ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie I: Starověk a středověk*. 304-307.str

¹⁷ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000, 351 s. *Dějiny filosofie* (Nakladatelství Olomouc). ISBN 80-7182-105-5. 73. str.

¹⁸ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie I: Starověk a středověk*. 1. 304-307.str

¹⁹ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie I: Starověk a středověk*. 1. vyd. 305.str.

²⁰ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 73.-74.str.

²¹ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 73.-75.str.

pravdu.²² Podle Augustina se v rozumu setkáváme s něčím, co je absolutní, neměnné a věčné, a co zároveň přesahuje náš rozum -s Bohem²³: „*Neboť, co lze o Bohu poznati, je jim zjevné; Bůh jim to totiž zjevil ; vždyť jeho neviditelné vlastnosti od stvoření světa se spatřují rozumem z věcí stvořených, i jeho věčná moc a božství.*“²⁴ Augustinus se tedy v tomto kroku odvrací od smyslově vnímatelného světa a přirovnáním k matematickým zákonům vysvětluje poznání Boha cestou rozumu. Matematické zákony jsou založeny na rozumovém poznání, nikoli na smyslovém, a na základě tohoto poznání docházíme také k Boží existenci. Těmito matematickými zákony se potom na základě jejich platnosti řídíme, a stejně tak bychom se měli řídit platností Boží existence.²⁵

Jako další důkaz Boží existence slouží Augustinovo pojetí blaženosti jako vůle k dobru, která je založená na lásce k Bohu²⁶: „*Blaženost tedy znamená přimknout se k Bohu láskou, přiblížit se mu, ba intelektuálně se jej dotknout, být osvícen a zahrnut jeho pravdou a svatostí.*“²⁷ Toto Augustinovo pojetí je založeno na křesťanské nauce o Trojici v Bohu, na základě které Augustinus chápe Krista jako pravdu o Bohu a Ducha svatého jako lásku, jenž je obsažena v lidských srdcích. Právě tato láska je dalším důkazem, ke kterému opět nedojdeme zkušeností ze smyslů, a tentokrát ani rozumem. Jsou to naše dobré skutky, které vypovídají o Boží existenci, která nás k těmto skutkům vede.²⁸

Vzhledem k situaci v době Augustinova působení, kdy nejenom filosofie byla plná nejistot a skeptiky, a kdy docházelo ke zpochybňování dosavadních hodnot, začal Augustinus svou pozornost obracet k autoritě, jenž měla konečně usměrnit životy lidí tehdejší doby: „*jako zmatená armáda potřebuje vrchní vedení, bez něhož se jistě rozpadne na bandy loupežníků.*“²⁹ Tím se vysvětluje, proč je Augustinova pozornost směřována k církvi. Pro Augustina církev představovala nejenom jasná pravidla a program, ale také pevné vedení. Augustin dal tímto církvi nadřazenou moc, na základě

²² HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 75.str.

²³ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 74.-75.str.

²⁴ AUGUSTIN, . *O boží obci knih XXII*. Překlad Julie Nováková. Praha: Karolinum, 2007, 2 sv. (447, 443 s.). ISBN 978-80-246-1284-3. 268.str.

²⁵ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 74.-75.str.

²⁶ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006, 382 s.

Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-7298-172-2. 34-35.str.

²⁷ Tamtéž 35.str.

²⁸ Tamtéž 34-38.str.

²⁹ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie I: Starověk a středověk*. 306.-307.str.

kteří církev stojí nad filosofií, jakožto autorita nad svým služebníkem.³⁰

Augustinus tedy tímto zakládá dualistickému myšlení středověku, ve kterém jsou pojmy „auctoritas“ a „ratio“ zásadní, o čemž se zmiňuji u scholastické metody.³¹

2.2. DIONÝSOS AREOPAGÍTA

Dionýsos Areopagíta je dalším vrcholem trojúhelníku, jež tvoří trojice filosofů, kteří čerpají myšlenky z pozdní antiky a zároveň se snaží vybudovat novou křesťanskou filosofií. Jeho osobnost je spojována s tajemností, což může být vyvoláno jeho tvrzením, že byl svědkem několika zázraků, mezi které patří třeba jeho shlédnutí zatmění Slunce při ukřižování Ježíše Krista.³²

Důležité v Dionýsovy filosofií je problematika pojmenování Boha, přičemž Dionýsos odmítá pojem „theos“, který je podle Dionýsia spojen s antropomorfními prvky, a raději používá pojem „hypertheos“ připouštějící, že slovem nelze vystihnout to, čím vším Bůh je, a co je jeho podstatou, přičemž já budu ve své práci pracovat s pojmem „Bůh“.³³

Ačkoli byl také Dionýsios ovlivněn novoplatónismem, obohatil filosofií o další představu Boha, který tvoří svět na základě svého svobodného rozhodnutí. Oproti tomu novoplatónismus si Boha představoval jako neustále přetékající „Jedno“, z jehož samovolného přetékání vzniká svět. Podle Dionýsia je právě stvořený svět důkazem Božího působení a zkoumáním tohoto světa tedy můžeme dospět k pravému poznání samotného Tvůrce tohoto světa.³⁴

Je však nezbytné zmínit Dionýsiův důraz na omezenost lidského poznání, jakožto omezenost jsoícího, které se snaží pojmově uchopit něco, co ho přesahuje, a pro co nemá dostatek pojmů. Dionýsios toto řeší tzv. negativní cestou, kdy doporučuje o Bohu říkat to, čím není, než čím Bůh je: „*Bůh není ani duší, ani rozumem, ani myšlením, ani pohybem, ani klidem a nemá ani sílu ani není silou.*“³⁵

Dionýsiova filosofie se na základě tohoto pochopení Boha zaměřuje na způsob,

³⁰ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie I: Starověk a středověk*. 307.str.

³¹ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie I: Starověk a středověk*. 307.-309.str.

³² FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 60.-61.str.

³³ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 60.-61.str.

³⁴ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 70.-75.str.

³⁵ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 70.-75.str.

jakým se člověk, jakožto jsoucí bytost může přiblížit k nadjsoucím, tedy k Bohu. Dionýsios zastává cestu, kdy se má člověk skrze rozumové poznání povznést nad předmětný svět a dojít k očistění, které je završeno tzv. extází, tedy úplným opuštěním předmětného světa.³⁶

Tato myšlenka osvícení na základě poznání, které nás, jsoucí bytosti, duševně rozvíjí a přibližuje k samotnému Tvůrci, byla potom charakteristickým znakem křesťanské středověké filosofie, kdy se skutečně pozornost odvracela od jsoucího k něčemu transcendentnímu.³⁷

Dalším znakem křesťanské středověké filosofie, který byl znakem také Dionýsiovy filosofie, byl řád a hierarchické uspořádání, kterému Dionýsios věnuje svou pozornost převážně ve svém díle *O nebeské hierarchii*. U Dionýsia se jedná o uspořádání, které odráží hierarchické uspořádání jsoucností i nejsoucností podle jejich podílu na Boží bytnosti, přičemž věci nejsoucí jsou od Boha nejvzdálenější a jsou tedy nejméně dokonalé. Dionýsios toto uspořádání předkládá právě v již zmíněném díle *O nebeské hierarchii*, ve kterém rozlišuje nejenom věci nejsoucí a jsoucí, ale také myslící, kterými jsou pro něj duchovní bytosti, jako jsou andělé, kteří jsou prostředníky mezi námi, jsoucími a Bohem, nadjsoucím.³⁸

Jako Dionýsiův důkaz Boží existence můžeme považovat právě toto uspořádání ve světě, na základě kterého má člověk po jednotlivých stupních dojít až k samotnému Bohu. Podle Dionýsia je toto poznání Boha hlavním údělem člověka a právě v tomto poznání se odráží stupňovitost světa, která je pro Dionýsia podstatná. Dionýsios totiž zdůrazňuje, že poznání Boha musí být postupné, tudíž má postupovat od smyslově vnímatelných skutečností ke skutečnostem duchovním, ve kterých se Bůh projevuje³⁹: „Na své cestě k Bohu však musí postupovat velmi opatrně a s pokorou, neboť mu hrozí, stejně jako člověku, jenž náhle vystoupil z jeskyně do slunečního svitu, že jeho duševní zrak bude zaslepen přílišnou září Boha a nedojde tak skutečného poznání.”⁴⁰

Naopak ve spise *O Božích jménech* se Dionýsios zabývá tolika kladenou otázkou

³⁶ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 70.-75.str.

³⁷ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 70.-75.str.

³⁸ AREOPAGITA,, Dionýsios. *O nebeské hierarchii*. Vyd. 1. Překlad Martin Koudelka. Praha: Vyšehrad, 2009, 133 s. Krystal (Vyšehrad), sv. 12. ISBN 9788070218723. 17.-20.str.

³⁹ AREOPAGITA,, Dionýsios. *O nebeské hierarchii*. 33-34.str.

⁴⁰ AREOPAGITA,, Dionýsios. *O nebeské hierarchii*. 34.str.

zla, na jejímž základě většina ateistů zakládá své argumenty pro neexistenci Boha. Vzhledem k tomu, že Dionýsios považuje Boha za zdroj veškerého dobra, pak nemůže být Bůh zdrojem zla, přičemž Dionýsios řadí právě ono zlo do nejsoucích věcí a označuje ho nejenom za něco, co postrádá bytí, ale také za něco nepřírozeného. Zde se promítá křesťanská teorie svobodné vůle, jež byla člověku dána Bohem, a na jejímž základě Dionýsios vysvětluje, že původcem zla je člověk, který se pro něj rozhodne na základě svého svobodného rozhodnutí.⁴¹

2.3. ANICIUS MANLIUS TORQUATUS BOETHIUS

Dalším představitelem je Boethius, který nejenom dodává patristice novou dimenzi, na základě své snahy propojit vědění a víru, ale také má velkou zásluhu na rozvoji středověké vzdělanosti, kterou podpořil převážně svými překlady a komentáři antických děl, kdy se během své práce snažil spíše o výklad než-li o překlad, čímž připravil antické vědění ke službě středověké filosofii. Boethius byl přezdíván „posledním Římanem“ a „prvním scholastikem“, tedy byl symbolem definitivního přechodu od antiky ke středověku, ve kterém je filosofie právě spíše scholastickou, a ve kterém se z filosofie, jenž byla dosud prosazována jako soubor nadpřírozeného vědění, stává soubor vědění přirozeného, které pro Boethia představovalo tzv. sedm svobodných umění, mezi které patřila rétorika, dialektika a gramatika na jedné větvi a na druhé větvi to byla matematika, geometrie, hudba a astronomie.⁴²

Co se týče Boethiovy představy Boha, také on čerpal od antických představitelů, konkrétně od Platóna a jeho představy ideje, kterou spojuje s nejvyšším dobrem, a které Boethius dává novou podobu bytosti, která vše řídí svým rozumem a udržuje ve světě řád.⁴³

Pro Boethia Bůh představuje nejenom nejvyšší, absolutní a nekonečné dobro, které je zdrojem veškerého dobra ve světě, ale také je pro něj nejvyšším a absolutním bytím, které existuje samo od sebe a není od ničeho odvozené. Na tomto základě potom Boethius pracuje na důkazu Boží existence, ke kterému dochází skrze odvozenost

⁴¹ AREOPAGITA, „Dionysios. *O nebeské hierarchii*. 75.-76. str.

⁴² FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 24.-26.str.

⁴³ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 32.-35.str.

nedokonalých věcí z těch dokonalejších⁴⁴: „*Vše nedokonalé je zmenšením dokonalého.*“⁴⁵ Podle Boethia by nebylo možné ani myslet něco nedokonalého, kdybychom neměli v základu něco dokonalého, od kterého by byla daná nedokonalá věc odvozena. Důkazem toho je pro Boethia také kosmické dění, které nutně pochází od něčeho naprosto dokonalého, čímž je Bůh.⁴⁶

Boethius dále dokládá, že toto nejvyšší dobro, musí být jen jedno, protože kdyby existovala dvě nejvyšší dobra, jenž by se něčím od sebe navzájem odlišovala, pak by nebyla dokonalá a nebyla by tedy nejvyššími dobry⁴⁷: „*Bůh je proto nejvyšší dobro a jako takový je člověku nejvyšší blažeností.*“⁴⁸

Jak už bylo řečeno, Boethius dodával patristice novou dimenzi, s tou se nyní seznámíme, neboť obohatila řadu středověkých myslitelů a posílila významost filozofie vůči teologii. Jedná se o Boethiovu syntézu antického a křesťanského myšlení, kdy se Boethius opírá především o Aristotelovu filosofii, kterou se snaží rozvíjet směrem k poznání Boha, nikoli k poznání přírody, s čímž se setkáváme u Aristotela. Boethius chápal člověka, stejně jako Aristoteles, jako bytost odlišující se od ostatních bytostí svým rozumem, který nás činí bytostmi svobodnými. Toto pojetí člověka najdeme v Boethiově spise *O osobě a dvou přirozenostech*, kde předkládá člověka jako bytost, která nepodléhá řádu nutnosti tak, jako mu podléhá zbytek přírody, neboť má na základě rozumu možnost svobodné volby. Boethius zároveň vybízí k tomu, abychom rozvíjeli skrze rozum svého ducha a odprostilí se od fyzická, které podléhá již zmíněnému řádu nutnosti.⁴⁹

Tato Boethiova teorie se potom promítá i do jeho těžké životní situace, ve které se vyskytl, když byl vězněn a následně popraven kvůli konfliktu s králem Theodorichem, kdy napsal spis *Útěcha z filozofie*, který napsal těsně před popravou ve vězení, a ve kterém nám předkládá svou vyrovnanost díky směřování pozornosti do svého nitra, což

⁴⁴ *Křesťanství a filozofie: Postavy latinské tradice : Augustinus, Boëthius, Jan Eriugena, Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus.* 34-35.str.

⁴⁵ *Křesťanství a filozofie: Postavy latinské tradice : Augustinus, Boëthius, Jan Eriugena, Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus.* 35.str.

⁴⁶ *Křesťanství a filozofie: Postavy latinské tradice : Augustinus, Boëthius, Jan Eriugena, Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus.* 34-35.str.

⁴⁷ HEINZMANN, Richard. *Středověká filozofie.* 114-115.str.

⁴⁸ HEINZMANN, Richard. *Středověká filozofie.* 115.str.

⁴⁹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění.* 32.-35.str.

ho naplňuje právě zmíněnou svobodu.⁵⁰ Už z názvu díla vyplývá, že právě ve filosofii hledá útěchu a představuje ji ve svém díle jako lékařku, jež ho navštívila a nabídla mu pomocnou ruku: „Právě tak, sotva se rozprchly chmury zármutku, nabral jsem z plných plic dechu a soustředil jsem zase pozornost na to, abych poznal lékařčin obličej. Jak jsem tedy na ni upřel oči a zadíval se jí do tváře, poznávám, že znova vidím svou kojnou, živitelku, se kterou jsem se před lety stýkal doma jako jinoch, Filosofii.“⁵¹

3. SCHOLASTIKA

Zatímco v patristice směřovala pozornost k evangeliím, která byla nositeli pravdy o člověku a Bohu, v období scholastiky se objevuje snaha evangelia šířit po světě, která je spojená nejenom s novými představiteli, jenž se snažili přesvědčit svými důkazy o existenci Boha, ale také s reorganizací společnosti, kterou měla na svědomí církev, a která měla v pozitivním slova smyslu přemoci antickou anarchii.⁵²

Christianizace tohoto období se promítla do filosofie, ve které se projevil zápas mezi křesťanským monoteismem a antickým polyteismem. Vzhledem k tomu, že filosofie byla v tomto období považována za předstupeň teologie, byla křesťanstvím a představou jediného Boha silně ovlivněna. Prostor pro filosofování byl přísně ohraničen nejenom posvátnými texty Bible, ale také církví, která si nárokovala zachování autority Písma⁵³: „Lidé tehdy byli přesvědčeni, že člověk, který se chce vážně zaobírat vědou, lhostejno v jakém oboru, si nejprve musí osvojit vědění, musí se učit, tzn. V dobovém chápání, že se musí zabývat tradičními texty.“⁵⁴ Na druhou stránku se v tomto období k autoritě Písma přidává také na významu rozumu, na základě kterého také někteří představitelé scholastiky dochází k důkazům Boží existence. Takovým představitelem byl třeba Johannes Scotus Eriugena, který dokonce tvrdil, že se rozum v žádném případě s vírou nevyklučuje, tedy ani s Písmem.⁵⁵

⁵⁰ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 32.-35.str.

⁵¹ BOËTHIUS, Anitius Manlius Torquatus Severinus. *Filosofie utěšitelka*. Ve Votobii vyd. 1. Překlad Josef Hruša. V Olomouci: Votobia, 1995, 217 s. Malá díla, sv. 37. ISBN 8071980218. 21.str.

⁵² RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie I: Starověk a středověk*. 315-316.str.

⁵³ KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. 150-151.str.

⁵⁴ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 144.str.

⁵⁵ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 82.-84.str.

3.1. SCHOLASTICKÁ METODA

Metoda, jenž je ve scholastickém učení využívána je považována za základ scholastiky jako takové a je jedním z nejdůležitějších znaků scholastiky. Pro scholastickou metodu je typické vzájemné vymezení dvou pojmů -rozumu a autority, kterým tato metoda určuje své místo v dokazování Boží existence:⁵⁶ „*Auctoritas je v teologii autoritou samotného Boha, reprezentovanou písmem Starého a Nového zákona.*“⁵⁷

Dalším typickým znakem scholastické metody je kladení si otázek, kam až může jít rozum ve vztahu k autoritě, kterou představují církevní otcové a Písmo svaté, a zda je třeba následovat názory autorit a nepřekračovat jejich doporučení? Na základě těchto otázek nám potom vyvstávají dvě protikladná stanoviska, přičemž jedno stanovisko klade důraz na rozum a opírá se o důvěru v něj a druhé stanovisko považuje rozum za něco, co nás vede na scestí.⁵⁸

Jako představitele stanoviska, jenž se stavělo skepticky k důvěře v rozum, a které kladlo důraz na význam autority je Petr Abelard, jehož spis *Sic et Non* je považován za zlomový v nahlížení problematiky scholastiky. Petr Abaelard v tomto spisu nenabádá ke slepému následování autorit, nýbrž zastává kritický přístup k textům autorit, na jehož základě se máme snažit odhalit různé textové a historické souvislosti a v případě nalezení nesrovnalostí v textu se snažit problematiku posunout o něco dál. Pro Abaelarda je tedy typické to, že na jedné straně klade důraz na uznávání autorit, na straně druhé nepovažuje autoritu za nepřekročitelnou mez. Autorita je pro Abaelarda prostorem pro kladení otázek, které považuje za klíč k moudrosti, protože slouží k tomu, abychom na základě hledání pravdy rozvíjeli svou bystrost⁵⁹ a na základě našich získaných poznatků jsme mohli věřit, protože podle Abaelarda: „*nelze věřit něčemu, co*

⁵⁶ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2004, 215 s. ISBN 8070071923. 59.-61.str

⁵⁷ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 145.str.

⁵⁸ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 59.-61.str.

⁵⁹ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 61.-64.str.

jsme napřed nenahlédli".⁶⁰

Rozum je tedy pro Abaelarda nástrojem, který nám umožňuje orientovat se ve stanoviscích autorit, a na jeho základě jsme schopni nejenom klást otázky a pochybovat, ale také hledat a v ideálním případě také překračovat autority.⁶¹

Na závěr předložení Abaleardovy metody jako kompromisu mezi rozumem a autoritou můžeme tuto metodu shrnout do několika bodů:

1. shromáždění autorit a seznámení se s jejich výroky
2. pokud je v nás vyvolána pochybnost, je třeba jasně stanovit otázku a zabývat se touto otázkou se zřetelem na stanoviska autorit v dané otázce
3. probrat všechny souvislosti, které nám brání v pochopení problému
4. dospět k řešení otázky⁶²

Důležitou etapou pro formování scholastické metody je považováno 11. století, ve kterém působil Lanfrank z Pavie, který je označován za osobnost, kterou scholastika začíná. Také Lanfrank se věnoval studiu autorit, jehož dovršením potom bylo propojení autorit s jeho dialektikou. Stejně jako tomu bylo u Abaelarda, se také Lanfrank opírá o tradici a sleduje výroky dřívějších autorit, přičemž i on připouští jejich omylnost. Lafrank také klade důraz na znalost názorů autorit při seznamování se s daným problémem, ale nezbytnou součástí řešení problému je také rozum, stejně jako u Abaelarda. Na rozdíl od Abaleardovy racionality má rozum v Lanfrankově pojetí podobu dialektiky, přičemž se opírá převážně o Aristotelickou logiku.⁶³

Ačkoli byl Lafrank v první řadě dialektik, tak hledal pro každý svůj krok potvrzení u autorit a označuje svou dialektiku jako postup, který umožňuje přesnější pochopení svatého Pisma. Pro Lafranka je typické hledání sylogismů, premis a následné vyvozování konkluzí, protože je to právě rozum, který objasní komplikované pasáže.

⁶⁰ ABÉLARD, Pierre. *Sic et non*. Vyd. 1. Překlad Irena Zachová. Praha: Vyšehrad, 2008, 581 s. ISBN 9788070217917. 32.str.

⁶¹ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 64.-66.str.

⁶² OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 64.-66.str.

⁶³ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 66.-68.str.

Příkladem může být jeho sylogismus, týkající se otázky smrtelnosti Ježíše Krista⁶⁴:

1. lidské přirozenosti je vlastní smrtelnost
2. žádnému Bohu není vlastní smrtelnost
3. Ježíš Kristus byl lidské i božské přirozenosti

Závěr: Ježíši Kristu byla vlastní smrtelnost i nesmrtelnost.⁶⁵

Dále je důležité podotknout, že Lafrank nevnímá rozum jako něco, co by ztrácelo svou výkladovou a vůdčí kompetentnost na základě odkazování na autority. Podle Lafranka je rozum důležitým faktorem, který nám dokládá to, že si racionální dedukce neodporuje s církevní tradicí, ba právě naopak.⁶⁶

Nejznámějším Lafrankovým žákem je Anselm z Canterbury, který ačkoli kladl stejný důraz na význam role dialektiky v náboženské problematice a dokazování Boží existence, tak se jejich postupy výrazně lišily.⁶⁷

Jak učitel, tak jeho žák si uvědomují důležitost autorit, ovšem každý s autoritami pracuje odlišně. Zatímco Lafrank věnuje z valné části svou pozornost citování názorů autorit, Anselm toto považuje za zbytečné, neboť si uvědomuje, že to, co řekne, nebude odporovat názorům autorit. Anselm neodmítá citování církevních otců a jiných autorit, mezi které řadí i svého učitele Lafranka, protože pokud postihli ve svých spisech pravdu, pak také musí být v souladu s pravdou, kterou můžeme najít v Bibli.⁶⁸

3.2. JOHANNES SCOTUS ERIUGENA

Prvním představitelem scholastiky, kterého si v mé práci nastíníme je Jan Eriugena, který byl učencem na dvoře Karla Velikého, a který byl znám jako myslitel s pozoruhodnou představou Boha, který je sice součástí světa, ale zároveň je vůči tomuto světu transcendentní. Eriugena působil v době, kdy se Evropa zabývala predestinačním sporem, na jehož základě byl Eriugena vyzván remešským arcibiskupem Hincmarem,

⁶⁴ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 69.-72.str.

⁶⁵ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 69.-72.str.

⁶⁶ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 77.-79.str.

⁶⁷ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 80.-81.str.

⁶⁸ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 82.-83.str.

aby to byl právě on, kdo se bude kriticky zabývat názory Gottschalka, kněze diecéze Soissons, a měl to být právě Eriugena, kdo přispěje svým traktátem Hincmarově argumentaci proti Gottschalkovi. Remešský arcibiskup byl ovšem nejen zklamán Eriugenovým dílem *De divina predestinatione*, ale také zděšen a náš irský představitel scholastiky byl exhumován i se svým dílem, jenž si získalo přezdívku „irská kaše“ a sklidilo ostrou kritiku nejenom za svůj obsah, ale také za Eriugenovu metodu založenou na nábožensko-racionální argumentaci.⁶⁹

Eriugena ve výše zmíněném spise dmítá Gottschalkovy názory, které se opírají o predestinační nauku, jejíž součástí je chápání Boha jako bytosti, ve které existují dvě formy předurčení, na základě kterého člověk, předurčen k věčnému zavržení, nemůže svým jednáním toto předurčení změnit. Eriugenova kritika v sobě odráží jeho pojetí Boha, kterého chápe nejenom jako naprosto jednotnou a nedělitelnou bytost, která udržuje ve světě přirozený řád a dobro, ale také jako bytost, která netrestá a nezná žádné „před“.⁷⁰ Dalším Eriugenovým argumentem proti Gottschalkovy teorie předurčení je fakt, že se předurčení může týkat jen toho, co je a na toho, co není.⁷¹

Mezi další aspekty, které ovlivnily Eriugenovu filosofii, patří reorganizace a školské reformy Karla Velikého, což se následně promítlo v Eriugenovo pojetí hierarchicky uspořádaného světa, které, jak jinak, pochází od Boha.⁷² Na vyzvání Karla Holého Eriugena přeložil Dionýsiova obsahem novoplatónská díla, která Eriugenu inspirovala pro vytvoření vlastního systému. Eriugena nám tento systém hierarchického uspořádání světa představil v díle *Periphyseon* a skládá se z nestvořeného, ale tvořícího, čímž je Bůh, který představuje jak počátek stvořeného, tak i jeho zánik. Další částí tohoto světa je potom svět idejí, který představuje příroda, jenž je stvořená a také sama tvoří, a jejímž podstupněm je stvořená příroda, která nemá schopnost tvoření. Již zmíněným závěrem, který je zánikem v Bohu, je potom přirozenost, která netvoří a ani není stvořená.⁷³

⁶⁹ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky II*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, 260 s. Oikúmené. ISBN 80-7298-057-2. 147.-151.str.

⁷⁰ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 81.-83.str.

⁷¹ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky II*. 151.str.

⁷² KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. Vyd. 1. Praha: Volvox Globator, 2000, 515 s. Katarze. ISBN 80-7207-374-5. 171-172.str.

⁷³ KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. Vyd. 1. Praha: Volvox Globator, 2000, 515 s. Katarze. ISBN 80-7207-374-5. 172.-173.str.

Z toho vyplývá Eriugenovo pojetí Boha, kterého vnímá jako toho, kdo vše ve světě tvoří ze své vlastní vůle, přičemž právě v tomto světě Bůh tvoří také sám sebe. Bůh se tedy, podle Eriugeny, podílí ve světě na všem a vše je projevem Božím, z čehož tedy odvozuje, že je-li rozum Božím projevem, na jehož základě se myšlením přibližujeme k Bohu, pak: „*filosofie je projevem pravé zbožnosti*“.⁷⁴

Tím se dostáváme k tomu, za co byl Eriugena kritizován, a to k jeho nábožensko-racionální argumentaci, ke které využívá filosofii jako techniku řešení teologických otázek.⁷⁵ Podle Eriugeny je skutečná pravda obsažena v Písmu svatém, ve kterém je obsaženo Boží zjevení, ale zároveň je toto zjevení předmětem myšlení, na základě kterého se Eriugena snaží díky dialektice a logických postupů vyložit celek učení víry, který se bude opírat o pojmovou jednoznačnost, a díky kterému bude Písmo přijímáno nejenom křesťany, ale každou rozumovou bytostí.⁷⁶ Podle Eriugeny je to právě rozum, který nám vysvětluje význam Písma svatého, a který nás vede k pravému poznání, jež se nevyklučuje s vírou, ale naopak ji podporuje.⁷⁷

Eriugena tedy chápe filosofii jako vědeckou metodu teologie, na jejímž základě docházíme pomocí pravidel logiky k poznatku, že je to právě Bůh, který je počátkem a cílem tohoto světa, a že cílem lidského života je návrat k Bohu. Eriugena chápe tento postup opět jako součást již zmíněné přirozenosti, pocházející od Boha, a člověk se pouze snaží odhalit tuto vnitřní logiku přírody, na základě které se nám Bůh zjevuje.⁷⁸

3.3. ANSELM Z CANTERBURY

Dalším představitelem scholastiky je Anselm z Canterbury, který působil ve druhé polovině jedenáctého století. Období jedenáctého století bylo charakteristické nejenom dalším rozvojem světského vědění a filosofie, ale také zakládáním nových škol a vznikem centra vědění v severofrancouzské Cuni. Právě tato oblast přitahovala i dalšího představitele scholastiky Anselma z Canterbury, který byl přezdíván „otcem scholastiky“⁷⁹, který určil hlavní téma scholastiky, založené na vztahu již zmiňovaného

⁷⁴ RÁDL, Emanuel. *Dějiny filosofie I: Starověk a středověk*. 358.str.

⁷⁵ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky II*. 152.-153.str.

⁷⁶ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 126.-127.str.

⁷⁷ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 82.-84.str.

⁷⁸ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 127.-129.str.

⁷⁹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 101.str

„ratio“ a „auctoritas“.⁸⁰

Charakteristickým rysem období druhé poloviny jedenáctého století byla také snaha učenců posílit význam lidského rozumu, čehož byl i Anselm z Canterbury účasten. Na základě této snahy prosazování lidského rozumu došlo mezi učenci ke sporu, který je rozdělil na dvě skupiny -s dialektiky ve skupině jedné a antidialektiky ve skupině druhé. Zásadním problémem tohoto sporu byl postoj k rozumu v poznávání nejenom Boha, ale také víry v něj. U dialektiků se setkáváme s prosazováním rozumu na cestě k poznání nejenom Boha, ale také samotné víry, kterou rozum nevyvrací, ale podporuje ji. Naopak antidialektikové se ve svých teoriích opírají o vědění autorit, které již byli zmíněny u scholastické metody.⁸¹

V návaznosti chci říci, že pro Anselma z Canterbury byla charakteristická snaha o propojení dialektiky a antidialektiky, z čehož vyplývá, že Anselm klade důraz nejenom na rozum, který nás má dovést k již zmíněnému systematickému vysvětlení celku víry, ale také se opírá o autoritu, kterou je pro Anselma jediné Bible⁸²: „...*tak jako svaté Písmo obsahuje autoritu veškeré pravdy, rozum ji shromažďuje, když ji buď otevřeně potvrzuje, nebo ji nikterak neodporuje.*“⁸³

Podle Anselma je rozum považován za vodítko k pravdivému vědění, tudíž se nemůže s vírou navzájem vyvracet, ale naopak ji podporuje. Pro Anselma je ovšem charakteristické, že na první místo dává víru, která mu umožňuje porozumění a zároveň ho ujišťuje, že to, k čemu ho dovede rozum, bude správné.⁸⁴ „*Vždyť Anselm nechce porozumět, aby mohl uvěřit, ale věří, aby mohl porozumět.*“⁸⁵

Na druhou stranu Anselm vysvětluje, že i nevěřící může získat znalosti o Bohu, a to právě díky rozumu, který nevěřícímu vysvětlí Boží existenci na základě racionálního objasnění. V takovémto případě by Písmo svaté příliš užitku při vysvětlování nepřineslo, vzhledem k neznalosti nevěřícího. Dokonce jsme se u Anselma dočkali i

⁸⁰ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 179.str.

⁸¹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 102.str

⁸² OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 80.-82.str.

⁸³ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 82.str.

⁸⁴ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 96.-99.str

⁸⁵ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 97.str.

kritiky věřících, kteří svůj rozum nepoužívají k těmto účelům a nesnaží se poznat pravdu, které věří:⁸⁶ „*Tak jako správný postup vyžaduje, abychom věřili v hloubku křesťanské víry dříve, než se odvážíme o ní rozumově diskutovat, tak se mi zdá být nedbalé, jestliže se poté, co jsme upevnění ve víře, nesnažíme pochopit to, čemu věříme.*“⁸⁷

Na základě vedení rozumu potom Anselm dochází také k důkazům Boží existence, a to jak ve svém díle *Monologion*, tak v *Proslogionu*. V *Monologiu* Anselm z Canterbury dochází ke dvěma důkazům Boží existence, které jsou založeny na myšlenkách vycházejících ze zkušenosti.⁸⁸ K prvnímu důkazu Boží existence Anselm dochází skrze přisuzování vlastností věcem, které poznáváme smysly a označujeme je např. za dobré, přičemž zde musí být něco, co je dobré samo o sobě, a podle čeho určujeme, zda je daná věc lepší nebo horší než druhá⁸⁹: „*Protože pravda vylučuje, aby bylo více důvodů, skrze něž všechno je, je nutné, aby bylo Jedno, skrze něž je všechno, co je.*“⁹⁰

Další Anselmův důkaz vychází z předcházejícího, přičemž u tohoto důkazu Anselm čerpá z Dionýsiovy představy hierarchického uspořádání světa, ve kterém se jednotliviny odlišují na základě míry své dokonalosti, a jehož stupňovitost podle Anselma nemůže stoupat až do nekonečna⁹¹: „*Vzájemné více a méně je vždy dovršeno něčím nejvyšším*“.⁹²

Z tohoto stupňovitého uspořádání na základě míry dokonalosti potom vyplývá třetí Anselmův důkaz, který vychází z představy, že existuje výjimečná přirozenost, která stojí nad všemi ostatními, tím pádem je nejvyšší ze všeho, co je a vše ostatní je na ní závislé⁹³: „*Vztah světa a Boha je vyložen jako vztah substance, která je bytím skrze sebe, a akcidentu, který je bytím skrze jiné.*“⁹⁴

V Anselmově postupu při dokazování Boží existence si můžeme všimnout

⁸⁶ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 101.-105.str

⁸⁷ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 104.str.

⁸⁸ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 174.-175.str.

⁸⁹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 112.-113.str.

⁹⁰ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 175.str.

⁹¹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 113.-114.str.

⁹² FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 114.str.

⁹³ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 174.-175.str.

⁹⁴ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 114.str.

rozdílnosti, která je obsažena v dílech *Monologion* a *Proslogion*. V *Monologiu* Anselm dokazuje Boha z povahy světa jako maximálně dokonalou bytost, kterou sice dokazuje skrze rozum, ale na základě empirických zkušeností, přičemž v *Proslogiu* si uvědomuje rozdíl mezi tím, co existuje v nahlédnutí a tím, co skutečně je.⁹⁵ Anselm v tomto spise dochází ke stanovisku, že člověk nemůže poznat Boha díky svému lidství, jež je spjato s hříchem, ale může se pouze vzdáleně přiblížit Bohu díky rozumové činnosti.

Anselmova pozornost se zde ubíhá převážně směrem k rozumu a už v úvodu svého díla podotýká, že tento důkaz je pouze myšlenkovým procesem⁹⁶: „*Bud' chvíličku prázdný pro Boha a spočín v něm na okamžik. Vejdí do komůrky své mysli a nepochyť nic než Boha a to, co Ti pomáhá jej hledat, zavři dveře a hledej ho.*“⁹⁷

V *Proslogiu* se Anselm z Canterbury vydává cestou, na jejímž konci chce nalézt jeden jediný, za to skutečný, argument, který postačí jako důkaz Boží existence bez jakéhokoli dokazování. Během této své cesty Anselm nazývá Boha jako „to, nad co nic většího nelze myslet“, čímž vyjadřuje naprostou transcendenci Boha, kterou tentokrát neopírá o víru, ale čistě o rozum. Anselm tento svůj důkaz opírá o výpověď, že Bůh je „to, nad co nic většího nelze myslet“, která je v každém rozumu, a to bez ohledu na to, zda jsme věřící či ne. Podle Anselma tato výpověď také skutečností, protože nemůže být pouze v rozumu, neboť skutečně existující věci by potom převiřovaly „to, nad co nic většího nelze myslet“. Tím je dokázána Boží existence na základě pojmu Boha⁹⁸: „*Pokud víme, co říkáme, když mluvíme o Bohu, pak automaticky víme, že Bůh existuje; pokud popíráte jeho existenci, nevíte o čem mluvíte.*“⁹⁹

Anselm tedy závěrem své cesty v dokazování Boží existence v *Proslogiu* tvrdí, že z intencionální existence něčeho, nad co nelze myslet nic většího, vyplývá jeho reálné bytí¹⁰⁰: „*...intencionální podoba toho, nad něž si nelze myslet nic většího, není pojmem, neboť je pravdou samotnou, a tedy Bytím, zjevujícím se v naší intelektuální vizi.*“¹⁰¹

Anselm se snaží dokázat nejenom to, že Bůh existuje, ale také to, že existuje nutně,

⁹⁵ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 115.-116.str.

⁹⁶ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 158.-160.str.

⁹⁷ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 160.str.

⁹⁸ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 176.-177.str.

⁹⁹ KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. 179.str.

¹⁰⁰ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 116.-117.str.

¹⁰¹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 117.str.

tedy že pojem „to, nad co nic většího nelze myslet“ odkazuje k ontologické nutnosti, k nezbytnosti něčeho.¹⁰² Právě tento Anselmův důkaz existence Boha a nutnosti jeho bytí je nazýván jako ontologický právě kvůli tomu, že je označován jako důkaz, kdy se z pouhého pojmu Boha dokáže jeho existence.¹⁰³ Na tomto základě dochází mezi filozofy k dohadám, protože Anselm nespojuje rozumovou představu Boha s pojmem, ale s intelektuálním nazíráním jeho samotného bytí.¹⁰⁴

Proti Anselmově argumentaci se postavil mnich Gaunilo, který se staví na stranu nevěřícího, a pro kterého je přechod od myšleného bytí ke skutečnému bytí absurdní. Gaunilo potom jako příklad pro vysvětlení svého stanoviska používá příklad s ostrovem v oceánu, jenž má veškeré přednosti, přičemž pouhá představa tohoto ostrova z něj nedělá ostrov skutečný¹⁰⁵: „*Miní, že z rozdílu mezi daným a myšleným nelze vyvodit danost žádné konkrétní věci.*“¹⁰⁶ Anselm argumentuje tím, že se k tomuto myšlení dostává na základě zkušenosti víry, a to, co se myšlením rozvíjí je důkaz racionality tohoto obsahu víry. Podle Anselma tedy lze tímto způsobem dokazovat pouze něco, co je předem dáno na základě víry, a jehož obsah se dá racionálně uchopit¹⁰⁷: „*Dokládat ale lze jen něco, co je dáno předem a jinak, v našem případě právě vírou.*“¹⁰⁸

Anselm ve své argumentaci pokračuje dál na základě uvědomnění si Gaunilovy nevěřícínosti, díky které Gaunilo jen těžko přijme odkázání na víru a Písmo svaté. Anselm se tentokrát obrací na zkušenost s tímto světem, kdy se od věcí, nad které lze myslet něco většího, dostává k nutnému bytí. Podle Anselma tedy lze poznat Boha ze skutečných věcí, které jsou Božím dílem¹⁰⁹: „*Zkušenost víry ale můžeme pochopit pouze ze zkušenosti se skutečností, již porozumíme jako stvoření.*“¹¹⁰

Dalším, kdo s Anselmem nesouhlasil byl Tomáš Akvinský, který argumentoval tím, že ne každý si pod pojmem „Bůh“ představí to, nad co nic většího nelze myslet.

¹⁰² OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury.* 84- 89.str.

¹⁰³ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie.* 177.str.

¹⁰⁴ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění.* 118.str.

¹⁰⁵ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie.* 176-177.str.

¹⁰⁶ *Křesťanství a filosofie: Postavy latinské tradice : Augustinus, Boëthius, Jan Eriugena, Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus.* 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, 146 s. Sborníky České křesťanské akademie. ISBN 80-85795-08-6. 85.str.

¹⁰⁷ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie.* 177-178.str.

¹⁰⁸ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie.* 178.str.

¹⁰⁹ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie.* 178-179.str.

¹¹⁰ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie.* 179.str.

Akvinský také chápe Anselmův důkaz jako postup od myšlené existence ke skutečné a označuje tento důkaz za ontologický.¹¹¹

Ačkoli zájem o Anselmův „ontologický důkaz“ vzrostl až v posledních desetiletích, tak se právě tato Anselmova myšlenka stala jádrem filosofické spekulace o Bohu, ve které i když se někteří filosofové shodnou, že je Anselmova myšlenka chybná, tak už nedokážou dojít k tomu, v čem.¹¹²

3.4. ALBERTUS MAGNUS

Do scholastiky je řazen také Albertus Magnus, který byl významným nejenom filosofem, ale také teologem a přírodovědce. Vzhledem k jeho širokému spektru zájmů, bychom od něj očekávali určitou syntézu alespoň těch vědních oblastí, kterými se zabýval. Opak je pro Alberta charakteristickým rysem, tedy to, že prosazoval svébytnost každé vědní disciplíny, čímž filosofie přestává být považována za služebníka teologie, ale stává se z ní samostatná vědní disciplína. Albertus si uvědomoval odlišnost principů filosofie a teologie a považoval je za vědní disciplíny, které stojí na rozdílných základech. Zatímco teologie vychází z nadpřirozených zjevení, filosofie je vědní disciplínou, která se opírá více o fakta. Ačkoli každá z těchto dvou vědních a svébytných disciplín stojí na odlišném základu, tak, podle Alberta, nemohou dojít k rozporu, protože všechno vědění pochází od Boha.¹¹³

Albertovo pojetí Boha je založeno na jeho metafyzice, přičemž Boha chápe jako světlo. Albert toto světlo označuje za „neuchopitelné“ a zjevuje se podle něj pouze filosofům v podobě problesků. Albert na své cestě k poznání Boha potom dochází ke dvěma druhům poznatelnosti, a to k poznatelnosti existence Boha a poznatelnosti toho, co Bůh je. K důkazu Boží existence Albert dochází na základě rozumu, naopak k tomu, co Bůh je, podle Alberta nelze dojít, poněvadž Bůh je nedefinovatelné jsoucné, čímž dochází k nepřímému důkazu¹¹⁴: *„Pozitivním vyvozováním nemůže být existence Boha dokázána. Lze však přinést nepřímý důkaz tak, že tvrzení o neexistenci Boha vede ke*

¹¹¹ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 175-176.str.

¹¹² KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. 180.str.

¹¹³ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 198-199.str.

¹¹⁴ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 201-202.str.

vnitřním rozporům."¹¹⁵

Významnějším představitelem scholastiky, který obohatil jak samotnou scholastiku, tak teologii, byl Albertův žák Tomáš Akvinský, o němž bude následně řeč.¹¹⁶

3.5. TOMÁŠ AKVINSKÝ

Dalším představitelem duchovního hnutí latinského středověku, které bylo již svými současníky nazýváno „scholastické“ je Tomáš Akvinský¹¹⁷, který přinesl nejenom tomuto hnutí, ale i křesťanství syntézu křesťanské filosofie s Aristotelem. Akvinský odhalil obsah Aristotelových děl a dokázal obhájit jejich přijatelnost před konzervativními teology, kteří Aristotela označovali za pohanského filosofa¹¹⁸: „*Jestliže se pečlivě zvaží stanoviska Řeků, liší se od nás spíše výrazy, kterých užívají, než významem tvrzení.*“¹¹⁹ Kromě této syntézy pak Akvinský přejímá Aristotelovy názory a aplikuje je do své filosofie.¹²⁰

Akvinskému bylo inspirací u Aristotelovy metafyziky to, že se vše snaží vysvětlit přirozenou cestou, na základě které se Tomáš Akvinský snažil dojít k řešení všech otázek, které si křesťan jeho doby mohl položit. Tomáš Akvinský je tedy na prvním místě metafyzikem a jádrem jeho filosofické tvorby byla metafyzika, o kterou se opírají i jeho důkazy Boží existence, které jsou následně představeny.¹²¹

Tomáš Akvinský dochází k těmto důkazům na základě pěti cest, které interpretuje v díle *Suma Theologia*, a ke kterým se pokouší dospět, jak už bylo řečeno, přirozenou cestou, tedy od smyslově vnímatelného světa až k Bohu, který je naší smyslovosti vzdálený. Tomáš se zde rozchází s Anselmovým pojetím důkazů Boží existence a chápe

¹¹⁵ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 202.str.

¹¹⁶ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 197.str.

¹¹⁷ *Křesťanství a filosofie: Postavy latinské tradice : Augustinus, Boëthius, Jan Eriugena, Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, 146 s. Sborníky České křesťanské akademie. ISBN 80-85795-08-6. 94.str.

¹¹⁸ KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. 203.-205.str.

¹¹⁹ AKVINSKÝ, Tomáš. *Rozprava s řeckými teology*. Vyd. 1. Praha: Krystal OP, 2010, 153 s. ISBN 978-80-87183-22-9. 14.str.

¹²⁰ KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. 203.-205.str.

¹²¹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 202.-205.str.

toto pojetí jako pouhé odvozování Boží existence od jeho ideje. Akvinský se tedy snaží poznat Boha na základě jeho děl, tedy z viditelných následků jeho činnosti¹²²: „*Lidské poznání se váže na smysly, jak odpovídá tělesně-duševní jednotě člověka, a proto je též v otázce po Bohu odkázané na tento svět.*“¹²³

Také Tomášova první cesta k důkazu Boží existence tedy stojí na jevu, který pozorujeme všude kolem nás, a tím je pohyb. Na základě zkušenosti Akvinský dochází k tomu, že se vše ve světě pohybuje a klade si otázku, co vše uvádí do pohybu. Podle Akvinského nemůže být věc pohybovanou a sebepohybující zároveň a vše co se pohybuje, musí být pohybováno něčím jiným -Bohem¹²⁴: „*Tak jako hůl se nepohybuje bez ruky, musíme dospět k tomu, že veškerý pohyb se odvozuje od prvního pohybujícího, které samo není ničím pohybováno a tím, dovozuje Tomáš, rozumíme Boha.*“¹²⁵

Z první cesty potom vychází druhá cesta k důkazu Boží existence, kterým je důkaz z příčinnosti. Tomáš Akvinský zde opět vyvozuje ze zkušenosti, že se ve světě setkáváme s řetězcem příčin, přičemž tento řetězec přeci nemůže jít do nekonečna a musí existovat jak první, tak poslední příčina -Bůh.¹²⁶

„*Třetí cesta se zakládá na protikladu mezi možným a nutným.*“¹²⁷ Také na této cestě k důkazu Boží existence Tomáš vychází ze zkušenosti, tentokrát ale z takové, že věci, jenž nás obklopují, mohou být i nebyť. Věci kolem nás vznikají a zanikají, takže jejich existence je pouze možná. Akvinský tedy dochází k závěru, že jejich existence musí být způsobena něčím, co existuje nutně, a zároveň je samo příčinou své nutnosti -Bůh.¹²⁸

Čtvrtá Tomášova cesta k dalšímu důkazu Boží existence je nejenom orientována platónsky, ale zároveň v ní můžeme vidět shodu s Anselmovým důkazem, o kterém již byla řeč, a který se týkal stupňovitého uspořádání světa. Akvinský tento důkaz zakládá na tom, že existuje-li něco, co je více či méně dobré, pak musí existovat něco, co je takovým nejvíce¹²⁹: *Tak jako oheň je příčinou všeho teplého, musí vcelku jsoícího existovat něco, co je příčinou bytí a dobra a kterékoli dokonalosti, kterou věci vlastní, a*

¹²² FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 230.-233.str.

¹²³ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 218.str.

¹²⁴ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 218.str.

¹²⁵ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 234.str.

¹²⁶ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 234.str.

¹²⁷ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 218.str.

¹²⁸ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 234.-235.str.

¹²⁹ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 218.str.

to -dodávátradičně Tomáš -nazýváme Bohem.¹³⁰

Závěrem Akvinského dokazování Boha je potom pátá cesta, na které Akvinský vychází z pozorování toho, jak je vše ve světě řízeno a vše směřuje k cíli. Co ovšem řídí k cíli jsoucna, která nepodléhají myšlení? Podle Akvinského musí existovat poznávající a rozumějící bytost, která vše směřuje ke svému cíli -Bůh.¹³¹

Za nejvýznamější v Akvinského filosofii náboženství je považováno jeho představení atributů, jenž jsou spojeny s Bohem, a ze kterých vznikají další filosofické problémy. Tyto atributy můžeme poznávat jak Božím zjevením, tedy na základě víry, tak i rozumem. Podle Akvinského existují pravdy, ke kterým můžeme dojít racionální cestou, a mezi které patří již zmíněná Boží existence. Na druhou stranu Akvinský zastává názor, že jsou také pravdy, které jsou našemu rozumu skryty a jsou nám přístupné pouze zjevením, přičemž mezi takové pravdy řadí stvoření světa v čase, které nelze dokázat rozumem, a kterému podle Akvinského musíme věřit.¹³²

3.6. BONAVENTURA

Dalším významným teologem 13.století, jenž je řazen do stejného duchovního hnutí jako předcházející dva představitelé je Bonaventura¹³³, který nejenom patřil do františkánského řádu, ale také to byl právě Bonaventura, kdo tento řád reorganizoval a spojil po rozpolcenosti, jež nastala po smrti samotného Svatého Františka.¹³⁴

Pro Bonaventuru je charakteristické pojetí filosofie jako nástroje teologie, tudíž i přístup k jeho filosofii vede skrz teologii. Toto pojetí se odvíjí od jeho důrazu, který kladl na vědění směřující ke spáse, tudíž podle Bonaventury musí i veškeré lidské poznání stát na teologickém základu. Filosofie je podle něj omezena tím, že nevede k odpuštění hříchů, tudíž nemůže přispět ke spáse.¹³⁵

Díla našeho františkánského mistra vycházejí nejenom z augustiniánské tradice, ale také z Platóna, jehož ideje Bonaventura označuje za „věčné důvody" a považuje jejich znalost za cestu k dosažení skutečného pravdivého vědění. Bonaventurovi tedy nestačí

¹³⁰ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 235.str.

¹³¹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 235.str.

¹³² KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. 206.-207.str.

¹³³ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 232.-233.str.

¹³⁴ KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. 198.-199.str.

¹³⁵ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 232.-233.str.

smyslové poznání k odhalení pravdy, jde výš a nechává se vést božskou iluminací.¹³⁶

„Budiž světlo“ je nejenom první Boží příkaz v Genesi, ale také základ Bonaventurovy metafyziky, protože právě světlo považuje za základní formu všech těl. Zde se projevuje vliv platonismu, na jehož základě Bonaventura vysvětluje Platónovy ideje jako věčné pravdy a důvody, které nám budou přístupné pouze při setkání s Bohem, a s jejichž pouhými odlesky se setkáváme v přítomném světě¹³⁷: „*Naše myslí jsou tedy iluminovány neviděným Bohem, právě jako naše oči vidí všechno světlem slunce, ale slunce samotné spatřit nemohou.*“¹³⁸

Bonaventura chápe také víru v Krista jako odzrcadlení Boha a jako cestu, která nás vede k samotnému stvořiteli, k jeho lásce a ke své spáse. Podle Bonaventury je tedy přítomný svět Božím stvořením a nese v sobě odkaz na svého stvořitele, kterého člověk mohl poznávat skrze přírodu, ze které četl jako z knihy a směřoval k Boží lásce. Tuto schopnost však člověk ztratil díky své hříšnosti, ale podle Bonaventury může tuto schopnost znovu rozvíjet díky Písmu svatému, které nám bylo dáno Bohem pro rozumění knihy přírody.¹³⁹

Na tomto základě také Bonaventura staví svou nauku o poznání, na jehož základě potom dochází k dokazování Boží existence, a které je podle něho dvojího typu. Bonaventura dělí poznání na poznání světa smyslové zkušenosti a na poznání duchovního světa. Poznání duchovního světa není vázáno na smyslovou zkušenost, ale na intuici a provázanost stvořeného intelektu s absolutní pravdou pocházející od Boha, kterého můžeme poznávat jen na základě vnitřní zkušenosti¹⁴⁰: „*Místem, kde lze hledat pravdu, je tedy hlavně lidská duše, nikoliv vnější svět.*“¹⁴¹

Od této provázanosti lidského intelektu s Bohem se potom odvíjí také lidská snaha dosáhnout nejvyššího vědění, přičemž je právě tato snaha odrazem vědění o nejvyšším dobru, jehož pravda je uložena v našem duchu, skrze kterého Bonaventura také dokazuje Boha¹⁴²: „*Poněvadž k tomu, aby ve stvořených věcech byl dokonalý řád i cílové zaměření, je nezbytné, aby se všechny navracely k jednomu Původci, jenž je*

¹³⁶ KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. 199.str.

¹³⁷ KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. 199.str.

¹³⁸ KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. 199.str.

¹³⁹ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 232.-233.str.

¹⁴⁰ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 237.str.

¹⁴¹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění..* 276.str.

¹⁴² HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 236.-237.str.

první, aby ostatním dával cílové zaměření, a který je svrchovaně dokonalý, aby ostatním dával naplnění."¹⁴³ Bonaventura tak vychází z Augustinova důkazu Boží existence, který je založen na pravdě obsažené v duchu, a který je pro Bonaventuru zásadním a nepopíratelným důkazem¹⁴⁴: „*Metafyzická intuice existence Boží v prvním pojmu našeho rozumu se však Bonaventurovi zdá být cestou nejčistší a nejpřímější a je též důkazem cennosti filosofie.*“¹⁴⁵ Podle Bonaventury se začleněním filosofie do teologie stává, z již zmíněné profánní vědy jako je filosofie, nástroj, kterým můžeme dojít díky světlu víry ke skutečnému poznání, které „*začíná u lásky a stoupá přes teologickou spekulaci k extatickému sjednocení s Bohem*“.¹⁴⁶

3.7. JAN DUNS SCOTUS

Duns Scotus je představitelem pozdní scholastiky, jež se datuje mezi čtrnácté a patnácté století, a kdy se na základě větší míry kritičnosti představitelů tohoto období vytváří řada filosofických směrů a škol. Dva následující představitelé jsou toho příkladem, přičemž Jan Duns Scotus je nejenom představitelem mladší františkánské školy, ale také zakladatelem skotistické školy, a Vilém Ockham je představitelem „nové filosofie“, nazývané také jako nominalismus.¹⁴⁷

Duns Scotus se stal bezprostředním předchůdcem novověku díky své transcendentální metafyzice, na které staví své důkazy Boží existence, a které také bude následně věnována pozornost.¹⁴⁸ Scotova metafyzika je od ostatních představitelů charakteristická tím, že nepovažuje Boha za první předmět poznání, ale naopak za tento první předmět považuje jsoucno. Podle Scoty totiž rozum dokáže postihnout nejenom předměty vnímatelné smysly, ale dokáže jít od materiálna až za nemateriálnost bytí, které je smysly nepoznatelné, a dokáže také vytvářet pojmy o bytí.¹⁴⁹ Scotovu metafyziku tedy můžeme nazvat „scotistickým“ pojetím metafyziky nebo metafyzikou ontologicky koncipovanou, neboť je vědou o jsoucnu, skrze které chce Scotus dojít až k

¹⁴³ BONAVENTURA, . *Breviloquium: kompendium scholastické teologie*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, 414 s. Reflexe. ISBN 80-7021-703-0. 111. str.

¹⁴⁴ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 236.-237. str.

¹⁴⁵ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 277. str.

¹⁴⁶ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 233.-234. str.

¹⁴⁷ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 301. str.

¹⁴⁸ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 248. str.

¹⁴⁹ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 245. str.

poznání Boha.¹⁵⁰

Scotus je přesvědčen, že si na základě jsoucen, které zaznamenáváme smysly, vytváříme první pojmy, které nazývá druhovými. Druhové pojmy jsou takové, které nám říkají, co jednotlivé věci jsou, a které můžeme dále rokládat na jednodušší pojmy¹⁵¹: „*Tak např. můžeme v obsahu pojmu „člověk“ rozlišit složku „živočich“, jíž se člověk shoduje se zvířaty, a složku „rozumový“, jíž se od nich liší.*“¹⁵² Tento rozbor však podle našeho představitele pozdní scholastiky nemůže pokračovat do nekonečna, tudíž předpokládá, že se zastaví u jednoduchých pojmů, které nemůžeme dále rozkládat. Tímto pojmem je již zmiňované „jsoucno“, které je nejobecnějším a nejjednodušším pojmem, a jehož obsah je jednoznačný.¹⁵³

Dunse Scotu potom zajímá takové jsoucno, které lze vypovídat i mimo rámec konečných jsoucen, a které nazývá transcendentálním, kterým je Bůh, a jehož dokazování bude následně věnována pozornost.¹⁵⁴

Na začátku svého své cesty při dokazování Boží existence se Scotus snaží dokázat to, že existuje něco prvního, kterému se přisuzuje prvotnost trojího typu, a to v řádu účinné příčinnosti, účelové příčinnosti a v řádu znamenitosti, přičemž spolu všechny tři vzájemně souvisejí, z čehož vyplývá, že je-li bytost nositelem jedné vlastnosti, je nositelem i ostatních. Na jejich základě Scotus dokazuje, že existují-li způsobené věci, musí existovat něco, co je způsobuje a co má svůj důvod samo v sobě a nemůže být ničím způsobeno.¹⁵⁵ Scotus potom své dokazování dovršuje dovozením, že toto první jsoucno musí být také nekonečná, z čehož vyplývá jeho jedinnost.¹⁵⁶ Tuto nekonečnost Scotus dokazuje dvěma způsoby, a to „z rozsahu na obsah“ a „z obsahu na rozsah“¹⁵⁷: „...*bud' je možné vyjít z předpokládaného rozsahu pojmu jsoucna, tvořeného společně Bohem a konečnými jsoucný, a dokazovat, že tento rozsah lze zachytit jedním společným*

¹⁵⁰ NOVÁK, Lukáš. *Scire Deum esse: Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2011, 306 s. ISBN 978-80-7017-125. 100.str.

¹⁵¹ *Křesťanství a filosofie: Postavy latinské tradice : Augustinus, Boëthius, Jan Eriugena, Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, 146 s. Sborníky České křesťanské akademie. ISBN 80-85795-08-6. 139.-141.str.

¹⁵² Tamtéž 140.str.

¹⁵³ Tamtéž 139.-141.str.

¹⁵⁴ Tamtéž 144.str.

¹⁵⁵ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 246.-247.str.

¹⁵⁶ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 316.str.

¹⁵⁷ NOVÁK, Lukáš. *Scire Deum esse: Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*. 187.-188.str.

pojmem. Anebo lze vyjít z obsahu pojmu jsoucna získaného abstrakcí z konečných jsoucna, a o něm dokazovat, že jeho rozsah je natolik široký, že do něj spadá i jsoucno nekonečné."¹⁵⁸

Duns Scotus se také, stejně jako Tomáš Akvinský, vyjádřil k Anselmově dílu *Proslogion*, konkrétně k jeho důkazům Boží existence. Scotus se však snažil spíše o vylepšení Anselmových důkazů, a toto vylepšení můžeme najít v jeho dílech *Ordinatio* a *De Primo Principio*. Duns Scotus si nejdříve klade otázku, zda Anselm z Canterbury považoval Boží existenci za něco zřejmého samo ze sebe, přičemž dochází k závěru, že ne. Scotus tedy následně vylepšuje Anselmovu argumentaci a snaží se z ní vymýtit apriorismus. Na tomto základě Scotus rozlišuje dva typy poznání - abstraktivní a intuitivní. Abstraktivním poznáním míní Scotus takové poznání, pro které není důležitá aktuální existence poznávané věci. Naopak u intuitivního poznání se pojímá esence aktuálně existující věci, přičemž je nutné podotknout, že tohoto intuitivního poznání je schopen dosáhnout také rozum, ne pouze smysly. Podle Dunse Scota se tedy nejedná o rozlišení mezi racionálním a empirickým poznáním, ale o rozlišení na základě přihlídnutí k aktuální existenci, kterou musí mít Anselm neustále na mysli při svém dokazování Boží existence¹⁵⁹: „Z této aktuální existence se lze snadno dostat k existenci nad níž nelze myslet nic většího, protože i tato musí existovat aktuálně.“¹⁶⁰

Scotus na tomto základě dochází k závěru, že Anselm z Canterbury při svém dokazování neopouští aktuálně existující svět a tím eliminuje apriorismus z Anselmova důkazu¹⁶¹: „Scotus se v žádném případě nedomníval, že by Anselm usuzoval z nějaké existence v mysli na existenci skutečnou, ale věděl, že Anselm počíná svůj postup u aktuálně jsoucího světa.“¹⁶²

¹⁵⁸ NOVÁK, Lukáš. *Scire Deum esse: Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristoteléské vědy*. 187.-188.str.

¹⁵⁹ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 177-180.str.

¹⁶⁰ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 180.str.

¹⁶¹ OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 180-181.str.

¹⁶² OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 183.str.

3.8. WILLIAM OCKHAM

Následovníkem Dunse Scoty je William Ockham, který také patřil nejenom do scholastiky, ale také do františkánského hnutí.¹⁶³ Ockham je považován za významného myslitele 14.století, který svojí tvorbou symbolizuje konečnou etapu oxfordské univerzity, jež se stala po vysokém učení v Paříži symbolem evropské vzdělanosti.

Pro zavedení do kontextu doby, ve které Ockham působil je nutné zmínit nominalismus, který ovlivnil nejenom myšlení západního světa, ale také samotného Williama. Nominalismus byl směrem, který ačkoli byl v 11.století chápán teologií negativně, tak ve 14.století tomu bylo naopak díky emancipaci teologie.¹⁶⁴

Už Williamův předchůdce Dunse Scotus zastával stanovisko svobodné vůle Boží, ze které vzniká svět, a na základě které Bůh nemůže být ničím omezován ani ovlivňován při své stvořitelské aktivitě. Avšak teprve William Ockham na základě svého pojetí Boha jako suverénní a absolutně svobodné bytosti se hodlal radikálně vypořádat se základy křesťanské středověké filosofie, které byly položeny na novoplatónskému schématu stvoření světa. Ockham si uvědomoval vliv nejenom tohoto schématu na pojetí Boha, který je na základě emanačního konceptu představován jako přetékaající Jedno, z jehož přetlaku vzniká svět, ale také vliv pojetí idejí, na které se Ockham díval jako na něco, čím je opět Bůh svázán a ovlivňován. William však ideje nezavrhuje, pouze se staví proti jejich vysvětlení jako reálných praobrazů vycházejících z Boha, a chápe je jako Boží představy již stvořených věcí.¹⁶⁵

Dostáváme se k zásadnímu Williamovu stanovisku kritizující racionální teologii, jež samotného Boha svírá svým dokazováním Boží existence z nutnosti. William totiž nejenom své dokazování, ale také vyjadřování o Bohu, staví na víře¹⁶⁶: „...pravím, že nelze dokázat, že Bůh je všemohoucí, nýbrž, že je to jen věcí víry“.¹⁶⁷

Na cestě k důkazům Boží existence se Ockham setkává se Scotovým důkazem, který vychází z již zmíněné účinné příčinnosti. Ockham tento důkaz od Dunse Scota přejímá, ale přetváří ho po svém, kdy ho zakládá nikoli na aspektu vzniku, jak je tomu u Scota, ale na aspektu udržování věcí. Na základě tohoto aspektu Ockham dochází k

¹⁶³ KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. 232.str.

¹⁶⁴ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 321.str.

¹⁶⁵ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 321.-323.str.

¹⁶⁶ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 323.-324.str.

¹⁶⁷ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 324.str.

tomu, že existuje-li to, co je udržováno, musí existovat to, co toto udržované udržuje - Bůh.¹⁶⁸

William tedy z tzv. udržující příčiny dokazuje Boží existenci, ovšem nám vyvstává otázka, zda-li je tato příčina důkazem existence jednoho křesťanského Boha nebo několika pohanských Bohů. Také Ockham si uvědomuje nutnost prokázat existenci Boha jako jediného a jedinečného bytí, které je udržovatelem všech věcí.¹⁶⁹

William se na základě této otázky věnuje několika popisům Boha, přičemž jedním z nich je Augustinovo pojetí, které představuje Boha jako výjimečnou a nejvyšší přirozenost, která existuje. Podle Williama se dá toto pojetí opět aplikovat na několik pohanských Bohů. William se tedy znovu inspiruje Dunsem Scotem, který na základě rozumu dochází k tomu, že je-li Bůh absolutním prvenstvím v bytí a nekonečností, pak musí být jen jeden. Ockham přejímá Scotův argument nikoli jako rozumové zdůvodnění, ale jako pouhý předpoklad, který nelze rozumem dokázat, a dochází k tomu, že se nedá dokázat to, že Bůh je jen jeden, můžeme k tomu dojít pouze cestou víry.¹⁷⁰

¹⁶⁸ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 268.str.

¹⁶⁹ MAURER, Armand A. *The philosophy of William of Ockham: in the light of its principles*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, c1999, x, 590 p. Studies and texts (Pontifical Institute of Mediaeval Studies), 133. ISBN 0888441339. 179.str.

¹⁷⁰ MAURER, Armand A. *The philosophy of William of Ockham: in the light of its principles*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, c1999, x, 590 p. Studies and texts (Pontifical Institute of Mediaeval Studies), 133. ISBN 0888441339. 180-182.str.

4. ZÁVĚR

Cílem mé bakalářské práce bylo shromáždit a předložit důkazy Boží existence ve středověké filosofii. K těmto důkazům jsem postupně docházela skrze krátké představení autorů jednotlivých důkazů, seznámení s filosofií daných autorů a s kontextem doby, ve které tito autoři působili.

Na základě svého shromáždění nejenom důkazů Boží existence z této doby, ale také dalších poznatků, je z mé práce patrné, že v této době byla filosofie silně ovlivňována teologií. Ačkoli autoři, kterými se ve své práci zabývám, čerpají z vědění pozdní antické filosofie, tak toto vědění upravují tak, aby mohlo být obranou křesťanské nauky, a aby mohlo sloužit k samotnému rozvoji křesťanství.

Křesťanská středověká filosofie se dělila na dvě významná období, přičemž první z nich je patristika, která je charakteristická svým čerpáním z Platónovy filosofie a novoplatonismu. Na základě Platónovy filosofie čerpal také představitel, kterým se v první části své práce zabývám - Augustinus Aurelius, který dokazuje Boží existenci na základě propojení Platónových myšlenek a víry. Dalším představitelem je Dionýsios Areopagita, který k důkazu Boží existence dochází skrze hierarchické uspořádání ve světě, které je dílem Božím. Třetí vrchol mého patristického trojúhelníku potom tvoří Boethius, který byl pro středověk významný svou překladatelskou činností, na základě které připravil antické vědění ke službě středověké filosofii.

V další části své bakalářské práce docházím k období scholastiky, ve kterém se při dokazování Boží existence rozhodovalo mezi cestou rozumu a cestou víry, která se opírala o tvrzení již zmíněných církevních otců. Prvním představitelem scholastiky je v mé bakalářské práci Johannes Scotus Eriugena, který zastával kompromis mezi vírou a rozumem. Tento představitel potom nejenom dochází k důkazu na základě rozumového poznání přirozenosti světa, ale také vysvětluje víru rozumovou cestou, aby bylo Písmo svaté pochopeno. Jako další představitele scholastiky jsem do své práce vybrala Anselma z Canterbury, Tomáše Akvinského, Bonaventuru, Alberta Velikého, Jana Dunse Scota a Williama Ockhama. Mezi těmito představiteli svými důkazy Boží existence

vynikal Tomáš Akvinský, který k těmto důkazům dochází na základě pěti cest, a to nejenom rozumovým poznáním, ale také zkušenostmi z pozorování vnějšího světa.

Dá se říci, že pro středověkou filosofii to byla právě teologie, která ji inspirovala svými mystérii. Tajemství a paradoxy těchto mystérií potom pobízela rozum středověkých myslitelů k tomu, aby hledali odpovědi na otázky např. po Boží existenci. Na tomto základě byli středověcí myslitelé vnímáni jako ti, kteří pronikají do oblasti přesahující člověka, což se promítlo také v respektování filosofie jako vědy, která si postupně získávala svůj respekt a stávala se vědou svébytnou.¹⁷¹

¹⁷¹ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. 17.str.

5. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

Primární zdroje

1. ABÉLARD, Pierre. *Sic et non*. Vyd. 1. Překlad Irena Zachová. Praha: Vyšehrad, 2008, 581 s. ISBN 9788070217917.
2. AKVINSKÝ, Tomáš. *Rozprava s řeckými teology*. Vyd. 1. Praha: Krystal OP, 2010, 153 s. ISBN 978-80-87183-22-9.
3. AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Vyd. 1. Překlad Martin Koudelka. Praha: Vyšehrad, 2009, 133 s. Krystal (Vyšehrad), sv. 12. ISBN 9788070218723.
4. AUGUSTIN, *O boží obci knih XXII*. Překlad Julie Nováková. Praha: Karolinum, 2007, 2 sv. (447, 443 s.). ISBN 978-80-246-1284-3.
5. AUGUSTIN, *Význání*. 4. vyd. Praha: Kalich, 1999, 565 s. ISBN 8070173017.
6. BOËTHIUS, Anitius Manlius Torquatus Severinus. *Filosofie utěšitelka*. Ve Votobii vyd. 1. Překlad Josef Hruša. V Olomouci: Votobia, 1995, 217 s. Malá díla, sv. 37. ISBN 8071980218.

Sekundární zdroje

7. *Antológia z diel filozofov*. 1. vyd. Editor Igor Hrušovský. Bratislava: Pravda, 1975, 545 s. Členská knižnica (Pravda).
8. DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011, 807 s. Mathésis (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-466-4.
9. FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, 444 s. Cesty evropského myšlení, sv. 1. ISBN 807021662x.
10. HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. 1. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000, 351 s. Dějiny filosofie (Nakladatelství Olomouc). ISBN 80-7182-105-5.236.
11. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006, 382 s. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-7298-172-2.
12. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky II*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003, 260 s. Oikúmené. ISBN 80-7298-057-2
13. KENNY, Anthony. *Stručné dějiny západní filosofie*. Vyd. 1. Praha: Volvox Globator, 2000, 515 s. Katarze. ISBN 80-7207-374-5.
14. *Křesťanství a filosofie: Postavy latinské tradice : Augustinus, Boëthius, Jan Eriugena, Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus*. 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, 146 s. Sborníky České křesťanské akademie. ISBN 80-85795-08-6.
15. MAURER, Armand A. *The philosophy of William of Ockham: in the light of its principles*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, c1999, x, 590 p. Studies and texts (Pontifical Institute of Mediaeval Studies), 133. ISBN 0888441339.
16. NOVÁK, Lukáš. *Scire Deum esse: Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2011, 306 s. ISBN 978-80-7017-125.
17. OTISK, Marek. *Na cestě ke scholastice: klášterní škola v Le Bec - Lanfrank z Pavie a Anselm z Canterbury*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2004, 215 s. ISBN 8070071923.
18. RÁDL, Emanuel. *Dějiny filozofie I: Starověk a středověk*. 1. vyd. Praha: Votobia, 1998, 514 s. ISBN 80-7220-063-1.

6. RESUMÉ

My bachelor thesis is focused on proofs of God's existence, which have been proved in the Middle Ages. The evidence of God's existence were the result of Christian influence, which was at this time in Europe. My bachelor thesis is divided into two parts, while the first part is devoted to period, which is called Patristics and the second part is devoted to period of Scholasticism.

Patristics is period, in which teaching of Church Fathers was significant, because these Church Fathers became the authority for the following period. For example Augustinus Aurelius belongs to this period and he is recognized authority too. His evidences of God's existence are derived from his belief, what is one of two ways, which were typical in this proving.

The second way of proving God's existence is based on rational knowledge. On the contrary rational way in proving the existence of God is more typical for scholasticism. Thomas Aquinas was the most popular person from scholasticism for his five ways to prove the God's existence and his evidences were based od rational way and on exploration of the world too.