

**POJEM BOŽÍ VŠEMOHOUNOSTI U ANSELMA
Z CANTERBURY A PETRA DAMIANIHO**

MAREK OTISK, Filozofický ústav AV ČR, Praha, Filozofická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě, Česká republika

OTISK, M.: The conception of God's Omnipotence according to Anselm of Canterbury and Peter Damiani
FILOZOFIA 65, 2010, No 6, p. 574

The paper examines the role of rational explications played in theological discussions of Early Scholasticism (inspired by some of the scholars around 1000, among them Gerbert of Aurillac or Fulbert of Chartres). The main aim is to shed light on the interpretation of God's omnipotence by Peter Damiani (in his famous open letter *De divina omnipotentia*) and Anselm of Canterbury (especially in his works *Proslogion*, *De libero arbitrio* and *Cur Deus homo*) and to show how Aristotle, Hieronymus, Augustine and Boethius influenced their way of thinking.

Keywords: Early scholasticism – God's omnipotence – Anselm of Canterbury – Peter Damiani

I. Apoštolské vyznání víry (na jeho utváření viz např. [25], [13]) začíná slovy: „Věřím v Boha Otce všemohoucího, stvořitele světa...“ ([13], 240: „*Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae...*“). Již tato podoba křesťanského vyznání víry v trojjediného Boha zmiňuje jako vůbec první atribut, který je Bohu (Otcí) připsán, jeho všemohoucnost. Co to znamená, že je Bůh všemohoucí či všemocný? Znamená to, že může skutečně vše, nebo je jeho všemohoucnost něčím omezená? A je-li omezená, jedná se ještě pořád o všemohoucnost, nebo by bylo lépe hovořit o nesmírné a nedozírné moci, která v pravém slova smyslu není všemohoucností, neboť neznámá, že je v něčí moci konat kdykoli cokoli?

Takové a podobné otázky patří takřka neodmyslitelně k tématům, která zaměstnávala mnohé myslitele, jež se v monoteistickém prostředí snažili pochopit co nejvíce z omnipotentní charakteristiky Boha, kterou nám o sobě sám sdělil ve svatých textech. Nejinak tomu bylo v rané scholastice, která se po roce 1000, inspirovaná osobnostmi jako byli Fulbert z Chartres, Gerbert z Aurillacu, Notker Labeo, Abbo z Fleury a další, nadechla k odvážným pokusům o interpretace některých doktrinálních témat. Mezi nejznámější produkty debat o omnipotenci v rané scholastice pak patří díla Anselma z Canterbury (především *Proslogion*, *De libero arbitrio* a *Cur Deus homo*) a Petra Damianiho (*De divina omnipotentia*). Právě vzájemný vztah děl obou autorů, podobnost i odlišná akcentace různých aspektů Boží všemohoucnosti je hlavní náplní této studie.

II. Výklad omnipotence měl ve středověku dlouhou tradici a povětšinou se ve svých inspiracích vracel až do klasického Řecka, kdy Aristotelés ve svém díle O vyjadřování

mimo jiné řešil otázku, jak a zda lze pravdivě vypovídat o budoucích nahodilých událostech (na středověký kontext debaty viz např. [26]). Po delších analýzách Aristotelés odmítá, že by oba protikladné soudy o budoucnosti mohly být pravdivé či nepravdivé, ale stejně tak popírá možnost, že by byl pravdivý i jen jeden z obou protikladných soudů o budoucím dění ([6], 18a–b). Důvod je poměrně jasný: Kdyby byl dnešní výrok o zítřejší události, která není nutná, nutně pravdivý, automaticky by se tato nutná pravdivost dnešního výroku musela stát determinantou budoucího dění, a tato zítřejší událost by už byla determinovaná a nikoli nahodilá.

Řešení nachází Aristotelés v nenutné pravdivosti soudů o budoucnosti ([6], 19b) – nastane-li zítra konec světa, je dnes pravdivá teze o zítřejším konci světa. Pokud však ke konci světa zítra nedojde, je dnešní tvrzení o zítřejším konci nepravdivé, a naopak je pravdivý výrok, který zítřejší konec světa popírá. Z těchto úvah Aristotelés dochází k závěru, že výroky o budoucích nahodilých událostech jsou pravdivé, ale nikoli nutně, neboť jejich nutná pravdivost nastane až v okamžiku, kdy nastane událost, o níž výrok hovoří.

Tento Aristotelův závěr se stal problematický právě v kontextu úvah o Boží všemohoucnosti a vševědouce, zvláště hovoříme-li navíc o svobodě rozhodování. Jak by mohl být Bůh vševědouce – tzn., jak by mohl znát pravdivé výroky o budoucích událostech, které nejsou nutné, nýbrž podléhají svobodě rozhodování? Je-li totiž výrok o budoucích nahodilých událostech pravdivý, nikoli však nutně tak, že by bezvýhradně bylo pravdivé tvrzení či popírání nějaké skutečnosti, pak by ani Bůh nemohl znát, co se skutečně stane – pouze by věděl tautologickou pravdu, že bude buď *a*) nebo *non a*). Nebo je tomu tak, že Bůh dopředu určil, co bude, a nelze tedy hovořit o svobodě či nahodilých událostech, neboť vše je předurčeno? Pak by nejen byla popřena jakákoli variabilita budoucnosti, ale také by se objevoval další problém: Není-li možné oproti Božímu předurčení nic změnit, může tyto věci měnit samotný Bůh? Nebo i v tomto případě platí, že determinoval-li Bůh určité dění, pak již do něj nemůže zasahovat, a nutně tím ztrácí svou všemohoucnost?

Poučen Aristotelem se do vlastních rozborů na tomto poli pustil např. Boëthius ve své *Útěše z filosofie*. Ovšemže Boëthius nepochybuje o Boží všemohoucnosti – Bůh musí dobře a přesně vědět, jak se vše stane, včetně budoucích náhodných událostí. Toto stanovisko nikterak neznamená, že by Bůh události, které se ještě nestaly, determinoval k jistému neměnnému pořádku: „*Odpovím ti totiž, že tato budoucí událost je – hledíc k božímu vědění – nutná, ale podle své vlastní povahy se jeví jako zcela volná a nezávislá. Je totiž dvojí nutnost, jedná prostá, např. že jsou všichni lidé nutně smrtelní, druhá podmíněná, např., viš-li, že se někdo prochází, musí se procházet.*“¹

Je zapotřebí rozlišovat dvojí nutnost – prostou (*simplex*), která plyne ze samotné povahy věcí, a je-li nějaká věc jisté povahy, je nezbytně nutné, aby se u ní projevovaly určité rysy (např. pro prvočíslo je nezbytné, aby bylo beze zbytku dělitelné pouze samo sebou a jedničkou). Pak je tu ještě druhá nutnost, kterou Boëthius nazývá podmíněnou. Podmí-

¹ ([12], 428): „*Respondebo namque idem futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium, cum vero in sua natura perpenditur, liberum prorsus atque absolutum videri. Duae sunt etenim necessitates, simplex una, veluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut si aliquem ambulare scias, eum ambulare necesse est.*...“ (česky [12], 210 – 211).

něná nutnost není vyvolaná povahou jsoucna, nýbrž skutečností, která provází určitý stav daného jsoucna. Takto je nutné, aby např. fungoval motor, jede-li auto bez další pomoci do kopce. Pro auto není nutné, aby vždy fungoval motor, má-li jet – budeme-li chtít jet z kopce, může být motor vypnutý či rozbitý. Stanovíme-li si podmínky, že chceme jet do kopce (a nebýt např. taženi), pak je zde nutná podmínka, aby u auta byl funkční motor.

A podobně je to s Bohem a jeho znalostí budoucích událostí. Jelikož se jedná o Boha, nelze pokládat za možné, že by jeho vědění o budoucnosti bylo nepravdivé. Bůh tedy pravdivě poznává nejen to, zda zítra bude nebo nebude pršet, ale zároveň má předvědění o tom, jestli se např. určitý lidský jedinec rozhodne nastoupit do tramvaje nebo autobusu, když má obě možnosti. Božské předvědění těchto budoucích událostí ovšem není založeno na prosté nutnosti – neplyne totiž z povahy člověka, že se rozhodne nastoupit do tramvaje. Bůh o všem ví díky tomu, že veškeré budoucí nahodilé události následují podmíněnou nutností. Rozhodne-li se člověk nastoupit do tramvaje a má-li tuto možnost, pak nastupuje-li do ní, nemůže do ní nenastupovat. Stejně tak prší-li, nemůže nepršet. Předvědění Boha o dešti či nastoupení určitého jedince do tramvaje nikterak nebralo tomuto člověku možnost využít k přepravě autobus.

Některé události se proto mohou uskutečňovat nahodile či svobodně, přesto Bůh o nich má pravdivé vědění: „*At' se tedy tyto věci před božím okem dějí nutně, je tato nutnost podmíněna božím věděním, ale – hledíc k jejich přirozenosti – zachovávají naprostou svobodu. Není tedy pochyby, že se stane vše, o čem Bůh napřed ví jako o budoucím, ale leccos z toho vzejde ze svobodného rozhodnutí; ač se ty věci uskuteční, přece, jsouce, nepozbývají své přirozenosti, podle které by se byly před uskutečněním také mohly nestáti.*“²

Svoboda a náhoda mají stále v dění tohoto světa své pevné a nezastupitelné místo a přitom zároveň platí, že Bůh ví rovněž to, co se ještě nestalo, ať již tyto události nastanou na základě náhody či svobodného rozhodnutí. Bůh totiž poznává události podle svých poznávacích schopností a tyto nejsou vázány časovou posloupností minulost – přítomnost – budoucnost, jak je tomu např. v případě lidského poznání. Jelikož budoucí události podléhají zákonitostem času (jinak by ani nemohly být budoucími), kdežto Bůh nikoli, může Bůh ve své věčnosti o těchto událostech vědět, aniž by jejich chod ovlivňoval ([12], 430 – 431). Aristotelovu nenutnou pravdivost výroků o budoucích událostech Boëthius rozvedl do podoby pravdivých výroků o budoucích nahodilých událostech, které jsou ale pravdivé pouze podmíněně, nikoli nutně (prostě).

III. Anselm z Canterbury se (bezpochyby se znalostí Aristotelových i Boëthiových závěrů) věnoval problematice omnipotence nejprve v *Proslogiu*, když se tázal, po mezích možností všemohoucího.³ Bůh je všemohoucí a přesto nemůže lhát, měnit učiněné atp.,

² ([12], 430): „Haec igitur ad intuitum relata divinum necessaria fiunt per condicionem divinae notio- nis; per se vero considerata ab absoluta naturae suae libertate non desinunt. Fient igitur procul dubio cuncta quae futura deus esse praenoscit, sed eorum quaedam de libero proficiscuntur arbitrio; quae quamvis eveniant, existendo tamen naturam propriam non amittunt, qua priusquam fierent non evenire potuissent“ (česky [12], 211 – 212).

³ ([5], 105): „Sed et omnipotens quomodo es, si omnia non potes? Aut si non potes corrumpi nec mentiri nec facere verum esse falsum, ut quod factum est non esse factum, et plura similiter: quomodo potes omnia?“

což následně znamená, že být všemohoucí neznačí, že někdo může cokoli, neboť existuje celá řada věcí, které nemůže ani všemohoucí. Anselm se proto pouští do bližšího vymezení všemohoucnosti a počíná u vlastní definice pravdivého výroku a analýzy našeho užívání slov: Výrok je pravdivý tehdy, popisuje-li skutečnost takovým způsobem, jaká je ([4], 177 – 180). Ovšem náš běžný jazykový úzus se tohoto vymezení v praxi nedrží vždy – mnohdy totiž o něčem říkáme, že je to nějakým způsobem, přestože bychom spíše měli říkat, že to není tak, jak to není.⁴



Anselm z Canterbury

A nejinak je tomu podle Anselma v případě všemohoucnosti. Můžeme se totiž domnívat, že možnost vykonat vše odkazuje na přítomnost moci vykonat nebo udělat jakoukoli věc či čin. Jenže pak by všemohoucnost odkazovala k možnosti vykonat rovněž takové činy, které by byly zapříčiněny bezmocností. Pouze pro bezmocnost je totiž typické, že následuje nutnou danost. Nemůže-li kdokoli něco změnit, je bezmocný vzhledem k možné změně. Tento bezmocný má možnost tuto nutnost přijmout: Takto např. člověk může akceptovat svou neschopnost létat, což ale není dáno tím, že by byl něčeho schopen, nýbrž tím, že je bezmocný stran vlastního létání. Být tedy něčeho schopen (tj. moci něco) může být zapříčiněno bezmocností, což Anselma vede k závěru, že bezmoc není známkou možnosti něco učinit, nýbrž že je to doklad podřízenosti jiné moci.⁵

Chceme-li vymezit skutečnou moc, je nezbytné doplnit, že být něčeho schopen, znamená, že nic dalšího není nadřazeno našemu počínání. Nesmí zde být nic, co by bylo této moci nadřazeno. Je-li někdo všemocný, nesmí existovat nic, co by omezovalo jeho tvorbu. Být všemocný je proto ekvivalentní s tím, že neexistuje nic, čemu by se všemocný musel podvolovat. Jak je tedy možné, že všemocný Bůh nemůže lhát nebo měnit učiněné, není-li nic, co by mu v tom bránilo? Podle Anselma je tomu tak, že lhát neznámá možnost říkat lež, nýbrž nemožnost říkat pravdu. Nemožnost říci pravdu není odkazem na možnost lhát – je to bezmoc vypovídat o věcech takovým způsobem, jak se v realitě mají.

⁴ ([5], 105): „... sive aliquo alio genere loquendi, sicut multa improprie dicuntur. Ut cum ponimus ‚esse‘ pro ‚non esse‘, et ‚facere‘ pro eo quod est ‚non facere‘, aut pro ‚nihil facere‘. Nam scpe dicimus ei qui rem aliquam esse negat: sic est quemadmodum dicis esse, cum magis proprie videatur dici: sic non est quemadmodum dicis non esse. Item dicimus: iste sedet sicut ille facit, aut: iste quiescit sicut ille facit, cum ‚sedere‘ sit quiddam non facere et ‚quiescere‘ sit nihil facere.“

⁵ ([5], 105): „Non enim ideo dicitur posse, quia ipse possit, sed quia sua impotentia facit aliud in se posse;...“

Kdyby Bůh mohl lhát, nebyla by to známka moci, nýbrž bezmoci. Stejně tak kdyby Bůh změnil to, co již jednou učinil. Sice se nám může zdát, že měnit své činy či výtvořiny, ukazuje mohoucnost k něčemu, ovšem pro Anselma to znamená, že nemohu přijmout vykonané, a jsem proto nucen to změnit. Takový případ jistě není dokladem moci, ale bezmoci přijímat učiněné. Obdobné je to v posledním Anselmem uváděném příkladu, podle něhož Bůh nemůže sám sebe změnit, případně dokonce ukončit své přebývání. Schopnost ukončit či změnit sebe není aktivní mocí k něčemu, nýbrž bezmocí smířit se se stávajícím. Proto canterburský arcibiskup celou kapitolku uzavírá zdůrazněním neexistence bezmoci v Bohu.⁶ Bůh nemůže být bezmocný a nic nad ním nemá moc, proto je všemohoucí. Kdyby měnil svá rozhodnutí, případně by lhal, pak by jej něco dalšího ovlivňovalo, mělo by to tedy nad ním svou moc, a Bůh by již nebyl všemocný.

Stejným způsobem je pak radno interpretovat nahodilé budoucí události. Bůh je všemohoucí, a proto může jejich chod ovlivňovat. Avšak nemůže měnit sebou samým stanovené pořádky, neboť by tím měnil to, co již vytvořil, takže jeho vlastní výtvoř by z povahy své změny omezoval Boží svrchovanou moc. Je proto pravda, řeknu-li, že zítra bude nebo nebude pršet, zároveň není nutně dáno, která z obou variant bude pravdivá. A nic na tom nemění skutečnost, že Bůh ví, jak se to zítra s deštěm bude mít. Bůh je totiž vševědoucí a ví, zda bude či nebude pršet. Nám se zdá, že se věci dějí náhodou, ovšem z hlediska Boha (a jeho vědění) je tomu jinak.

Zcela stejně je to s milosrdenstvím a nepohnutelností Boha.⁷ Bůh je ze své povahy neměnný, stálý, věčný. Jeho přirozenosti by se přičila jakákoli pohnutka, která by měnila jeho rozhodnutí či zaběhlý stav věcí. Jelikož Bůh je zároveň milosrdný a odpouštějící, lze hříchy odpustit, a nikoli nutně je trestat. Za jakých okolností se to stane, je věcí Božího rozhodnutí, které je ve věčné neměnnosti stálé.

Bůh nemůže změnit minulé a rovněž budoucí svobodnému rozhodování podléhající události se uskuteční svobodně bez předem daného předurčení. To druhé proto, že Bůh daroval někomu (např. člověku) svobodu a je tedy na obdarovaném (člověku), jak s ní naloží. Rozhodne-li se člověk pro hříchy, je to jeho svobodné rozhodnutí, o němž Bůh ze své věčnosti ví; bude-li následně člověku odpuštěno (milosrdenství Boha), záleží na nepohnutelnosti Boha, neboť Bůh nemůže změnit minulé, ani své dřívější skutky či rozhodnutí. Minulé nemůže změnit zejména proto, že by se přičil sám své vlastní povaze, pokud by jako tvůrce měnil stvořené. Neměnná a stálá vůle by musela chtít něco jiného, co dříve nechtěla, což je ze samotné povahy neměnnosti nemožné (na rozličné interpretace viz [14], I-43 – 45).

IV. Anselm se později k tomuto tématu několikrát vrátil a nelze vyloučit, že možným důvodem pro Anselmovo modifikované řešení uvedené problematiky byla četba otevře-

⁶ ([5], 105 – 106): „Ergo domine deus, inde verius es omnipotens, quia nihil potes per impotentiam, et nihil potest contra te.“

⁷ ([5], 106): „Quomodo ergo es et non es misericors, domine, nisi quia es misericors secundum nos, et non es secundum te? Es quippe secundum nostrum sensum, et non es secundum tuum. Etenim cum tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis effectum, tu non sentis affectum. Et misericors es igitur, quia miseros salvas et peccatoribus tuis parcis; et misericors non es, quia nulla misericordie compassione afficeris.“

ného listu *De divina omnipotentia*, jehož autorem je Petr Damiani. Tento dopis je staršího data (nejpravděpodobněji roku 1067 – viz [19], VIII-13) než *Proslogion* a canterburský arcibiskup se s ním seznámil pravděpodobně až po Petrově smrti.

Damiani svůj dopis sepsal jako reakci na debatu, která proběhla během jeho pobytu v klášteře Monte Cassino s tammím opatem Desideriem ([22], 595C–597C). Byl to snad právě tento opat, který otevřel tradiční (již v patristice řešenou) otázku, zda Bůh může změnit minulé. Autoritou, o níž opřel svou tezi, byl svatý Jeroným, který ve svém listě Eustochiovi píše, že přestože je Bůh všemohoucí, nemůže zacelit ránu po ztrátě panenství.⁸

Jeroným zastává stanovisko, že všemocný Bůh není schopen změnit to, co se již stalo. Bůh je totiž tvůrcem všeho, vše vytvořil podle své vůle a připustil-li Bůh jako platnou skutečnost, že určitá žena přišla o panenství, není následně možné, aby její panenství bylo opětovně rekonstruováno do původní podoby. Jinými slovy: Nelze, aby všemocný mohl obnovit původní neposkvrněnost poskvrněné ženy. To ale neznamená, že by Bůh něco ztrácel ze své všemohoucnosti. Jeroným naopak zdůrazňuje, že Bůh může chtít (až na několik výjimek) naprosto vše – jeho vůle je primárně neomezená ([17], 518A–C). A také zůstává v platnosti, že Bůh nemůže učinit nic, co by odporovalo jeho vůli. Velmi podobně to ve stejné době říká rovněž Augustinus Aurelius. Nezapomíná navíc na skutečnost, že Bůh má stále možnost aktivně měnit stávající chod věcí, neboť nezdídko se rozhodl do přírodních zákonitostí zasáhnout a učinit zázrak či něco podobného.⁹

Hned v dalším textu Augustin vysvětluje, že podobné nepravidelné úkazy odhalují především něco výjimečného a jsou to aktivní zásahy Boha do chodu přirozenosti. My lidé se při jejich dešifrování můžeme mýlit, avšak je zřejmé, že Bůh jasně ví, co se stane, a nelze pochybovat, že to věděl vždy, a že tyto „anomálie“ nejsou ve skutečnosti tím, co by znamenalo změnu něčeho, co dříve platilo, nýbrž se jedná o akt neměnné vůle, která takto z pohledu věčnosti určila dění ([8], 21,8,5).

I pro Augustina totiž platí, že všemohoucí je částečně omezen a nemůže ani zdaleka vše: Např. nelze, aby Bůh zemřel, aby hřešil, aby lhal, aby se mýlil.¹⁰ Vše toto by totiž odporovalo jeho povaze, která je dokonalá a nepodléhá žádným změnám. Jelikož je podstatě Boha cizí jakákoli nedokonalost, nemůže odpadnout od dobra a začít hřešit či lhát. Zároveň je nemožné, aby se Bůh mýlil, neboť v tomto případě by nebyl dokonalý. To má podstatné důsledky rovněž pro možnost Boha měnit minulé – kdyby totiž mohl změnit, co již dříve vykonal, pak by zároveň měnil své znalosti o stavu věcí: Co platilo dříve (a Bůh o tom věděl), by muselo přestat platit (a tím by se měnil obsah Božího vědění, neboť by již neplatilo to, co dříve platilo a o čem Bůh musel mít pravdivé vědění). Jedna pravda by nahradila novou, což je pro neměnnou a stálou pravdu nemožné.

⁸ ([18], 397): „... cum omnia deus possit, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non valet coronare corruptam.“

⁹ ([8], 21,8,5): „Sicut ergo non fuit impossibile Deo, quas voluit, instituere; sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas. Unde illorum quoque miraculorum multitudo silvescit, quae monstra, ostenta, portenta, prodigia nuncupantur: quae recolere et commemorare si velim, hujus operis quis erit finis?“

¹⁰ ([11], 1061): „Non potest mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli.“

Stále platí, že Bůh může konat zázraky a tím měnit stávající pořádky, na něž jsme zvyklí. A právě v tom vidí Augustin hlavní důvod našeho nesprávného porozumění problému: Nám se zdá, že byla porušena nějaká zákonitost, z pohledu Boha se nejedná o žádné porušení daného, nýbrž je to vlastně jen rozvinutí téhož neměnného, stálého a Bohem stanoveného pořádku ([7], 480 – 481). Je tedy zřejmé, že Augustin se stavěl kladně k možnosti Boha ovlivňovat chod věcí, avšak s jasným omezením, že Bůh nemůže změnit to, co se rozhodl učinit (a tedy to zároveň takto chtěl).

V. Desiderius, opat v klášteře Monte Cassino a pozdější papež Viktor III., se při interpretaci Jeronýmova stanoviska mohl vydatně opřít o Augustinovy teze. Augustin totiž jasně říká, že Bůh nemůže učinit to, co nechce ([11], 1066–1068). Nejinak tento problém nahlížel Petr Damiani – i on se totiž domníval, že se může dovolávat autority biskupa z Hippo Regia. Vycházel přitom z právě uvedeného Augustinova díla *Contra Faustum Manichaeum*, ovšem jeho sdělení rozuměl poněkud odlišně: Lze-li totiž říci, že Bůh je onnipotentní, přičemž je nemožné, aby vzniklo cokoli, co by nepocházelo z vůle samotného Boha, pak také nic nebrání, aby všemohoucnost zaručovala činit kdykoli cokoli, co je v souladu s Boží vůlí. A je-li její součástí přání, aby bylo rekonstruováno ztracené panenství padlé ženy, pak tak učinit může.

Důvod je pro Petra jasný. Bůh a jeho vůle jsou příčinou všeho, co je, ať už se jedná o skutečnosti viditelné či neviditelné, stvořené nebo na své stvoření teprve čekající.¹¹ Jeho moc se tedy vztahuje na všechny časy – minulý, přítomný i budoucí ([22], 603A–B). V tomto rámci je zřejmé, že Bůh může učinit cokoli, včetně rekonstrukce ztraceného panenství. Další text toto stanovisko upřesňuje názorným příkladem: Je přece větší div a obtíž projít zavřenými dveřmi (panenskost Marie po Ježíšově narození), než zavřít otevřené dveře (rekonstrukce ztraceného panenství).¹² A jelikož není pro Boha problém zavřít otevřenou bránu, nemají Desiderius či Jeroným žádné oprávnění k omezování Boží všemohoucnosti vzhledem k tomu, co se již stalo, neboť Bůh podle Petra může učinit, aby znaky padlého byly změněny v neposkvřené.

Další důležitou a podstatnou vlastností Boha zároveň je, že musí být vždy spravedlivý. Tato spravedlnost působí, že Bůh nikdy nemůže učinit něco, co by bylo nespravedlivým, případně zlým nebo hříšným. Takové jednání by Boha degradovalo z jeho pozice dokonalého a vždy dobrého Boha. Jelikož Bůh vždy činí to, co chce jeho vůle, a jeho vůle je vždy dobrá, nelze, aby chtěl hřích či zlo. A je-li něco hříšné či zlé, nemůže být součástí Božího záměru, aby se toto zlo změnilo v dobro, neboť by to odporovalo spravedlivému

¹¹ ([22], 599A–B): „Voluntas quippe Dei omnium rerum, sive visibilium, sive invisibilium causa est, ut existant; adeo ut condita quaeque, antequam ad formarum suarum visibiles procederent species, jam veraciter atque essentialiter viverent in sui opificis voluntate...“

¹² ([22], 611B–D): „Et certe mirabilis est, et valde praecellentius virginem incorruptam manere post partum, quam corruptam ad virginale decus redire post lapsum; quia et majus est, quemlibet clausis januis ingredi, quam eas, quae patuerint, januas claudi. ... Et ego ... respondeo quia qui potuit ex materno utero illaesa virginitate procedere, valet etiam, si vult, in violata qualibet virginitatis signaculum reformare.“

zacházení s jedním i druhým. Nelze tedy pochybovat o tom, že Bůh může obnovit panenství padlé ženy, ovšem neučiní tak, neboť by přestal být spravedlivý a tedy i dobrý.¹³

V praxi to znamená, že Bůh může obnovit panenství obcující dívky, dokonce je schopen poskvrněné ženě, která začala činit opravdové pokání, vrátit znaky počestnosti, zajisté ale nemůže překračovat meze vlastní spravedlnosti a z prostopášnice vytvořit vždy čistou světici. Proto by nebylo patřičně pochybovat o Boží možnosti zničit, co dříve existovalo, avšak otázka by měla být kladena jinak: Může učinit, aby to, co bezpochyby existovalo, nejenže nesetřvalo v existenci, ale aby to neexistovalo ani v minulosti – je tedy možné, aby Řím nikdy nebyl, přestože byl kdysi založen?¹⁴

Zde se otázka přesouvá na jinou rovinu. Nyní je tematizována možnost aktivní změny minulého, tedy zda lze, aby tatáž věc ve stejném ohledu byla i nebyla zároveň. Je Bůh natolik všemohoucí, že může činit (v kontinuálně vnímaném čase) kontradiktorní rozhodnutí a výtvoř? Je Bůh svázán logickými zákony? Nejčastěji zmiňovaným textem, o němž se opírají tradiční interpretace Petrova stanovisko k této otázce, je jedenáctá kapitola *De divina omnipotentia*, kde se Damiani zřetelně distancuje od logických důsledků plynoucích z kontradiktorních tezí, pokud jsou užity vůči samotnému Bohu.¹⁵ Boha nelze svazovat přírodní a logickou zákonitostí. Tato jím samotným ustanovená či následná (plynoucí) nutnost se Boha přesto jistým způsobem dotýká. Jen o chvíli dříve se totiž Petr ptá, zda mohou věci zároveň být i nebyt.¹⁶ Tato pochybnost je podle Petra do značné míry oprávněná, neboť v námi žitém světě se s podobným sledem událostí nesetkáváme, což patrně není náhodou. Zdá se, že je to Bohem stanovený řád, který brání věcem, jevům či událostem, aby byly samy se sebou v kontradikci.¹⁷

Přestože platí, že Bůh stanovil jistý řád (zde týkající se existence věcí), stále není ještě nikterak definitivně řečeno, že samotný Bůh nemůže tento řád změnit. Jediné, co se v této pasáži snaží Damiani sdělit, je, že Bůh nemůže měnit minulé, pokud se toto minulé již stalo. To je takřka ukázkový příklad tzv. *necessitas consequentiae*, která bezpodmínečně stanoví, že např. konám-li něco, nelze, abych to nekonal. Podobně pro Petra platí,

¹³ ([22], 599D–600A): „Sed licet Deus hoc nullatenus faciat, sive ut virginem terreat, quatenus vereatur amittere quod postmodum nequeat reparare; sive dictante aequitate justitiae, ut quod tanquam vile quid per carnis blandimenta projecit, id instaurare etiam per poenitentiae lamenta non possit: sive certe, ut dum in se ruinae suae signa superesse considerat, acrioribus afflictionis suae remediis indesinenter insistat.“

¹⁴ ([22], 601C): „Potest certe facta quaeque destruere, ut jam non sint; sed videri non potest, quo pacto possit efficere, ut quae facta sunt, facta non fuerint. Potest quippe fieri, ut amodo, et deinceps Roma non sit; sed ut antiquitus non fuerit condita, quomodo possit fieri, nulla capit opinio.“

¹⁵ ([22], 612A–B): „Nam quod fuit non potest vere dici quia non fuit; et e diverso, quod non fuit, non recte dicitur quia fuit. Quae enim contraria sunt in uno eodemque subjecto congruere nequeunt. Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopiam: absit autem, ut ad majestatem sit applicanda divinum. Qui enim naturae dedit originem, facile, cum vult, naturae tollit necessitatem.“

¹⁶ ([22], 608D): „Cum ergo Deus omnia possit, cur addubitas Deum hoc non posse, ut aliquid simul sit et non sit, si hoc fieri bonum est?“

¹⁷ ([22], 609A): „Ipse rebus hanc vim existentiae contulit, ut postquam semel exstiterint, non exstissime non possint.“

že ustanovil-li Bůh jistou věc jako existující, nelze, aby tato věc neměla existenční status alespoň v minulosti (pokud by jej neměla v přítomnosti či budoucnosti).

Damiani nechce tuto nutnost vztahovat výhradně na minulé dění. Stejně omezení je totiž možné aplikovat na přítomné i budoucí události. Neboť cokoli nyní je, nutně je, a není možné, aby to nyní nebylo. Takto platí, že přišli-li v současné chvíli, pak musí nyní nutně přšet, jinak by nepršelo. A stejná nutnost (Petr Damiani ji nazývá *consequentia disserendi*, tj. důsledek výroku, chceme-li logický důsledek) musí rovněž platit pro čas budoucí, neboť nastane-li situace, že bude přšet, nelze, aby nepršelo.¹⁸ Logická nutnost se tak týká všech časů a je výrazným zásahem do činností, které jsou nazývány náhodné či svobodné. Nutnost lze totiž vztáhnout nejen na minulé a přítomné, ale rovněž na budoucí.¹⁹

Tyto teze výrazně omezují možnost měnit nejen minulé, ale také přítomné a budoucí. Rovněž pro Boha a jeho všemohoucnost má tato skutečnost své nemalé důsledky. Moc, která byla později nazvána *potentia Dei ordinata*, jak Petr Damiani naznačuje, znamená, že Bůh je sice všemocný, avšak nemůže se protivit daným zákonitostem, zvláště je-li sám tvůrcem těchto zákonitostí.

Petr ani tímto zjištěním nekončí. Ne náhodou opětovně v jedenácté kapitole tvrdí, že Boží zákony (platné na naší Zemi) nejsou tím, čím bychom automaticky mohli charakterizovat jediného a jedinečného Boha. Kromě výše zmíněného rozlišení možností ve vztahu k Bohu se Damiani nechal rovněž zřetelně inspirovat Boëthiovým konceptem z *Útěchy z filosofie*. To, co bychom měli vždy brát v potaz při debatě o Bohu a jeho všemohoucnosti, zvláště hovoříme-li o změnách učiněného (bez ohledu na minulost, přítomnost či budoucnost), je zcela odlišný časový status Boha a našeho vnímání. Pokud totiž chceme aplikovat naše vnímání časovosti na Boha, nutně skončíme v absurdních závěrech – ať již v podobě nepatřičného svázání Boha logickou zákonitostí, nebo v důsledcích, které z toho dále plynou ([22], 618B–C).

Teprve z neměnné a stále věčnosti Boha plyne, že může vždy a vše. Hovoříme-li o absolutní moci nejvyššího, je nutno dodat, že Bůh může měnit vše, včetně možnosti učinit, aby nikdy nenastalo to, co se již někdy stalo. Zřetelným sylogismem vysvětluje Petr Damiani tento hlavní závěr. Na rozdíl od podmíněné nutnosti, plynoucí z výroku, je Bohu absolutní nutnost zcela cizí. Nikoli ovšem tak, že by Bůh mohl kdykoli cokoli, nýbrž tak, že přebývá na věčnosti, a tedy z jeho zorného pole je vše (ať již minulé, přítomné nebo budoucí) v jedině a stále totožné věčné všemohoucnosti.²⁰

¹⁸ ([22], 603A): „Sed quantum ad consequentiam disserendi, si futurum est ut pluat, necesse est omnino ut pluat; ac per hoc prorsus impossibile est ut non pluat.“

¹⁹ ([22], 603B): „Atque ideo quantum ad ordinem disserendi, quidquid fuit, impossibile sit non fuisse; et quidquid est, impossibile sit non esse; et quidquid futurum est, impossibile sit futurum non esse.“

²⁰ ([22], 620 A–B): „Si ergo per omnia potest Deus quidquid ab initio potuit ante rerum conditionem, ut quae nunc facta sunt nullatenus fierent; potest igitur ut facta minime fuissent. Posse siquidem ejus fixum est et aeternum, ut quidquid unquam potuit, semper possit, nec varietas temporum apud aeternitatem ullum vicissitudinis invenit locum; sed sicut idem semper quod in principio erat, sic etiam totum potest quidquid ante saecula poterat. Propositae igitur disputationi adhibenda est clausula: Si itaque omnia posse coaeternum est Deo, potest igitur Deus ut quae facta sunt facta non fuerint. Sed omnia posse coaeternum est Deo; potest igitur Deus ut quae facta sunt facta non fuerint. Constanter

Jelikož platí, že není možné, aby Bůh učinil cokoli, co by si nepřál, a zároveň je jeho vůle stálá a neměnná, nelze, aby změnil své dřívější rozhodnutí. O Bohu tedy patřičně můžeme říci, že je všemohoucí (může učinit, aby nikdy neexistoval Řím, nebo aby byla obnovena čistota a počestnost dámy, která přišla o panenství), avšak je nepatřičná domněnka, že by mohl porušit sebou samým stanovený chod věcí, tedy i zákony, podle nichž se řídí náš vezdejší svět nebo logika. Bůh vykonává činy svým vlastním způsobem – sám je přitom neměnný, věčný, stálý, nehybný apod., tudíž nelze, aby se u neměnného změnila jeho vůle či samotné skutky. Proto by Bůh mohl učinit, aby jakákoli věc neexistovala, přestože již dříve byla, ale pro nás by to znamenalo, že by ona věc nikdy nebyla, neboť Bůh by takto rozhodl věčně.

Tato diskuse, která se později proměnila v debatu o *potentia Dei absoluta* a *potentia Dei ordinata* (blíže viz např. [14], IV-1–37 či [15], 16, ad.), je doplněna dalším důležitým (a zdrojově velmi dobře vystopovatelným) rozlišením – Boží věčnost a naše pozemská podřízenost času. Tento rozdíl v božském a lidském nahlížení přítomnosti je Petrem nakonec řešen ve shodě s Boëthiem a jeho *Útěchou z filosofie*. Bůh je na věčnosti a nenahlíží sled věcí v námi vnímaném pořadí minulost – přítomnost – budoucnost, nýbrž pro něj je vše věčnou přítomností. V této věčnosti pak činí všechny věci a z tohoto zorného úhlu je zřejmé, že by se mohlo stát, aby Řím nikdy neexistoval.

Z toho lze uzavřít Petrovo stanovisko v otázce Boží všemohoucnosti a její interpretace. Jeroným či Desiderius se mýlili, když se domnívali, že Bůh nemůže obnovit znaky padlého panenství. Bůh je všemohoucí a může tedy vše – včetně změny toho, co se dříve stalo. Tato změna probíhá výhradně z pohledu Boží všemohoucnosti a věčnosti, tedy v lidské časové realitě by se taková změna projevila především tím, že by nikdy nedošlo k něčemu, co by mělo být měněno. Nelze proto překročit hranice časovosti a neměnnosti věčného a stálého Boha. Vše, co Bůh činí, podléhá jeho vůli, která je stále se sebou totožná. Navíc je Bůh spravedlivý a dobrý, což má za následek, že si nepřaje (a tedy ani neučiní), aby byly změněny podmínky, podle nichž jsou posuzovány jednotlivosti. Proto platí: Bůh sice může obnovit panenství padlé ženy, ale pokud to nechtěl vždy, neučiní tak, a pokud to chtěl vždy, žena by nepadla. V přítomnosti je možno tvořit kontradiktorní teze o realitě, ovšem v samotné realitě to nikdy kontradiktorně nebude probíhat. Tím není omezena Boží všemohoucnost, protože on sám to tak chce (k diskusi na toto téma viz např. [24], 94 – 101; [23], 259 – 268; [20], 137 – 141; [21], 161 – 162 či [16], 391 – 393, ad.).

VI. Pod vlivem reakcí čtenářů *Proslogia* a patrně také v závislosti na četbě právě představeného Petrova textu²¹ se Anselm rozhodl v *De libero arbitrio* modifikovat svůj

igitur et fideliter asserendum est quia Deus, sicut omnipotens dicitur, ita prorsus sine ulla exceptione omnia veraciter potest, sive in his quae facta sunt, sive in his quae facta non sunt, ...“

²¹ Ještě v *De casu diaboli* se stále drží vymezení ze sedmé kapitoly *Proslogia* – viz [2], 253: „Hinc est quod dicimus deum non posse aliquid sibi adversum aut perversum, quoniam sic est potens in beatitudine et iustitia, immo quoniam beatitudo et iustitia non sunt in illo diversa sed unum bonum, sic est omnipotens in simplici bono, ut nulla res possit quod noceat summo bono. Ideo namque non potest corrumpi nec mentiri.“ Teprve následně se patrně rozhodl celou věc opětovně probrat.

přístup k tomuto problému. Nyní není hlavním předmětem zájmu nemožnost něco činit, ale (jak plane i z kontextu, v němž je otázka omnipotence nadnesena) svoboda rozhodování. Anselm se vědomě staví proti Augustinovým vymezením svobody rozhodování, která stojí na zdůraznění možnosti hřešit a nehřešit.²² Takto interpretovaná svoboda totiž nemůže být vztažena na vše: „*Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset definitio: nec deus nec angeli qui peccare nequeunt liberum haberent arbitrium; quod nefas est dicere*“ ([3], 207).

A hledá-li Anselm definici svobodného rozhodování jako takového, pak je podle něj nezbytné, aby se jednalo o jedinou a stále stejnou svobodu, o níž bychom mohli mluvit v souvislosti s Bohem i člověkem.²³ Anselm vidí problém především v možnosti hřešit – je-li totiž kdokoli schopen hřešit, neznamená to, že má svobodu, nýbrž že má možnost nejednat správně. Svobodný je však pouze ten, kdo jedná správně, nikoli ten, kdo následuje hřích. Hřích totiž vede k otročení, čímž člověk přichází o jakoukoli svobodu ([3], 208 – 209). To se ale netýká padlého anděla či prvního člověka, kteří měli plnou míru svobody a nebyli ničím nuceni k hříchu. Jelikož být svobodný značí, že nejsme ničím k ničemu nuceni, lze patřičně o Adamovi říci, že byl před prvotním hříchem svobodný. Nutnost je zde až tehdy, když nemůžeme jednat jinak – pak zde již ale není svoboda. Anselm toto stanovisko vysvětluje pomocí příkladu s bohatým mužem. Tento člověk není ničím nucen, aby se stal otrokem chudáka, avšak patří k jeho svobodě, že takové rozhodnutí může učinit. Říká se tedy nepřímou, nepřesně a nikoli ve vlastním slova smyslu (*improprie*), že chudák má nad bohatým moc. Pouze bohatý má moc nechat se zotročit chudákem. Stejně je tomu s hříchem: Adam a padlý anděl měli možnost hřešit, tento hřích ale neměl nad nimi svou moc. Teprve jejich svobodné a ničím nedeterminované rozhodnutí způsobilo, že se stali obětí hříchu, neboť se pro tuto variantu svobodně rozhodli.²⁴ Je-li tedy kdokoli (včetně Boha) svobodný, nemá moc hřešit, neboť hřích omezuje a brání svobodě. Bohatý člověk se sice může stát závislým na chudákovi, ale chudák nemá moc zotročit si boháče. Stejně tak hřích nikdy nemůže omezit svobodného, pokud je tento svobodný. Výhradně svobodný může zapříčinit, že o tuto vlastní

²² Viz např. ([9], 1,16,35): „Nisi enim fallor, ut ratio tractata monstravit, id facimus ex libero voluntatis arbitrio. Sed quaero utrum ipsum liberum arbitrium, quo peccandi facultatem habere convincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui nos fecit.“ Srov. také ([10], 1,78): „Ita ergo et nos, sicut supra de justitiae et peccati definitione disseruimus, nunc quoque videamus quae libertati arbitrii definitio competat ut planum sit, quis ei, nostrum consentiat, quis repugnet. Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit.“

²³ ([3], 208): „Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio dei et angelorum bonorum, definitio tamen huius libertatis in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse. Licet enim animal differat ab animali sive substantialiter sive accidentaliter, definitio tamen secundum nomen animalis omnibus animalibus est eadem. Quapropter talem oportet dare definitionem libertatis arbitrii, quae nec plus nec minus illa contineat.“

²⁴ ([3], 210): „Etenim qui suae potestatis est ut non serviat, nec alienae potestatis est ut serviat, quamvis potestate sua servire possit: quamdiu non illa quae est serviendi, sed illa quae est non serviendi utitur potestate, nulla res illi dominari potest ut serviat. Nam et si dives liber possit se facere servum pauperis: quamdiu hoc non facit, nec ille nomen amittit libertatis, nec pauper illi dicitur posse dominari; aut si dicitur, improprie dicitur, quia hoc non in eius sed in alterius est potestate. Quamobrem nihil prohibet angelum et hominem ante peccatum liberos fuisse aut liberum arbitrium habuisse.“

svobodu přijde a stane se otrokem. K přirozenosti Boha neoddělitelně patří, že nemůže následovat zlo, neboť je vždy dobrý, z čehož plyne, že Bůh nikdy nemůže hřešit. Z toho je zřejmé, že Bůh je všemohoucí proto, že nic nad ním nemá moc, a tedy je ve svém konání naprosto svobodný. Z tohoto důvodu je vždy platné, že Bůh je to, nad co nic většího nelze myslet, a jako takový není ničím omezen – možnost činit zlo apod. není moc, nýbrž bezmoc (srov. např. [14], I-50 – 52).

V této souvislosti se nabízí další otázky: Jestliže Bůh Syn na sebe vzal podobu člověka a byl nositelem podstaty lidství, a člověk samozřejmě může hřešit, může pak hřešit i Ježíš Nazaretský? ([1], 106) Bylo-li nezbytné, aby Ježíš zemřel na kříži a vykoupil tak náš hřích, byl svobodný ve svém čínění, nebo podléhal nutnosti? ([1], 99) Je Bůh skutečně svobodný nebo je jeho svoboda a tedy i možnost konání omezena? Tyto otázky Anselm tematizuje v díle *Cur Deus homo*, kde za účelem patřičného vyjasnění těchto bodů zavádí několik důležitých distinkcí, které jsou spjaty s nutností a všemohoucností. Na rozdíl od dřívějšího problému svobody se nyní probírání stejné otázky soustředí především na problém nutnosti.

Anselm začíná, ve shodě s doposud řečeným, tvrzením, že Bůh může učinit cokoli a není ničím nucen, aby cokoli neučinil. Rozhodne-li se pro něco, pak to také následuje. Např. slíbí-li Bůh cokoli, je nucen to splnit. Nutnost pro Anselma znamená, že někdo či něco je někým či něčím nucen vykonat právě onen čin. Slíbí-li Bůh, že se něco uskuteční, je rovněž nucen tento slib splnit. Rozhodl-li se Bůh něco slíbit, je vázán nutností slibu. Jenže Bůh se primárně svobodně rozhodl, že něco učiní, a pak dostojí danému závazku. Nic jej nenutilo, aby učinil daný slib. Svobodně se rozhodl zavázat se a svobodně svůj slib plní, neboť je dobrý a spravedlivý, takže je nemožné, aby sebou samým dané slovo nedodržel. Nazývat takovouto závazanost svému vlastnímu rozhodnutí nutností je nepatřičné, neboť Bůh činí pouze to, pro co se svobodně rozhodl, a následuje dobro, jehož je příčinou. Nejedná se tedy v pravém slova smyslu o nutnost, která by omezovala Boha, nýbrž o dobro, neměnnost a dokonalost Boha ([1], 99 – 100). Je tedy rozdíl mezi svobodným rozhodnutím zavázat se k něčemu a nutností – Bůh je plně svobodný ve svých rozhodnutích a slibech, nic jej nenutí učinit právě taková rozhodnutí, a nelze tedy říci, že je nucen naplnit danou nutnost, neboť se jedná o jeho vlastní přání, které sleduje.

To se netýká výhradně závaznosti k tomu, co bude, jak je tomu v případě slibu a jeho naplnění, ale totéž platí i pro přítomnost. Je-li Bohem stanoveno, že se nebeská tělesa budou hýbat, nelze, aby byla nehybná. Cokoli Bůh stanovil jako zákonitost, musí se následně dít podle této zákonitosti. Anselm proto hovoří o následné nutnosti (*necessitas sequens*), která je zapříčiněna tím, že jiná nutnost jí předchází (*necessitas praecedens*). Předem daná nutnost není nikterak omezujícím faktorem Boží všemohoucnosti. Bůh ji stanovil tak, jak se rozhodl, a při jejím vytváření nebyl ničím nucen vytvořit vše právě takto. Jejím vytvořením však determinoval další dění, které je zapříčiněno touto prvotní a předem danou nutností.²⁵ Anselm zde evidentně rozvíjí Petrův model nutnosti plynoucí z důsledku výro-

²⁵ ([1], 125): „Est namque necessitas praecedens, quae causa est ut sit res; et est necessitas sequens, quam res facit. Praecedens et efficiens necessitas est, cum dicitur caelum volvi, quia necesse est ut volva

ku a rovněž je to evidentní vazba na Aristotela, kterého zde canterburský arcibiskup přímo uvádí ([1], 125). Události se tedy musí dít nutně podle toho, co bylo stanoveno, což musí respektovat i samotný Bůh, ovšem je to nutnost, která plyne z Boží podstaty, je to zákonitost, kterou Bůh stanovil zcela svobodně, a vše se proto děje na základě Bohem svobodně stanovené nutnosti.

Tímto Anselm přechází k dalšímu rozlišení stran nutnosti Boha a na rozdíl od svých dřívějších tezí říká, že Bůh (tj. zde Ježíš) např. může lhát. Jedním dechem pak dodává, že je zásadní rozdíl mezi tím, co Bůh může (*posse*) a co chce (*velle*). Bůh může vše (např. konat zlo v podobě lži), avšak jeho všemohoucnost podléhá jediné direktivě – jeho vůli. Pokud by Bůh chtěl, mohl by učinit cokoli, včetně představených možností, které dříve Anselm Bohu upíral. Problém je v tom, že Boží vůle je kromě svrchované dobroty také neměnná a stálá, takže nikdy nelze, aby si přála zlo, hřích či změnu toho, co si dříve přála. Veškerá Boží moc je podmíněná jeho vůlí. Je zde rozdíl mezi schopností něco učinit a schopností chtít něco učinit. Bůh je všemohoucí a nic nebrání tomu, aby mohl skutečně cokoli. Na druhé straně může pouze to, co chce, a pro některé činy platí, že je nemožné, aby je chtěl učinit.²⁶

Z těchto tezí pak Anselm vyvozuje, že Bůh může vše, co chce a takto může rovněž měnit minulé. Protože ale nikdy nechce, aby přestalo být pravdou to, co jako pravdivé jednou stanovil, nemění ani to, co už učinil. Bůh proto nepodléhá žádné nutnosti, která by byla vnější jemu samotnému.²⁷ Proto Bůh Syn musel zemřít na kříži a nemohlo se to stát jinak, neboť samotný Bůh to takto chtěl a takto to také stanovil. Bůh učinil slib a ten následně

tur; sequens vero et quae nihil efficit sed fit, est cum dico te ex necessitate loqui, quia loqueris. Cum enim hoc dico, significo nihil facere posse, ut dum loqueris non loquaris, non quod aliquid te cogat ad loquendum. Nam violentia naturalis conditionis cogit caelum volvi, te vero nulla necessitas facit loqui. Sed ubicumque est praecedens necessitas, est et sequens; non autem ubi sequens, ibi statim et praecedens.“

²⁶ ([1], 107): „Omnis potestas sequitur voluntatem. Cum enim dico quia possum loqui vel ambulare, subauditur: si volo. Si enim non subintelligitur voluntas, non est potestas sed necessitas. Nam cum dico quia nolens possum trahi aut vinci, non est haec mea potestas, sed necessitas et potestas alterius. Quippe non est aliud: possum trahi vel vinci, quam: alius me trahere vel vincere potest. Possumus itaque dicere de Christo quia potuit mentiri, si subauditur: si vellet. Et quoniam mentiri non potuit nolens nec potuit velle mentiri, non minus dici potest nequivisse mentiri. Sic itaque potuit et non potuit mentiri.“

²⁷ ([1], 122 – 123): „Iam diximus quia deus improprie dicitur aliquid non posse aut necessitate facere. Omnis quippe necessitas et impossibilitas eius subiacet voluntati; illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati. Nihil enim est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult; ipsum vero aut velle aut nolle aliquid propter necessitatem aut impossibilitatem alienum est a veritate. Quare quoniam omnia quae vult, et non nisi quae vult facit: sicut nulla necessitas sive impossibilitas praecedit eius velle aut nolle, ita nec eius facere aut non facere, quamvis multa velit immutabiliter et faciat. Et sicut cum deus facit aliquid, postquam factum est, iam non potest non esse factum, sed semper verum est factum esse; nec tamen recte dicitur impossibile deo esse, ut faciat quod praeteritum est non esse praeteritum--nihil enim ibi operatur necessitas non faciendi aut impossibilitas faciendi, sed dei sola voluntas, qui veritatem semper, quoniam ipse veritas est, immutabilem, sicuti est, vult esse--: ita si proponit se aliquid immutabiliter facturum, quamvis quod proponit, antequam fiat, non possit non esse futurum, non tamen ulla est in eo faciendi necessitas aut non faciendi impossibilitas, quoniam sola in eo operatur voluntas. Quotiens namque dicitur deus non posse, nulla negatur in illo potestas, sed insuperabilis significatur potentia et fortitudo.“

splnil. Jedná se ale o následnou nutnost, která je nutná jen díky tomu, že je zapříčiněna předem danou nutností. I tato předcházející nutnost je výtvozem svobodného Božího úradku. A stanovil-li Bůh, že Ježíš Nazaretský nebude hřešit, byla mu možnost hřešit cizí.

VII. Již bylo naznačeno, že v návaznosti na Aristotela při hledání možných odpovědí na povahu budoucích svobodných či nahodilých událostí, postupují Petr Damiani a Anselm z Canterbury obdobně. Damiani říká, že Bůh může obnovit panenství padlé dívky, ovšem neučiní tak, případně daná dívka nikdy nepadne. Anselm dodává, že Bůh může učinit vše, co chce. Tedy chce-li, aby dívka nepřišla o panenství, nikdy o něj nepřijde, přišla-li o něj, pak díky následné nutnosti je nezbytné, že panenství již nebude obnoveno. Zatímco Petr se snažil vliv nutnosti plynoucí z důsledku výroku vyloučit z omezení, které by se týkalo samotného Boha, neboť ten je tvůrcem této nutnosti, Anselm se vlastně z téže pozice staví na stranu nepřekročitelnosti následné nutnosti: Chtěl-li to, chce to – je přece věčný, neměnný a stálý ([19], VIII-12 – 16).

Boží všemohoucnost je Anselmem v *Cur Deus homo* interpretována s důrazem nemožnost Boha protivit se své vlastní povaze a své vlastní vůli, což vytváří základní předpoklad pro tvrzení, že Bůh nemůže lhát, měnit učiněné, překročit zákony stanoveného ani nemůže zničit sám sebe – byla by to totiž bezmoc a nikoli moc. A rovněž ono důležité překročení Petrových motivů o Božím následování následné nutnosti či nutnosti slibu má podle Anselma jasný důvod: „*Neboť Boží vůle není nikdy iracionální.*“²⁸

LITERATURA

- [1] ANSELMUS CANTUARIENSIS: *Cur deus homo*. In: *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*. Vol. 2. Ed. F. S. Schmitt. Seckau – Roma – Edinburgh: Thomas Nelson and Son 1940 – 1961, s. 37 – 133.
- [2] ANSELMUS CANTUARIENSIS: *De casu diaboli*. In: *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*. Vol. 1. Ed. F. S. Schmitt. Seckau – Roma – Edinburgh: Thomas Nelson and Son 1940 – 1961, s. 231 – 276.
- [3] ANSELMUS CANTUARIENSIS: *De libertate arbitrii*. In: *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*. Vol. 1. Ed. F. S. Schmitt. Seckau – Roma – Edinburgh: Thomas Nelson and Son 1940 – 1961, s. 205 – 226.
- [4] ANSELMUS CANTUARIENSIS: *De veritate*. In: *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*. Vol. 1. Ed. F. S. Schmitt. Seckau – Roma – Edinburgh: Thomas Nelson and Son 1940 – 1961, s. 173 – 199.
- [5] ANSELMUS CANTUARIENSIS: *Proslogion*. In: *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*. Vol. 1. Ed. F. S. Schmitt. Seckau – Roma – Edinburgh: Thomas Nelson and Son 1940 – 1961, s. 93 – 124.
- [6] ARISTOTELES: *De interpretatione*. In: *Aristotelis Opera omnia*. Ed. I. Bekker. Berlin: Verlag Georg Reiner 1831–1870 (repr. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970), s. 16 – 24; česky *O vyjadřování*. Přel. A. Kříž. Praha: Československá akademie věd 1959.
- [7] AUGUSTINUS HIPONENSIS: *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*. In: *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 42. Ed. J.-P. Migne. Paris 1844 – 1864, s. 207 – 518.
- [8] AUGUSTINUS HIPONENSIS: *De Civitate Dei contra Paganos libri viginti duo*. In: *Patrologiae*

²⁸ ([1], 9): „Voluntas namque dei numquam est irrationabilis.“

- cursus completus. Series latina. Vol. 41. Ed. J.–P. Migne. Paris 1844 – 1864.*
- [9] AUGUSTINUS HIPONENSIS: *De libero arbitrio libri tres*. In: *Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 41. Ed. J.–P. Migne. Paris 1844–1864*, s. 1219 – 1310.
- [10] AUGUSTINUS HIPONENSIS: *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani, sex libros complectens*. In: *Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 45. Ed. J.–P. Migne. Paris 1844 – 1864*, s. 1049 – 1608.
- [11] AUGUSTINUS HIPONENSIS: *Sermones de tempore*. In: *Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 38. Ed. J.–P. Migne. Paris 1844 – 1864*, s. 995 – 1248.
- [12] BOETHIUS, A. M. S.: *Philosophiae Consolationis*. In: *Boethius, Tractates, De Consolatione Philosophiae*. Přel. & vyd. H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester, London: Heinemann 1978, s. 130–435; česky *Filosofie užitečná*. Přel. J. Hruša. Olomouc: Votobia 1995.
- [13] BURN, A. E.: *Introduction to the Creeds and to the Early History of the Te Deum*. London: Methuen 1899.
- [14] COURTENAY, W. J.: *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice*. London: Variorum Reprints 1984.
- [15] GEACH, P. T.: Omnipotence. In: *Philosophy* 183 (1973), s. 7 – 20.
- [16] GENEST, J. –F.: *La liberté de Dieu a l'égard du passé selon Pierre Damien et Thomas Bradwardine*. In: *École Pratique des Hautes-Études* 85 (1977/1978), s. 391 – 393.
- [17] HIERONYMUS STRIDONENSIS: *Dialogus adversus Pelagianos, sub persona attic catholici et critobuli heretici*. In: *Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 23. Ed. J.–P. Migne. Paris 1844–1864*, c. 491 – 590.
- [18] HIERONYMUS STRIDONENSIS: *Epistulae*. In: *Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 22. Ed. J.–P. Migne. Paris 1844 – 1864*, s. 325 – 1224.
- [19] MARENBOON, J.: *Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*. Aldeshot: Ashgate 2000.
- [20] McARTHUR, R.; SLATTERY, M.: Peter Damian and Undoing the Past. In: *Philosophical Studies* 25 (1974), s. 137 – 141.
- [21] MOONAN, L.: Impossibility and Peter Damian. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 62 (1980), s. 146 – 163.
- [22] PETRUS DAMIANUS: *De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis*. In: *Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 145. Ed. J.–P. Migne. Paris 1844 – 1864*, c. 595 – 622.
- [23] REMNANT, P.: Peter Damiani: Could God Change the Past? In: *Canadian Journal of Philosophy* 8/2 (1978), s. 259 – 268.
- [24] RESNICK, I. M.: *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's De Divina Omnipotentia*. Leiden: Brill 1992.
- [25] SCHAFF, P.: *The Creeds of Christendom with a History and critical Notes*. Vol. II. New York: Harper and Row 1877.
- [26] SVOBODA, D.: Pravdivost výroků o (podmíněně) budoucích nahodilých událostech. In: *Studia neoaristotelica* 2/2 (2005), s. 169 – 191.

Mgr. Marek Otisk, Ph.D.
 Katedra filozofie FF OU
 Reální 5
 701 03 Ostrava
 ČR
 e-mail: marek.otisk@osu.cz