Univerzita Karlova

Přírodovědecká fakulta

Filosofie a dějiny přírodních věd

Mgr. Adam Radechovský

Scientia de anima podle komentáře spisu O duši Jenka Václavova z Prahy († 1375): filosofická studie a semikritická edice

Scientia de anima according to the Commentary of the Treatise On the Soul by Ienko of Wenceslas of Prague († 1375): a Philosophical Study and Semicritical Edition

Disertační práce

Školitel:

Mgr. Vojtěch Hladký, Ph.D.

Praha, 2022

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předloženou práci „*Scientia de anima* podle komentáře spisu O duši Jenka Václavova z Prahy († 1375): filosofická studie a semikritická edice“ vypracoval samostatně. Veškeré použité prameny a další informační zdroje jsou uvedeny v seznamu literatury na konci spisu. Dále prohlašuji, že jsem tuto práci ani její podstatnou část nepředložil k získání jiné či stejné akademické hodnosti.

V Praze, dne 21. ledna 2022

Adam Radechovský

Poděkování

Chtěl bych využít příležitosti a poděkovat za podporu a trpělivost manželce Dominice Radechovské a synu Divišovi za motivaci k dokončení práce. Dále jsem vděčný školiteli Vojtěchu Hladkému nejen za odborné rady, ale především za důvěru v mé schopnosti. Dík rovněž patří Vzdělávací nadaci mistra Jana Husa za finanční podporu v akademickém roce 2019/2020 a všem dalším kolegům a přátelům, kteří mi pomohli na této spletité cestě dějinami filosofického myšlení.

Úvod 5
I. Stručná charakterizace Jenkova výkladu v kontextu bohemikální rukopisné tradice k *De anima* 8
II. Uvedení do kontextu Jenkova díla: a) moderní historiografie, biografie, komentář O duši; b) uvedení do metodologické problematiky první knihy na pozadí latinské recepce Aristotelova spisu O duši 11
II. 1. Jenek Václavův z Prahy v moderní historiografii, stručná biografie a dochování jeho komentáře spisu O duši 12
II. 1. 2. Stručná biografie 15
II. 1. 3. Jenkův komentář spisu O duši 16
II. 2. *De anima* a její recepce na latinském Západě 13. a 14. století 18
II. 2. 1. Uvedení do obsahové problematiky spisu O duši I, 1 18
II. 2. 2. Vliv arabského peripatetismu na recepci *De anima* na latinském Západě 21
II. 2. 3. Specifické rysy a dějinné konsekvence *scientia de anima* ve 13. a 14. století 23
II. 3. Epistemologický statut *scientia de anima*: jistota vs. obtížnost psychologie u Tomáše Akvinského, Jana z Jandunu, Jana Buridana a Jenka Václavova z Prahy 25
II. 3. 1. Tomáš Akvinský 26
II. 3. 2. Jan z Jandunu 29
II. 3. 3. Jan Buridan 30
II. 3. 4. Jenek Václavův z Prahy 32
II. 4. Shrnutí 35
III. Jenkův výklad Aristotelovy definice duše 37
III. 1. Metodologická východiska 37
III. 2. Aristotelova odpověď na otázku „co je duše“ (*De an*. II, 1.) 37
III. 3. Specifika Jenkova výkladu k *De an*. II, 1 45
III. 4. Technické poznámky k Jenkově metodologii 47
III. 5. Nobilita podstaty 49
III. 6. Embryologický kontext 57
III. 7. Přece jen jsou oddělitelné 63
IV. Středověký výklad Aristotelova pojetí nejen lidského rozumu 67
IV. 1. Látkový rozum (specifikum Averroova výkladu) 67
IV. 2. Jenkovo závěrečné shrnutí 76
V. Intellectus (*De an*. III, 5) 78
V. 1. Moderní historiografický kontext: hypotéza Milana Mráze o Jenkovu příklonu k „umírněnému alexandrinismu“ 78
V. 2. Psychologické teze Alexandra z Afrodisiady 80
V. 2. 1. Materialita lidské (trpné) duše 80

V. 2. 2. Činný rozum jako nemateriální bytí inteligibilního poznání 80
V. 2. 3. Vztah činného a trpného rozumu k otázce smrtelnosti či nesmrtelnosti lidské duše 82
V. 2. 4. Shrnutí Alexandrových psychologických pozic v komparaci s Themistiem a Averroem 84
V. 3. Recepce psychologických idejí Alexandra z Afrodisiady v pozdním středověku u Jana Buridana 85
V. 3. 1. Buridanův Alexandrinismus v moderní historiografii 86
V. 3. 2. Filosofická analýza Buridanovských otázek: q. 3, q. 4 a q. 6 89
V. 4. Jenkův výklad k *De an*. III, 5. 95
V. 4. 1. Poznámky k problematice představivosti 101
V. 5. *De an*. 430a 15nn. 104
V. 6. Vlastnosti činného rozumu 108
VI. Závěr 117
Příloha: Semikritická edice *Commentum super I-III libros De anima Aristotelis*, MS Praha, NK ČR, VIII. G. 30 (ff. 66v-67r, 80r-83r, 98v-99r, 101r-101v) Jenka Václavova z Prahy .. 120
<Liber 1^{us}> 121
<Liber 2^{us}> 143
<Liber 3^{us}> 155
Seznam použité literatury 161

Úvod

Je tomu víc jak 645 let, kdy Jenek Václavův z Prahy vedl kurs přednášek o Aristotelových přírodovědných a politických spisech na pražské artistické fakultě. Rok 1375 je významným mezníkem pro studium bohemikálních aristotelik, protože od té doby lze sledovat jejich postupný nárůst i vývoj.[1] Doposud však schází hlubší obsahová reflexe Jenkových výkladů - tuto mezeru se částečně snaží předložená dizertační práce vyplnit, a to předběžnou analýzou komentáře O duši.

Jenkův text patří do rozsáhlé množiny pozdně středověkých filosofických pojednání, které se zabývají tím, co řecký filosof Aristotelés nazývá životním principem všech živých tvorů, tj. duše (řec. *psyché*, lat. *anima*). Aristotelův spis O duši spadá mezi knihy, které se zabývají výzkumem přírody (*scientia naturalis*). Věda o duši (lat. *scientia de anima*), neboli psychologie, tematizuje nejenom popis lidské mysli ale i základní vegetativní i smyslové procesy. Aristotelova psychologie má mnohem širší rámec, než je v současnosti psychologii přisuzováno.

Dizertační práce zkoumá dílčí oblast a vybraný výsek recepce tohoto spisu slavného řeckého filosofia v pozdním středověku na pražské fakultě svobodných umění. Autor se jednak opírá o historicko-kodikologickou práci sestávající se z katalogizace aristotelských komentářů rukopisné evidence z provenience pražské univerzity (Charles H. Lohr, Mieczysław Markowski, Jerzy B. Korolec), dále pak o historicko-filosofický výzkum provedený primárně v 70. a 80. letech minulého století (Milan Mráz a Vilém Herold). Spisy a osobnost pražského mistra Jenka Václavova z Prahy jsou považovány za klíčovou figuru v rámci komentářové tradice k *De anima* na pražské předhusitské univerzitě. Muž věhlasné reputace, který je v tradici vzpomínán jako nejlepší filosof reportátorem Bertholdem řečeným Gantzem[2] a Janem Husem jako výtečný matematik.[3] Jenkův rozsáhlý výklad *per modum commenti* dochovaný v pražské kopii z klementinského kodexu na 86 folií představuje svébytné a originální dílo, byť do značné míry ovlivněné výkladem arabského učence Ibn Rušda (Averroa). Hlavní referenční bod této práce tvoří samotný Jenkův výklad, přičemž konkrétní výzkum se zabývá obsahovou problematikou spisu O duši z první knihy první kapitoly, druhé knihy první kapitoly a třetí

[1] Jakub Jinek ve své knize k dějinám Aristotelova politického myšlení udělil v podobném duchu Jenkovi tuto čest. Srov. Jakub Jinek, *Obec a politično v Aristotelově myšlení* (Praha, 2017) 11.

[2] František Šmahel*, Alma Mater Pragensis* (Praha, 2016) 260.

[3] Jan Hus, *Confirmate corda vestra,* in ed. Anežka Schmidtová, *Positiones - recommedationes - sermones*: Univerzitní promluvy (Praha, 1958) 126.

knihy čtvrté a páté kapitoly. Práce je rozdělena na tři hlavní části: pokrývá metodologické aspekty psychologie, definice duše a pojetí (lidského) rozumu. Cílem práce je prohloubit znalost *scientia de anima* na pražské předhusitské univerzitě prostřednicvím paleografické, filologické a filosofické práce na Jenkově výkladu. Tomuto úkolu napomáhá přiložená semikritická edice tří částečně obsahově provázaných kapitol Jenkova komentáře. Záměrem není zrekonstruovat úplný obraz pražské komentářové tradice ke spisu *De anima* na základě všech evidovaných a dochovaných kodexů. Skromným cílem je zmapovat několik prázdných míst z dějin vědy o duši na pražském vysokém učení z období pozdního středověku.

První část dizertační práce tvoří spíše oddělený celek. Jde o přepracovaný článek pro periodikum *The Bohemian Reformation and Religious Practice, vol. 12*. První kapitola představuje pražského mistra Jenka ve světle moderní historiografie: zabývá se jeho stručnou biografií, dochováním a moderní recepcí jeho komentáře Aristotelova spisu O duši. Druhá kapitola zasazuje Jenkovy metodologické úvahy o epistemologickém statutu *scientia de anima* na základě současného stavu odborných debat do širšího kontextu evropské univerzitní komentářové tradice k *De anima.* Případová studie vychází z komparační analýzy významných zástupců vrcholného a pozdního středověku recepce *De anima*, jmenovitě Tomáše Akvinského, Jana z Jandunu a Jana Buridana. V kontextu dizertační práce první kapitola pokrývá, ale nevyčerpává, obsahovou problematiku Jenkova výkladu k Aristotelově první knize O duši a rovněž historiografické okolnosti jeho díla.

Druhá a třetí část se detailně zabývá filosofickou analýzou obsahu Jenkova výkladu Aristotelovy definice duše a rozumu. Zkoumání vychází z obsahové návaznosti jednotlivých knih, které spojují metodologické otázky s jejich dokrinálním řešením, jmenovitě vztahu těla a rozumové duše. Nejde o úplný obraz Jenkova filosofického odkazu, ba ani se nesnažím zohlednit všechny dostupné části Jenkova výkladu, které jsou k nalezení v přiložené semikritické edici. Spíše se snažím popsat dílčí motivy, jež se mi ukázaly jako nejdůležitější během studia Jenkova rukopisu, a které ponejvíce ukazují na vlastní názor pražského mistra. Procházet Jenkův výklad bod po bodu by bylo vyčerpávající a patrně neplodné vzhledem k jeho způsobu výkladu *per modum commenti.* Pokouším se rovněž zohlednit sociální a pedagogický rozměr Jenkova výkladu, protože výklad českého akademika sloužil jako studijním příručka, tedy tvoří doklad sociální praxe na pražském předhusitském učení. Prozatím nelze plně zodpovědět otázku faktického vlivu tohoto komentáře na pražském vysokém učení. Práce si klade za cíl vytvořit podklad, ze kterého následující výzkum půjde snáze učinit.

Zvolená metoda výzkumu pro druhou a třetí kapitolu vychází primárně z obsahu Jenkova výkladu. Mojí intencí však není vytvoření „komentáře ke komentáři“, ale pokusit se ukázat hlavní ideové podklady vedoucí k Jenkovým názorům. Domnívám se, že pro adekvátní posouzení Jenkova psychologického díla nejsou tak zásadní doboví autoři, ale spíše samotné Aristotelovo dílo po boku arabského „Komentátora“ Averroa. Z tohoto důvodu se snažím vykreslit širší kontext peripatické filosofie. Neznamená to, že by Jenek stál na okraji dobových debat - v jeho úvahách se reflektují dílčí témata psychologických debat 13. a 14. století, ale spíše implicitně, než explicitně. Jenkův výklad vykazuje jistou konzistentnost a klíčové aspekty jednotlivých knih se propojují v hlavních axiomatických tezích, což je nejvíce patrné v porozumění lidského a božského rozumu. Zde se projevuje nejvýrazněji Jenkova obliba Averroovy interpretace rozumu. Jedním z důvodu, proč jsem zahrnul i obtížné téma pojetí Aristotelova rozumu spočívá v tom, že takto navazuji na předcházející výzkum učiněný Milanem Mrázem v 80. letech, jenž se pokusím kriticky vyhodnit a začlenit ho do širšího kontextu Jenkova díla.

I. Stručná charakterizace Jenkova výkladu v kontextu bohemikální rukopisné tradice k *De anima*

Mezi dochovanými kodexy pražské pozdně středověké univerzity má pro historicko-filosocký výzkum výklad Jenka Václavova významné postavení;[4] velká většina dochovaných rukopisů totiž tvoří v různých verzích výklady pařížského mistra Jana Buridana († 1358).[5] Na základě počtu dochovaných rukopisných verzí lze dovodit, jaké oblibě se výklady pařížského mistra v Praze těšily. Další z dochovaných výkladů je připsaný františkánskému teologovi Janovi z La Rochelle († 1245).[6] V katalogizačních záznamech se dále objevují rukopisy, u nichž

[4] Pro detail k dochování a analýze Jenkových rukopisů viz první kapitolu.

[5] Srov. Mieczysław Markowski, *Buridanica quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Monacensium asservantur* (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1987) 135: „*Quaestiones Pragenses (?) circa Quaestiones Ioannis Buridani super I-III libros De anima Aristotelis*," 147ra-179vb. Clm. 6962 (post. a 1375); Týž, „Die Aristotelica in den mittelalterlichen Handschriften der Bibliothek des Metropolitanskapitels zu Praq," *Acta Mediaevalia* 8 (1995) 241: „*Questiones Pragenses abbreviatae secundum Ioannis Buridani, Quaestiones super I-III libros De anima Aristotelis,*" fol. 66vb-89v. L.XLIII (saec. XIV). Týž, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quam in bibliothecis Wiennae asservantur* (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1985) 88-89, 268: „*Quaestiones Pragenses secundum Ioannem Buridanum super I-III libros De anima Aristotelis*," fol. 49ra-74rb. Clw 5440 (saec XIV [4]). Ibid. 88-89, 269: „*Quaestiones Pragenses secundum Ioannem Buridanum super I-III libros De anima Aristotelis*," fol. 11ra-28ra. Clw 5453 (1370). Týž, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca Amploniana Erffordiae asservantur* (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1987) 80: „*Quaestiones Pragenses secundum Ioannem Buridanum super I-III libros De anima Aristotelis*," fol. 89ra-106vb, 106vb-108ra. Cms 2°298 (partim a. 1352). Ibid.: „*Quaestiones Pragenses secundum Ioannem Buridanum super I-III libros De anima Aristotelis cum glossis marginalibus*," fol. 72ra-119va Cms 2°344 (saec. XIV). Týž a Z., Włodek, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca Igellonica Cracoviae asservantur* (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1974) 60: „Johannes Buridanus (?), *Quaestiones super I-III libros De anima Aristotelis*," fol. 54ra-73vb. BJ 751 (saec. XIV[3-4]). Pro souhrn Buridanových rukopisů viz Charles H. Lohr, „Medieval Latin Aristotelian Commentaries Authors: Jacobus – Johannes Juff*"*, *Traditio* 26 (1970) 135-216.

[6] Markowski (1995) 236-237: „Ioannes de Rupella*, Commentrum super I-III libros De anima Aristotelis*," fol. 35r-94v. L.XXXVI (saec. XIV). Moderní edice Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, ed. J. G. Bourgerol (Paris, 1995). V katalogu knih pražské univerzity je zmíněn Janův výklad o duši jako *De anima tractatus pulcer magistri Iohannis de Rupela* viz *Catalogi Librorum Vetustissimi Universitatis Pragensis*, ed. Zuzana Silagiová, František Šmahel (Turnhout, 2015) 185, 39. Rochellovo dílo *Liber De anima* nepředstavuje v pravém slova smyslu komentář k *De anima*, ale spíše kompendium psychologie typické pro 13. století ovlivné peripatetickou filosofii. Richard C. Dales, *The Problem of Rational Soul in the Thirteenth Century* (Leiden 1995) 86-87. Výrazným inspiračním zdrojem byl rovněž Avicenna. Dag N. Hasse, *Avicenna´s* De anima *in the Latin West. The Formation of the Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300* (London-Turin, 2000) 49-50.

nebylo identifikováno autorství.[7] Dostupné jsou ještě dva rukopisy, co autorsky jsou připsány františkánskému filosofovi a teologovi Mikuláši Bonetovi († 1343). Bonetovo autorství je však v současnosti považováno za nejisté.[8] Dalším rukopisným exemplářem je výklad od augustiniána Mikuláše z Prahy (fl. 1373) *Sententia libri De anima* (*Glosa super libros De anima*), kodexy jsou uložené v Lublani a ve Vídni. Nicméně lze pochybovat o bohemikálním původu Mikulášova výkladu. Explicity děl dávají tušit, že byly sepsány v Paříži.[9] Na základě tohoto zjištění pak nemusí být adekvátní zařazovat Mikuláše a jeho texty do komentářové tradice k *De anima* pražské univerzity.

Kromě výkladů Jana z La Rochelle, Jana Buridina,[10] a Mikuláše Boneta (?) nejsou ostatní rukopisy ani edičně či interpretačně zpracovány. Dále je možné soudit, že rukopisy,

---

[7] Jerzy B. Korolec, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca olim Universitatis Pragensis nunc Státní Knihovna ČSR vocata asservantur* (Wroclaw-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1977) 23-24: „Anonymus, *Glossa marginalis in I-III libros De anima Aristotelis*," fol. 1r-30vb. 660 (IV.D.6, saec. XIV). Ibid. 80: „Anonymus*, Tractatus De anima,*" fol. 125-132. X.G.17, saec- XIV.

[8] Jerzy B. Korolec, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca olim Universitatis Pragensis nunc Státní Knihovna ČSR vocata asservantur* (Wroclaw-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1977) 56: „Nicolaus Bonetus (?): *Quaestiones in I-III libros (?) De anima Aristotelis.*" Vedle tohoto Koroloec ještě další rukopis připisuje Bonetovi. Srov. Korolec (1977) 81: „Nicolaus Bonetus: *Quaestiones in I-III libros De anima Aristotelis.*". Paul J. J. M. Bakker ve své studii prokazuje, že se v případě obou rukopisů jedná o stejný text, jen s jistými odchylkami. Otázka Bonetova autorství je doposud nezodpovězená. Paul J. J. M. Bakker, „The Anonymous Liber De anima Ascribed to Nicholas Bonet (†1343)," *Bulletin de Philosophie Medievale* 56 (2004) 201-219.

[9] Srov. Charles H. Lohr, "Medieval Latin Aristotle Commentaries," *Traditio* 28 (1972) 300: „Nicolaus de Praga O.E.S.A., *Sententia libri De anima.* MSS: Ljubljana Škofijski Archiv (olim Kranj Župnišče) n. num. (kos 94) (XIV) f. 1^{r}-53^{v} (Et in hoc terminatur sententia libri de anima edita a Nycolao Pragensi Parysius.); *Wien* NB 2319 (XIV) f. 1^{r}-33^{v} (*inc. mut.; expl:* Et in hoc terminatur Sententia libri De anima edita a magistro Nicolao Pragensi Parisius. Ipsi laus et gloria qui regnat sine fine in saecula saeculorum. Amen.". Je zapotřebí upozornit na skutečnost, která není zaznamenaná v katalogizačním údaji; v Lublaňském rukopisu se ještě nalézá čitelná marginální glosa, která indikuje přímé autorství pisatele Mikuláše z Prahy: „A mihi terminatur sententia libri de anima." (f. 53^{v}) (kos 94). Tento údaj chybí rovněž v lokálním katalogu. Srov. Kos Milko, *Srednjeveški rukopisi v Sloveniji* (Ljubljana, 1931) 163. Jedert Vodopivec, *Vezave srednjeveških rukopisov* (Ljubljana 2000) 78-117, 168-171.

[10] Johannes Buridanus, *Expositio De anima,* in: ed. Benoît Patar, *Le traité de l´âme de Jean Buridan [De prima lectura]* [Philosophes Médiévaux, XXIX] (Lovain la Neve, 1991). Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima, liber secundus [ultima lectura],* in: P. Sobol, *John Buridan on the Soul and the Sensation: an edition of book II of his Commentary on Aristotle´s Book of the Soul with an Introduction and Translation of Quaestione 18 on*

které představují komentáře k *De anima* ve vlastním slova smyslu - a ne peripatické psychologické pojednání či kompendia - tvoří (kromě anonymních autorů) primárně dva výklady: Jenka Václavova a Jana Buridana. Oba autoři tvoří, dle torzovitě dostupných bohemikálních dochovaných rukopisů hlavní osu komentářové tradice k *De anima*.

Pro českou historiografii je Jenkův výklad O duši bezesporu významným textem, protože jde v současnosti o nejstarší známé a dochované filosofické pojednání českého autora. Navíc po obsahové stránce - což je předmětem této dizertační práce - se ukazuje jako svébytné a originální dílo.

Sensible Species, Phd Thesis (Indiana, 1984). Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima, liber tertius [ultima lectura],* in: ed. & tr. John Zupko., "John Buridan's Philosophy of Mind: An Edition and Translation of Book III of his 'Questions on Aristotle's De anima' (Third Redaction), with Commentary and Critical and Interpretative Essays" (Ithaca 1989). Dále se připravuje kritická edice pod vedením s anglickým překladem celého Buridanova výkladu k "ultima lectura". Pro detail viz http://www.buridanica.net/.

II. Uvedení do kontextu Jenkova díla: a) moderní historiografie, biografie, komentář O duši; b) uvedení do metodologické problematiky první knihy na pozadí latinské recepce Aristotelova spisu O duši[11]

Jan Hus v kázání *Confirmate corda vestra* z 3. prosince roku 1409 zmiňuje osm českých akademiků, kteří podle jeho názoru zásadním způsobem ovlivnili kongregaci českého universitního národa během poslední třetiny 14. století. Mezi nimi Hus uvádí i Jenka Václavova z Prahy a označuje jej za „nejpohotovějšího matematika" (*mathematicus promptissimus*). Hus ve svém kázání připomíná Jenka patrně v souvislosti se spory o obsazování míst v kolejích, o kompetence kancléře univerzity a konzervátory z let 1384/5-1390, do kterých byl aktivně zapojen. Jenek patřil do generace zakladatelů Karlovy koleje (*Collegium Caroli IV*) a jeho pedagogická praxe i akademická činnost spadá do tzv. „zlatého věku" pražského vysokého učení.[12] Zcela nepochybně byl významným pedagogem z kongregace českého universitního národa a více než pravděpodobně ovlivnil i několik generačně mladších českých mistrů z konce 14. a počátku 15. století. Předpokládá se, že kromě tradičních autorů jako Aurelius Augustinus, Pseudo-Dionýsios Areopagita, Robert Grosseteste († 1253) nebo Jan Wyclif († 1384), byl i Jenek jedním ze zdrojů inspirace pro české realisty, jmenovitě Stanislava ze Znojma († 1414) a Jana Husa.[13] Vše nasvědčuje tomu, že o dvě stě let později byl součástí kolektivní paměti a identity pražského vysokého učení. Významný český humanista Jan Campanus Vodňanský († 1622) v jednom svém spisu na Jenka vzpomíná jako na "dobrodince a zakladatele národa českého."[14] Campanus připomíná, že Jenek byl významným mecenášem i donátorem. Koleji Českého národa daroval nejenom svoji knihovnu, ale i dům, čímž pomohl k jejímu založení

[11] Tato kapitola vznikla jako odborná studie viz Adam Radechovský, „Scientia de anima podle Jenka Václavova z Prahy († 1400/4) na pozadí latinské recepce Aristotelova spisu O duši", in *Bohemian Reformation and Religious Practice*, Vol. 12, (Praha 2022) – v recenzním řízení. Text vznikl díky laskavé podpoře Grantové agentury České republiky (grant č. 17-08410Y).

[12] Chris Shabel, Monica Brinzei, Mihai Maga, "A Golden Age of Theology at Prague: Prague Sentences Commentaries from 1375-1385, the *Terminus post quem* for Evidence of Wycliffism in Bohemia," *Acta Universitas Carolinae-Historia Universitatatis Carolinae Pragensis* 55/1 (2015) 19-40.

[13] Jana Nechutová, *Die lateinische Literatur des Mittelalters in Böhmen* (Köln-Weimar-Wien, 2007) 280-281.

[14] M. Jan Campanus, *Mecenáši Karlovy univerzity (Calendarium Beneficiorum Academiae Pragensi… anno 1616)*, ed. Karel Hrdina (Praha, 1949) 11, 54-55: "Joh. Venceslai de Praga, Theologiae et Philosophiae magister, donavit Nationi plurimos libros, in his augustini opera suosque commentarios in psalmos et epistolam ad Romanos necnon domum suam fundator Nationis Bohemicae et magnus benefactor dictus est.".

a přispěl i jejímu k dalšímu rozvoji.[15] Je možné se domnívat, že mezi darovanými knihami se nacházely i jeho čtyři výklady Aristotelových spisů, včetně jeho komentáře Aristotelova spisu O duši, jimiž se budu zabývat v následující studii. Kodex známý dnes pod signaturou VIII. G. 30 obsahuje celkem čtyři komentáře různých Aristotelových děl a je dnes uložen v rukopisných sbírkách Národní knihovny České republiky v Praze.[16] Všechna díla vznikla nepochybně v průběhu Jenkovy pedagogické praxe na pražské artistické fakultě.

Cílem studie je navázat, prohloubit a rozšířit horizonty výzkumu ze sedmdesátých a osmdesátých let dvacátého století.[17] Text má dvě části. První partie shrnuje historiografii a biografii Jenka Václavova z Prahy včetně stručného shrnutí dochování jeho výkladu spisu O duši. Druhá část zasazuje Jenkovy metodologické úvahy o statutu duše analyzované na počátku první knihy jeho komentáře do debat vedených během vrcholného a pozdního středověku. Konkrétně se případová studie zabývá tématem, které vyvolalo mezi komentátory pestrou diskuzi, tj. jak porozumět Aristotelovu kritériu psychologie jako nejjistější vědy s druhým jejím kritériem epistemologické obtížnosti. V této otázce lze vysledovat zajímavý doktrinální vývoj, jak z filosofické, tak historické perspektivy, který bude předznačen třemi autory, s Tomášem Akvinským (†1274), Janem z Jandunu († 1328) a Janem Buridanem († po 1358). Závěr studie představuje Jenkovo řešení.

II. 1. Jenek Václavův z Prahy v moderní historiografii, stručná biografie a dochování jeho komentáře spisu O duši

Jenek Václavův z Prahy se objevuje v první moderní syntéze dějin Karlovy university od Václava Vladivoje Tomka (1818-1905) v souvislosti se vznikem Karlovy koleje v roce 1366 a v kontextu universitních sporů o obsazování volných míst v kolejích po roce 1384/5.[18] Počátkem 20. století rozšířil perspektivy bádání Václav Flajšhnas o informace týkající se Jenkova díla. Flajšhans upozornil na Jenkův komentář k Aristotelovu spisu O duši

[15] František Šmahel, *Alma mater Pragensis* (Praha, 2016) 479-480.

[16] Johannes (Jenko) Wenceslai de Praga, *Expositiones super libros Aristotelis,* MS Praha, Národní knihovna ČR, VIII. G. 30, ff. 1r-184r.

[17] Vilém Herold, Milan Mráz, "Zur Geschichte des tschechischen philosophischen Denkens der vorhussitischen Zeit (Stand, Probleme und Perspektiven der Forschung," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 24 (1979) 21-55 a zejména Vilém Herold, Milan Mráz, Zdeněk Horský, "Filozofie a přírodní vědy v době Karlově," in Václav Vaněček ed., *Karolus Quartus. Piae memoriae fundatoris sui Universitas Carolina d. d. d.* (Praha, 1984) 249-270.

[18] Václav Vladivoj Tomek, *Děje University Pražské* (Praha, 1849) I: 89, 101, 307.

dochovaný v kodexu číslo 18404 Bavorské státní knihovny v Mnichově a na nedochovaný výklad Sentencí, o jehož existenci víme díky záznamu z katalogu koleje Českého národa.[19] Záhy byl objeven i druhý rukopis Jenkova komentáře O duši. V klementinském rukopise známém dnes pod signaturou VIII. G. 30 jej identifikoval a podrobně popsal Josef Truhlář.[20] O více jak tři dekády později shrnul dílčí poznatky o Jenkově životě, dochovaném díle a činnosti na pražské universitě František Michálek Bartoš (1889-1972).[21] O první vyhodnocení Jenkových komentářů se ve 40. letech 20. století pokusil Rudolf Holinka (1899-1953).[22] Holinka upozornil na přítomnost vlivu několika významných starověkých či středověkých komentátorů v Jenkových textech, konkrétně řeckého filosofa Alexandra z Afrodisiady († poč. 3. stol. n. l.), arabského myslitele Averroa (Ibn Rušd † 1198) a anglického filosofa Waltera Burleyho († 1344). Poukázal rovněž na didaktický charakter Jenkových komentářů oproti výkladům pocházejícím z poslední třetiny 13. století. Během následujících dekád byly základní údaje o Jenkových výkladech začleněny do valné většiny soupisů rukopisných památek.[23] Z 50. let pochází český překlad krátké partie úvodu první knihy spisu O duši.[24] Závěry

[19] Václav Flajšhans, "Pražští theologové kolem r. 1400," *Časopis českého musea* 79 (1905) 25, 28-29. K dnes nedochovanému Jenkovu komentáři *Sentencí*, srov. *Catalogi Librorum Vetustissimi Universitatis Pragensis*, ed. Zuzana Silagiová, František Šmahel (Turnhout, 2015) s. 102/1380.

[20] Johannes (Jenko) Wenceslai de Praga, *Expositiones super libros Aristotelis,* MS Praha, Národní knihovna ČR, VIII. G. 30, ff. 66v-109r, k identifikaci díla a základní popis kodexu, srov. Josef Truhlář, *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum qui in C. R. bibliotheca Publica atque Universitatis Pragensis asservantur* (Praha, 1905) I: 599 (No. 1613).

[21] František M. Bartoš, "M. Jenek z Prahy, rektor university Karlovy," *Jihočeský sborník historický* 9 (1936) 41-43.

[22] Rudolf Holinka, "K dějinám středověkého Aristotelismu," *Řád* 9/2 (1943) 72-81.

[23] Např. Josef Tříška, *Literární činnost předhusitské university* (Praha, 1967) 53, dále Charles H. Lohr, "Medieval Latin Aristotle Commentaries," *Traditio* 27 (1971) 301-302, taktéž Jerzy B. Korolec, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca olim Universitatis Pragensis nunc Státní Knihovna ČSR vocata asservantur* (Wroclaw-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1977) 67-68, 119, 128, případně František Šmahel, "Verzeichnis der Quellen zur Prager Universalienstreit 1348-1500," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 25 (1980) 119-120, nebo Mieczysław Markowski, *Buridanica quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Monacensium asservantur* (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1981) 81-82, 141 a Pavel Spunar, *Repertorium auctorum Bohemorum provectum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans*, (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1985) I: 51-52.

[24] Jenek z Prahy, "Výklad na Aristotelovu knihu O duši," in *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu*, ed. Josef Hrabák a Bohuslav Havránek (Praha, 1957) 749-752 (přetisk *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení (do roku 1848)* (Praha, 1981) 49-52.

Holinkových analýz byly korigovány až během 70. let Vilémem Heroldem a Milanem Mrázem.[25] Podle Mrázovy paleografické sondy a předběžné analýzy Jenkova výkladu Aristotelova spisu O duši se má jednat o jeho nejoriginálnější a nejsamostatnější komentář v porovnání se dvěma dalšími jeho dochovanými texty tematizujícími přírodní filosofii (jde o výklady pojednání O nebi a O vzniku a zániku). Mráz pouze částečně potvrdil Holinkovu hypotézu o vlivu Averoova velkého komentáře na Jenkův text a to bez přímé komparace s dostupnou kritickou edicí textu. Dále modifikoval otázku vlivu pojetí intelektu Alexandra z Afrodisiady na Jenkovu vlastní koncepci. Mráz na základě analýzy usoudil, že Jenkovy názory na intelekt se shodují s Alexandrovým pojetím.[26] Učinil tak na základu kolace. Předběžné analytické sondy Herolda a Mráze s jejich závěry jsou dnes v historiografii všeobecně akceptovány. V současné diskusi je Jenek nejčastěji zmiňován v souvislosti se vznikem Karlovy koleje, dále s universitními spory z druhé poloviny 80. let či jako

[25] Srov. Vilém Herold, "Commentarium Magistri Johannis Wenceslai de Praga Super octo libros Politicorum Aristotelis," *Mediaevalia Philosophica Polonorum 26*, (1982) 53-77 a Milan Mráz, "Commentarium Magistri Johannis Wenceslai de Praha Super de anima Aristotelis (Der gegenwärtige Zustand der Forschungsarbeit)," *Mediaevalia Philosophica Polonorum 26* (1982) 79-91.

[26] Pasáž s popisem lidského intelektu z páté kapitoly třetí knihy Aristotelova spisu O duši (*De an*. III, 5, 430a 10-25nn.) patří k nejzáhadnějším a zároveň k nejkomentovanějším partiím v dějinách filosofie. Alexandr z Afrodisiady v rámci komentářové tradice představil interpretaci, podle které lidský intelekt má pouze pasivní charakter s potenciální schopností myslet. Aktivní složka myšlení je však od člověka oddělena a jedná se o věčný a božský intelekt, který se aktivně projevuje v mysli každého člověka, čímž je zajištěna aktuální schopnost myšlení. Specifický aspekt Alexandrovy doktríny však spočívá v tom, že lidský rozum je forma, která je zcela látkového (tělesného) původu, a tedy podléhá přirozenému vzniku a zániku. Vyplývá z toho pak skutečnost, že lidský rozum není věčný, ale zaniká společně s tělem. K Alexandrově interpretaci Aristotelova pojetí intelektu (i duše) a stručnému shrnutí debat od antiky až po renesanci podává Robert William Sharples, "Alexander of Aphrodisias, Scholasticism and Innovation," in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. Wolfgang Hasse (Berlin-New York, 1987) II: 1220-1224 nebo Eckhart Kessler, *Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul*, *1400 Years of Lasting Significance* (Leiden-Boston, 2011) 9-22. K Jenkovým názorům viz Johannes (Jenko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* MS Prague, Národní knihovna České republiky, VIII. G. 30, ff. 102r (podle Mrázovy kolace, srov. Milan Mráz, "Commentarium Magistri Johannis Wenceslai de Praha Super de anima Aristotelis," 90-91): "Et tunc probat <Philosophus> quod hic <intellectus> scilicet divinus est inpassibilis; passivus vero intellectus, hoc est noster, est corruptibilis et sine hoc intellectu divino nihil intelligit. Supple: noster, quare ille intellectus, scilicet divinus est agens et noster possibilis, et sic sunt distincti.".

významný donátor, případně jako jeden z inspiračních zdrojů jádra politické teorie české reformace.[27]

II. 1. 2. Stručná biografie

Do roku 1366 nedisponujeme žádnými informacemi o Jenkově životě či akademických gradech, případně působení na pražské universitě nebo jinde.[28] První známý doklad o Jenkovi v souvislosti s Prahou pochází ze statut Karlovy koleje (*Collegium Caroli Quarti*). Kolej byla založena na základě listiny z 30. července 1366, ve které je zmíněn jako jeden ze šesti zakládajících členů.[29] Nevíme zcela jistě, kdy a kde Jenek získal své první akademické grady ani kdo byl jeho učitelem. Je více než pravděpodobné, že v době založení Karlovy koleje musel být již minimálně několik let mistrem svobodných umění a dosti zkušeným pedagogem. Uvedené skutečnosti je možné pouze předpokládat na základě analogie k prosopografii pěti dalších osobností, které stály u zrodu Karlovy koleje, o nichž se nám dochovalo mnohem více biografických informací než o Jenkovi. Mezi roky 1367 a 1378 máme poměrně dobře doloženu Jenkovu činnost na pražské fakultě svobodných umění. S několika přestávkami zde byl aktivní mezi roky 1367 až 1377 buď jako pedagog a ještě prokazatelně i v roce 1387 jako zkoušející při bakalářských či magisterských zkouškách, případně promotor celé řady studentů, např. Mikuláše z Rakovníka († 1390) a Petra II. z Rožmberka (1326-1384).[30] Z tohoto období pochází i Jenkův komentář Aristotelova spisu O duši a podle jednoho z jeho studentů byl dokonce pokládán za nejlepšího dobového filosofa na pražské universitě.[31] V roce 1378 se stal Jenek bakalářem teologie, krátce na to získal několik církevních obročí a kanovnických prebend (např. při kostele koleje Všech svatých či u sv. Víta).[32] Mezi roky 1382 až 1383 zastával funkci

[27] Srov. např. František Šmahel, *Alma mater Pragensis*, s. 29, 105, 111, 191, 236, 256, 479-480 a Vilém Herold, "Ideové kořeny reformace v českých zemích," in: *Dějiny politického myšlení*, ed. Aleš Havlíček, Vilém Herold a Ivan Müller (Praha, 2012) II/2: 196-210.

[28] Tříška (1981) 321-322.

[29] *Statuta collegii Caroli Quarti*, in *Statuta et acta rectorum Universitatis Carolinae Pragensis (1360-1614)*, ed. František Šmahel a Gabriel Silagi (Praha, 2018) 286.

[30] Tříška (1981) 321 a František Šmahel, "The Faculty of Liberal Arts 1348-1419," in: *Die Prager Universität im Mittelalter*, *The Charles University in the Middle* (Leiden-Boston, 2007) 278.

[31] Jedná se o názor autora reportace Jenkova výkladu spisu O duši Bertolda Gantze z mnichovského kodexu, podrobnosti viz Šmahel (2007) 255.

[32] Jenek byl kanovníkem při kostele v koleji Všech svatých a v Pětikostelí před rokem 1378. V roce 1378 byl přijat za kanovníka pražského při sv. Vítu, kde mu byla v roce 1381 přiznána prebenda, srov. Tříška (1981) 322.

rektora univerzity,[33] v prosinci roku 1385 se stal doktorem teologie a profesorem na pražské teologické fakultě. Po roce 1385 mizí Jenkovo jméno z universitních záznamů. Na základě několika dokladů v jeho dalších převážně teologických dílech je však možné přepokládat, že byl stále aktivně činný ať již na filosofické nebo teologické fakultě. Jenkova životní pouť se uzavřela někdy mezi roky 1400 až 1404.

II. 1. 3. Jenkův komentář spisu O duši

Od počátku 20. století jsou v historiografii známy dva rukopisy Jenkova výkladu Aristotelova spisu O duši. Intenzivní výzkum rukopisných památek započatý po druhé světové válce nevynesl doposud na světlo žádný nový rukopisný přírůstek:[34]

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum super I-III libros De anima Aristotelis*, MS Praha, NK ČR, VIII. G. 30, ff. 66v-109r: 'Bonorum honorabilium.' Iste liber cuius subiectum est anima qui et De anima intitulatur est sextus in ordine naturalis philosophie cum parvis naturalibus adiunctis, dicitur anima prout consideratur per comparacionem ad corpus scilicet ut est quedam forma corporis philosophiam[35] pertractans… X Tunc oportet lingua esse perfeccione animalis, quia per ipsam animal potest significare mutacionem suam concurrente illo qui est bonum omnium bonorum honorabilium etc. Explicit Commentum libri De anima In Anno Domini Millesimo Trecentisimo Septuagesimo Quinto: Reportatum Prage <alia manus hos duos verbos delevit> editum <alia manus addit et superscripsit> a Reverendo Magistro Johanne Wenczeslai manus meus meus <alia manus hos tria verbos addit>.

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum super I-III libros De anima Aristotelis*, München BSB, Clm 18404, ff. 148ra-168va: 'Bonorum honorabilium noticiam opinantes' etc. Iste liber, cuius subiectum est anima, qui de anima intytulatur, est sextus in ordine naturalis phylosophie… X … intensionem suam contrarietate illo, qui est bonum

[33] O tom, kdy Jenek zastával úřad rektora, nepanuje mezi badateli jasná shoda. Josef Tříška uvádí na základě starší literatury vedle rozmezí let 1382 až 1383 také rok 1384, srov. Tříška (1981) 321.

[34] Následující odstavce shrnuje závěry studie Martin Dekarli, Adam Radechovský, "Komentář k Aristotelovu spisu O duši Jenka Václavova z Prahy († 1400-1404) z klementinského kodexu VIII. G. 30," *Studie o rukopisech* (v tisku).

[35] philosophiam] phisici *ms*.

omnium bonorum honorabilium et sic iste liber est finitus. Expliciunt dicta libri De anima reverendi magistri Jenkonis, reportata per me Bertholdum dictum Gantzonem pro tunc studentem Prage anno Domini Millesimo Trecentisimo Septuagesimo Quinto in die sancti Dyonisii confesoris. Explicit super De anima commentum per magistrum Jenkonem Pragensem editum etc.[36]

Oba dnes dostupné kodexy s Jenkovým dílem pocházejí z roku 1375, přičemž mnichovský kodex je možné datovat o něco přesněji (tzn. dokončení zápisu textu), a to do 9. října. Jedná se o dvě různé reportace, tzn. přímé záznamy z lekcí reflektující Jenkovy názory na různé aspekty probírané v přírodně-filosofickém spisu O duši. Dochovaný text v klementinském kodexu VIII. G. 30 zapsal buď nějaký dnes neznámý profesionální písař či student přítomný přednáškám určený za reportátora, jehož zápis Jenek později, jak je uvedeno v rubrice, vlastní rukou na řadě míst zkorigoval. Písařem mnichovského kodexu byl jakýsi Bertold řečený Gantz, o němž v současnosti nevíme nic dalšího pouze to, že v inkriminované době studoval na pražské universitě, jak je uvedeno v rubrice. V údaji o formě komentáře se oba rukopisy shodují. V první části rubriky mnichovského rukopisu je uvedeno, že Jenkův text je výkladem ve formě zkrácených autoritativních výroků (*dicta*). Nicméně na konci rubriky je údaj korigován a přináší dodatečnou informaci, že se jedná o komentář na způsob výkladu (*commentum*) čili komplexní výklad s interpretací dílčích partií Aristotelova díla.[37] V klementinském rukopise je dochovaná totožná forma textu, tedy typ komentáře ve formě výkladu. Vztah mezi oběma dochovanými texty - čili který z nich je bližší originálu a je lepší kvality, dále zda první je závislý na druhém a je jeho kopií či naopak - bude třeba zjistit na základě detailnější komparační analýzy. Prozatím vše nasvědčuje tomu, že klementinský kodex obsahuje text opravený přímo Jenkovou rukou, čili jde o autorsky zkorigovanou verzi přednášek. V mnichovském rukopise je pak k dispozici verze textu jednoho z účastníků kursu, jímž byl, jak již bylo zmíněno Bertold řečený Gantz, který byl patrně jako

[36] Údaj převzat z Markowski, *Buridanica quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Monacensium asservantur*, 81-82.

[37] Obecně k rozlišení obou typů komentářů s odkazy na další literaturu, srov. Mariken Teeuwen, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages* (Turnhout, 2003) 235-236, 253-255.

reportátor určen k tomu, aby přednášky na základě Jenkova diktátu (*pronuntiatio*) zaznamenal.[38]

Jenkův způsob výkladu spisu O duši je odvozen od intelektuální praxe známé ze 13. století, jejímž vzorem byl velký komentář (*commentarius magnus*) tohoto Aristotelova díla od arabského filosofa Averroa. Jenkem probíraná a analyzovaná pasáž z Aristotelova textu bývá uvozena krátkým zněním zvaným *lemma*. Poté následuje její detailní výklad s interpretací, jejímž cílem je najít co nejpřesnější význam relevantní partie Aristotelova textu či její intence. Často bývá Jenkův výklad doplněn o další odkazy a interpretace autorů z komentářové tradice vrcholného či pozdního středověku, případně jsou Aristotelovy myšlenky dále rozvedeny nebo problematizovány či zmíněny aporie a problémy v komentované předloze, nebo vysvětleny pomocí příkladů. Jenek ve svém komentáři spisu O duši vychází z latinského překladu Aristotelova díla, které mezi roky 1266-1267 pořídil Vilém z Moerbeke († 1286). Dále Jenek ve svém výkladu velmi úzce sleduje a na řadě míst se přímo odvolává i na latinskou verzi Averroova velkého komentáře.[39] Z hlediska formální struktury a členění je Jenkův text rozdělen na knihy (*libri*), traktáty (*tractati*), kapitoly (*capitula*), části (*partes*) a závěry (*conclusiones*). Struktura členění zdá se vychází z úzu pocházejícího od anglického filosofa Waltera Burleyho († 1344).[40]

II. 2. *De anima* a její recepce na latinském Západě 13. a 14. století

II. 2. 1. Uvedení do obsahové problematiky spisu O duši I, 1

V druhé části článku nejprve shrnu problematiku první knihy první kapitoly Aristotelova spisu O duši. Na tomto podkladu se následně zaměřím na dílčí aspekty středověké recepce. První kapitola první knihy O duši představuje uvedení do oboru a problematiky psychologie. Jmenovitě zařazení psychologie do rámce ostatních vědních disciplín, program výzkumu, metodologii a nástin konkrétních témat k výzkumu.

---

[38] K pojmu *pronuntiatio* a jeho významu pro pražskou universitu (s doklady z valné většiny na základě právních textů), srov. Jiří Kejř, "18. *Pronuntiatio*," in *Výbor rozprav a studií z kodikologie a právních dějin* (Praha, 2012) 281-287.

[39] Dostupný text Moerbekeho latinského překladu viz Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima*, ed. Leonina vol. 45/1 (Roma-Paris, 1984), pro Averoův komentář srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Stuart Crawford (Cambridge, Mas., 1953).

[40] Podrobnosti viz Herold (1982) 61.

Psychologie u Aristotela má přední místo mezi vědami, protože vyhovuje v nejvyšší míře estetickým a axiologickým kritériím na vědu, tj. přesnost zkoumání a vznešenost předmětu výzkumu. To je podepřené postulátem, který vymezuje duši jako princip života. U Aristotela platí, že znalost počátku je nutně spojená s pravdou,[41] protože všechny vědecké závěry o živé přírodě musejí počítat s duší jako principem, základem biologického života (*De an*. 402a 1-6nn.).

Aristotelés dále předestírá předmět výzkumu. Ten má tvořit duše a to pod dvojím zřetelem: 1) přirozenost (tj. podstata), 2) vlastnosti (tj. akcidenty) duše. Vlastnosti jsou ještě rozděleny na ty, které a) výhradně náleží duši, b) vlastnosti psychosomatické (402a 7-10nn.). Aristotelés tematizuje vztah těla a duše, jehož centrálním problémem je otázka, zdali myšlení je výhradně vlastnost duše či nikoli. Ve všech dalších projevech duše Stagirita zastává přísně psychosomatické pojetí, protože duševní stavy se podle něho vždy manifestují v látce, což vyjadřuje jednotu látky a formy. S nejednotným pojetím vlastností (tělesné a duševní) se pak objevuje problém nejednotné metody zkoumání, resp. pod jaký vědní obor zařadit výzkum duše (403a 1-403b 18nn.)?[42]

Metodologické úvahy této kapitoly spisu se primárně zabývají 1) negativními aspekty výzkumu; 2) problémem definice duše. Aristotelés v této části vypočítává základní, ustanovující metodologické problémy, aniž by se zjevně přiklonil k nějaké variantě. Co se týká poznání duše, může být psychologický výzkum epistemologicky obtížný a nespolehlivý, což ostře kontrastuje s pozitivním uvedením této vědy. Přední obtíž se týká otázky vhodné metody výzkumu. První uvedená metoda je dedukce, neboli důkaz vycházející z tázání po podstatě, což je u Aristotela jediná metoda, jak lze určit "co je" věc. Dedukce je metoda

[41] V rámci Aristotelova díla se téma pravdy ve vztahu k počátku vysvětluje v rámci Druhých analytik (zejm. *Post. An.* II, 19), ve kterých oproti prvním logickým spisům *Organonu* se zabývá reálným vztahem pravdy a poznávané věci. Podmínkou pro tento vztah tvoří znalost počátků, protože není možné položit důkaz, aniž by tomu předcházela znalost prvotních principů (*Post. An*. II, 19, 99b 20-25nn.). Počátek jako takový je pro Aristotela axiom, který sám o sobě je nedokazatelný, protože zakládá jakýkoli důkaz vycházející z něj. Počátky jsou tedy jako takové vždy známější a prvotnější než důkaz. Pro Aristotela je počátkem všeho vědění rozum, tedy myšlení (*An. Post.* II, 19, 100b 6-19nn.).

[42] Výstižnou odpověď dává Aristotelés v šesté knize Metafyziky: potud vlastnosti duše jsou tělesné, výzkum spadá pod přírodní filosofii, potud netělesné spíše pod metafyziku (*Met*. VI, 1, 1025b 29-1026a 6nn.).

společná všem vědám,[43] protože tvoří společný základ pro ostatní vědění.[44] Dále řecký filosof vypočítává jiné metody, jmenovitě dělení[45] a pravděpodobně indukci.[46] Ty jsou z principiálního hlediska ještě obtížnější, protože u nich je nutné pokaždé volit specifickou metodu zkoumání zvlášť. Princip tohoto tvrzení vychází ze skutečnosti, že každé jsoucno má odlišný počátek.

Další nesnáz se týká problému definice duše, což představuje první úkol vědeckého bádání, jehož cílem je postihnutí podstaty věci.[47] K tomu úkolu Aristotelés vymezuje pět kategorických otázek, které mají za cíl vymezit duši: 1) Do jakého kategorického určení spadá duše?[48] 2) Je duše něco, co je v možnosti či spíše je skutečností?[49] 3) Je duše dělitelná? 4) Jsou všechny duše stejného rodu? 5) Pokud duše nebudou stejnorodé, budou se od sebe lišit co do rodu či co do druhu[50] (402a 11-402a 30nn.)?

---

[43] Každá věda má svůj vymezený předmět výzkumu. Aristotelés rozděluje vědy na tři hlavní skupiny: a) teoretická filosofie; b) praktická; c) poietická. Nejpřednější místo zastává teoretická filosofie, kam se řadí matematika, fyzika a metafyzika (*Met*. VI, 1, 1025b 19-25nn.).

[44] Podstata je příčina či počátek vědění. Sama o sobě je však nedokazatelná (*An. Post*. II, 7, 92b 4-11nn.) Z ontologického a epistemologického hlediska je nejpřednější z hlediska pojmu, vědění a času (*Met.* VII, 1, 1028a 31-33nn.).

[45] Dělení (*diaresis*) je metoda přejatá od Platóna (*Soph.* 218D-221C), která má za princip, že širší druh je rozdělen na užší druh.

[46] Tak se například domnívá Mráz. Dále upozorňuje, že indukce (*epagógé*) u Aristotela je však míněna v jiném smyslu než v prizmatu novověké vědy. Je to metoda "návodná", která je "především analýzou lidské zkušenosti, jak se obráží ve vědomí o významech slov." (Aristotelés, *Člověk a příroda* (Praha, 1984) 282).

[47] Ar., *Top.* I, 5, 100a 25-30nn.

[48] Aristotelés počítá mezi kategorie tyto rody: 1) podstata; 2) kvantita; 3) kvalita; 4) vztah; 5) čas; 6) místo; 7) poloha; 8) vlastnictví; 9) činnost; 10) trpnost (*Cat.* 4, 1b 25-27nn. či *Top.* I, 9, 403b 20-22nn.). Výchozí je podstata, ostatní kategorie jsou nesubstanciálního charakteru.

[49] Skutečnost (*energeia*, *entelecheia*) a možnost (*dynamis*) jsou základní mody bytí v Aristotelově filosofii. Nejobecněji odpovídá v Aristotelově systému možnosti-látka a skutečnosti-tvar. Tato dvojice pojmů umožnuje vysvětlit fenomén vzniku, což je právě přechod z možnosti do skutečnosti, a tak lze i vysvětlit vznik podstaty (*De gen. et corr.* II, 9, 335b 1-6nn.).

[50] Aristotelés k této otázce připojuje dovětek kritizující minulé badatele, protože své zkoumání omezovali pouze na lidskou duši, čímž částečně odhaluje svůj program psychologie, protože zamýšlí zkoumat nejenom lidskou duší, ale i zvířecí či rostlinnou. V tomto kontextu se Aristotelés táže, zdali je možné vydedukovat jedno obecné určení (obecnina, ideje) či naopak se bude různit u každého jednotlivého druhu. Zastává stanovisko, že obecné určení je vždy něco odvozeného či reálně neexistujícího, čímž se vymezuje vůči Platónově koncepci idejí. U Platóna platí, že existence ideje není odvozená, ale naopak zakládá existenci konkrétních jsoucen, které participují na jejím bytí (*De an.* 402b 5-9nn.).

Na základě položených otázek se Aristotelés již konkrétně vymezuje k tématu počátku výzkumu duše. Jmenovitě v otázce, má-li se nejdříve zkoumat celá duše anebo její části.[51] A pokud části, mají přednost výkony či předměty oněch výkonů?[52] Aristotelés tím navazuje na problém vhodné metody výzkumu, jmenovitě tematizuje vztah mezi dedukcí a indukcí. Jinými slovy, je vhodné počít výzkum od podstaty či od akcidentu? Stagirita však hovoří o nutné vzájemné podmíněnosti obou metod: ačkoli vědění vzniklé dedukcí je v pravdivostním žebříčku nejvýše, nemůže vzniknout bez předcházejícího smyslového vnímání.[53] Proto indukce má také nezastupitelnou roli v poznávání podstaty.[54] Aristotelés následně sumarizuje tento vztah kritériem pravdivosti. Stanovená definice podstaty musí přinést i poznání nutných akcidentů, tzv. proprií. V opačném případě to značí, že definice je chybná a neplatná (402b 1-403a 2nn.).

II. 2. 2. Vliv arabského peripatetismu na recepci *De anima* na latinském Západě

Spis *De anima* byl poprvé uvedený na latinský Západ v polovině 12. století.[55] Recepci díla řeckého filosofa provázel intenzivní transformační vývoj. Zásadní vliv na výklad tohoto spisu na latinském západě měl dopad recepce arabských peripatetických filosofů, zejména Avicenny (†1037) a Averroa (†1198). Vliv arabských myslitelů formoval pochopení problematiky spisu *De anima* jak po obsahové i formální stránce. V rané fázi recepce, tj. převážně mezi lety 1160-1240, zcela převládal vliv Avicennův. Ibn-Sínův nejsystematičtější psychologický spis znám na latinském západě jako (*Liber*) *de anima* byl součástí rozsáhlého kompendia *aš-Šifāʾ* (*Sufficientia*). Do latiny byl přeložený v půlce 12. století. Nejedná se o výklad či parafráze Aristotelova textu, nýbrž samostatné komprehensivní pojednání teorie duše, které je aranžované v duchu peripatetické tradice s vlastními prvky Avicennovi filosofie.[56] Scholastičtí filosofové a teologové 12. a 13. století, zejména Dominik Gundissalinus († c.1286), Jan Blund († 1248), Michal Scot († c.1232), Jan z La Rochelle († 1245) či Albert

[51] Argumentace je postavená na předpokladu, že v jedinci je jedna duše rozdělená na více částí. Viz výše 3. kategorická otázka.

[52] Např. zdali nejdříve zkoumat viditelnou věc, poté vidění a nakonec zrak.

[53] Např. *An. Post.* I, 18, 81a 38-81b 9nn.

[54] Ibid. II, 19, 100a 15-100b 6nn., *Eth. Nic*. VI, 3, 39b 27-32nn.

[55] Tzv. *translatio vetus* Jabuba z Benátek přeložený přímo z řečtiny do latiny.

[56] Dag N. Hasse, *Avicenna´s* De anima *in the Latin West. The Formation of the Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300* (London-Turin, 2000) 1-2.

Veliký († 1280) dávali do značné míry přednost metodologickému modelu Avicenny před Aristotelovým a snažili se integrovat psychologické teze arabského myslitele do svých spisů. Atraktivnost Avicennova modelu vůči Aristotelovu v tomto období spočívala ve větším množství zkoumaného materiálu a pokročilejší vědecké úrovni (zejm. z oblasti fyziologie). Avicennova *De anima* stejně jako Aristotelova byla ve scholastické recepci dvanáctého a první půlky 13. století užívána jako primární zdroj a nesloužila jako komentář k Aristotelovi. Naopak Avicennova autorita v psychologických polemikách mnohdy zastiňovala Aristotelovu.[57] Z Avicennova doktrinálního vlivu na středověkou recepci byly patrně nejdůležitější tyto prvky: kontradiktorická definice duše, která jednak vymezovala duši v Aristotelském smyslu jako formu těla a zároveň v (novo)platónském duchu jako samostatně existující entitu,[58] doktrína čtyř druhů intelektu (*intellectus materialis*; *in habitu*; *in effectu*; *adeptus/accomodatus*), účast separovaného činného rozumu na abstrakci a doktrína označená moderní historiografií jako „avicenizující augustianismus“, která ztotožňovala činný rozum s Bohem, zastánci obhajovali pluralitu forem a koncept dárce forem.[59]

Okolo roku 1240 se scholastičtí autoři začali odvracet od Avicennova modelu a začali výrazně preferovat (původní) Aristotelovu psychologii.[60] Aristotelův text se stal centrálním

[57] Ibid. 224-229.

[58] Dle této koncepce duše může být zároveň substancí sama o sobě (*esence*), z níž emanují všechny duševní vlastnosti v těle a souběžně být skutečností (*actus*) těla, tedy jeho forma. Z toho důvodu Avicenna preferoval označení pro duši *perfectio*, které vhodněji v sobě vystihovalo tento dvojí význam duše. Toto téma je hlavním předmětem první kapitoly *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, ed. Simone Van Riet (Louvain – Leiden, 1968/1972) např. I, 1, R6 8nn.-R7 49nn., 18-21.

[59] Základní rozvedení teorie intelektu se nalézá v Avicennově *Liber de anima seu sextus de naturalibus* V, I, 5. Pro recepci a interpretaci scholastickou tradicí viz Hasse (2000) 189-223. Učenci, kteří ztotožňovali činný rozum s Bohem, byli Roger Bacon († 1294), Jan Peckham († 1292), Roger Marstone († c. 1303) a Vital du Four († 1327).

[60] Existuje bohatá vědecká diskuze nad příčinou scholastického odklonu od Avicenny. Pro základní přehled viz Dag N. Hasse, “Aristotle versus Progress: The Decline of Avicenna´s De anima as a Model for Philosophical Psychology in the Latin West“, in *Was ist Philosophie im Mittelalter*? [Miscellanea Mediaevalia 26], ed. Jan A. Aertsen, Andreas Speer (Berlin/New York, 1998) 871-880. Důvod nejspíše nespočíval ve formální potřebě jiného výkladového vzoru, ani v nesouhlasu s doktrínou. Dag Hasse nabízí vysvětlení, že scholastičtí učenci okolo roku 1250 počínaje Albertem Velikým a Tomášem Akvinským, dále Janem Peckhamem, Sigerem z Brabantu († 1280), Anonymem (Van Steenbergenem) (fl. c 1275), Anonymem (Bazánem) (fl. c. 1275), Jiljím Římským († 1316), Matějem z Aquasparty († 1392) měli za hlavní předmět jiná psychologická témata, která nehrála u Avicenny již centrální roli. Scholastické autory přestávalo jednak zajímat vědecké pojetí Avicennovi

psychologickým spisem, který byl předmětem intensivní doktrinální analýzy. Vzrostla potřeba po přesném porozumění jeho textu. Tomuto kritériu nejlépe vyhovoval Averroes, který neusiloval o rozvíjení vlastního peripatetického psychologického díla, ale naopak o porozumění a výklad Aristotela. Averroův způsob komentování (v případě velkého komentáře) je specifický v detailním výkladu Aristotelova textu. Metoda spočívá v citování příslušné komentované Aristotelovy pasáže v plném znění, kterou poté detailně vykládá. Scholastická tradice přejala Averroův systém a jeho formát komentářů se stal běžnou univerzitní praxí recepce Aristotelovy psychologie na latinském Západě. Z doktrinálního hlediska v kontextu *De anima* byl Averroes nejvlivnější tezí o jednotě rozumu,[61] která jednak byla v kontrastu s křesťanskou ideou individuální existence po smrti a jednak z epistemologického hlediska byla kritizovaná konsekvence, že jedinec nemůže dospět k individuálnímu poznání.[62]

II. 2. 3. Specifické rysy a dějinné konsekvence *scientia de anima* ve 13. a 14. století

Návrat k původnímu Aristotelovi přivedl psychologii do velice originální sféry s významnými dějinnými důsledky. Okolo roku 1250 počíná na latinském západě jedna z nejkontroverznějších diskuzí nad spisem *De anima*, v jejímž centru byla dvě vzájemně

psychologie, zejm. u fyziologie, a zároveň se odvraceli od Avicenny kvůli zjevným rozporům se samým Aristotelem, který začal představovat výlučnou autoritu.

[61] Averroes tuto tezi rozsáhle rozvijí v páté kapitole třetí knihy (*Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* např. III, 5, 684-728nn., 410-412. Zastával názor, že rozum je všehovšudy jedna netělesná či oddělená substance, kterou sdílí celé lidstvo. Teze byla odsouzena na Pařížském synodu v roce 1270 a 1277 (čl. 32). K hojně diskutovanému tématu v moderní historiografii ohledně scholastické recepce této teze tzv. "latinskými averroisty" či "radikálními aristoteliky" viz např. Maurice-Ruben Hayoun a Alain de Libera, *Averroès et l'averroisme* (Paris 1991), Ruedi Imbach, "L'averroisme latin du XIIIe siècle," in ed. Ruedi Imbach and Alfonso Maierù, *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, contributo a un bilancio storiografico* (Roma, 1991) 191-208, Luca Bianchi, "Les aristotélismes de la scolastique," in ed. Luca Bianchi and Eugenio Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge* (Fribourg 1993) 1-37, Friedrich Niewöhner a Loris Sturlese ed., *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance* (Zürich, 1994), Dragos Calma, *Études sur le premier siècle de l'averroisme latin: approches et textes inédits* (Turnhout, 2010).

[62] Vůči tomu se zejména kriticky vyjadřoval Akvinský, pro něhož byl základní axiom skutečnost *hic homo intelligit*, tedy že konkrétní individuální člověk dospívá k poznání. Pro rozbor argumentace a současné perspektivy bádání viz Deborah L. Black, "Consciousness and self-knowledge in Aquinass critique of Averroes's psychology," *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993) 349-385. Táž "Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004) 319-352.

provázaná témata: diskuze nad ontologickým statutem lidské duše (rozumu) a diskuze nad její definicí. Zásadní byla doktrinální otázka podmíněna pojmovou precizací Aristotelova systému, zdali duše může být zároveň podstata (*hoc aliquid*) a substanciální forma (*forma*, *actus*). Do tohoto období nebylo problematické pro filosofy a teology zastávat názor ovlivněný převážně Avicennou, že duše může být zároveň podstatou a i formou.

Živé a originální polemiky mezi Akvinským, františkánskou tradicí a "latinskými averroisty" dobře dokumentují, jak tento ambivalentní statut duše byl neudržitelný a jakým způsobem se latinská recepce *De anima* vyrovnává v této otázce s tradicí arabského peripatetismu. Pro moderní historiografii se jedná o dobře zpracovaná témata týkající se universálního hylemorfismu, jednoty intelektu, jednoty a plurality substanciálních forem. Konsekvence přesahovaly čistě psychologické okruhy a do značné míry tvořily podklad známých církevních odsouzení aristotelismu v roce 1277 v Paříži a Oxfordu.[63]

Důležitým mezníkem pro formování psychologické problematiky bylo Akvinského metafyzické pojetí duše jako substanciální formy, resp. tvrzení, že v jedné substanci je pouze jedna substanciální forma.[64] Akvinského transformace psychologické tématiky na metafyzickou bylo radikální příčinou proměny středověké diskuze, protože začala zasahovat do širšího rámce věd. Do té doby byla psychologická témata pojednávána v mezích oboru, tj. pojednávalo se o problematice jedné duše či o pluralitě duší. Akvinský svým pojetím vzbudil silné reakce u jeho současníků, které měly největší intenzitu do roku 1290.[65] Proměna diskuze

[63] K tomuto tématu existuje bohatý výčet odborné literatury, např.: Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Toronto, 1995) 385-427. Richard C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century* (Leiden, 1995) 99-191. Kritické vyhodnocení současného odborného přístupu lze nalézt u Luca Bianchi, "1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?", in ed. Jan A. Aertsen and Andreas Speer (1998) 90–110. Dále Jan Aertsen, Kent Emery, Jr. a Andreas Speer ed., *After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts* (Berlin, 2001).

[64] Akvinského důvody souhrnně vysvětlené se dají nalézt v Carlos Bazán, "The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 64 (1997) 97.

[65] Odpůrci Akvinského pojetí nebyli z počátku jenom z řad františkánů, ale také z dominikánů. Zejména to byl Robert Kilwardby, který v roce 1277 se postavil proti názoru jednoty substanciální formy. Detailně je celá polemika zpracovaná v kontextu komentářové tradice ke spisu *De anima* v Sander W. de Boer, *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260-c. 1360* (Leuven, 2013) 36-43, 197-206.

se nejsilněji ukázala v nesouhlasných doktrínách jedné substanciální formy a plurality forem.[66] Tuto polemiku z dogmatického hlediska částečně pomohl ukončit Obecný církevní koncil ve Vienne probíhající v letech 1311-1312. Od té doby byla teze substanciální formy spíše převládající pozicí.[67]

II. 3. Epistemologický statut *scientia de anima*: jistota vs. obtížnost psychologie u Tomáše Akvinského, Jana z Jandunu, Jana Buridana a Jenka Václavova z Prahy

První kapitola Aristotelova spisu O duši přináší obtížné metodologické otázky a pochyby než jasné odpovědi. V rámci komentářové tradice 13. a 14. století se formují tři klíčová témata, z nichž téma epistemologického statutu psychologie je patrně nejvýznamnější z nich.[68] Problém vychází z napětí mezi Aristotelovým výrokem z úvodní části (*De an*. 402a 1-4nn.) charakterizující psychologii jako nejjistější vědu s výrokem uvedeným o chvíli později (*De an*. 402a 10-11nn.),[69] že je velmi obtížné získat v psychologii nějaké spolehlivé poznatky.[70] Na příkladech tří významných představitelů latinské recepce spisu O duši Tomáše Akvinského, Jana z Jandunu a Jana Buridana bude demonstrován odlišný přístup k této metodologické problematice. Následně bude představen přístup Jenka Václavova. Cílem této části je snaha o přiblížení Jenkových metodologických, potažmo doktrinálních,

[66] Zastánci plurality forem (františkáni) zastávali názor, že u člověka musely být přítomné minimálně dvě formy: forma tělesnosti a forma rozumu.

[67] Koncil svým dekretem stanovil, že lidská rozumová duše je esenciálně a *per se* formou lidského těla. Tímto prohlášením koncil neodsoudil ani tezi plurality forem, ale ani nepřisoudil pravdu Akvinskému pojetí jedné substanciální formy v těle, jak dokazuje William Duba, "The Souls after Vienne: Frantiscans Theologians' Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls," in ed. Paul J. J. M. Bakker, Sander W. de Boer, Cees Leijenhorst, *Psychology and the Other Disciplines*. *A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)* (Leiden-Boston 2012) 179. De Boer přesto konstatuje, že byl tento dekret kuriózně vykládán většinou středověkých komentátorů v intenci Akvinského teze jednoty substanciální formy. Viz de Boer (2013) 41.

[68] De Boer je výstižně shrnul následovně: "1. Is the *scientia de anima* really a science? And if so, what is its place in general framework of the sciences? More precisely, does it fall under natural philosophy or is it a part of metaphysics? 2. What is its subject matter? More specifically, is it soul or the ensouled body? 3. Is it the most difficult of the sciences? And how does it difficulty relate to the supposed certainty of its conclusions?". De Boer (2013) 45-46, 92.

[69] Pro detailnější popis problému u Aristotela viz výše část II. 1.

[70] Ke genezi vzniku tohoto tématu vlivem nepřesného překladu řeckého termínu *akribeia* na latinské *certitudo* viz de Boer (2013) 95-97. Povšechně řečeno, napětí problému u středověkých komentátorů spočívalo na předpokladu, že má-li být věda nejjistější, pak i získání poznatků o ní by mělo být jednoduché.

pozic a stanovení doktrinálních paralel či přímých vlivů. Odůvodnění výběru těchto autorů ke komparaci může být problematické. Kritérium spočívá spíše v představení různé škály přístupů v tomto dílčím tématu, než ve sledování přímých doktrinálních vazeb na pražskou komentářovou tradici spisu O duši. Výjimku tvoří Buridan, u něhož otázka přímého vlivu je nejpravděpodobnější, protože jeho komentáře po vzoru *quaestiones*[71] reprezentují většinu dochovaných spisů v rámci bohemikální rukopisné tradice ke spisu *De anima*,[72] a proto je nutné zmapovat, nakolik byl Jenek jimi ovlivněn. Jan z Jandunu představuje jakýsi střední člen mezi pojetím Akvinského a Buridana, a rovněž je zvolen jako zástupce okruhu averroisticky orientovaných autorů.[73] Výběr "Andělského doktora" spočívá v důvodu jeho centrální úlohy v transformaci psychologické problematiky 13. století. Další hledisko výběru spočívá v tom, že Akvinského komentář ke spisu O duši[74] je napsán stejným způsobem jako Jenkův výklad, na čemž lze do jisté míry demonstrovat, nakolik zvolený způsob komentování determinuje obsah látky.

II. 3. 1. Tomáš Akvinský

Akvinský kritéria jistoty a obtížnosti v psychologii pojednává odděleně. Kontradiktorické spojení nepopisuje jako specifický problém.[75] V komentáři vykládá metodologické obtíže v duchu Aristotelových intencí. Obtíže se týkají de facto vztahu mezi deduktivní a induktivní metodou, resp. poznání podstaty duše a jejích vlastností (akcidentů). První obtíž se týká určení podstaty. Neboť je velmi nesnadné poznat, co je duše (*quid est*).

[71] K Buridanovu chronologicky poslednímu komentáři *Quaestiones De anima* (*tertia lectura*) není doposud vydaná kritická edice první knihy. Sekundární literatura pro potřeby této studie v podobě prací Jacka Zupka a de Boera poskytuje dostatečné primární zdroje na základě parciálních transkripcí jeho rukopisu od obou badatelů.

[72] Viz kapitola I, pozn. č. 5.

[73] Joannes de Janduno, *Super libros Aristotelis De Anima quaestiones subtilissimae* (Venezia, 1552).
Z komentářově tradice k *De anima* z provenience pražské univerzity se v soupisech dochovaných rukopisů nenalézá údaj o Jandunově výkladu. Můžeme vycházet pouze z katalogu starých univerzitních knih, že v České koleji byl k dispozici spis *Questiones magistri Iohannis de Ganduno super De anima.* Viz Silagiová, Šmahel (2015) s. 139/181.

[74] Tomáš Akvinský, *Sententia libri De anima* [Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, 45, 1], ed. Commisio Leonina (Roma 1948). V České koleji byl k dispozici *Commentum Thome super primo De anima*.
Srov. Silagiová, Šmahel (2015) s. 139/198.

[75] De Boer (2013) 98.

Tato obtíž je společná všem vědám,[76] a týká se vhodné metody výzkumu.[77] Dále Akvinský rozvijí Aristotelovo klíčové metodologické téma: jak můžeme dojít k definici duše,[78] a jak nám k tomu mohou přispět znalosti jejích akcidentů?[79] Akvinský jej vykládá v intenci Aristotelova textu: k určení duše nám pomáhá jak znalost akcidentů, tak i podstaty.[80] Tyto tendence Zupko výstižně shrnuje, že u Akvinského spočívá vyřešení obtíží v nalezení dialektické rovnováhy mezi zkoumáním přirozenosti (esence) duše, která je známá skrze akcidenty a mezi duševními vlastnostmi a operacemi, jež jsou snadněji uchopitelné, známe-li přirozenost duše.[81]

Psychologie podle Akvinského však naráží na další obtíž specificky náležící této vědě, jmenovitě problém vztahu rozumové části duše a těla. Těžiště se nachází v Aristotelově otázce, zdali myšlení je výhradně vlastností duše samé. Ve svém výkladu se pro vysvětlení tohoto problému Akvinský obrací na třetí knihu tohoto spisu, kde Aristotelés pojednává o rozumu. Hlavní tezi Akvinského je možné shrnout následujícím způsobem: myšlení (*intelligere*) náleží

---

[76] Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima* I, 1, 152-154nn., 6: "Dicit ergo quod, quamvis sit utilis scientia de anima, tamen difficile est scire de anima quid est; et hec difficultas est in qualibet re (…).".

[77] Akvinský vypočítává tyto metody: důkaz, dělení a komposici. O posledním jmenovaném se domnívá, že to je vhodná metoda pro psychologii. Tuto tezi nejspíše přejal od Averroa. Srov. pozn. č. 107.

[78] Mimo výčet obtíží pramenící z pěti kategorických otázek se Akvinský také vyjadřuje k problému odlišného pojetí obecného určení u Platoniků a přírodních filosofů. První vymezují jedno obecně platné určení vůbec a druzí u každé věci partikulární. Akvinského přispění spočívá v ukázání Aristotelovy pozice v kombinaci obojích přístupů (*Sententia libri De anima* I, 1, 166-230nn., 6-7).

[79] Akvinský popisuje další obtíž týkající se částí a vlastností duše. Nesnadnost se týká otázky, zdali části duše (vegetativní, sensitivní a rozumová) jsou tři různé duše, anebo části jedné. Akvinkého interpretace této otázky byly popsány výše. Z metodologického hlediska se obtíž týká toho, má-li nejprve výzkum počít od vlastností věci, tj. akcidentů či naopak od celku. Ibid. 231-274nn., 6-7.

[80] Akvinský si uvědomuje, že v kognitivních schopnostech člověka není možné poznat podstatu přímo, proto je třeba nejprve vycházet z akcidentů, tzv. akcidentálních rozdílů, aby bylo možné dojít k určení podstatného. Ibid. I, 1, 255-259nn., 7: "(…) ideo oportet quod utamur differenciis accidentalibus in designatione essencialium (bipes enim non est essenciale, set ponitur in designatione essenciali).". Tato formulace charakteristicky vyjadřuje pochopení a přilnutí Akvinského k Aristotelské koncepci poznání (abstrakce) vztahující se potažmo i na poznání sebe sama: tj. k podstatě nelze dojít přímým nahlédnutím či nazřením, ale jedině skrze poznání akcidentů. Obměnu této formulace můžeme sledovat u dalších komentátorů. Může být zajímavé upozornit na kontrast k augustiniánskému modelu sebe-poznání, který vychází z fenomenologické zkušenosti se sebou samým jakožto zdrojem jistoty poznání vlastní existence (srov. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei* 11.26) či novoplatónské iluminační teorii poznání (Aurelius Augustinus, *De trinitate* 12.15.24).

[81] Jack Zupko, "What Is the Science of the Soul. A Case Study in the Evolution of Late Medieval Natural Philosphy," *Synthese, 110, 2* (1997) 304-305.

výhradně duši a ne tělu; není jakkoli uskutečněno tělesnými orgány. Myšlení užívá těla pouze jako svůj objekt (skrze představivost).[82] Akvinský z toho vyvozuje principiální důsledek: to, co má samo o sobě schopnost projevovat nějaký úkon, má i vlastní bytí a subsistenci. Z toho vyplývá Akvinského slavná definice rozumu jako *subsistentní formy*.[83] Ostatní duševní vlastnosti vyjadřují jednotu těla a duše. Dále se podle Akvinského nesnadnost ukrývá ve skutečnosti, že všechny duševní vlastnosti se zdají, že vyjadřují psychosomatickou jednotu, ale v případě myšlení tomu tak není.[84]

Konsekvence ontologické distinkce rozumu a těla se projevují v nejednotné metodě zkoumání duše: na výzkum rozumu se vztahují jiná epistemologická kritéria, než na výzkum vlastností, které jsou společné tělu a duši. K poznání rozumu není možné aplikovat *a posteriori* postup a začít zkoumat od nám známějších (smyslových) vjemů.[85] Ontologický statut rozumu do značné míry nabourává snahu komentátorů po zachování „křehké jednoty"[86] této vědy.

Jistotu v psychologii Akvinský opírá o stručný, ale výstižný argument. Všichni sami v sobě máme stejnou zkušenost: zakoušíme život, jsme naživu. Život je možný jenom díky jeho principu, tj. duši.[87] Argument není postaven na vnitřním zkušenostním prožívání, ale spíše na tvrzení jasné skutečnosti, že existuje duše, která je principem života. Tento druh jistoty je spíše předvědeckého charakteru. V přísném smyslu by bylo možné podotknout, že argument pouze vychází z Aristotelova metafyzického kritéria, že počátek není možné dokázat, nýbrž jako od příčiny se od něj odvíjí vše další. Přesto tomu částečně odporuje Akvinského důraz na vlastní

[82] Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima* I, 2, 60-70nn., 9-10: "(…) intelligere enim non est per organum corporale, set indiget obiecto corporali (…) hoc modo fantasmata se habent ad intellectum sicut colores ad visum, colores autem se habent ad intellectum sicut obiecta; cum ergo fantasmata non sint sine corpore, inde est quod intelligere non est sine corpore, ita tamen quod sit sicut obiectum, non sicut instrumentum.".

[83] Ibid. I, 2, 74-80nn., 10: "Aliud est quod illud quod habet operationem per se, habet esse per se, et illud quod non habet operationem per se, non habet esse per se; et ideo intellectus est forma subsistens, alie potentie sunt forme in materia.".

[84] Ibid. I, 2, 79-81nn.,10: "Et in hoc erat difficultas huius questionis, quia scilicet omnes passiones anime secundum apparentiam videntur coniuncti.".

[85] Tj. Aristotelův epistemologický princip popsaný ve Fyzikách (*Phys.* I, 1, 184a 16-21nn.).

[86] Výstižné označení pro charakter *scientia de anima* pocházející od de Boera (2013) 46-48.

[87] Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima* I, 1, 92-97nn., 5: "Hec autem scientia, scilicet de anima, utrumque habet, quia et certa est (hoc enim quilibet experitur in se ipso, quod scilicet habeat animam et quod anima vivificet) et quia est nobiliorum (anima enim est nobilior inter inferiores creaturas).".

zkušenost s životem, která není metafyzického charakteru. Tak i tak tímto druhem jistoty nedisponuje žádná jiná věda.

II. 3. 2. Jan z Jandunu

Epistemologická pozice Jana z Jandunu se drží v linii komentátorů, jakými jsou Anonymus Bazán (fl. c. 1275) a Radulphus Brito († 1320-1321).[88] Primární obtíž psychologie Jandun viděl v poznání rozumové duše. Naopak poznání vegetativní a sensitivní duše popisoval bez epistemologických potíží.[89] Jandun vychází z Aristotelova epistemologického principu, že všechno naše poznání má svůj původ ve zkušenosti. Z toho důvodu je pro nás mnohem snadnější a tedy i jistější poznávat vjemy, které spadají pod vegetativní a sensitivní duši.[90]

Obtíže v psychologii se dle Janduna ukazují ve dvou skutečnostech, jednak na straně lidské kognitivní vybavenosti a jednak na straně poznávané věci. Jandun se domnívá, že největší obtíž psychologie spočívá spíše na straně poznávané věci,[91] konkrétně v ontologickém statutu rozumu. Ten pojatý sám o sobě je totiž ve stavu čisté potenciality. Jandun obtíž charakterizuje evokací Aristotelova epistemologického kritéria, že můžeme poznat věci jenom tehdy, jsou-li v aktualitě.[92] Zároveň si Jandun dobře uvědomuje, že problém je oboustranný. Tím, že lidské kognitivní schopnosti jsou omezené na smyslové vnímání, nemůžeme nikdy poznat rozum *per se*. Jandun pod vlivem Averroa definuje rozum tak, že je zcela netělesný, není ani vlastností těla, a dokonce ho nelze ani poznat podle jeho projevů v těle, jakými jsou myšlení či chtění.[93]

---

[88] Pro detailní rozbor jejich pozic viz de Boer (2013) 106-114.

[89] Joannes de Janduno, *Super libros Aristotelis De Anima quaestiones subtilissimae* I, q. IV, ff. 6 E: "Tunc dico duo ad quaestionem, primo quod scientia de anima vegetatiua et sensitiua non est difficillima, secundo quod scientia de anima intellectiua est difficillima.".

[90] Ibid.: "Primum patet, et probatur, sic illa scientia, quae est de his, quae existentia magnae entitatis sunt propinqua sensui, non est difficillima, immo est valde facilis cognitionis, sed scientia de anima vegetatiua et sensitiua est huiusmodi.".

[91] Ibid. "(…) illa scientia videtur difficillima, in qua contingit difficultas tam ex parte rei, quam ex parte nostri modi cognoscendi.".

[92] Ibid. D: "Et ex parte rei cognoscendae provenit nobis difficultas, quia omne quod intelligitur, intelligitur secundum sensum, quod est in actu, ut patet Nono *Metaphysice*.". Srov, Ar., *Met.* IX, 1051a 29-31nn.

[93] Ibid. F: "Et etiam ibi difficultas ex parte nostra, quia ipsa non cadit sub sensu, nec secundum se, quia ipsa nec est corpus, nec virtus in corpore, ut dicit Commenator tertio, huius, nec secundum suas operationes, quae sunt valde abstractae, ut intelligere et velle: quare etc.". Jandun ovlivněný Averroovou tezí jednoty rozumu pojímal rozum jako jednu oddělenou substanci, která je s tělem spojená jenom skrze představivost (*phantasmata*).

Konsekvence Janova pojetí jistoty a obtíží je taková, že psychologie je rozdělena na dvě metody poznávání: jistější a jednodušší *a posteriori*, kterou se poznávají vegetativní a sensitivní procesy, a obtížnější *a priori*, která náleží rozumu. Na první pohled je Jandunovo pojetí shodné s Akvinského náhledem na obtíž vztaženou ke vztahu psychosomatických vlastností a čistě duševní, tj. rozumové. Na druhou stranu Akvinský užívá argumentaci vycházející z metafyzické roviny definující rozum jako subsistentní formu. Jandun naopak drží tento problém spíše v epistemologické rovině.

II. 3. 3. Jan Buridan

Jan Buridan zvolil na první pohled zcela opačnou strategii než Jandun. Jistota dle něj leží na straně poznávané věci, kdežto obtíž se objevuje na straně poznávajícího. Epistemologické obtíže nejsou spojovány s jednotlivými částmi duše, jako tomu bylo u Janduna. Principiální argument vychází z teze, že duše je sama o sobě nejjistější (*certissima*) a nejjednodušší (*facillima*). Jistota uvedeného poznatku vychází z metafyzické argumentace substanciality duše, která má vyšší ontologický statut než jiná jsoucna.[94] Navíc oproti jiným přírodním vědám psychologie disponuje jedinečným druhem jistoty vycházející z vnitřní zkušenosti se zkoumaným předmětem; sami v sobě zakoušíme duševní procesy, a proto je pro nás psychologie jednodušší a i jistější.[95]

Pro detailní výklad Jandonovy pozice viz Jean B. Brenet, *Transferts du sujet: la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun* (Paris 2003).

[94] Srov. Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* I. 4, MS Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 1959, ff. 3va (citováno z de Boer (2013) 115): "Secunda conclusio est quod ex parte rei cognoscende et intelligende, scientia de anima est certissima et facillima, quia inter cetera naturalia anima est altioris entitatis et maioris cognoscibilitatis.". Pozadí argumentace vychází z Averroovi teze, že substance je důstojnější než jakýkoli akcident. Srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 2, 16-19nn., 130. Pro detailní rozbor vlivu tohoto argumentu na latinskou recepci viz de Boer (2013) 159.

[95] Ibid. I. 4, ff. 3vb (citováno z de Boer (2013) 116): "Quod quantum ad aliqua scientia de anima est nobis facilior quam de aliis formis naturalibus et certior, scilicet quantum ad ea que experimur in nobis de operationibus et potentiis anime et quantum ad ea que sunt faciliter ex illis deducibilia.". Důraz na jistotu psychologie vycházející z reflexivní zkušenost s vnitřními duševními procesy upomíná na Akvinského pojetí jistoty v psychologii, které jsme sledovali výše. (Je třeba upozornit, že porovnávám pouze Akvinského pojetí z jeho Sentencí k *De anima* bez zřetele k jiným spisům, kde otázka sebe-poznání je do hloubky propracovaná, na což není v článku více prostoru). Buridanova formulace explicitně hovoří o vnitřní reflexivní zkušenosti s duševními procesy; Akvinského formulace, byť rovněž založena na vnitřní zkušenosti, postrádá důraz na reflexivní zkušenost. Spíše se zakládá na vnitřním intuitivním porozumění duše jako principu života. Něčeho, čím se rozlišuje živé od neživého.

Co se týče obtíže psychologie, pak podle Buridana spočívá na straně našich kognitivních schopností, které nejsou schopné poznat přímo imateriální substance.[96] Další obtíž oproti jiným přírodním vědám vidí v poznávání procesů vegetativní a sensitivní duše. Jejich výzkum totiž vyžaduje velmi komplexní znalost materiální dispozice tělesných orgánů. Například, aby bylo možné porozumět tomu, co je vidění, je třeba znát fyziologické uzpůsobení oka. Z toho důvodu některé vědy, které mají méně komplexní materiální dispozici, jsou jednodušší.[97] Psychologie v tomto případě prochází dramatickým vývojem směrem k empiričtějšímu pojetí. Akvinský viděl největší obtíže psychologie v metafyzickém vztahu substancí a akcidentů, Buridan naopak vidí jednu z obtíží ve fyziologické komplexitě orgánů.

Buridan však nevybočil v názoru na zvláštní statut rozumu od filosofické tradice 13. století. Poznání procesů vegetativní a sensitivní duše je nakonec relativně jednoduché ve srovnání s vysvětlením nesouměřitelné vztažnosti rozumu a těla. U Buridana je totiž patrný dualistický náhled založený na ontologické diferenci vegetativní a sensitivní duše od rozumové.[98] Pozadí argumentace je následující: Buridan pevně věří učení katolické víry, že každá substanciální forma inheruje v látce.[99] Co je však pro Buridana nejobtížnější

[96] Ibid. I. 4, ff. 3va (citováno z de Boer (2013) 115): "Prima est quod scientia de anima est nobis difficillima et per consequens incertissima quantum ex parte cognoscentis inter cetera naturalia, scilicet circumscriptis Deo et intelligentiis, quia intellectus noster est insensibilis.".

[97] Ibid. I. 4, ff. 3vb (citováno z de Boer (2013) 116): "Tamen scientia de anima potest dici difficilior quam scientia de aliis formis naturalibus quantum est ex parte maioris multitudinis questionum dubitabilium, propter hoc quod ultra alias formas, anima requirit in corpore valde diversas organizationes. Habet multas et diversas potentias et operationes et difficilius est valde multa scire quam pauca. Et forte quod hoc intendebat Aristoteles, qui, declarando huius scientie difficultatem, narravit de ipsa anima questionum habundantem multitudinem.".

[98] Tělesná extensivita vegetativní a sensitivní duše představuje u Buridana první princip pro distinkci od rozumové duše. Jack Zupko, "How Are Souls Related to the Bodies. A Study of John Buridan," *Review of Metaphysics* 46 (1993) 577-579.

[99] Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* III, 4, 73-75nn., 31 (in John Zupko ed. & tr., "John Buridan's Philosophy of Mind: An Edition and Translation of Book III of his 'Questions on Aristotle's De anima' (Third Redaction), with Commentary and Critical and Interpretative Essays" (Ithaca 1989)): "Unde ego pono conclusionem oppositam: scilicet quod intellectus tuus, quo tu intelligis, inhaeret corpori tuo sive materia tua. Primo haec conclusio firmiter est tenenda ex fide catholica." Buridan se touto pozicí vymezuje vůči Averroově koncepci hlásající, že rozum neinheruje v těle, ale stojí u něho (srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 402-404.) či Aristotelově tezi, že inteligence pohybující nebeské sféry nejsou v nich, ale stojí u nich (srov. Ar., *Met*., XII, 7 1072b, 20-21nn.). Srov. Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* III, 4, 6-8nn., 29.

v psychologii (jakožto přírodní vědě) pochopit, je vysvětlení, jak rozumová duše, která je sama o sobě zcela nelátkové povahy (*inextensa et non educta de potentia materie*) inheruje v hmotném těle. Buridan doznává, že v tomto případě to není možné doložit na základě přirozeného rozumu (tj. na základě demonstrativní metody založené na empirických faktech): doslova označí spojení rozumové duše s tělem za nadpřirozené (*super-naturali*).[100] Buridan neoznačuje tento problém za nevysvětlitelný, pouze není možné ho vyložit z prostředků přírodní filosofie, a z toho důvodu se obrací na jiný druh epistemologické jistoty, na víru.[101]

V posledku však z toho vyplývá pro řešený epistemologický problém jistoty a obtížnosti psychologie to, že Buridanův názor na rozum se neodlišuje od předchozí tradice, tj. těžiště obtížnosti spočívá v odlišném ontologickém statutu rozumu a těla.

II. 3. 4. Jenek Václavův z Prahy[102]

Jenek v otázce epistemologického statutu psychologie navazuje na tradici komentátorů tematizací kontradiktorického spojení jistoty a obtíže zkoumání duše. Jenek hovoří o jistotě v psychologii jako o potvrzení důkazu (*confirmatio demonstrationis*). Staví jistotu na ontologickém (metafyzickém) argumentu: jistota je založená na nutné existenci duše. Nabízí se odpověď, že argumentace je vystavena na hodnotovém kritériu důstojnosti a podivuhodnosti duše, která je definovaná jako netělesná, a jako taková je eo ipso ušlechtilejší, než jiné jsoucna.[103] Podíváme-li se na kontext, pak jeho stanoviska v otázce statusu psychologie jsou ovlivněné Averroovým výkladem. Nezdá se však, že by Jenkův komentář byl explicitně ovlivněn tradicí těch, kteří interpretovali Averroův text tak, že vysoký statut psychologie

[100] Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* I. 4: "Sed illa est incertior et difficilior simpliciter quantum ad animam intellectivam: quomodo ista se habeat ad corpus et ad materiam, propter quod inextensa est et non educta de potentia materie, sed modo super-naturali adveniens et inherens corpori?". Buridan jasně uzavírá v relevantní partii k třetí knize: "Ad ultimam, dicetur quod non est naturalis sed supernaturalis quo intellectus inhaeheret corpori humano." *Quaestiones De anima* III, 4, 201-207nn., 37 (Zupko 1989).

[101] Pro detailní výklad této pozice viz Jack Zupko, "How Are Souls Related to the Bodies. A Study of John Buridan," *Review of Metaphysics* 46 (1993) 591-599. Týž, *John Buridan: Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master* (Notre Dame 2013) 180.

[102] Všechny citace Jenkova výkladu k *De anima* vycházejí z transkripce klementinského rukopisu (VIII. G. 30) učiněné autorem článku (kritická edice tohoto výkladu I, a II, (1) knihy je součástí autorovy dizertační práce - v přípravě).

[103] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 66v: "Antecedens in littera, quia modus demonstrandi in De anima est certior, et propter necessitatem entitatis suae et veritatem, et ipsa anima est subiectum nobilius, cum sit incorporea.".

je způsoben sloučením jistoty a duševní nobility. Tj. pozice typická pro Waltera Burleye a Anonyma Van Steenberghena (fl. c. 1275).[104] Spíše se ukazuje, že Jenek se snaží prezentovat obě kritéria odděleně.[105]

Celá argumentace je u Jenka postavena do vztahu eventuální neslučitelnosti jistoty a obtíže psychologie. Jenek toto téma musel považovat za důležité, protože již v úvodní partii se s ním vyrovnává.[106] Aplikuje obdobnou argumentaci, která se objevuje u Buridana: duše sama v sobě je dokazatelná a nejjistější, kvůli nutnosti její jsoucnosti (*entitatis*) a opravdovosti (*veritatem*).[107] Jenek ale nutnost duševní existence nedokazuje z reflexivní zkušenosti s duší, přímo naopak:

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 66v: Sed quantum ad nos <anima> non potest capitur, cum sit remota a sensu; omnis autem cognitio nostra ortum habet a sensu et phantasmatibus,[108] 1º Posteriorum, capitulo 9º,[109] et 3º huius, commento 5º.[110]

---

[104] Pro detailní popis pozice Anonyma Steenberghena a Burleyeho viz de Boer (2013) 103-106.

[105] Jenkova formulace je spíše věrná Averroovu výkladu. Jednoznačně shrnuje, že obě kritéria se nalézají v psychologii, avšak neargumentuje jejich sloučením. *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 66v: "Probationem communem declarat Commentator commento 1º sic*:* "*artes enim non differunt abinvicem, nisi altero istorum modorum, scilicet confirmatione demonstrationis, aut nobilitate subiecti, aut utroque modo; v. g. Geometria excedit Astrologiam confirmatione demonstrationis*". Certius enim et formalius sequuntur conclusiones in Geometria ex premissis, quam in Astrologia."*Astrologia autem excedit Geometriam nobilitate subiecti*". <Astrologia> determinat enim de corpore caelesti, et Geometria de corporibus quibuscumque. Modo caelum est corpus nobilissimum inter corpora. Tunc sequitur antecedens, scilicet, quod uterque modus invenitur in scientia de anima, ut in idem conclusionis est dictum.". Srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 1, 27-34nn., 4.

[106] Ibid.: "Videtur tamen dubium, quia statim post dicitur, quod *omnino difficilimum est accipere fidem de ipsa* <scientia>, ergo non est modus demonstrandi in ea certior.".

[107] Ibid.: "Respondetur, licet quantum ad nos sit indemonstrabilis natura et substantia animae, in se tamen demonstrabilis et certissima, propter necessitatem entitatis suae et veritatem.".

[108] Srov. Joannes de Janduno, *Super libros Aristotelis De Anima quaestiones subtilissimae* I, q. IV, ff. 6 B: "Maior apparet, quod talia sunt facillima ad cognitionem, cum nostra cognitio ortum habeat ex sensatis, ut patet Tertio huius (…).".

[109] Ar., *An. Post.* I, 1 75b 37-39nn., ibid. I, 18, 81b 5nn.

[110] Srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5. Vykládám odlišně povahu této reference, než nabízí český překlad této části (srov. *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu,* s. 751),

Z lidského hlediska duše sama o sobě je nedokazatelná, protože je smysly nevnímatelná. Potíž tedy leží na straně kognitivních schopností, které mají původ ve smyslovém vnímání a představivosti; nemohou poznat nic přímo, co se nenachází ve sféře tělesnosti. Jenek pro podpoření ontologické distinkce duše a těla odkazuje na problematiku třetí knihy (shodně jako to učinil Akvinský), jmenovitě na známé Averroovo páté *commentum* (shodně jako to učinil Jandun). Tato reference je nejspíše uvedena z toho důvodu, aby podpořila tezi, že (lidská) duše není co do své přirozenosti látkové povahy, a tedy je zcela „nesmíšená" s tělem, ergo nemůže být poznána prostřednictvím smyslového vnímání.[111] U Janduna byla popsána obdobná argumentace, avšak s tím rozdílem, že Jenek explicitně přisuzuje obtíže kognitivním schopnostem člověka, kdežto Jandun kromě toho vidí spíše větší obtíže psychologie na straně trpného rozumu, což u Jenka není explicitní (až na referenci na tutéž problematiku u Averrroa).

Spíše je zřejmé, že pro Jenka ontologický statut duše představuje zdroj jistoty než obtíží. Přestože Jenek nejprve nedává do souvislosti ušlechtilost duše s jistotou výpovědi, je zřejmé, že jeho argumentace je na uvedeném předpokladu založená. Na závěr totiž Jenek uzavírá (ve shodě s Averroem), že vysoký statut psychologie vůči jiným vědám je způsoben duševní důstojností či velkolepostí.[112] Hlavní argument vychází z (metafyzické) povahy duše samé. Nejedná se o argument logického důkazu, ale spíše axiomatického charakteru. Zároveň toto pojetí neznamená, že by byl statut psychologie způsoben sloučením obou kritérií, naopak jistota

---

který to identifikuje jako odkaz na Jenkovo páté pojednání ve třetí knize. Spíše se domnívám, že je to odkaz na Averroův výklad.

[111] Jenek definuje ve svém výkladu ke třetí knize trpný rozum, jako jsoucno, které je v čisté možnosti, tedy není jakkoli určitelné. Konsekvence je stejná jako Janduna; rozum je nepoznatelný kognitivními schopnostmi, protože ty mohou poznávat pouze to, co je v aktualitě. Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 98v: "Intellectus possibilis est ens in pura potentia rerum specierum intelligibilium. Probatur, quia ante actualem intellectionem nullam speciem intelligibilem habet (…) quia intellectus possibilis est inmixtus (…) nec nullam, id est determinatam, habet naturam.".

[112] Ibid. ff. 66v: "Tunc sequitur conclusio, ut Commentator dicit, quod <scientia de anima> est prior aliis scientiis "*praeter Divinam*", et est prior non ratione ordinis, quia sic est 6ª, sed ratione dignitatis." Je více než pravděpodobné, že pozadí argumentace vychází z Averroovy teze o ontologické nadřazenosti substance nad akcidentem (srov. pozn. 84). Jenek sám ve svém výkladu k II. knize Averroovu tezi cituje (*Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 81r): „Et sic supponat, quod anima collocetur in qenere substantiae, per quod solvitur quaestio in prohaemio mota, ibi '*primum autem*'. Et Commentator procedit sic: "quia *substantia est nobilior accidente, et quod anima est nobilior omnibus accidentibus hic existentibus*."".

pramení z důstojnosti duše. Z textové evidence je nepochybné, že Jenek vycházel primárně z Averroa, přestože obdoba tohoto argumentu byla přítomná také u Jana Buridana.

Co se týká dalších epistemologických obtíží psychologie, tak je Jenek vykládá standardně v intencích Aristotelova textu. Obdobný postup lze nalézt u Akvinského (což je podmíněno stejným způsobem výkladu). Specificky zmiňuje tři obtíže: 1) poznání podstaty (tj. společný problém pro ostatní vědy)[113] a hledání jedné metody, ze které je možné odvodit všechny vlastní akcidenty (tj. důkaz),[114] 2) pokud se ukáže, že nelze aplikovat jednu společnou metodu, pak potíž spočívá v tom, že je epistemologicky obtížnější určit každou metodu zvlášť ke každé podstatě, než jednu společnou,[115] 3) obtíž se pak týká určení vhodné metody výzkumu, jmenovitě Jenek zmiňuje: důkaz, dělení a komposici. Způsob argumentace u Jenka je přejatý z Averroova výkladu.[116] V posledku se Jenek vyjadřuje k obtíži mezi induktivní a deduktivní metodou, resp. má-li výzkum vycházet nejprve od celku či naopak od její části, potažmo projevu. Jeho odpověď je standardní v intencích Aristotelova textu, kde hovoří o vzájemné podmíněnosti obou metod.[117]

II. 4. Shrnutí

Cíl této části byl v přiblížení osobnosti pražského mistra Jenka na základě dílčích aspektů z jeho psychologického díla v kontextu dobové komentářové diskuze o epistemologickém statutu duše na pozadí současných odborných diskuzí. S pevným přesvědčením lze uzavřít, že Jenek v první řadě spatřoval obtíž psychologie na straně

---

[113] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 66v: "(…) quia non solum est dubitatio de substantia animae, sed secundam est dubitatio de substantiis multarum rerum.".

[114] Ibid.: "Unde pro antecedente, nota, quod omnia accidentia propria per unam demonstrationem, id est viam demonstrationem, cognoscuntur, scilicet per inhaerentiam ad substantiam, 2º Topicorum. Et ergo, ita videtur de omnibus substantiis, quod sit una via cognoscendi eas. Et ergo dicit de '*fortassis'* conclusio exponitur, quia difficultas non est circa passiones eius, sed circa substantiam eius et quidditatem.".

[115] Ibid.: "Tunc est secunda difficultas circa cognitionem ispsius animae. Probatio, quia oportet quaerere proprium modum cognitionis uniuscuiusque quidditatis (…) quia difficilius est cognoscere propriam modum cuiuslibet specialiter quam communem omnium.".

[116] Ibid.: "Tunc est difficultas 3ª, utrum illa via sit per demostrationem, ut Hyppokrates dicit, aut divisionem, ut Plato, aut aliqua alia, ut suppositum compositionem, quam Aristotelés dicit in Posterioribus." Srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 5, 21-23nn., 9.

[117] Ibid., ff. 67v: "Unde ex littera trahitur 2 conclusiones. 1ª est 4ª <huius> libri. Cognitio subiecti ducit in cognitionem accidentium. Probatur quia subiectum est primum omnis demonstrationis, igitur conclusio. 2ª conclusio, quae est 5ª in ordine. Accidentia multum in cognitionem substantiae ducunt. Probatur, cognitio accidentium facit adhuc, quod unde possumus enunciare aliqua de substantia, igitur conclusio.".

kognitivních schopností člověka (poznávajícího), kdežto jistotu na straně duše samé (věc poznávaná). Zmíněná argumentace má doktrinální paralelu u Buridana. Z vlivu pařížského mistra není u Jenka přítomný příklon k empiričtějšímu pojetí obtíží (jako byl důraz na komplexitu fyziologického uspořádání orgánů) či argument jistoty psychologie opírající se o reflexivní zkušenost. Nepřítomnost důrazu na vnitřní reflektivní zkušenost s duší byla také patrná u dalšího pařížského mistra Jana z Jandunu. Doktrinální paralela se mezi Janem a Jenkem ukázala v důrazu na obtíže psychologie spočívající v kognitivní vybavenosti člověka neschopného poznat nic přímo, co by nebylo v aktualitě. Tím se vylučuje poznání rozumové složky duše *per se*, která je zcela nelátkové povahy, není spojená s tělem a je prosta aktuality. V tomto bodě se Jenek s Jandunem shodují v odkazu na Averroovo pojetí rozumu ze třetí knihy. Mimoto neexistuje zjevný důkaz, který by specificky ukázal na Jandunův doktrinální vliv či jiných averroisticky orientovaných autorů. Spíše je očividné, že primární zdroj Jenkovy inspirace byl založen na samotném Averroově textu. Potvrzují se tím a zpřesňují hypotézy předchozího bádání Holinky a Mráze o Averroově vlivu na Jenkův výklad.

Charakteristický rys Jenkova přístupu spočívá v tom, že explicitně nethematizuje vztah jistoty a obtíže psychologie přísně mezi jednotlivými složkami duše (což bylo v obměnách patrné u všech sledovaných komentátorů). Naopak terminologicky se drží v obecnější rovině. Přesto je zjevné, že stejně jako pro ostatní komentátory, největší epistemologická obtíž psychologie je založena na ontologické distinkci duše a těla. Zbylé metodologické obtíže Jenek standardně vykládá v duchu Aristotelova textu, jejichž obdoba byla popsaná u Akvinského, se kterým sdílí stejný formát výkladu.

III. Jenkův výklad Aristotelovy definice duše

III. 1. Metodologická východiska

V předcházející kapitole byly představeny Jenkovy názory na epistemologický statut *scientia de anima* a srovnány s třemi zástupci odlišných ideových přístupů ke středověké metodologii spisu O duši. Vzhledem k Jenkově propojenosti a konzistentnosti obsahové problematiky jednotlivých knih se budu v dalších kapitolách průběžně vracet k problematice první knihy. Jak se dále ukáže, je zřejmé, že Jenek nepovažoval první knihu za oddělenou část od doktrinálních výkladů druhé a třetí knihy. V následujících kapitolách se budu věnovat obsahové problematice samotného Jenkova výkladu, který bude představovat primární referenční bod. Metoda komparace bude i nadále zachovaná, ale nebude představovat metodologický klíč pro zařazení a pochopení Jenkova díla. Tato kapitola představuje Jenkovu nejen vědeckou, ale i pedagogickou práci s Aristotelovým vlastním textem, k čemuž napomůže detailní filosofická analýza. Analýza se primárně zaměří na nejpodstatnější témata a nebude se tak týkat popisu každé části výkladu.

Nejprve představím hlavní aspekty Aristotelovy první kapitoly druhé knihy, následně naváži specifiky Jenkova výkladu.

III. 2. Aristotelova odpověď na otázku „co je duše“ (*De an*. II, 1.)

Druhá kniha představuje Aristotelův doktrinální výklad psychologie počínaje v první kapitole definicí duše a její funkcí. V partikulárních bodech[118] tím navazuje na první kapitolu první knihy. Aristotelés se nejprve zabývá otázkou, jakým jsoucnem je duše (v rámci jeho filosofického systému), resp. vymezením toho co je podstata (řeč. *úsia*, lat. *substantia*). Určuje, že podstatu je možné nalézt ve třech projevech: látka, forma a složený celek z obojího. Látka zastupuje princip neurčitosti, mnohosti, nevymezenosti, proto zastupuje potencialitu. Jednoduše řečeno není možné ji vymezit jako něco konkrétního do té doby, než získá konkrétní podobu - tvar. Pouze podle tvaru (formy) je možné ukázat na konkrétní věc, doslova na „toto zde“ (řec. *tode ti*, lat. *hoc aliquid*). Z toho důvodu je ve významové rovině tvar principem jednoty a skutečnosti. Obtížnější je už určit, zdali forma pojatá sama o sobě je podstata či nikoli. Minimálně závisí na kontextu Aristotelových výpovědí; nicméně v kontextu spisu O duši je forma jasně určitelná jako podstata. Nezpochybnitelnou podstatu vytváří celek, který je složený

[118] Konkrétně odpovídá na první z dvou vytyčených tzv. kategorických otázek: jaké jsoucno-kategorie je duše; a zdali je co do možnosti či skutečnosti. Dále se navrací k tématu vztahu těla a duše, jmenovitě tematizuje, je-li možné myšlení pojímat odděleně od těla.

z látkového a formálního principu. Takto podstata vyjadřuje dynamický vztah látky a formy, který lze v jiné významové rovině převést na vztah mezi ontologickými módy být v možnosti a skutečností. Stagirita připodobňuje onen vztah na příkladech duševních projevů, jako je vědění (řec. *epistémé*, lat. *considerare*) a zkoumání (řec. *theória*, lat. *cognoscere*).

Aristotelés v další části zkonkrétňuje to, co dle něj z výčtu jsoucího je podstata: jsou to především přírodní tělesa, které jsou počátky ostatních (umělých) těles. Rozlišuje přírodní tělesa na dva typy, jedny nadané životem a druhé neživotné. Životem u přírodního tělesa je výhradně míněno to, co žije skrze svoji přirozenost (*fysis*), a má v sobě počátek pohybu a klidu.[119] V tom spočívá principiální rozdíl živých těles od neživotných, která nutně musí být podmíněná živými tělesy. Život se projevuje skrze tělesné funkce vyživování, růst a úbytek, „jež se dějí samy sebou". Z těchto předpokladů Aristotelés vymezuje, že každé živé přírodní těleso je podstatou slouženou z látky a formy (řec. *syntheton*, lat. *compositum*).[120]

Duši Aristotelés definuje jako formální podstatu. Tělo duší být nemůže, protože jeho funkce je spíše být podmětem či podkladem (řec. *hypokeimenon*, lat. *subiectum*) a látkou, než tím, co určuje konkrétní bytí. Duše tedy je „skutečností" (řec. *entelecheia*, lat. *actus*) těla. Důležité je vyzvihnout to, že Aristotelés zde specifikuje „čím je duše pro tělo", méně však dává odpověď na to, co je skutečnost (*entelecheia*).[121] Je zřejmé, že v *De anima* je duše

[119] Ar. *Phys*. II, 1, 192b9-b14nn.. Jsou tím míněny všechny organismy jako živočichové či rostliny, ale i elementy, ze kterých jsou složeny (země, oheň, voda, vzduch).

[120] V rámci Aristotelova systému hovoříme o tzv. „prvních podstatách", tj. projevu konkrétního, jednotlivého bytí. Tedy toho, co je „určité něco" („*tode ti*").

[121] *Entelecheia* je klíčový Aristotelův termín, který se také objevuje v třetí knize Fyzik, s jehož pomocí Aristotelés vysvětluje princip změny (*kinésis*). Pro řecké antické komentátory představoval nelehký úkol vyložit přesné mínění tohoto termínu, který jednak zastupuje *skutečnost něčeho* a jednak *změnu.* Současný konsensus překladu jako skutečnost ve smyslu aktuality je více či méně synonymní řec. významu termínu *energeia* (srov. heslo „*energeia*" in http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=e%29ne%2 Frgeia&la=greek&can=e%29ne%2Frgeia0#lexicon. Online 20. 4. 2020). Robert Wisnowsky to výstižně komentuje tak, že se v tomto pojetí méně věnujeme otázce, *co* je *entelecheia*, ale spíše určujeme, *čeho* je *entelecheia*, tedy její funkci (Robert Wisnovsky, „Avicenna and the Avicennian Tradition", in ed. Peter Adamson a Richard C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambidge, 2005) 99). Tyto dva rozdílné významy neunikly pozornosti antickým komentátorům Aristotelových děl Alexandra z Afrodisiadi a Themistia (c. 317-388), kteří se snažili mezi nimi dojít shodě a přijatelnému významu. Komentátoři našli společnou komponentu významu v řec. termínu *teleiotes* (lat. *perfectio*). Alexandr definoval tento termín ve smyslu „dokonalost, úplnost" abstrahované z adjektiva *teleion*, jak je definován Aristotelem v Metafyzice V, 16. Themistios přidal nový smysl vycházející z podstatného jména *telos*, ve významu nějakého konečného stavu,

charakterizovaná prostřednictvím prvního popsaného způsobu: účelovostí. Nejobecnější definice duše tedy zní: „je nutně podstatou přírodního těla, které má v možnosti život."

Aristotelés dále specifikuje duši tak, že je tzv. první skutečnost.[122] Analogicky odpovídá vědění či duševnímu stavu jedince ve spánku. Spánek je totiž stavem „mít vědění bez činnosti". Jinými slovy, spíme-li, jsme v potencialitě k činnosti, zároveň však to není naprostá pasivita, ale spíše dynamická polarita k druhému stavu.[123] Bdělý stav je naopak podobný zkoumání, které vyžaduje aktivní účast jednatele. Mezi nimi je předpoklad, že vědění u jednotlivce časově předchází zkoumání. Je to z toho důvodu, že zkoumání je umožněné jen na základě dřívějšího vědění.

Duše je tedy nejobecněji definovaná jako formální podstata, specifičtěji jako první skutečnost. Druhá část Aristotelova rozvedení definice se týká vlastností látkového principu, tedy těla. Stagirita vymezuje tělo (jenž má být podmětem duše) nejprve jako přírodní a živé, a za druhé jako ústrojné, organické (řec. *organikon*, lat. *organicum*).[124] Tato specifikace pak

---

resp. být v dokonalém stavu (*entelos echein*). Robert B. Todd nabízí překlad jako „*perfection*" (srov. Themistus, *On Aristotle On the Soul*, transl. Robert B. Todd, ed. Richard Sorabji (London-New York, 2013, 168, n. 3), naopak Robert Wisnovsky doslovně překládá jako „*endedness*" (konečnost, cílenost, účelovost) v tom smyslu, že věc je buďto zaměřená na nějaký cíl, anebo slouží nějakému cíli či konci (Wisnovsky, 2005, 99). Další komentářová tradice ovlivněná ideovým názorem Ammonia ze Sakki († 3. st.) ve snaze po smíření Platóna s Aristotelem, potažmo Aristotela s Aristotelem samým, vycházela z principiálního předpokladu, že duše (*entelecheia*) podle výše zmíněných etymologických úvah je spojena jednak s dokonalostí, ukončeností a jednak s účelovostí. Má roli pro tělo, jako jeho účel, resp. příčina, která způsobuje efekt. Vychází z toho nutný důsledek postavený na předpokladu, že příčinu je možné pojímat odděleně od následku, tedy v tomto smyslu duše transcenduje či je oddělitelná od těla. Zejména je to silný argument v tom případě, že duše byla jimi považovaná primárně jako účelová příčina, a pouze sekundárně jako formální a působivá příčina. V případě lidské duše se dostáváme do kontextu oddělitelnosti duše od těla, a tedy i k otázce nesmrtelnosti rozumu. Prostřednictvím této linie uvažování se pojetí *entelecheie* dostalo k Avicennovi, jehož ambivalentní definice duše, známá jako *perfectio* na latinském západě, formovala psychologickou problematiku 13. století v Evropě (tj. dvojí pojetí duše, jednak jako formy těla a jednak jako substance *per se*).

[122] Aristotelés tím odpovídá na druhou kategorickou otázku z úvodní kapitoly: duše je skutečnost. Srov. *De an*. I, 1, 402a 25-26nn.

[123] Ostatně Aristotelés jasně říká ve Fyzikách, že jedna věc může být jak skutečností, tak možností, jenom ne současně, tj. potenciálně mi může být zima, ale aktuálně horko (Ar. *Phys*. III, 1, 201a 20-21nn.).

[124] *Organikon* je odvozeno z řec. termínu *organon*, tj. nástroj či v rozšířeném smyslu slova orgán. Oba způsoby je možné v rámci Aristotelových děl identifikovat v souvislosti s tělem, jeho funkcí a účelem: 1) tělo jako nástroj duše, což je jasně vymezeno v *De an*. II, 4, 415b 18-19nn.: „neboť všechna přírodní těla jsou nástrojem duše, a to jak u živočichů, tak i u rostlin, poněvadž jejich účelem je duše." (*Člověk a příroda*, přel. Mráz 1984, 229);

vede k poslední definici duše: „je asi první skutečností přírodního, ústrojného těla.“ Duše není tedy principem života jakýchkoli těles, ale pouze přírodních, živých. Což platí pro jakékoli organické formy, včetně „zcela jednoduchých“, jako jsou (ústrojné) rostlinné části typu listů a kořenů.[125] Aristotelova definice duše je hodnotná z kritéria nutné provázanosti těla a duše v jejich nerozlučné jednotě. Psychosomatický přístup (alespoň co do vyživování a vnímání) se projevuje v jasném tvrzení, že není možné rozloučit jednotu těla a duše (látky a formy), stejně jako tomu je na příkladu svíčky, u které není možné vydělit její tvar od vosku.

Otázka jednoty látky a formy je spjatá s tématem jednoty a totožnosti, resp. s otázkou zdali bytí věci je totožné s věcí samotnou. Z Aristotelovy definice víme, že „jedno“ nepřipouští dělení.[126] Což je dobře aplikovatelné na příklad neodlučitelnosti vosku a jeho tvaru. Jednotu formálního a látkového principu lze vyložit tak, že představují tutéž (jednu) skutečnost, pouze

---

budeme-li se držet příměru těla jako nástroje, pak z této analogie vyplývá, že duše je jako řemeslník (řídící princip), který používá nástroje za nějakým účelem (jako jsou vyživovací, smyslové či kognitivní funkce). 2) jako organicky pojaté tělo ve smyslu jednotlivých tělesných částí (orgánů), které vykonávají své funkce. Oba způsoby je nejspíše nejvhodnější chápat koexistivně, či jako možné módy popisu jedné skutečnosti, jako to dokazuje pasáž v Ar., *Part. An.* I, 5, 645b 15-20nn.: „As every instrument and every bodily member is for the sake of something, viz. some actions, so the whole body must be evidently for the sake of some complex action. Thus the saw is made for sawing, for sawing is a function, and sawing for the saw. Similarly, the body too must somehow or other be made for the soul, and each part of it for some subordinate function, to which it is adapted.“ (in Aristotle, *The Complete Works of Aristotle,* ed. Jonathan Barnes [Bollingen series LXXI. 2 – digital edition] (Princeton, 1984) 2199).

[125] Aristotelés charakteristicky vysvětluje jejich roli na základě jejich teleologického určení: list slouží účelu ochrany skořápky a skořápka plodu, kořeny mají vyživovací účel a podobají se ústům u živočichů. Ze současné perspektivy je patrné, že Aristotelés neznal fotosyntetickou funkci rostlin. Přesto je důležité vyzdvihnout skutečnost, že upozornil na jejich vyživovací funkci. Jeho teze později rozvinul „otec botaniky“ Theofrastos (†287 př. n. l.), který jako první vytvořil systematickou klasifikaci rostlin, jejich popis, včetně jejich užití. Podrobně analyzoval rostliny z hlediska jejich výživy a růstu, vztahu k půdě a klimatu. Jako nejdůležitější je považován jeho spis *Historia plantarum*. Srov. Katerina Ierodiakonou, "Theophrastus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/theophrastus/>.

[126] Srov. Ar., *Met*. V. 6, 7. Obecně u Aristotela platí, že „jednem nazývá to, co nepřipouští dělení, a pokud je nepřipouští, potud se nazývá jednem“ (*Met.* V, 6, 1016b 4-5nn). Příp. k tématu odlučitelnosti bytí od věci srov. *Met*. VII, 6. Jednoduše shrnuto, pokud se hovoří o věci z hlediska podstaty, pak je její bytí od ní neodlučitelné, pokud se hovoří o bytí z hlediska akcidentu, např. tahle věc je bílá, pak nehovoříme o podstatě být bílá, ale o případku, akcidentu.

v jiném módu: látka je v možnosti, kdežto forma ve skutečnosti (aktualitě).[127] Podobně je to aplikovatelné na uvedeném vztahu vědění a zkoumání.

Kromě toho Aristotelés objasňuje, jakým způsobem je definice duše postihnuta. „Je totiž podstatou v tom smyslu, jak postihujeme podstatu řečí (*kata logon*).“[128] Tato výpověď může znamenat primárně dva způsoby uchopení, které jsou odvislé na od mnohovrstevnatosti pojmu *logos*. První implikuje řeč v sémantické rovině výpovědi, tj. podstata je takto uchopena prostřednictvím řeči, tj. jako prostředek pro vyjádření myšlenek a ne jako předpoklad pro vznik myšlenek.[129] Druhý implikuje rovinu ontologickou, v rámci které logos je synonymní či zaměnitelný s tvarem (*eidos*), pojatým jako skutečnost látky či jako formální příčina jsoucího.[130] Z moderních interpretací např. Christopher Shields na základě intertextuálních referencí v *De anima* se spíše přiklání k rovině ontologické výpovědi.[131] Osobně se domnívám, že v případě této pasáže nemusí být mylné udržet na paměti oba způsoby souběžně, protože o podstatě věci se nedá vypovídat jinak než prostřednictvím řeči, což zároveň nevylučuje ani to, že duše je ontologická podstata jako skutečnost něčeho.

Aristotelův hypotetický příklad sekery a jejího bytí onu souvstažnost názorně vysvětluje. Pokud bychom měli definovat sekeru jako živé těleso, co bychom určili jako její bytnost? Aristotelés praví, že duše by znamenala pro sekeru to, co je esencí toho „být sekerou“. V okamžiku, kdy by se duše oddělila od sekery, pak by sekera byla sekerou pouze dle jména, ale ne co do podstaty.[132] V této rovině je zřejmé, že duše je ontologická

[127] Ar., *Met*. VIII, 6, 15-25nn.: „Co je tedy, co člověka činí jednem a proč je jednem a ne mnohým. (…) Je-li však, jak učíme my, jedno látkou a druhé tvarem, jedno v možnosti a druhé ve skutečnosti, nemůže již, jak se zdá, předmět zkoumání působit potíže.“.

[128] Ar., *O duši* II, 1 (Mráz, 1984 222). Srov. Křížův překlad: „*jest totiž pojmová podstata*“ (51). Anglické překlady se častěji shodují na překladu logos jako *account*. (Srov. Fred D. Millera (Oxford, 2018, 22) či Christopher Shields (Oxford, 2016, 23).

[129] Přesně v tom smyslu, jak je to vyjádřeno v *De int.* I: „Mluvená slova jsou jistě znakem duševních prožitků a napsaná slova jsou jistě znakem slov mluvených.“ (s. 25). Dále srov. slovník Antonína Kříže k Aristotelovým pojmům viz heslo „*logos*“ v jeho překladu spisu O duši (Praha, 1942).

[130] *De an.* 414a 9nn., 424a 24nn.; *Phys*. 209a 21nn.; 263b 13nn; *Met*. 1006b 1nn.; 1030a 7nn.; 1044b 12nn.; 1058b 19nn.

[131] Aristotle, *De anima*, tr. a comm. Christopher Shields (Oxford, 2016) 176.

[132] Korelující významovou rovinu duše jako principu (esence) života v živých tvorech může názorně doplnit tato pasáž z *Gen. An*. II, 1, 734b 24-27nn (ed. Barnes, 2014, 2478).: „For there is no such thing as face or flesh without soul in it; it is only homonymously that they will be called face or flesh, if the life has gone out of them, just as if they had been made of stone or wood.“.

podstata jako bytí nějaké věci (*to ti én einai*). Na druhou stranu to nijak nevylučuje skutečnost, že podstatu lze vyjádřit sémanticky.[133] Analogický příklad nabízí Aristotelés u oka a zraku. Pokud bychom předpokládali, že oko je živá bytost, co by představovala duše pro oko jako jeho podstata? Stagirita praví, že zrak, „neboť ten je podstatou oka, jak ji postihujeme řečí." Oko jako orgán (látka) by byl bez zraku (forma) totéž jako vytesané či namalované oko. Jinými slovy bychom potud mohli říci, že podstatou oka je, aby vidělo.[134] Díky tomu, že má zrak (duši)

[133] Nahlédne-li se popsaný problém z vyššího kritéria, pak je zřejmé, že se nalézáme jednak v metafyzickém a zároveň epistemologickém pravdivostním kritériu. Pokud se snažíme určit to, co je esence nějakého přírodního tělesa, snažíme se vystihnout to, co dělá těleso takovým a takovým tělesem. Nejedná se však o metodu popisu nějakého fenoménu, který bychom v jistém vágním smyslu mohli označit za podstatu v dnešním vědeckém smyslu (např. jádra atomu), ale spíše o rovinu přirozeného jazyka a rozumu. V zásadě totiž hledáme, co určuje u živého tělesa to, co je „být živý". Což je protikladné karteziánsko-mechanistické metodě objektivizace skutečnosti. Teoretický podklad pro pochopení této skutečnosti poskytuje adekvační či korespondeční princip myšlené věci a věci samotné. Tedy v principu, jak filosofická tradice vykládala princip pravdy u Aristotela. V žádném Aristotelově spise není explicitně formulovaná pravda jako shoda myšlené věci s věcí samotnou. Na druhou stranu tento princip, jak ho filosofická tradice vydedukovala, je koherentní s Aristotelovými názory. Srov. Paolo Crivelli, *Aristotle on Truth* (Cambridge, 2004) 23-24. Obecně shrnuto v Marian David, "The Correspondence Theory of Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/ win2020/entries/truth-correspondence/>. Aristotelés navazoval na předchozí filosofickou tradici, konkrétně u Platóna, srov. Platon, *Crat*. 385b 2, *Soph*. 263b. K teorii pravdy u Aristotela viz zejm. Ar. *Met.* 1011b 25; *Cat*. 12b 11, 14b 14. Nejexplicitněji definovaná shoda rozumu a věci se nalézá v Ar. *De int.* 16a3. V rámci latinské vrcholné středověké filosofické tradice jsou k nalezení dvě primární koncepce: metafyzická a sémantická. Akvinský měl nejvýznamnější vliv pro rozvoj koncepce pojetí pravdy v metafyzickém smyslu definovanou slavným výrokem: „*veritas est adaequatio rei et intellectus*" (Thomas de Aquino, *De veritate* Q. 1, A. 1-3; *Summa theologiae*, Q. 16). Důležité je vyzdvihnout skutečnost, že Akvinský mimo jiné v úvodu *De veritate* argumentuje, že shoda rozumu a věci je možná jedině díky tomu, že „duše je nějak vším, co je." (Ar., *De an*. III, 8, 431b 21nn.). Argumentace vychází z principiálního předpokladu, že vše živé má duši, což je společný princip, v němž se shodují všechna (oduševnělá) jsoucna („*convenientiam unius entis ad aliud*"). Dovolím-li prostor volnější úvaze, pak celá koncepce dává zajímavý smysl z novoplatónské perspektivy (odkud pravděpodobně pramení, srov. David, 2020) z předpokladu existence jedné sdílené duše. Druhá středověká koncepce sémantické pravdy je rozvíjená zvláště v nominalistické logice u Viléma Ockhama (*Summa Logicae,* II) či Jana Buridana (*Sophismata,* II) skrze termín *significatio*. V principu lze vystihnout, že: výrok je pravdivý jenom potud, pokud jako takový označuje, ukazuje (popisovanou věc). Tedy se hovoří o rovině pravdivosti jako o shodě výroku a označované věci.

[134] Srov. *Meteor*. 390a 10-15: „All the homogenous bodies consist of the elements described, as matter, but their essence is determined by their function." Podstata pojatá esence je úzce spjatá pro Aristotela s funkcí konkrétní

je oko schopné vidět. Je vcelku očividné, že tato analogie by byla aplikovatelná na jakoukoli část těla, přesto Aristotelés tuto skutečnost zdůrazňuje: „neboť jako část se má k části, má se celé vnímání k celému vnímajícímu tělu jako takovému.“[135]

Vedle příkladů teoretického rázu Aristotelés princip duše, jako první skutečnosti, ukazuje na příkladech zárodečních principů semen a plodů, u kterých lze snadněji demonstrovat, co znamená potencialita k životu. Aristotelés však v této části neodpovídá prostřednictvím jeho biologických teorií. Spíše uvádí tento příklad proto, aby demonstroval, že tělo ve vztahu k duši je jsoucno v možnosti; zásadní charakteristika duše pak spočívá v tom, že určuje esenci a i účel, doslova „způsobilost nástroje“ věci.[136] Jinými slovy se Stagirita snaží popsat princip živého na základě jednoty látky a formy, tj. z hlediska jejich vzájemné dynamiky. Tělo je jsoucno v možnosti, jako semeno, duše naopak dělá z těla to, čím je. Vyplývá z toho nutný důsledek, že duši není možné pojímat odděleně od těla.

Poslední část první kapitoly druhé knihy charakteristicky celé pojednání problematizuje. Aristotelův princip jednoty těla a duše se vztahuje potud, pokud duše či její část je skutečností (bytím) nějaké části těla. Problém však vězí u těch duševních mohutností, které jsou na těle nezávislé, jmenovitě myšlení. Nejsou-li nějaké duševní části nijak vázány na tělo (či orgán), pak z toho vyplývá, že je možné pojímat je odděleně. Aristotelés se navrací k metodologickému problému z úvodní kapitoly první knihy, je-li možné myšlení pojímat nezávisle na těle. Zde vnáší logický klíč pro odemknutí této otázky: není-li myšlení žádnou skutečností těla, pak je možné pojímat ho odděleně.

V tomto kontextu je snad oprávněné charakterizovat poslední uvedený příměr ke konci kapitoly u lodníka a lodi, který však dosavadní teorii jednoty těla a duše do značné míry narušuje. Vztah lodníka a lodi nevyjadřuje zcela jasné sepětí, protože lodník má jednak jakousi řídící roli a jednak má v možnosti opustit loď. Výklady, jak uchopit tento příměr jsou imaginativně bohaté. Myslím, že není nutné do detailu rozebírat všechny možné konsekvence, spíše je třeba upozornit na odlišné pojetí vůči příměru vosku a tvaru v tom, že mezi lodníkem

---

věci, tj. princip, který Shields nazývá *functional determination thesis.* Srov. dále *Gen an*. 734b 24-31; *Pol*. 1253a 19-25.

[135] Zároveň je tím nejspíše míněno, že část duše je v relaci k části těla (Miller, 2019, 182) Srov. Ar., *Part. An.* I, 5, 645b 14-17: „Since every organ and each part of the body is for the sake of some thing, namely an action, it is evident that body altogeher is for the sake of some comprehensive action.“.

[136] Srov. Miller, 2019,183: „potentiality of the tool“, tj. kapacita, možnost nějakého nástroje vykonávat svůj specifický projev, sekera je v možnosti k sekání, zrak k vidění. Zrak zde referuje ke schopnosti vidět. Tedy to, co oko dělá okem a sekeru sekerou. Ovšem ještě ne ve smyslu konkrétní činnosti, ale potenciality.

a lodí jsou jisté hierarchické rozdíly mezi řídícím principem a jeho nástrojem. Ostatně Aristotelova finální definice duše jasně vymezuje funkci duše jako skutečnost ústrojného těla, což v přímočarém smyslu vystihuje intenci tohoto příměru.

Shrnutím druhá kapitola první knihy doktrinálně zasvěcuje čtenáře do Aristotelova porozumění psychologie na základě vědeckého postupu, tj. od definování zkoumaného předmětu. Je z toho zřejmé, že duše zastupuje v Aristotelově hylemorfickém systému formu a skutečnost, tělo je jako látka a možnost. Dohromady tvoří první podstatu, konkrétní složené bytí z obou principů. Duše není skutečností ve zcela očividném smyslu: spíše reprezentuje první, řekněme neurčitou, neohraničenou skutečnost, která je v možnosti vůči jednání, jako je vědění v možnosti k poznávání.[137] Zároveň vždy časově přechází jednání, protože to vychází z předchozího vědění.

Aristotelés dále vymezuje duši jako podstatu ontologického charakteru, tj. duše jako tvar je totéž jako bytí fyzického jsoucna, které zároveň můžeme popsat ze sémiotického hlediska řeči, jazyka a rozumu. Např. esencí oka pro Aristotela není oko jako tělesný orgán a jeho části (čočka, rohovka, svaly, nervy apod.), ale schopnost, vidění, tj. zrak. Z Aristotelova pojetí duše vyplývá, že duše nemůže být skutečností jakéhokoli tělesa, ale pouze přirozeného a ústrojného (organického). Stagirita neustále připomíná, že díváme-li se na cokoli živého, je třeba ho pojímat v nerozlučném celku z látky a formy, jako tomu je u vosku a jeho tvaru. Látka a forma jsou tak v dynamickém sepětí, což je specifický rys Aristotelovy psychologie, která je do značné míry přísně psychosomatická. Idea je postavená na klíčovém principu: tam, kde duševní část je skutečností nějaké tělesné části, je od ní neodlučitelná. Tento princip to však celé i problematizuje, protože to platí i naopak, pokud nějaká duševní část není skutečností těla, pak je možné ji pojímat nezávisle – to reprezentuje u Aristotela myšlení – přestože na tomto místě to explicitně nejmenuje. Je tedy zřejmé, že pokud hovoříme o projevech,

[137] Z toho důvodu středověká komentářová tradice k *De anima* operovala s koncepcemi „první skutečnost“ (*actus primus*) a „druhá skutečnost“ (*actus secundus*) v tom smyslu, že první skutečnost byla ve stejné významové rovině shodná s „druhou potencialitou“ (*potentia secunda*). Je to proto, že první skutečnost je v možnosti ke skutečnosti druhé, tedy z této perspektivy je jako taková možností. Ostatně dobrý doklad se nalézá v Jenkově komentáři v marginální glose, kde je mohutnost vědění či smyslového vnímání explicitně a schematicky označena shodně jako první skutečnosti a druhá potencialita. První potencialita je označena jako (první) látka, např. krev či jako trpný (lidský) rozum. Druhá skutečnost pak odpovídá čisté aktivitě poznávání či nějakému projevu smyslového vnímání. Srov. Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 68r.: „Potentia 1^{a} = intellectus <possibilis>, sanguinis. Potentia 2^{a} <et> actus 1^{us} = scientiam, sensum. Actus 2^{us} = considerare, sentire”.

jako je vyživování, smyslové vnímání či emoce tvoří duše a tělo psychosomatickou jednotu. Myšlení situaci komplikuje, protože jednak má nutnou závislost na těle skrze představivost, zároveň však rozum pojatý sám o sobě je na těle nezávislý, a tedy má odlišný ontologický statut, než vegetativní a sensitivní duše. Tato koncepce pak dává možný interpretační klíč, jak uchopit Aristotelův druhý příměr pro vyjádření jednoty těla a duše skrze vztah lodníka a lodi, který jednak po jistou dobu vyjadřuje nerozlučné sepětí a jednak po jistou dobu i odloučení.

III. 3. Specifika Jenkova výkladu k *De an*. II, 1

Důvod, proč nepodávám interpretaci zbývajících kapitol první knihy a přistupuji ihned k druhé, spočívá v tom, že Jenek se druhé věnuje ihned po problematice první kapitoly první knihy. Bohužel z tohoto důvodu nejsou známy Jenkovy názory o psychologických názorech (resp. jejich kritiky) Aristotelových předchůdců. Jenek sám studenty odkazuje na studium jiných nespecifických autorů, kteří se daným tématem zabývali.[138] Pražský mistr se chce raději rovnou zabývat „naléhavým" tématem: „co je duše" a „jaká je její definice".[139] V této kapitole Jenek v některých bodech navazuje na jeho předcházející výklad. V tomto kontextu je zajímavé poukázat na jeden důležitý aspekt, který vypovídá o Jenkově charakterizaci a hodnocení Aristotelova psychologického díla - zvláště v kontrastu s jeho předchůdci: pro Jenka je Aristotelovo pojetí duše považováno za pravdivé.[140] Pražský mistr vlastně opakuje názor, který už uvedl v první knize, a jenž zde můžeme pro srovnání uvést:

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 81r.: „<Nota 3ª> Dicit *historiam* innuens virtutem suae prosecutionis in ordine ad alios, qui de ea,

[138] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 80r: „Tractatus 2us de anima partibus et passionibus eius secundum opinionem aliorum eas et defininendo usque in finem primum pro quo tractatu sufficiat expositio aliorum etc.".

[139] Ibid. ff. 81r.: „Ideo in isto 2º <libro> redeundum est iterum ad propositum temptantes determinare de anima, quid est, et qua est eius diffinitio comunissima.".

[140] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 81r: „Cum contradixit opinionibus antiquorum[140] de anima. Hic secundum opinionem propriam et veram de ipsa <anima> incipit inquaerere, scilicet vegetativa, sensibillia, et potentiis earum." Velmi podobná charakteristika je k nalezení u Akvinského (*Sentencia libri De anima* II, 1, 66, 3-4, (1984)).

tamquam fabulose tractaverunt, ut 2º tractato dicetur, '*videtur autem pitagoritas fabulas*'[141], quia historia est rerum gestarum secundum veritatem narratio." .[142]

Jenek přirovnává Aristotelovu psychologii k (vědeckému) zkoumání (*historiam*),[143] kdežto bádání jeho předchůdců za mýty či pohádky. Celé tvrzení je ještě umocněné citací Huga od sv. Viktora (†1141) ze spisu *De sacramentis*. Pro Hugona je historie synonymní písemnému záznamu (*littera*), vlastnímu doslovnému smyslu textu, který vytváření fundament víry, stejně jako jsou základy u domu. Nemá tedy nic společného s dějinami, naopak *historia* může reflektovat současné zkušenosti.[144] Je otázkou, co přesně Jenek sledoval touto citací. Domnívám se, že nebude chybou vyvodit následující: Jenek Aristotelevo psychologické dílo považuje za pravdivý základ (*littera*), u něhož máme odhalovat (doslovný) smysl.

Tato charakterizace pak tvoří dobrý podklad pro uchopení přímo navazující pasáže (stále v první knize), kde Jenek předkládá studentům závěr, že poznání duše je užitečné všem (teoretickým) disciplínám,[145] a zejména vědě o přírodě (*scientia naturalis*). Argumentace

---

[141] Ar., *De an*. I, 4, 407b 22. Aristotelés se zde vymezuje vůči pythagorovské nauce reinkarnace (srov. zlomek A 1 ve *Zlomcích předsokratovských myslitelů*, ed. a překl. Karel Svoboda (Praha, 1962) 39). Popisuje ji tak, že každá duše (po smrti) může vyjít do jakéhokoli těla. S tímto názorem Stagirita nesouhlasí, protože dle jeho názoru je každé tělo specifické a výlučné kvůli jeho podobě a tvaru, tedy duši.

[142] Cf. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis* I, 4, [Patrologia latina cursus completus, 176] (Paris, 1880) 185 A: "Historia est rerum gestarum narratio, quae in prima significatione litterae continetur.".

[143] Srov. heslo „historia" in: Latinatis Medii Aevii Lexicon Bohemicorum (online: http://lb.ics.cas.cz/#cs 23. 12. 2021). Překlad *historia* jako zkoumání dává dobrý smysl i v kontextu Jenkova výkladu, protože pražský mistr v úvodu vymezí psychologii (*scientia de anima*), jako racionální vědu. Srov. Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 66v: „(…) ergo *in primis* scientia de anima est rationabiliter ponenda.".

[144] K interpretaci významu *historia* pro středověké autory viz Janet Colemat, *Ancient and Medieval Memories. Studies in the reconstruction of the past* (Cambridge, 1992) 282: „The literal sense is an assimilation of *historia* to the exterior and sensible aspects of things signified by words. What is involved here is a specific understanding of the way language relates to knowing and remembering, clearly pointing to the current understanding of the soul´s powers to relate the external world with interior understanding *through* signs. As Abelard noted, we cannot have true intellections without first having experienced the world through the sensing of individual things, but it is words and thought which are used to refer to such things.".

[145] Jenek to tak vykládá Averrovou optikou, jenž Aristotelův výrok „ad veritatem omnem cognitio" (*De an*. 402a 5-6) vykládá v intenci teoretických (spekulativních) věd. Srov. Averroes, *Commentarium Magnum* I, 2, 9-10nn. 4. Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 66v.

je založena na obecné a Aristotelem nespecifikované definici duše - jako počátku živých tvorů - kterou pražský mistr vykládá jako formální princip živých těles. Vzhledem k tomu, že největší část vědy o přírodě se zabývá živými tělesy, pak znalost duše, jako životního principu, je esenciální.[146] Je vcelku zajímavé poukázat na to, že Jenek zde hovoří o užitečnosti psychologie pro teoretické vědy, ale již tuto znalost specificky nespojuje s pravdou. V původním Aristotelově textu pravda a užitečnost se zdají, že figurují jako součásti jednoho celku.[147] Jenkovo rozdělení „užitečnosti" a „pravdy" může implikovat to, že samotnému Aristotelovu výkladu pražský mistr vyhradil pravdivostní kritérium, kdežto psychologii jako vědě kritérium užitečnosti.

V tomto směru je možné poukázat na jistou návaznost první a druhé knihy.[148] Chtěl bych ještě uvést pár poznámek technického charakteru ke způsobu metody zkoumání, potažmo výkladu pražského mistra.

III. 4. Technické poznámky k Jenkově metodologii

Jenek pojímá *scientia de anima* jako součást *scientia naturalis*. Řadí se tedy mezi teoretické vědy a k tomu odpovídá i její metoda, jež Jenek označil za racionální.[149] K metodě psychologického zkoumání se více nevyjadřuje, nicméně je možné dovodit, že její kritéria jsou založeny na Aristotelově logice a vyvozování důkazů jako výchozích principů. Nejedná se v pravém slova smyslu o výrokovou (sylogistickou) logiku. Teoretický podklad této metody je výstižně charakterizovaný v komentáři Tomáše Akvinského.[150] Cílem metody je spíše nalezení

[146] Argumetance vychází z Aristotelova noetického axiomu nalézajícího se ve Fyzikách I (*Psys*. 184a 12-14) tvrdící, že znalost příčin a počátků věcí vede k jejich jistému poznání: „et sic anima est causa, et tunc perfecte scimus, quando causam cognoscimus." (Ibid, ff. 66v.).

[147] Srov. český překlad dané pasáže: „Znalost duše, jak se zdá, také velmi přispívá k poznání pravdy vůbec a zvláště k poznání pravdy, pokud se týče přírody." (Aristotelés, *Člověk a příroda* (1984) 197).

[148] Ve středověké komentářové tradici k *De anima* byl spíše běžný jev, že řešená metodologická témata první knihy nezasahovala do doktrinálních odpovědí druhé a třetí knihy. Viz de Boer (2012) 120. V případě Jenkova výkladu se zdá, že tento jev neplatí, protože klade důraz na konzistentnost a propojenost metodologie s doktrínami.

[149] Viz výše pozn. č 143.

[150] Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima* II, 1, 40-50nn., 68: „Sciendum est enim quod, sicut dicitur in I Posteriorum, omnis diffinitio aut est conclusio demostrationis, sicut hec: tonitrum est continuus sonus in nubibus, aut est demostratio principium, sicut hec: Tonitrum est extinctio ignis in nube, aut est demonstratione positione, id est ordine, differens sicut hec: Tonitruum est continuus sonus in nubibus propter extintione ignis in nube; in hac enim ponitur et demonstratio conclusio et principium, set non secundum ordinem silogismi.".

logické struktury v textu (*littera*) rozčleněním jednotlivých členů v podobě předpokladu nějakého tvrzení (antecedent) a jeho důsledku (konsekvent), pokud jsou k v textu k nalezení. Hlavním cílem je jednak identifikace závěru a jednak jeho vysvětlení (tj. v podmíněnosti vztahu s antecedentem a konsekventem). Jenek nepřipojuje svůj „technický" rozbor výhradně po každém úseku vymezeným lemmou,[151] ale vždy po každém vydedukovaném závěru, kde se odkazuje na jednotlivé části sledovaného textu a vysvětluje jejich funkci. Jako názornou ukázku můžeme sledovat konkrétní závěr první knihy věnovaný rozdílu mezi předmětem výzkumu u přírodovědce a logika. Pro názornost ocituji i Aristotelův text v latinském originále (přímý Jenkův odkaz na Aristotelův text jsem zde ještě zdůraznil podtržením):

Ar., *De an*. I, 1, 403a 29: „Differenter autem diffinit phisicus et dyalecticus unumquodque ipsorum, ut ira quid est. Hic quidem appetitus recontristationis, aut aliquid huiusmodi, ille autem feruorem sanquinis aut calidi circa cor. Horum autem alius quidem assignat materiam, alius vero speciem et rationem: ratio quidem enim hec ire.".

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 80v: „Conclusio 10ª. *Physicus et dialectus* differenter diffiniunt passiones animae. Probatur, quia dialecticus solum diffinit per formam, naturalis per materiam et formam. Igitur conclusio consequentia tenet. Antecedens ponitur exemplariter in littera. 1º ponit conslusionem. 2º primam partem antecedentis, ibi *ut iram*. 3º secundam partem antecedentis, ibi *ille autem*. 4º ponit alias differentias ipsarum ad invicem, ibi *horum autem*.".

Akvinský vychází z Aristotelových tezí z Druhých analytik I, 16. Každá definice je buď závěrem důkazu, anebo počátek důkazu či důkazem založeným na postavení termínů. V každém případě, jak zdůrazňuje Akvinský, nepostupuje se při jejich identifikaci stejně jako u výrokové logiky (sylogismu).

[151] Pro přesnost: neznamá to, že by svůj rozbor výhradně věnoval jen těm částem (lemmám), kde je přítomný závěr. V některých případech popíše toliko způsob, tj. strukturu, Aristotelovy argumentace.

Jenek nejprve sdělí studentům závěr: přírodovědec a logik odlišně definují vlastnosti duše. Pak předloží důkaz. Logik definuje pouze prostřednictvím formálního principu, kdežto přírodovědec musí do své definice zahrnout jak látkový (hmotný) princip, tak formální. Dále vysvětlí, že antecedent je přítomný v textu prostřednictvím popsaného příkladu, což zde je hněv. Následuje Jenkův „technický" rozbor: nejprve vysvětlí, že Aristotelés předloží závěr a pak charakterizuje jeho předpoklady; na závěr ještě vysvětlí funkci posledního Aristotelova tvrzení.

Příklad jsem zvolil úmyslně, protože názorně demostruje skutečnost, proč zde popsaná metoda není stejné povahy, jako čistě „formální" sylogistické výroky. Dále v textu Jenek názorně vysvětluje ve své poznámce:

Ibid.: „Pro 2ª parte antecedente nota, quod <philosophus> naturalis diffinit per materiam et formam. Cum dicit *ille autem*, id est naturalis, dicit 'ille' *est furor sanguinis circa cor*, in qua diffinitione furor est forma irae et sanquvinis materiae.".

Definuje-li přírodovědec hněv, jako „var krve", pak v jeho definici musí být zarhnuta jak formální esence věci, kterou představuje zde běsnění (*furor*), tak látková, což je zde krev (*sanquinis*). Jednoduše řečeno, v přírodních vědách je vždy zapotřebí uvažovat o definici jakékoli věci z perspektivy její podstaty, tj. toho, co vytváří její esenci, a rovněž i toho, čeho je daná esence skutečností, tj. nějaké části těla, obecně látky (hmoty).

V následující sekci zbývá nalézt odpověd „co je duše" a „jaká je její definice".

III. 5. Nobilita podstaty

Jenkův výklad druhé knihy první kapitoly nezanechává mnoho stop pro zachycení specifického přístupu pražského mistra. Spíše představuje vcelku přesný a doslovný výklad Aristotelova textu, který je rovněž primárně zatížen Averroovým výkladem. I přesto se pokusím ukázat, co vystupuje z textu jako nosné, minimálně pro pochopení Jenkovy metody. První kapitolu druhé knihy spisu O duši Jenek rozděleluje na 4 části.

Pro získání definice duše (v Aristotelově systému) je nejdůležitější určit, jakým je druhem podstaty (*hoc aliquid*): mezi druhy podstat počítá Stagirita látku, formu a z nich složený celek. Podle Jenka Aristotelés takto explicitně odpovídá na první metodologicko-kategorickou otázku z první knihy:, „jaké je duše kategorie." Je podstatou. Nejvýznamější se v tomto kontextu jeví skutečnost, že Jenek přejímá Averroův princip ontologické nadřazenosti podstaty

nad akcidentem: z výčtu všech kategorií je podstata ontologicky nadřazenější nad akcidentem.[152] Jedná se o důležitý Aristotelův motiv, který středověké myšlení přejalo prostřednictvím Averroova výkladu, a jenž měl přímou odevzu na pozdní univerzitní komentářovou tradici. Jenek tezi přejímá přímo z Averroova komentáře (nakolik byl Jenek ovlivněn dobovou komentářovou tradicí je otázka jiná, na kterou nejspíše v tomto případě nelze přímo odpovědět). Pro Jenka teze ontologické nadřazenosti podstaty představuje klíčový motiv, kterým lze dobře vysvětlit vyjímečnost *scientia de anima* mezi jinými vědami. Konkrétně tvrzením, že duše pojatá sama o sobě je nejjistější a nejopravdovější na základě jejího nadřazeného ontologického statutu.[153] Indikuje to zároveň konzistentnost Jenkových stanovisek v rámci jeho výkladu různých pasáží.

Dále je vcelku zajímavé z terminologického hlediska Jenkovo pojetí látky a formy. Z doktrinálního se jedná spíše o standardní záležitost. Látka není, dle Jenka, (první) podstata (*hoc aliquid*),[154] protože není jakkoli určitelná co do smyslových kvalit, doslova nemá vlastní jsoucnost, druh, definici, individuaci, tj. vlastnosti, které získává prostřednictvím tvaru (formy).[155] Vzhledem k tomu, že forma je skutečností (bytností) látky tak, dle Jenka, je již možné pojímat formu jako „určité něco“. Shodně s Aristotelem nijak pak nerozvádí skutečnost, že ještě existuje třetí druh podstaty: celek složený z látky a formy.

Jistá svébytnost Jenkova výkladu se ukazuje v dalším terminologickém zpřesnění Aristotelova systému, kde je látka identifikovaná možností (*potentia*) a forma skutečností

---

[152] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 81r: „Unde in primo intendit dicere, quod substantia est unum genus de numero entium, quia entium aliud substantia et aliud accidens. Et sic supponat, quod anima collocetur in genere substantiae, per quod solvitur quaestio in prohaemio mota, ibi '*primum autem*'. Et Commentator procedit sic: "*quia substantia est nobilior accidente, et quod anima est nobilior omnibus accidentibus hic existentibus*." Srov. Averroes, *Commentarium Magnum* II, 2, 18-20nn.,130.

[153] Tento klíčový princip pro distinkci těla a duše byl zde již stručně charakterizován. Viz s. 32.

[154] U Aristotela samotného je substanciální pojetí látky různé. Někdy je podstatou jindy ne. Závisí na rovině výpovědi. Např. srov. *De an*. II, 1, 412a 7-8nn.: „Jeden určitý druh jsoucna nazýváme podstatou, čímž se míní jednak látka, jež sama o sobě není ještě určité „toto zde“ (s. 221). Naproti tomu srov. Ar. *Met*. VII, 3, 1029a, 20-25nn.

[155] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 81v: „Materia autem non est hoc aliquid, quia non habet entitatem nec speciem nec diffinitionem nec individuationem nisi per formam. Et propter hoc secundum se non est aliquod, id est aut qualiter determinati sensus in genere entium simpliciter nisi per relationem ad formam. Per formam autem dicitur hoc aliquid, quia secundum ipsam dicitur ens determinatum in certo genere entium.“.

(*actus*).[156] Látka je dle Jenka: „ens in actu potentiali, sed non in actu formali.“[157] Doslova přeloženo: látka je jsoucno (*ens*), které je ve stavu potencionálního uskutečnění, ale ne ve stavu uskutečnění formálního, tj. aktuálního. Nejspíše tu Jenek říká, že látka je v možnosti stát se skutečností. Jedná se patrně o obdobnou definici, jako tomu bylo u Aristotelových příkladů mezi (pasivním) věděním a (aktivním) poznáváním: látka, stejně jako vědění, má v možnosti se stát něčím aktuálním. Terminologicky je ale zajímavé, že Jenek spojuje *actus* a *potentia* dohromady. To by mohlo implikovat pozici, že v látce je obsažen nějaký aktivní princip, tj. v látce musí být obsažena předem existující forma. Tato linie myšlení nalézá obdobu ve starší tradici u Bonaventury či Alberta Velikého.[158] Vedle toho je patrná i v pozdější františkánské teologické tradici, která počínaje Janem Dunsem Scotem vycházela z teze, že v těle (látce) před emergencí duše musí být přítomná minimálně jedna forma: forma tělesnosti.[159] Jenek na tomto místě nenabízí jinou indicii, která by pomohla rozsoudit tento problém. Prozatím se můžeme obrátit na kontext Aristotelova díla, že spojení látky a formy může vyjadřovat Aristotelův princip z třetí knihy Fyzik, který praví, že jedna věc může být jak skutečností, tak i možností, jenom ne současně, tj. potenciálně mi může být zima, ale aktuálně horko.[160]

Jenkova obecná charakterizace podstaty jako formy není zvláště výlučná. Přínos spočívá spíše v zřetelné schematizaci a artikulaci definice (ovšem v silné vázanosti na Averroův výklad). Zřejmě hlavní Jenkovou intencí je vytvořit terminologické základy pro pochopení definice duše. Shrnuje, že forma se nalézá ve dvou způsobech: jako první a druhá skutečnost. V prvním způsobu je forma skutečnost (*actus*), od níž nevychází žádný zjevný projev, tak jako tomu je u vědění (*scientia*). Ve druhém způsobu je forma skutečností, od níž vychází nějaký

[156] Což představuje druhou kategoricko-metodologickou Aristotelu otázku z první knihy: je duše skutečností či možností? Srov. Ar. *De an*. 402a 26-27nn.

[157] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 81v.

[158] Akvinský tuto pozici nazývá *incholatio formarum*, tj. představa, že v látce existuje ukrytá forma, jako aktivní princip. Sám Akvinský se vůči této představě distancuje. V různých obměnách se tato pozice ukazovala v díle Alberta Velikého či Bonaventury. Zdrojem těchto tezí je nejspíše stoická teorie o *rationes seminales* předávaná ve středověku skrze recepci Augustínova díla. Pro přehled odborné literatury k diskuzi viz Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature* (Cambridge 2001) 418, pozn. č. 4.

[159] William Duba, “The Souls after Vienne: Frantiscans Theologians’ Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls,” in ed. Paul J.J.M. Bakker, Sander W. de Boer, Cees Leijenhorst, *Psychology and the Other Disciplines*. *A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)* (Leiden-Boston 2012) 179.

[160] Ar. *Phys*. III, 1, 201a 20-21nn.

projev tak, jako když někdo něco zkoumá na základě již nabytého vědění. Jenek navíc doplňuje Averroovo nominální vysvětlení, že forma se též nazývá v prvním způsobu „první uskutečnění“ (*prima perfectio*) a ve druhém jako „finální uskutečnění“ (*postrema perfectio*).[161] Jenek se omezuje pouze na citaci Averroa bez jakéhokoli doplnění. Neosvětluje možný filosofický rozdíl mezi *actus* a *perfectio*, a tak není možné vyvodit, nakolik si byl Jenek vědom jejich významové distinkce. Vzhledem ke skutečnosti, že pro komentářovou tradici k *De anima* konce 13. století se jedná o klíčové téma, které je zatížené historickým vývojem[162] je možné

[161] K obecné charakteristice komentářové produkce: přestože se odkazy na Averroa můžou jevit jako pokus o zakotvení vykládaného textu v historickém narativu, tj. v ideji historické geneze traktované tématiky, tak spíše se jedná o metodu, jak nejlépe a nejvýstižněji vystihnout traktovaný obsah. Jinými slovy, pro středověké autory byla představa historicity, tj. odlišných historických kontextů a perspektiv, spíše cizí. Naopak je pravděpodobné, že autoři typu Averroes či Aristotelés byli z jednoho hlediska považováni za klíčové autority, příčemž z hlediska časové perspektivy mohli být v jistém smyslu považováni jako jejich současníci. Lze na to nahlédnout, jako na interpretační dědictví antické filosofie. U samotného Aristotela je otázkou, zdali u něj možné identifikovat „historický smysl“. Spíše se zdá, že tomu tak není. Emanuel Rádl to výstižně popisuje takto: „Ovšem pro historii, tj. pro skutečnost, že jeden názor se vyvíjí v zápase s druhým, ještě smyslu neměl; minulost byla pro něho jen rozšířenou přítomností.“ (Emanuel Rádl, *Dějiny filosofie, Díl 1: Starověk a středověk* (Praha, 1932) 192.

[162] Tj. pojmová transformace a precizace vlivu arabského peripatetismu, zejm. Avicennova pojetí duše jako *perfectio* (viz disputace mezi Akvinským, Františkány a „Averroisty“) na metafyzické pojetí duše, který reprezentuje výlučně jednu skutečnost a jednu substanciální formu. Pojetí, které bylo doktrinálně inkorporováno do církevního kurikula na Vienském koncilu. V kontextu vztahu látky a formy se diskuze zastánci univerzálního hylemorfisnu a plurality forem v historiografii 20. století nazvala „*binarium famosissimum*“. Přesněji toto označení „nejznámějšího dvojice“ platí primárně pro ten případ, kdy obě doktríny byly pojímány společně (a tedy vycházel ze společného principu, aby mohly být pojímány jako pár). Viz Paul Vincent Spade, "*Binarium Famosissimum*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Fall 2008 Edition). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/binarium/>). Což platí zejm. pro autory 13. století, kteří byli pod vlivem Augustína. Univerzální hylemorfismus byla teze, jež lze definovat tak, že všechny substance, s výjimkou Boha, se skládají z látky a formy, protože Bůh je zcela nelátkové povahy. Argument ležící za tím spočívá na předpokladu, že musí existovat zcela jednoduchá substance (Bůh), která je příčinou složených substancí (*compositum*). Přestože doktrína Boží jednoduchosti (srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* I, q. 3) je nutným předpokladem pro doktrínu o stvoření věcí, není takto explicitně žádným středověkým autorem vymezená (Spade, 2008). Konsekventně pak látku musejí mít i ty substance, u kterých je zřejmé, že nejsou se smyslovou látkou přímo spojeni (Aristotelsky pojatý rozum sám o sobě, či andělé): ty se skládají z duchovní „látky“ a formy. Teorie plurality forem vychází z předpokladu, že v substanci se nenalézá pouze vícero akcidentálních forem, ale hlavně substanciálních. Mezi substanciální formy se počítá forma tělesnosti či forma rozumu. Hlavní teze spočívá na předpokladu, že formy jsou současně aktivní v substanci.

předpokládat, že Jenkův komentář (který je již produktem spíše standardizovaného výkladu) nemá v povaze danou tématiku rozebírat.

Princip nobility pak Jenek od Averroa přejímá ještě v následující části (Ar., *De an*. 412a 11nn.) otazkou, „která podstata je z výčtu látky, formy a celku, si ponejvíce zasluží nést označení „ušlechtilejší podstata.“[163] U samotného Aristotela se tento motiv na daném místě neobjevuje; jemu v zásadě jde o specifikaci konkrétního projevu podstaty - což představují přírodní a umělá tělesa (*corpora*). Z Jenkova výkladu by bylo konzistentní předpokládat, že nobilitu bude přiládat duši jako substanciální formě, nicméně na tomto místě Jenek přitakává Aristotelovi v tom, že právě *corpora* si ponejvíce zaslouží charakterizovat jako podstata, a to zejména přírodní tělesa. Aristotelés přírodní tělesa dělí na ty, které jsou nadány životem, a které ne. Definice života či živého se obecně ukazuje v typických životních projevech: výživy, růstu a úbytku. Jenek koherentně vysvětluje, že na tomto místě Aristotelés hovoří o tělesech, které nutně musejí být složeny z celku látky a formy.[164]

Pro přehled zastánců plurality viz Roberto Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des forms* [*Philosophes Médiévaux,* vol. 2.] (Louvain, 1951). To je právě rozdílné oproti nejvěhlasnějšímu odpůrci tohoto pojetí Akvinského, který jasně tvrdí, že je pouze jedna (první) substanciální forma, ostatní musejí být akcidentální. Sloučení obou tezí se nejspíše dostalo mezi scholastické učence skrze dílo *Mekkor Hayyim*, lat. *Fons vitae* od Solomona ibn Gabirola (c. 1022–c. 1052/c. 1070), známého pod latinskou přezdívkou Avicebrol. V moderní historiografii heslo „*binarium famosissimum*“ pochází nejspíše od Daniela Calluse, “Introduction of Aristotelian Learning to Oxford,” *Proceedings of the British Academy* 29, 229–81.

[163] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 81v: „Quia iam oportet, quod triplex est substantia. Hic iam oportet, quae earum sit magis digna, ut habeat hoc <nomem> nobilior substantia.“.

[164] Ibid.: „Unde vult 1º dicere, quod substantia dicitur de materia, forma et composito. Dicens, quid et de quo magis dicitur <substantia>. Dicit, quod compositum dicitur proprie substantia. Et quia compositum duplex artificialem et naturalem, dicit, quod naturale magis dicitur substantia.“. Ostatně o pasáž níže to představuje první závěr druhé kapitoly: „každé živé přírodní tělo je složená podstata.“. Logické kroky jsou následovné: každé přírodní živé těleso přijímá potravu; nic nepřijímá potravu, jesliže není živé. A v posledku nic není živé, jestliže nemá přírodní složené tělo z látky a formy. Druhý závěr v zápětí specifikuje a připravuje půdu pro jasné vymezení duše: „duše není tělo.“ Rozumí se tím, že duše není druh podstaty řadící se pod obecný rod látky. Jenek jednoduše ale výstižně staví toho důkaz, který je postaven na odlišné ontologické charaterizaci duše od těla: žádné tělo není v subjektu (ve smyslu podmětu), ale duše je v podmětu. Ibid.: „Unde 1^{um} corrolarium est 1^{a} conclusio tractatus istius, quod omne corpus naturale habens vitam est substantia composita. Sequitur corrolarie, quia omne tale recipit alimentum, et nihil recipit alimentum, nisi quod habet vitam, et nihil habet vitam, nisi corpus compositum naturale. 2^{um} corrolarium, ibi ‘*Quoniam’* est conclusio 2^{a}. Anima non est corpus. Probatur, nullum corpus est in subiecto, sed anima est in subiecto, igitur anima non est corpus.“.

Pro dějiny přírodovědy považuji za důležité upozornit na skutečnost, že Jenek vysvětluje konkrétní projev životních funkcí u organického života prostřednictvím Aristotelovy biologie. Vysvětluje, že každé živé těleso, které *per se* přijímá výživu, je živé, neboli oduševněné, jako tomu je u živočichů či rostlin. A názorně sdělí způsob, jak rostliny danou potravu získávají: vytahují potravu prostřednictvím kořenů, a díky jejich výživě rostou. Obdobný princip se vztahuje i na živočichy. Na jiném místě to pražský mistr specifiuje známým Aristotelovým příměrem (který však nespíše pochází z *De an*. II. 1), že kořeny rostlin jsou analogické ústům živočichů.[165] Jedná se o specifický rys Jenkova přístupu,[166] který v jeho výkladu má specifické postavení, a jak bude ukázáno dále, nejedná se o ojedinělý případ. Pražský mistr se i na jiných místech odkazuje na obsahovou problematiku Aristotelovy biologie, jmenovitě na latinský překlad *De animalibus*.[167] Z toho důvodu je vhodné vynést předběžnou hypotézu, která bude dále ověřována, že Jenek Stagiritovy biologické spisy považoval za komplementární k jeho psychologii.

Definici duše pak Jenek vykládá standardně ve shodě s Aristotelovým textem (*De an*. 412a 20nn.-412b 6nn.) její postupnou precizací - od obecnější k specifičtější.[168] Pro zřejmost je uvedu: 1) duše je substanciální forma - skutečnost (*actus*) - přírodního těla, které má život v možnosti. 2) je duše specifikována jako „první" skutečnost (jako je vědění či spánek). 3) je tělo specifikováno jako čistě přírodní a „organické". Tedy úplná definice duše zní: první substanciální forma přírodního organického těla, které má v možnosti život.

---

[165] Ibid.: „2º vult dicere, quod corpus naturale est duplex. Quodam habens vitam et quodam non. Ponit primum membrum divisionis tantum, quod declaratur illud enim dicitur habere vitam et(?) quod per se habet alimentum, augmentum et detrimentum. Itaquod omne corpus, quod per se recipit alimentum, dicitur vivens sive animatum, ut patet de animalibus et platis. Plantes attrahunt alimentum mediante radice et augmentatur ratione illius aliti. Ideo dicuntur vivae et animatae, et sic est de animalibus." Ibid. ff. 82r.: „Et radix plante est similis ori in animali, quia uterque, scilicet radix et os, recipiunt nutrimentum.". Srov. Ar., *PA* 686b. Aristotelés ve spise O vzniku živočichů často analogicky přirovnává rostliny a zvířata na základě obecných společných principů (zde vyživování, potažmo princip tzv. vegetativní duše). Známé je jeho přirovnání, že rostliny jsou vlastně podobné živočichům jenom „vzhůru nohama" (Ar., *PA* 650a). Pro detailní analýzu vztahu rostlin a zvířat u Aristotela viz Costas A. Thanos, „Aristotle and Theophrastus on Plant Animal Interactions", in: ed. M. Arianoutsou, R. H. Groves, *Plant-animal interactions in Mediterrenean-type ecosystems* (Dordrecht, 1994) 3-11.

[166] Například Buridan (Anonymus Patar) ve svém raném komentáři k *De anima* (*prima lectura*) nemá ve svém komentáři tento aspekt přítomný. Podobně to platí i pro Akvinského. Jejich vysvětlení životních projevů se spíše orientuje k metafyzickým podmínkám než biologickým.

[167] Viz níže pozn. č. 179.

[168] Pro interpretaci Aristotelova výkladu definice duše viz kapitola III. 2.

V kontextu sdělení o odstavec výše je ilustrující, že pro odpověď na možnou otázku, zdali je duše první skutečností či druhou, odpovídá Jenek též názorným příkladem hybernace obojživelníků, který v tomto případě přebírá od Averroa. Komentátor doslova říká, že během zimy veliké žáby a mnozí hadi setrvávají v „kamenech" a neschání si pro sebe žádnou potravu. Zřejmě se jedná o doklad toho toho, že duše je první skutečností, a tedy odpovídá stavu živočicha ve spánku, potažmo majícího vědění v možnosti. Tomu analogicky odpovídá stav rostlin, které jsou ve vegetačním klidu (v zimě). Naopak aktivita, bdění, představuje u rostlin stav vegetačního růstu a vývoje (na jaře a v létě), tj. druhou skutečnost. U živočichů to specificky zastupuje i poznávání. K tomu Jenek ve shodě s Aristotelem dodává, že vědění je v jedinci z časového hlediska dříve, než poznávání.[169]

V rámci třetí definice duše Jenek vysvětluje význam toho, proč tělo musí být organické. Tuto nutnost Jenek interpretuje spíše empiricky, což není v samotném Aristotelově textu přítomné: duše potřebuje orgány, aby jejich prostřednictvím mohla vykonávat své funkce.[170] Upomíná to na Buridanův empirický příklon z jeho *Questiones De anima* (*ultima lectura*) k vysvětlování duševních funkcí skrze fyziologické projevy těla.[171] Jenek z toho vyvozuje pak závěr, že každý živý oduševnělý tvor je organického původu. Orgánem pak Jenek myslí rostlinné či živočišné části. Pražský mistr dále vysvěluje Aristotelův příklad, že listy jsou jednoduché orgány u rostlin a slouží ochraně plodu. Jednoduchost rostlinných orgánů vysvětluje tak, že se nedají dále rozdělovat na menší substanciální celky. V paralele k živočichům mohou být z toho důvodu přirovnávány pouze k jejich organům jako částem. Nejspíše to znamená, že chceme-li porovnávat (biologický) účel kořenů rostliny, můžeme ho

---

[169] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 81v: „Et ponit exemplum in animalibus, in quibus est magis manifestum. Tale <exemplum> animae eodem modo est in plantis. Planta enim habens animam vegetatam et non operans. Secundum eam dicitur habere actum primum, ut in hieme. Quando vero operatur, secundum eam dicitur habere actum secundum, ut in vere et estate. Et subdit, quod scientia in eodem individuo generatione prior est considerare, quia prius habet scientiam quam considerat. (…) Et dicit Commentator „*anima autem nutritiva numquam invenitur in animalibus nisi secundum postremam perfectionem nisi aliquis ponat, quod sit quidam* motus *animalium*, *qui non nutritur in aliquo tempore*, *<scilicet in tempore> in quo manet in lapidibus*, *ut ranae magnae*, *quae nihil thesaurizant et manent tota hieme in lapidibus et similiter* sunt *plures serpentes*."". Srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 5, 44-52nn., 136.

[170] Ibid. ff. 82r: „Ita quod vult dicere, quod anima non est actus cuiuscumque *corporis phisici*, sed solum *organici*, quia anima indiget organis quibus mediantibus operationes suas exerceret.".

[171] Zupko (1997) 302.

srovnávat toliko s ústy živočicha. Zároveň je vcelku zajímavé, že Jenek rozvádí Aristotelovo vysvětlení účelu listu jakožto ochrany plodu tak, že list „ochraňuje plod před chladem, potažmo mrazem.“[172] Jedná se spíše o drobnost, ale toto konkrétní vysvětlení projevu ochrany může představovat zajímavý doklad raného svědectví o vysvětlení (biologického) účelu listu.

Jenek pak interpretuje konkrétní mechanismy mezi tělem a duší na Aristotelově příkladu nerozlišitelné jednoty tvaru a látku u svíčky (mezi voskem a její formou) skrze Stagiritovu Metafyziku. Zároveň dává finální odpověď na averroisticky orientovanou otázku, která podstata je nejvíce ušlechtilá: samozřejmá odpověď je duše jako první podstata. Nicméně je důležité položit si otázku, proč zrovna na daném místě Jenek vnáší tuto odpověď? Jeho doplňující poznámka na to pokládá světlo: duše je nejušlechtilejších z podstat, protože z metafyzického hlediska ona zakládá jednotu složeného celku z látky a formy:

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 82r: „<Notabile> Et unitas maxime est ratione forme, licet unum multipliciter dicatur genere, specie etc, 5° *Methaphysice*.[173] Tamen[174] illud dicitur maxime unum, quod habet unam formam. Causa, aut quare, ex materia et forma fit unum, id est, quia materia est in potentia ad formam, 7° *Methaphysice*.“.[175]

Jednota složeného celku z látky a formy vychází z jejich vzájemné dynamiky, přesto Jenek oproti Aristotelovi v dané pasáži k *De anima* povyšuje formální princip na základě jeho jednotící role. Látka sama o sobě ničím není, leda v potenci. Pouze s formou, tvarem věci se stává skutečností. Zde nejspíše dle Jenka spočívá i důvod duševní nobility, přestože není takto explicitně zmíněn.

---

[172] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 82r: „Unde conlusio 3ª. Omne animatum est organicum. Probatur, plante sunt organa. Igitur consequentia tenet cum omne corpus animatum sit animal vel planta. Et minus de plantis videtur, quod sint organicae quam de animalibus. <Notabile> Antecedens in littera dicens, quia partes plantarum sunt simplices, quia ulterius in proecedendum substantiarum rationem dividi non possunt, ergo sunt simplices solum in compassione ad partes animalium, ut folium, quod est organum fructiferi cooperimendo ipsam, ut a frigore laedatur. Et fructiferum est organum fructus**.** Et radix plantae habet se, ut os in animali, quia per radicem trahit planta alimentum, sicut animal per os.“.

[173] Ar., *Met* V, 6 (zejm. 1016a 28-36nn., 1016a 24nn.-1016b 4nn.).

[174] tamen] tunc anime *ms*.

[175] Ar., *Met* VII, 6, 1031b 19-22nn., *Met* VII, 8, 1033b 17-19nn.

III. 6. Embryologický kontext

Další významné téma, které z Jenkova komentáře vyplývá, se již v náznaku objevilo výše, a to v otázce, zdali látka v potenci může mít v sobě nějakou skrytou formu či aktivní princip. Příkladem toho jsou zárodeční principy věcí v podobě semen či plodů (*De an*. 412b 25nn.). Jednoduše lze celý problém shrnout tak, zdali semena, spermie a plody, které jsou ve stavu možnosti stát se nějakou rostlinou, stromem či živočichem mají duši či nikoli? Jenek na to dává vcelku přímou odpověď:

Ibid. ff. 82v: „Crederet quis, quod talis potentia excluderet animam, sic quod tale corpus esset in potentia ad animam. Respondet dicens quod non abicit, sed includit ipsam animam. Conclusio 5ª. Animatum non est in potentia ad actum 1^{um}. Probatur, tale corpus non abicit animam. Igitur consequentia tenet, quia anima est actus primus. Antecedens in littera.".

Pokud by někdo tvrdil, že semena a plody nemají duši - tj. taková tělesa jsou zcela v možnosti (bez jakéhokoli aktivního principu) - tak tomu není, nýbrž duši mají v sobě již zahrnutou. Argument je postaven na předchozím závěru, že cokoli živé je i oduševnělé. To se vztahuje i na tělesa, které mají život v možnosti. Pro vysvětlení tohoto fenoménu se Jenek obrací na Aristotelovu embryologii:

Ibid.: „2° ibi '*semen*'. Declarat, quo modo aliquod corpus sit in potentia ad actum primum, quoniam est anima, ut semen in animalibus et fructus in plantis. Semen enim est in potentia animal et fructus planta, quia anima ipsorum <i. e. semenum et fructuum> de potentia materia educitur per virtutem formativam et solis. Ideo formativa virtus existens in semine vel fructu est sicut agens univocum(?) in generatione animatorum, quae vis formativa est quodam et occulti seu(?) in semene, 12° *De animalibus*. Per semen intelligit Commentator "menstruorum mulierum", quia opinio sua et phisici 9° *De animalibus*[176] est, quod semen virile, ut sperma, non ingreditur substantiam fetus, sed in tali semine virili existit.[177] <Nota bene> Diceres verbi

[176] *Gen. An*. I, 22, 730b 9-12nn.

[177] Srov. Iohannes Buridanus, *Questiones supra secreta mulierum* q. 4, a. 2, 13, 11-19nn., 215, in ed. Chiara Beneduce, *Natural Philosophy and Medicine in John Buridan. With an edition of Buridan´s Questiones de secretis mulierum*. Doctoral Thesis (Nijmegen, 2017): „quod sperma viri non ingreditur substanciam fetus (…) sed tantum est subiectum deferens virtutem formativam que agit in menstruum ipsum coagulando.".

tunc manet semen virile. Dicit Philosophus 9° *De animalibus* et Commentotar libro *Colliget*, quod exhalat successive.".[178]

Z citace je zřejmé, že klíčový referenčí bod tvoří Aristotelův spis O vzniku živočichů (*De animalibus*).[179] Skutečnost, že Jenek se odkazuje na knihu *De animalibus* vede k závěru, že neměl k dispozici pozdější překlad z řečtiny učiněný Vilémem z Moerbeke, ale patrně dobově rozšířený překlad Michala Scota přeložený z arabštiny.[180] Jenek se také odvolává

[178] Pro obtížněji uchopitelný smysl textu přikládám vlastní překlad: „Duše těchto je vyvedena z potenciality látky a slunce skrze formativní sílu. Proto formativní síla, která existuje v semeni nebo plodu je totéž, jako jednoznačný agens vzniku živočichů, a kterážto formativní síla je jakási (skrytá síla?) v semeni, srov. 12 *De animalibus*. Semenem Komentátor rozumí samičí výměsky, což je názor jeho a fyziků, srov. 9 *De animabilus*. Dále že samčí sémě, jako je sperma, nevkročuje do substance plodu, ale v samčím semeni existuje. Mohl bys namítnout, že tehdy mužské sémě setrvává (tj. nezaniká). Říká Filosof, srov. 9 *De animalibus* a Komentátor, srov. v knize *Colliget*, že se vypařuje postupně.".

[179] Aristotelovy zoologické a embryologické spisy byly středověkou tradicí rozdělené na tři hlavní díly: *Historia animalium* (Zkoumání živočichů), *De partibus animalium* (O částech živočichů), *De generatione animalium* (O vzniku živočichů). Na latinský západ byly uvedeny překladem z arabštiny od Michaela Scota († c. 1232) v 13. století, nejspíše okolo roku 1217 (Marc Geodefroy, „Ibn Rushd (Averroes), Latin Translations of", in ed. Henry Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (Dordrecht 2011) 502). Součástí těchto překladů byla i zkrácená verze Avicenny (al-Shifā). Celek těchto spisů byl znám pod názvem *De animalibus*. K těmto spisům editorským dílem Aafke M. I. van Oppenraay vyšly tyto díly: Aristoteles, *De Animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation, Volume 3 Books XV-XIX: Generation of Animals*, ed., transl. Aafke M. I. van Oppenraay [Aristoteles Semetico latinus. Vol. 5/3] (Leiden 1992); *De Animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation, Volume 2 Books XI-XIV: Parts of Animals*, ed. a transl. A. van Oppenraay [Aristoteles Semetico latinus. Vol. 5/2] (Leiden 1998); *De Animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation, Volume 1a: Books I-III: History of Animals*, ed. a transl. A. van Oppenraay [Aristoteles Semetico latinus. Vol. 5/1.a] (Leiden 2020). Dále důležitou roli v latinské recepci k Aristotelovým zoologickým spisům měl Averroes. Jeho výklady byly v latině známé rovněž pod názvem *De animalibus*, což představovaly výtažky z krátkého Averroova výkladu (*Epitome*), učiněné překladatelem Pedrem Gallegem (†1267). Obsahovaly mnoho důležitých pasáží, např. diskuze o vlivu spermií, se kterými byli latinští učenci obeznámeni (srov. Geodefroy, 2011 503). Další překlad Aristotelových biologických spisů učinil v roce 1260 Viléme Moerbeke, který je rozdělil na pět oddělených částí (srov. Luke Dematire a Athony A. Travill, „Human Embryology and Development in Works of Albertus Magnus" in *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. James A. Weisheipl (Toronto 1980) 409.

[180] Podle obsahové problematiky Jenkův odkaz na příslušné kapitoly nejspíše neodpovídá členění 19 knih Aristotelova biologického korpusu Michala Scota (*Hist. An.* 10 knih, *Part. An.* 4 knihy, *GA*. 5 knih), které byly předávány pod souhrnným označením *De animalibus*. Jenek odkazuje na 9. či 12. knihu, což obsahově odpovídá II. knize GA. Problém vězí v tom, že část pojednávající o vzniku živočichů byla zařazená na konec korpusu jako

na Averrooův lékařský spis *Colliget* (arab. *Kulliyāt*).[181] A na základě textové shody je možné usoudit, že si byl vědom koncepcí Jana Buridana z jeho výkladu *De secreto mulierum.*[182]

Z obsahové části je důležité vyzdvihnout, že semena a plody reprezentují tělesa, která jsou ve stavu možnosti stát se konkrétním živočichem či rostlinou. Jednoduše řečeno, jsou potenciálně živé. Odpovídá to pak Aristotelovu popisu semen, jako něčeho co má duši, a je i zároveň duší, ovšem co do potenciality.[183] Jenek pak mechanismus aktualizace nejspíše vysvětluje tím, že duše je v zárodečních principech latentně přítomá. Jak jinak totiž vysvětlit fenomén toho, že duše semen a plodů je vyvedená z látkové potence působením formativní síly a slunce,[184] než tak, že je v nich již obsažená?

Klíčovým mechanismem procesu vznikání živočichů se u Jenka ukazuje role tzv. *virtus formativa.* Jedná se o specifický výklad středověké embryologie, který nepatří do Aristotelovy biologie, ale je odvozen z pozdější Galénovské tradice. Galén užívá termín *dynamis plastiké* pro vysoce komplexní procesy vzniku života, tj. sílu, která není redukovatelná na čtyři tradiční

15. – 19. knihy (srov. Aristoteles, *De Animalibus*. *Michael Scot's Arabic-Latin Translation, Volume 3 Books XV-XIX: Generation of Animals* ed. a transl. Aafke M. I. van Oppenraay [Aristoteles Semetico latinus. Vol. 5/3] (Leiden 1992)).

[181] Averroes, *Colliget* (Venetia 1562).

[182] Francouzský filosof v tomto ve středověku oblíbeném pseudo-Aristotelském spise rozvijí tezi, že mužské sperma nevkročuje do substance plodu (viz výše pozn. č. 178), tj. není jeho součástí, nýbrž je toliko subjektem (podmětem), který přenáší formativní sílu. Čemu by šlo rozumět tak, že je nositelem „informace". V jiném kontextu, ale ve významové shodě, Robert Pasnau dokonce připodobnil působení formativní síly pro formování jedince k DNA. Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature* (Cambridge 2001) 103: „Just as DNA provides a complete blueprint for the body´s development, so the virtus formativa contains every feature of the developing body, but contains it „virtually" or „potencially" rather than actually (SCG II.89.1754)."
S přesvědčivou kritikou John Haldane a Patrick Lee tento náhled spíše vyvrátili. Primární rozdíl spočívá v tom, že formativní síla, která je součástí „spiritus animalis", působí tak dlouho na jedince v generativním procesu, dotud není proces dokončen a ne déle. Navíc ve formativním procesu embrya je neustále přítomná formativní příčina otce (semeno) a látková skrze matku (menstruační krev). Z těchto důvodu je spíše plausibilní pojímat formativní sílu jako instrumentální příčinu. Naproti tomu struktura DNA embrya je odlišná od DNA matky a otce a setrvává v organismu po celý život jedince. John Haldane and Patrick Lee, „Aqunias on Human Ensoulment, Abortion and the Value of Life", *Philosophy* 2003, vol. 78, n. 304, 255-278 (zejm. s. 271-272).

[183] Srov. *Gen. An.* II, 1, 735a 5-9nn.

[184] Působení slunce analogicky odpovídá vitálnímu teplu v semeni. *Gen. An.* II, 3, 736b 29-737a 7nn., příp. *Phys* II, 2, 194b 13nn.

elementy, a jež je klíčovým prvkem pro vysvětlení procesu „oduševnění“ organismu.[185] Tato síla byla recipovaná středověkou novoplatónskou optikou, což je zejména signifikantní v díle Alberta Velikého, jenž vycházel z Avicennových tezí. *Virtus formativa* u Alberta představuje netělesný princip,[186] který se nalézá v semeni či plodu, jako „vnitřní“ organizující síla (*agens*), a jež předchází v semeni emergenci duše.[187] Albert aplikuje Aristotelovu analogii mezi přírodními procesy a lidskými tvůrčími procesy: stejně jako účelová příčina je forma v mysli řemeslníka, tak formativní síla v semeni je podobná formě, která se vlévá z řemeslníkovy mysli do nástrojů. Formativní síla užívá své nástroje, tj. elementy, k zformování díla.[188] Albert nezůstal však striktně v biologickém kontextu: *virtus formativa* je podmíněna působením nebeských těles a inteligencí. Vznikání živočichů pak nepředstavuje spontánní organický proces, ale je způsoben a zprostředkován vyšší příčinnou v podobě nejjednodušší a nejformálnější inteligence, která celistvě vstupuje do procesu vznikání jak v supralunární, tak i v sublunární sféře.[189]

---

[185] Hiro Hirai, „Formative Power, Soul, and Intellect in Nicolò Leoniceno between Arabo-Latin Tradtion and the Renaissance of the Greek Commentators“, in *Psychology and the Other Disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction*, ed. Paul, J. J. Baker, Sander W. de Boer a Cees Leijenhorst (Leiden-Boston 2012) 297. Hirai uvádí též užitečný přehled Galénova díla, kde je tento pojem užíván a precizován (viz Galén, *De semine* 2.2, 2.5). Zároveň i uvádí šikovný přehled recepce této koncepce v arabské filosofii a vědě u Avicenny a Averroa v kontextu jejich lékařských a biologických spisů.

[186] Tj. božský formativní princip obsažený v semeni, který je založen Aristotelově tezi z *De gen. an*. II, 3, 736b 29nn.-737a 7nn.

[187] Je to postavené na tezi, že duše má být skutečností těla, jež má v možnosti život, není-li však v těle žádný orgán, jehož skutečností má být duše, pak z toho Albert vyvozuje, že duše nemůže být prvním principem vzniku života. Tím musí být něco, co předchází duši, jinými slovy něco, pro ni připraví půdu. Srov. Adam Takahashi, „Nature, Formative Power and Intellect in the Natural Philosophy of Albert the Great“, in *Early Science and Medicine* 13 (2008) 451-481.

[188] Albertus Magnus, *De animalibus* XVI, tr. 1, c. 4, 1073, in ed. Hermann Stadler (Münster, 1920): „Sed virtutes calidi humidi et aliae quae sunt in semine, sunt instrumenta illius virtutis, quae in spiritum seminis influxa est ab anima quam virtutem vocamus formativam: et ipsa diligit illas qualitates instrumentales ad finem a se intentum, hoc est ad memrorum formationem.“ (Ale (elementární) vlastnosti, jako teplé, vlhké apod., které jsou v semeni, jsou nástroji oné síly, která byla vložena duší do spiritu semene, a kteroužto sílu nazýváme formativní. A ona řídí ony instrumentální kvality do od ní zamýšleného cíle, tj. formování údů.).

[189] Ibid. XVI, tr. 1, c. 7, 1082: „(…) in spermate ultima et simplicissima virtutem est illa, quae est intelligentiae virtus, quae formalissima et simplicissima est et prima in movendo et informat et animae virtutem et membrorum et caelestem et elementalem.“ (Ve spermatu nejzazší a nejjednodušší síla je taková, která náleží inteligenci. Ta je

Vedle Alberta se podobným způsobem zabýval embryologií Akvinský, který se však zaměřoval více na otázku emergence lidské duše. Akvinský se tím nezabýval pouze ve své psychologii,[190] ale naopak ve svých teologických spisech *Summa Theologiae* či *Summa contra gentilem*.[191] Klíčový motiv pro Akvinského spočívá v tom, že člověk na rozdíl od jiných rostlin a živočichů nevznikl pouze biologickým procesem, ale jeho racionální duše byla dána Bohem zvnějšku.[192] Pro Akvinského je znalost embryologie zásadní pro pochopení toho, v jakém momentu se stává člověk lidskou bytostí, tj. kdy mu byla dána rozumová duše zvnějšku. S emergencí duše v těle však spočívá nutnost pochopení embryologických procesů od početí do zformování plodu. Akvinský vnímá generativní proces graduálně, tj. přechodem z nižších forem na vyšší, dokud nedosáhne svého finálního uskutečnění. Konkrétní vysvětlení přechodu z jedné formy na druhou se střetává s otázkou, co se stane s předchozí formou. Těžiště problému spočívá v tom, že Akvinský jasně říká, že existuje pouze jedna substanciální forma v těle. Jak pak vysvětlit onen přechod jinak, než zánikem předchozí substance? Z této perspektivy je františkánská pozice existence plurality v jedné substanci uchopitelnější a smysluplnější: přechod z jedné formy na druhou je stejný, jako přechod z možnosti do uskutečnění, resp. ona forma, která je aktuální nahradí předešlou, jež se stává formou v možnosti.[193]

---

v nejvyšší míře formální a jednoduchá a první v (uvádění) do pohybu. A formuje jak sílu nebeských těles, tak elementů, jak u duše, tak i údů.).

[190] Akvinský ve svém výkladu *Sententia De anima* vůbec nehovoří o působení *virtus formativa* na formování semen a plodů.

[191] Pro detailní filosofickou analýzu Akvinského náhledu na lidskou přirozenost v kontextu zde sledovaných fenoménů viz Pasnau (2001), zejm. 100-130.

[192] Otázka toho, v jaké fázi rozumová duše vstupuje do plodu, je zcela zásadní i pro zodpovězení etické otázky, kdy je možné plod považovat za lidskou bytost. Pro analýzu tohoto fenoménu v historickém, ale i současném diskurzu viz John Haldane and Patrick Lee, „Aqunias on Human Ensoulment, Abortion and the Value of Life", *Philosophy* 2003, vol. 78, n. 304, 255-278 (s. 271-272).

[193] Tato polemika výrazně přesahuje psychologický rámec do teologických konsekvencí. Pro středověkou teologii v kontextu *tridia* či *eucharstie* otázka vztahu Ježíšova těla jako látkového principu a duše jako formálního představoval svrchovaně důležitý pojmový aparát, se kterým odlišně pracovala pozice jednoty a plurality. Františkánská teorie plurality forem umí lépe vysvětlit skutečnost, co se stalo s Ježíšovým tělem během *tridia* než tomistická. Podle této teorie má tělo samo o sobě vlastní formu tělesnosti. Vztaženo na *tridium* pak Ježíšovo tělo nemohlo zcela (substanciálně) zaniknout, protože má k dispozici vlastní formu tělesnosti. Naopak pro teorii jednoty substanciální formy každá formální změna znamená zánik předchozí substanciální

Zajímavá kontextualizace představuje uvedení formativní síly do závislosti s pozdější buridanovskou a oresmovskou fyzikální teorií impetu, tj. vtištěné síly zvnějšku. Jedna z možných interpretací role formativní síly právě spočívá v jejím externím a instrumentálním působením na plod. Onen celý proces by šel vysledovat od formativní příčiny otce skrze jeho semeno a spiritus semene k jeho formativnímu nástroji, jako vnuknutá síle, která působí na plod do té doby, než plod je zformován.[194] Spojení teorie impetu s Buridanovou a Oresmeho psychologii předsvědčivě propojuje Zupko, který u těchto autorů přirovnává myšlení k pohybu.[195]

S jistotou nelze určit na základě výše ocitované pasáže, nakolik se Jenek v těchto debatách orientoval. Minimálně je ale zde patrná skutečnost, že Aristotelovu biologii vnímal jako komplementární k *De anima*. Podporuje to celkové Jenkovo tíhnutí v rámci první knihy druhé kapitoly k vysvětlování psychologických principů na podkladu biologie, na což jsem se zde detailněji zaměřil. Jenkův přístup v důrazu na Aristotelovu biologii a v syntéze s novoplatónskou *virtus formativa* představuje spíše originální přístup, který ve srovnání s komentáři *per modum commenti* u Akvinského či Buridana (*prima lectura*) nenalézají obdobu. Co se týká Buridanovy třetí redakce výkladu *De anima* pak se mezi ním a Jenkem objevuje ještě jiný rozdíl, pařížský mistr vysvětloval duševní fenomény z *De anima* skrze kontext Aristotelova spisu O vzniku a zániku,[196] kdežto pražský mistr skrze biologický korpus *De animalibus*. Obecně by snad šel rozdíl vyjádřit tak, že Buridan se v druhé knize zaměřil spíše na metafyzické předpoklady, kdežto Jenek na biologické.

Mimo to interpretace oduševnění zárodečních principů pomáhá k pochopení Jenkovy formulace látky jako „*ens in actu potentiali*." Takto ji zle vyložit ve stejném smyslu, jako tomu je v embryologickém kontextu u semen a plodů: tito mají v sobě duši, ale pouze latentně (podobně jako když někdo spí, anebo má vědění, které neužívá), zároveň hlavním agentem vzniku není duše, ale formativní síla, která existuje uvnitř semen

formy. Podle toho Ježíšovo tělo během tridia muselo zcela zaniknout. Pro detailní výklad těchto debat viz de Boer (2012) 197-206, Pasnau (2001) 126-130.

[194] Tento názor přejímám od Johna Haldana and Patricka Lee (2003) 271-272. Nicméně zmínění autoři se vůči této roli spíše vymezují negativně (minimálně pro Akvinského). Na druhou stranu by se z hlediska historie biologických teorií mohlo jednat o důležitý poznatek, protože pro novověké autory působení vnější síly představovalo jak v biologii, tak i fyzice klíčový koncept.

[195] Zupko (1997) 320.

[196] De Boer (2014) 196.

a plodů, jejíž mechanismus funguje jako hlavní hybná síla. Dle této koncepce pak semeno *per se* nestimuluje plod k životu, ale skrze působení třetího faktoru, instrumentální přičiny, neboli *virtus formativa.*

Na základě výše popsaných charakteristik se jeví Jenkova druhá kniha jako zásadní pro další bádání, které by mohlo přispět do dějin přírodní filosofie, potažmo přírodovědy. Lukáš Lička na tomto poli v nedávné době poukázal na Jenkovo pojetí fenoménu světla z jeho výkladu k druhé knize sedmé kapitole *De anima* ve vztahu k teorii středověké optiky na pražské univerzitě.[197]

III. 7. Přece jen jsou oddělitelné

Poslední téma kapitoly vychází již z konce první kapitoly druhé knihy (*De an*. 413 a 4-10nn.). Patrně nejnázornější způsob, jak představit dané téma, spočívá v Aristotelově připodobnění vztahu těla a duše, jako u lodníka a lodi. Dostáváme se tím totiž k otázce, která tvořila hlavní metodologické problémy *scientia de anima* v rámci první knihy, a to téma odlišného ontologického statutu myšlení a jeho vztahu k tělu. Konkrétně se zde dere na povrch problematika spojení rozumové duše s tělem. Jenek nabízí dvě východiska, buďto inherenci, anebo apropriaci. Tomuto sdělení však předcházejí dva principiální závěry, které jsou ilustrativní pro pochopení odlišné role myšlení od zbylých duševních projevů.

První závěr je formulován následovně: „nějaké části duše jsou od těla neoddělitelné". Důkaz je postaven na definici duše (jako skutečnosti přírodního organického těla). Vychází z Aristotelova kritéria podobnosti, tj. jak se má celek k části, tak se má i část k celku. Z toho důvodu je možné prohlásit, že část těla je vázána na duši, jako na jeho uskutečnění. Vztah obou principů je vzájemně podmíněný. Například výrok, že „zrak je podstatou oka", poukazuje na to, že vidění nemůže být bez duše (jako své podstaty), a duše zároveň nemůže uskutečňovat zrak, nebude-li mít k dispozici orgán zraku - proto jsou od sebe neoddělitené. K tomuto závěru Jenek ještě připojuje doplňující poznámku:

[197] Lukáš Lička, „Studying and Discussing Optics at Prague Faculty of Arts: Optical Topics and Authorities in Prague Quodlibets and John of Borotín´s *Queastio* on Extramission", in ed. Ota Pavlíček, *Studying the Arts in Late Medieval Bohemia. Production, Reception and Transmission of Knowledge* (Turnhout, 2021) 251-303 (257-258).

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum super I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 83r.: „<Notabile> De conclusione 7ª est dubium, ex quo modo[198] non sunt <aliquae partes animae> a corpore separabiles. Videtur, quodlibet vegetativum et sensitivum fore perpetuum. Dicitur, quod sunt separabiles non tum[199] per materia sui,[200] sed <superscriptum> tum[201] corruptione.“.

Domnívám se, že Jenek se vyjadřuje k tomu, jak je ukončen podmínečný vztah látky a formy, resp. psychosomatických vlastností. Daná otázka reaguje na zajímavý problém: nebudou-li od sebe psychosomatické části odlučitelné, pak budou věčné. Je zřejmé, že jejich odloučení musí být způsobené zánikem. Jenek zvláštně praví, že „nejsou tehdy od sebe oddělitelné skrze látku, ale skrze zánik.“ Největší otázkou je zde, co je míněnou onou „látkou“. Domnívám se, že tím není míněna látka jako podstata, ale jakési obecné vyjádření principu podmíněnosti tělesných a duševních částí. V důsledku toho vyplývá, že odluka vegetativní a sensitivní duše od jejich příslušných tělesných částí připouští i jejich distinkci. Vyjadřuje pak zánik rozpad složeného celku z látky a formy na jednotlivé elementy? Souhrnně tomu rozumím tak, že psychosomatická část duše existuje tak dlouze, dokud nezanikne tělo. Vzhledem k tomu, že vegetativní a sensitivní duše je skutečností těla, pak není možné, aby mohly existovat po zániku těla, protože nemají, jednoduše řečeno, svůj předmět uskutečňování. Jestli to takto zamýšlel i Jenek je otázka do hlubší diskuze.

Nicméně uvedený závěr se nevztahuje na rozumovou duši, protože ta není v žádném smyslu podstatou těla. Druhý závěr tedy zní: „nějaké duševní části jsou od těla oddělitené.“ Důkaz pro tento závěr vidí v tom tvrzení, že nějaké části duše nejsou podstatou těla, a tedy existují na něm nezávisle. Právě myšlení je přesně tohoto typu, protože existuje odděleně od těla.[202] Po tomto výkladu (logického) charakteru Jenek připojuje zásadní doplňující poznámku:

---

[198] quo modo] quo *ms*.

[199] tum] cum *ms*.

[200] sui] sin *ms*.

[201] tum] est; cum *ms*.

[202] Ibid.: „Unde est conclusio 7ª. Aliquae partes animae sunt a corpore inseparabiles. Probatur, quia aliquae partes animae sunt actus partium corporis. Igitur consequentia conclusio tenet. Cum actus non sit separabilis ab eo cuius est actus. Antecedens in praecedentibus. Quia visiva est actus materiae oculi. Et 2 am ex diffinitione anima est actus corporis. Et tunc conclusio 8ª. Partes animae aliquae sunt a corpore separabiles. Probatur, quia

Ibid. „De conclusione 8ª, nota secundum Commentatorem, 3º <libro> huius, commento 5º. Anima intellectiva in omnibus hominibus est una et mortuo homine separatur ab eo et manet in alio.“.

Je zřejmé, že oddělitelnost rozumové duše souvisí i s otázkou nesmrtelnosti myslící části duše, tedy lidského rozumu. Důležité je, že pražský mistr vykládá oddělitelnost duše od těla principiální averroistickou tezí jednoty rozumu, a ne skrze křesťansky pojatou individuální nesmrtelnost lidské duše. Doslova přeloženo: „rozumová duše je pro všechny lidi jedna, a když zanikne individuální jedinec, tak je od něho oddělena a zůstává v jiném.“ Tímto jednoduchým shrnutím monopsychistické averroistické pozice Jenek vlastně ukazuje to, že Jedna rozumová duše sama o sobě je věčná. Pokud však existuje v individuálním člověku, pak z této perspektivy věčná není, resp. po zániku těla zaniká specifické spojení mezi individuální látkou těla a jedinou rozumovou duší. Averroa pozice jednoty rozumu je tak založena na emanaci jednoho božského principu v mnohost individuálních látkových i nelátkových substancí.

Tím si Jenek zároveň připravil půdu pro vyjádření vztahu těla a duše na základě příměru lodníka k lodi:

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 83r: „“AMPLIUS <etc.>”. Ostendit, quod nunc sit manifestum ex dictis dicens. Quia non est manifestum ex dictis, utrum anima sit actus corporis sicut nauta navis, id est, sic quod non inhaereat vel sic inhaerenter, sicut arguendo perfecti inest, sed solum appropriatione sic actus.“.

Zde Jenek předkládá dvě možnosti, jak vysvětlit onen příměr: buďto rozumová duše je v lodi obsažená tak, že v ní inheruje, tj. je její pevnou součástí, anebo z druhého hlediska tak, že je k ní

aliquae partes animae nullius corporis sunt actus. Igitur conclusio consequentia tenet. Omnis actus, qui non est alicuius corporis, a corpore est separabilis. Antecedens patet. Sunt enim aliquae partes animae de quibus non est onustum, quod sunt actus alicuius corporis, ut intelligens. 1º ponit conclusionem 1am <i.e. concluosio 7ª>. 2º antecedens rationis eius, ibi ‘*quarundam*’. 3º conclusio 2ª, ibi ‘*At vero*’. 4º rationis eius, ibi *propter id*.“.

lodník pouze přidělen.[203] Výše zmíněné vyjádření k averroistickému monopsychismu jasně ukazuje na druhou pozici. Zde se Jenek k této pozici nijak zjevně nepřiklání, ale tím, že jsou uvedené v jistou závislost danou pořadím, může minimálně poukazovat na Jenkovu oblibu Averroova řešení.

[203] Srov. heslo „*appropriatio*“ in Latinatis Medii Aevi Lexicon Bohemorum (online: http://lb.ics.cas.cz/#cs 15. 12. 2021).

IV. Středověký výklad Aristotelova pojetí nejen lidského rozumu

V následující části objasním vztah Jenka a Averroa v otázce povahy rozumu Jenkovým výkladem slavné pasáže Averroovy paté kapitoly třetí knihy Velkého komentáře k *De anima* probírající povahu trpného (látkového) rozumu. V této části se zaměřím na Mrázovy hypotézy, které nastíním v kontextu antické komentářové tradice v díle Alexandra z Afrodisiady a recepci jeho psychologických idejí v pozdní středověké filosofii v myšlení pařížského filosofa Jana Buridana. Nakonec představím Jenkův výklad na vztah činného a trpného rozumu, který slibuje i odpověď na doktrinální orientaci pražského mistra.

IV. 1. Látkový rozum (specifikum Averroova výkladu)

Ve druhé knize Jenek důkladněji popsal princip látky v embryologickém kontextu. Odlišné uchopení látky ve filosofické tradici je takové, které se vymezuje v metafyzických termínech, tj. konceptualizovat fenomén látky jako princip *per se*. Pro látku vzatou samu o sobě se vžilo v Aristotelské terminologii označení první látka. Obecně ji lze definovat jako stav reprezentující čistou potencialitu: je zcela neurčitelná, protože je pouhou možností (řec. „*kata dynamin*“) vzhledem k tvaru.[204] Tím, že nemá žádné charakteristiky fyzického jsoucna, jedná se o metafyzický princip, který je možné vykázat jen rozumem.[205] Jedná se jednak o odlišné uchopení látky oproti biologickému pojetí a jednak od pojetí látky v Aristotelově fyzice, kde látka slouží jako substrát, podklad formy.[206] U Aristotela však látka nemusí být pouze fyzikální (hmotné) povahy, ale látku je možné pojmout tak, jak jí rozumíme v běžném jazyce rovněž, např. jako látku (obsah) učiva.

V rámci spisu O duši lze jeden duševní fenomén přirovnávat k první látce: trpný (lidský) rozum. Jak známo, analýza rozumu se objevuje ve třetí knize. Aristotelés definuje lidský rozum jako entitu existující samu o sobě jsoucí zcela v možnosti k formě, dále jako jakkoli nesmíšenou s tělem, mající zcela jinou specifikaci než fyzikální jsoucna.[207] Analogií mezi takto pojatým rozumem a první látkou se v komentářové tradici zabýval intenzivně Averroes, a to ve svém pro latinský středověký filosofický diskurs nejkontroverznějšímu výkladu páté kapitoly třetí knihy Velkého komentáře ke spisu O duši, kde mimo jiné vynáší svoji slavnou tezi o jednom intelektu sdíleným celým lidstvem. Jenek věrný největší výkladové autoritě samotného

[204] Ar. *Met*. VII, 3, 1029a, 20-25nn.

[205] Ar. *Met.* VII, 10, 9-10nn.

[206] Zároveň Aristotelés v tomto smyslu vnímá látku jako příčinu. Ar. *Met.* V, 2, 17-28nn.

[207] Ar., *De an.* III, 4, 429a 16-20nn.

Komentátora se rozsáhle věnuje výkladu rozumu a přejímá od arabského myslitele principiální teze. Lze z toho usoudit, že Jenek otázku rozumu a Averroův výklad považoval za závažný. Předběžně můžeme říci, že Jenkův přínos není zcela bez originality,[208] neboť jeho formulace zajímavě sumarizují hlavní Averroovy články, jak bude ukázáno níže.

Nejprve představím Jenkův výklad a následně se zaměřím na principiální Averrovy teze. Jenek reaguje na úvodní pasáže Averrovy páté kapitoly a shrnuje do tří bodů její hlavní závěry týkající se srovnání lidského rozumu s první látkou:

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 99r: „<1> Quia materia prima recipit formas sensibiles singulariter, sed intellectus universaliter. <2> Materia recipit formas corporales et intellectus supernaturales. <3> Intellectus distingvit, cognoscens, materia non.“.

Jenek nejprve uvádí první rozdíl, který se nalézá v Averroovu komentáři až na posledním místě. De facto se jedná o distinkci mezi říší fyzických jsoucen a intencionálních (což ostatně platí pro všechny distinkce) v tom smyslu, že první látka má v možnosti přijímat různé individuální smyslové formy jednotlivě, kdežto rozum má v potenci přijímat obecné formy. U Averroa to má důsledek, že smyslové formy se vyznačují růzností, která je podmíněna odlišností poznávaných jednotlivin, naopak intencionální formy se vyznačují jistým druhem jednoty (níže bude ukázáno, jak u těchto druhých zmíněných forem Averroes pracuje s principem jednoty a mnohosti).

Další věc stojící za povšimnutí je uvedený druhý rozdíl, který však není přítomný v Averroově výkladu.[209] Jedná se o zdařilé shrnutí problematiky, byť podléhající nutné

[208] Jistá paralela mezi Jenkovou osnovou se na základě textové shody nalézá u Waltera Burleye. Pričemž Jenkův výklad sledované pasáže je oproti výkladu anglického mistra spíše strohý a bodový. Srov. Walter Burley, *Commentarium in De anima* III, 5, 12-13nn., 6, in: ed. Mario Tonelotto (online 8. 1. 2022: http://www.mariotonelotto.com/BURLEY_IT/BURLEY/TH/Txt/EdCri/Fichier/EdCr006.htm.).

[209] Srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 387-388, 27-32nn. (číselné pořadí v závorkách je mnou doplněné): „Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod difert apud ipsum a prima materia in hoc quod iste est in potentia omnes intentiones formarum universalium materialium, (3) prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens (…) (1) quia prima materia recipit formas diversas, scilicet individuales et istas, ista autem recipit formas universales. “ (A protože taková je definice látkového rozumu, je zřejmé, že u sebe se liší od první

simplifikaci. Jenek v zásadě říká, že látka může toliko přijímat tělesné formy, zatímco rozum nadpřirozené, čímž nejspíše míní netělesné či intencionální formy.

Ani poslední formulace se neobejde bez zvláštnosti, přestože obsahové sdělení je zřejmé: rozum se odlišuje od látky v tom, že má konkrétní druh kognitivní aktivity, tj. poznává, potažmo rozlišuje. Není zcela jasné, proč se tam objevuje sloveso v indikativním tvaru 3. osoby jednotného čísla „*distingvit*". Znamená to tedy, že a) Averroes rozlišil, že rozum je poznávací,[210] či b) kostrbatě přeloženo přímo: rozum rozlišil, a poznává, kdežto látka ne. Spíše se kloním k variantě první, protože Jenkovy citace Averroa bývají takřka bez výjimek přesné, proto spíše očekávám, že to bude interpretační záměr. Není zcela možné vyloučit i chybu písaře.[211]

Pražský mistr pokračuje v tématu tak, že uvede dlouhou citaci následující pasáže z Averroa (v tomto případě je dobře patrná přesnost citace):

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 99r: „Subdit „*ideo non est necesse, ut sit de genere materiarum primarum, in quibus forma est inclusa, neque ipsa materia prima. Quoniam si ita esset, tunc receptio in eis eiusdem generis esset. Diversitas enim naturae receptae facit diversitatem naturae recipientis. Hoc igitur movet Aristotelem ad imponendum hanc naturam, quae est alia a natura materiae, et alia a natura formae, et alia a natura congregati,"* id est compositi.[212] Hoc Commentator. <Nota 1ª> Sed diceres, qualis est natura <intellectus> ex conclusio? Non est materia, nec forma, nec compositum. Dicit Commentator post in quaestione 3ª, quam movet. „*Opinandum est enim, quod* illud *est quartum genus esse*",[213] id est entis.".

---

látky v tom, že on je v potenci vůči všem intencím univerzálních látkových forem, (3) kdežto první látka je v potenci vůči všem smyslovým formám, jež nepoznává ani nemyslí, (…) (1) protože první látka přijímá odlišné formy, jmenovitě individuální a takového druhu, a ona tj. (přirozenost rozumu) přijímá formy univerzální.).

[210] Z gramatického hlediska by tomu měla odpovídat vazba akuzativu s infinitivem, kteroužto formulace nevylučuje, viz *Intellectus, [Commentator] distingvit, [esse] cognoscens.*

[211] Pak by se nabízela co do smyslu nejvhodnější varianta: rozum poznává, rozlišuje, kdežto látka ne.

[212] Srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 388, 49-56nn.

[213] Ibid. III, 5, 409, 656-672nn.: „Opinandum est enim quod iste est quartum genus esse." (Vskutku se musí uvažovat tak, že on [rozum] je čtvrtý druh bytí.) Srov. Taylorův anglický překlad: „One should hold that it is a fourth kind of being." (Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the* De anima *Aristotle*, přel., úvod a pozn. Richard C. Taylor (New Haven & London 2009) 326).

Z citované pasáže je patrné, že Jenkovi jde primárně o zřetelné a jasné dokázání, jaké přirozenosti je látkový rozum, aniž by podrobil detailnější analýze spíše obtížnější citaci. Zde se domnívám, že je dobře vystižitelný pedagogický aspekt jeho výkladu. Což kromě jasné schematizace zkoumaného materiálu je i patrné na uvedené kontextualizaci Komentátorova výkladu, kdy čtenáře uvádí do jedné ze tří principiálních otázek,[214] na které se Averroes snaží odpovědět ve snaze po uchopení přesného Aristotelova mínění (tj. oproštěného od předchozí peripatetické tradice) o povaze trpného rozumu. Z obsahové stránky jde Jenkovi v zásadě o to, aby ukázal, že rozum se odlišuje od látky, formy či z nich složeného celku. Jenek další citací kategorizuje rozum jako čtvrtý druh bytí „*iste est quartum genus esse*". Tím zároveň dává volnou odpověď na třetí principiální (Theofrastovu) otázku.

V dalším není objasněn kontext, ani detailní výklad argumentace. Doslova lze z uvedené citace vydedukovat pouze to, že lidský rozum není totéž jsoucno jako látka, forma či celek, ale jiný, čtvrtý druh bytí. Jenek totiž dále vysvětluje, že *esse* tu znamená *entis*. Látkový (lidský) rozum je druh jsoucího. Jenkova předchozí formulace o tom, že rozum není ani první látka či (fyzická) forma či celek může být matoucí, protože za předpokladu, že tyto tři zmíněné entity považuje za jsoucno, pak by vycházelo, že látkový rozum musí být čtvrtý druh bytí, tedy analogicky jistý druh spirituální či intencionální látky.[215] Tomu by i teoreticky odpovídalo

[214] Srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 399, 344-361nn. První otázka je, zdali spekulativní předměty myšlení (*intellecta speculativa*) jsou věčné. Druhá otázka je, zdali finální dokonalost (tj. druhá skutečnost) je sečtena skrze počet lidských individuí, a první dokonalost je jedna ve všech lidech. Třetí otázka pochází od Theofrasta (jak praví Averroes) a je taková, že je nutné tvrdit, že tenhle rozum nemá k dispozici žádné formy, a že je také nutné tvrdit, že sám o sobě je nějaký druh jsoucího.

[215] 1. první látka, 2. fyzické formy, 3. celek, 4. spirituální látka a 5. spirituální forma. Je ovšem otázka nakolik je plausibilní vypočítávat celek do tohoto výčtu, protože nemusí nutně znamenat spojení látky a formy vznik něčeho třetího, a tedy od nich odlišného. Odpověď na tuto otázku nám může poskytnut sám Averroes na jiné výkladové pasáži, když explicitně říká, že spojení „spirituálních" principů nevytváří celek, který by byl od nich odlišný. To všem neplatí pro fyzický celek z látky a formy, jenž považoval za něco odlišného od vlastních konstitutivních principů: „Et est etiam manifestum quod materia et forma copulantur adinvincem ita quod congregatum ex eis sit unicum, et maxime intellectus materialis et intentio intellecta in actu; quod enim componiur ex eis non est aliquod tertium aliud ab eis sicut est de aliis compositis ex materia et forma." (Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 404, 503-507nn.). (A je také zřejmé, že látka a forma se navzájem spojují, takže celek z nich složeny je jeden, a ze všeho nejvíce (se to týká) látkového rozumu a myšlené intence v aktu. Neboť to, co je z nich složené, není něco třetího od nich odlišného. Tak, jako tomu je u jiných celků z látky a formy.). K tomuto tématu Averroes ve čtvrtém výkladu třetí knihy jasně říká, že

Averroovo označení *intellectus materialis*, u kterého víme, že nejde o fyzickou látku, protože rozum musí být dle Aristotela netělesný.

Situace, čemu přesně Averroes rozumí čtvrtý druh bytí, je složitější a ne zcela jednoznačná. Averroes totiž nepočítá ve výčtu čtyř druhů bytí s celkem (*compositum*). Hovoří o fyzické látce a formě a analogicky pak o spirituální látce a formě. Tyto principy jsou synonymní s potencialitou a aktualitou.[216] Čtvrtý druh bytí by pak měla být spirituální forma, aktualita. Je otevřená otázka, jak tomu rozuměl Jenek. Nejspíše lze očekávat, že si byl vědom Averroova postulátu, že spojení látkového principu (rozumu) s intencionálním obsahem (formou) nevytváří od nich odlišný celek. Na druhou stranu středověká recepce v podobě františkánské tradice zastávala opačný názor.[217]

V kontextu Averroova výkladu je důležité poukázat, že přesně v tomto době Ibd Rušd začíná propojovat Aristotelskou koncepci jednoho rozumu jako celku složeného z trpné a činné části, aniž by to explicitně zdůraznil. Respektive se diskuze o látkovém rozumu přenáší na jeho ontologický základ: ocitáme se na jiné rovině výpovědi, která vychází ze vzájemné dynamiky aktivních a pasivních principů rozumu. Zkusím detailněji rozebrat Averroův výklad v naději, že se doberu k nějaké odpovědi.

Richard Taylor vysvětluje, že rozdělení na spirituální látku (možnost) a formu (skutečnost) musí být přítomné u všech oddělených inteligencí (*inteligentia abstracta*), protože

---

rozum je jiné jsoucno odlišné od látky, formy a celku: „*Est igitur aliud ens a forma et materia et congregato ex eis*." (Ibid. III, 4, 386, 89-90nn.) Dále se zde dozvídáme jeho vlastnosti, tj. je to jednoduché jsoucno, které je neproměnlivé, oddělené a jedno.

[216] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 409, 657-661nn.: „Quemadmodum enim sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie." (Vskutku, tak jako je smyslové bytí rozdělené ve formu a látku, tak je zapotřebí, aby inteligibilní bytí bylo podobně rozdělené těmito dvěma způsoby, jmenovitě na něco, co je podobné formě a na něco, co je podobné látce.) K tomuto tématu Averroes ve čtvrtém výkladu třetí knihy jasně říká, že rozum je jiné jsoucno odlišné od látky, formy a celku: „*Est igitur aliud ens a forma et materia et congregato ex eis*." (Ibid. III, 4, 386, 89-90nn.) Dále se zde dozvídáme jeho vlastnosti, tj. je to jednoduché jsoucno, které je neproměnlivé, oddělené a jedno.

[217] Středověká diskuze toto téma rozvíjela různým způsobem. Františkáni, slovy Petra Aureola, zastávali „společný" názor, že forma a látka jsou oddělené reality, kterou společně vytvářejí třetí realitu, celek (srov. William Duba, „The Souls after Vienne: Frantiscans Theologians´ Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls," in ed. Paul J.J.M. Bakker, Sander W. de Boer, Cees Leijenhorst, *Psychology and the Other Disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)* (Leiden-Boston, 2012) 246.

ty mají za svůj předmět poznávání věci, které existují mimo ně.[218] Tedy ty inteligence, které poznávají něco jiného, než svoji esenci či přirozenost musí mít v dispozici jistý druh „látky" či potenciality pro přijmutí formy, která esenciálně obsahuje referenci k něčemu, co je mimo vlastní přirozenost každé jednotlivé inteligence, jmenovitě Boha (*forma prima*).[219] Kdyby nebyla taková vnitřní struktura oddělených inteligencí či forem, neexistovala by pak jejich pluralita.[220] Pouze „první forma" nemá žádné potence, protože nemyslí nic jiného než sama sebe. Averrovými slovy pak platí, že kromě Boha, všechna ostatní jsoucna se v jistém způsobu rozcházejí v jejich covitosti (*quidditas*) s jejich bytím (*essentia*).[221] Tomu lze rozumět tak, že

[218] Deborah L. Black vysvětluje ještě podrobněji, že hylemorfní struktura pro Averroa musí být přítomná u samotných kognitivních předmětů (aktů). Forma má pro ně roli referenta, který činí předměty poznávání pravdivé, tj. jejich intencionální obsah, látka zase poskytuje místo, ve kterém oni můžou existovat na nové a vyšší úrovni abstrakce z jejich korespondující existence ve vnějším světě, anebo v nižší kognitivní schopnosti. V tomto kontextu Black upozorňuje na odlišné Averroovo pojetí pojmu *subiectum.* Jak známo z dějin filosofie se u Averroa nenalézá subjekt-objektová figura rozdělená na vědomí subjekt a poznávaný objekt: „For Averroes, the distinction is not between a knowing, conscious *subject* and an inert *object known*, but between a *subject of existence* (*subiectum per quod est forma existens; subiectum per quod intellecta sunt unum entium in mundo*), which contains intentional objects or forms, usually a faculty such as sense, imagination, or intellect; and a *subject of truth* (*subiectum per quod est vera*) or a referent, which we would usually call an object." Srov. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 400, 379-394nn. Averroes totiž rozlišuje 1) subjekt existence obsahující intencionální objekty či formy a 2) subjekt pravdy.

[219] Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the* De anima *Aristotle*, přel., úvod a pozn. Richard C. Taylor (New Haven & London 2009) pozn. 104, 326.

[220] Oddělené formy či inteligence jsou substance, které se navzájem odlišují v dispozici vzhledem k možnosti k vědění. V tom rovněž spočívá i jejich mnohost, respektive v tom, že jsou vždy vztažené k první formě (Bohu) jako jejich příčině, a tedy jejich bytí je od nich oddělené, a proto i mnohé. Vychází z toho rovněž nutná konsekvence, že pokud by nebyla mnohost oddělených forem, vše by bylo jedno. Averroes v jiném kontextu tuto problematiku výstižně ukazuje v jeho spisu *Incoherence of the Incoherence* (1930) 204; (1969) 122: „The difference between the First´s understanding of Itself and the understanding of themselves which the rest of the intellects have is that the First intellect understands Itself as existing through Itself, not as what is related to a cause, while the rest of the intellects understand themselves as being related to their cause so that plurality enters into these in this way." (Citovaný překlad z Taylor 2009, pozn. 106).

[221] Srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 409-410, 661-667nn.: „Et hoc necesse est in omni intelligentia abstracta que intelligit aliud; et si non, non esset multitudo in formis abstractis. Et iam declaratum est in Prima Philosophia quod nulla est forma liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, que nichil intelligit extra se, sed essentia eius est quidditas eius; alie autem forme diversantur in quiditate et essentia in quoquo modo." (A toto je nutné u všech oddělených inteligencí, které myslí něco jiného než sebe. A pokud by to tak nebylo, neexistovala by mnohost oddělených forem. A jak již bylo ukázáno v První filosofii:

rozum jakožto bytí je jeden (*prima forma*), naopak individuální inteligence jsou v jistém smyslu mnohé.

Averroes z těchto dynamických vztahů ukazuje na zcela výjimečné místo psychologie mezi ostatními vědami. Respektive znalost duše je podmínečná pro královnu věd: první filosofii.[222] Je to z toho důvodu, že přirozenost rozumu (jakožto druhu) poznáváme nejprve skrze přirozenost rozumu v nás. A pouze v tom případě, kdy se dosáhne něčeho z tohoto porozumění, tak se lze dostat k porozumění rozumu ve vyšších bytostech, tj. jako je inteligence nebeských sfér.[223]

Jinými slovy to Averroes vyjádří v obecné rovině výpovědi tak, že receptivní rozum musí rozumět rozumu v aktu.[224] To znamená, že není možné o látkovém rozumu tvrdit, že je čistou potencialitou, doslova, že nemá nic k dispozici v aktualitě, pouze nemůže být v aktualitě u té formy, kterou (právě) přijímá. (Připomeňme Jenkovu charakteristiku látkového rozumu řečenou výše, je *cognoscens* a *comprehendens.*)

Pozadí Averrovy noetiky vychází z al Fárábího († 950) teorie poznání, která představovala standardní pozici v arabské peripatetické tradici: al Fárábí použil iluminační teorií o příčině poznání, činnném rozumu. Činný rozum vyzařuje světlo, analogické světlu pocházející ze slunce, které působí, jak na látkový rozum, tak na imaginativní vjemy v představivosti. V momentu jejich „osvětlení" se stávají zjevné, tj. z potencionálně inteligibilních obrazů a potenciálního látkového rozumu se stávavají skutečností: nastává aktuální proces myšlení, které je vysvětleno tak, že látkový rozum rozeznává inteligibilní myšlenky, jež byly ukryté v imaginativních vjemech. Tyto myšlenky jsou pak totožné s pojmy, méně už se soudy.[225]

žádná forma není jednoduše osvobozena od potence, kromě první formy, která nemyslí nic jiného mimo sebe, neboli její esence je její covitost.).

[222] Ibid. 410, 676-677nn.:„Et ideo scire de anima necessarium est in sciendo Primam Philosophiam.".

[223] Srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 409, 668-672: „Et nisi esset hoc genus entium quod scivimus in scientia anime, non possemus intelligere multitudinem in rebus abstractis, quemadmodum, nisi sciremus hic naturam intellectus, non possemus intelligere, quod virtutes moventes abstracte debent esse intellectus." (A kdyby nebyl tento druh jsoucího, jaký jsme poznali v této vědě o duši, nemohli bychom pochopit mnohost oddělených věcí. Tak jako, kdybychom neznali tuto přirozenost rozumu, nemůžeme pochopit, že oddělené hýbající síly musejí být inteligence.). Srov. Taylor (2009) pozn. 108, 327.

[224] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 409, 378-379nn: „Et iste intellectus recipiens necesse est ut intelligat intellectum qui est in actu.".

[225] Davidson (2002) 316.

V čem začíná být Averroova noetika originální je skutečnost, jakou roli přisuzuje látkovému rozumu v podobě média, které připodobňuje něčemu transparentnímu (*diaffonum*). Lze si to připodobnit na příkladu vzduchu, ten je rovněž prostředkem pro přenost zvuku. Averroes tuto skutečnost připodobňuje známou analogií: trpný (lidský) rozum je totéž jako transparentní čiré médium a činný rozum jako světlo, které na něj působí. Stejně jako světlo je uskutečněním (aktualitou) nějakého média, díky kterému lze něco vidět, tak je činný rozum skutečností látkového (trpného) rozumu.[226] Podle této analogie myšlené věci (*intellecta*) pro trpný rozum představují totéž, jako jsou barvy věcí pro médium, na kterém se ukazují. Barvy jsou stále přítomné, k dispozici, ale pouze v ten moment, kdy jsou ukázány světlem. A látkový rozum je de facto místo, kde se tento proces odehrává.[227]

Na závěr Averroes tyto teze uvádí do mechanismu vzhledem ke vztahu k individuálnímu člověku. V okamžiku, kdy jsme sjednoceni s látkovým rozumem, tj. pouze v ten moment, kdy je aktualizován činným rozumem, tak jsme i zároveň a nutně sjednoceni s činným rozumem.[228] Což neznamená nic jiného než, že rozum je ze strany počtu lidí mnohý, ale z hlediska jeho bytí jeden. Užiji-li moderní analogii ve značné simplifikaci, tak si můžeme představit, že každý jednotlivec je „napojený" jakýmsi drátem ke zdroji, který je uveden do

---

[226] Ibid. 410-411, 688-701nn.: „Immo debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaffonum, et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus ad diaffonum. Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis. Et quemadmodum diaffonum non movetur a colore neque recipit eum nisi quando lucet, ita iste intellectus non recipit intellecta que sunt hic nisi secundum quod perficitur per illum intellectum et illuminatur per ipsum. Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis." (Vskutku musíš vědět, že vztah činného rozumu k tomuto rozumu je vztah světla k (transparentnímu) médiu, a vztah látkových forem k němu je (tentýž) jako k (transparentnímu) médiu. Neboť, tak jako světlo je uskutečněním (transparentního) média, tak činný rozum je uskutečněním látkového. A tak jako (transparentní) médium není uvedeno v pohyb barvou ani ji nepřijímá, leda pokud nesvítí (světlo), tak tento rozum nepřijímá inteligibílie, které jsou přítomny, leda podle toho, že je uskutečňován oním (činným) rozumem a jím iluminován. A tak jako světlo činí barvu v potenci být ve skutečnosti, takže může uvést v pohyb (transparentní) médium, tak činný rozum činí inteligibílie v potenci být ve skutečnosti, takže je přijímá látkový rozum.).

[227] Ke koncepci látkového rozumu v jeho roli místa pro činný rozum viz Deborah L. Black, "Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004) 319-352.

[228] Averroes, *Commentarium Magnum* III, 5, 411, 702-705nn.: „Et cum intellectus materialis fuerit copulatus secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cum intellectu agenti".

provozu pouze v ten moment, kdy jedinec začne myslet, což je ovšem podmíněné vyšším procesem ve zdroji, ve kterém se musejí spojit kladné a záporné principy.[229] A jedině v momentu, kdy se splní všechny tyto podmínky, začíná fungovat celý mechanismus. Z toho je pak i dobře pochopitelné, že zanikne-li jedinec, přeruší se i spojení se zdrojem, ovšem pouze u jednoho „spoje". Pro ostatní systém běží dále. Takto popsaná charakterizace vyhovuje Jenkovu popisu monopsychistické pozice v druhé knize jeho výkladu. Averroes tímto složitým ale brilantním mechanismem ozřejmuje, jak je možné hovořit o jednom rozumu z hlediska plurality jedinců.[230]

Nicméně to pro Averroa neznamená, že by myšlení mezi jednotlivci bylo totožné (mají-li stejný, tj. jeden, bytný základ), to považuje za nemožné. Ostatně, jak si každý může ověřit na vlastních zkušenostech.[231] Zároveň tvrdí, že není možné, aby rozum byl pouze mnohý a ne

---

[229] Pro přesnost platí, že jedinec není spojen (*continuatio*) s látkovým a činným rozumem přímo, ale prostřednictvím inteligibilních objektů. Člověk aktuálně myslí či poznává pouze díky aktuálnímu spojení mezi ním a inteligibilními objekty vědomí. Výstižně to shrnuje Black: „To be thinking is nothing but to posses or be connected in some fashion with an intelligible." (Black 2004, 19). Averroes ono spojení vyjadřuje následovně: „Et cum declaratur est ex predictis dubitationibus quod impossibile est quod ut intellectum copuletur cum unoquoque hominum et numeretur per numerationem eorum per partem que est de eo quasi materia, scilicet intellectum materialem, remenet ut continuatio intellectorum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellecte cum nobis (et sunt intentiones ymaginate), scilicet partis que est in nobis de eis aliquo modo quasi forma." (Averroes, *Commentarium Magnum* III, 5, 405-404, 513-520nn.) (A když bylo dokázáno z dříve řečených pochyb, že je nemožné, aby rozum se spojil s každým člověkem a sčítal se skrze jejich počet (právě tou) částí, která se v něm podobá látce, čímž se rozumí látkový rozum. Zbývá pak, aby spojení inteligibilních věcí s námi lidmi bylo prostřednictvím spojení rozumových intencí s námi (což jsou představované intence). Konkrétně (je řeč) o té části, která se v těchto skutetečnostech podobá nějakým způsobem formě.). Ostatně může pomoci si uvědomit kontext Aristotelovy psychologie, že myšlenky jsou pro rozumovou duši totéž, jako smyslové vjemy pro smyslové vnímaní. Srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 4, 384, 38-47nn.

[230] Averroes tedy poměrně složitým způsobem rozehrává partii na otázku po přirozenosti rozumu na vícero rovinách, které se prolínají. Jedna rovina je Bůh, jakožto první forma, která nemá v sobě žádné potence, což pozdější latinská tradice recipuje jako *actus purus*. Další rovina jsou vyšší inteligence (formy), které musejí mít v sobě potencialitu, „látku" pro poznávání něčeho mimo sebe. V tom lze charakterizovat i lidský rozum. Na základě aspektu potenciality k vědění něčeho jiného než je on sám, je o něm možné uvažovat jako o oddělené inteligenci, a proto můžeme z tohoto aspektu uvažovat o každém individuálním rozumu. Avšak z aspektu jeho bytí musíme hovořit o rovině jednoho rozumu.

[231] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 411, 710-713nn.: „Quoniam, si res intellecta apud me et apud te fuerit omnibus modis, continget quod, cum ego scirem aliquod intellectum, et tu

zároveň jeden.[232] Přesně tyto skutečnosti však středověká latinská recepce kritizovala na Averrově výkladu k *De anima*. Vedle již stručně popsané kritiky Akvinského,[233] například i Jan Buridan vysvětluje Averroův mechanismus jednoduchým ztotožněním stejného myšleného obsahu u dvou osob (dosl.: „čím já myslím, ty myslíš.“).“[234]

IV. 2. Jenkovo závěrečné shrnutí

Nejspíše z toho důvodu, že otázka po bytí rozumu je propojená se vztahem jednoty rozumu, Jenek, jakožto znalec Averrova výkladu, navazuje na tuto část závěrečným komentářem. Stručně se vyjadřuje k monopsychistickému řešení druhé Averroovy principiální otázky:

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 98v: „Et tunc movet 3es quaestiones, quarum et 2^{a} est, utrum unus intellectus numero sit in omnibus hominibus, et tenet quod sit. Et dicit, quod „*propter <intellectus> potentialis habuerit istam dubitationem*“. Et petit omnes, ut de ea scriebant opiniones eorum. Vide in commento plura. Sed hec, quae communiter allegantur, sunt extracta. Et opinio Commentatoris in hac (?)[235] parte est haeretica.“.

Z citované pasáže se dozvídáme se, že druhá principiální otázka - zdali co do počtu je rozum jeden ve všech lidech - je Averroem, jak známo, vyložena kladně. Kontextuálně pak Jenek upozorňuje čtenáře na kritické Averroovo vyrovnání se s předchozí peripatetickou tradicí ohledně povahy trpného (potencionálního) rozumu.

---

scires etiam ipsum, et alia multa impossibilia.“ (Neboť kdyby myšlená věc u mě a u tebe byla stejná (tedy za předpokladu, že rozum by byl pouze jeden a ne i mnohý), stane se, že já bych znal nějakou myšlenou věc, a ty bys ji znal také. A jiné mnohé nemožné věci by z toho vyplývaly.).

[232] Ibid. III, 5, 411, 713-717nn.: „Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo, et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum.“ (A kdybychom tvrdili, že on (rozum) je (pouze) mnohý, tak by se stalo to, že, myšlená věc u mě a u tebe by byla jedna v druhu a dvě v individuu. A takto by se stalo, že myšlená věc bude mít myšlenou věc, a tak se postupuje do nekonečna.).

[233] Viz s. 21, pozn. 62.

[234] Pro detailní výklad Buridanovy pozice viz s. 87-88.

[235] hac] considerat, conveniat *ms*.

Kvůli dovětku na závěr je zřejmé, že Jenek si byl vědom kontroverznosti některých Averroových ideových pozic, protože takřka učebnicově říká, že tyto části Averroova díla byly vyloučeny. Je zřejmé, že má na mysli odsouzení tezí radikálního aristotelismu církevním synodem v Paříži a Oxfordu v roce 1277.[236] Dovětek považuji za zajímavý v tom, v jaké obecnosti je formulován. Pod tvrzením „*haec (...) sunt exracta*“[237] jsou patrně míněny další Averroovy odsouzené teze. Každopádně z textu je zřejmé, že se odkazuje na tezi jednoty rozumu.

Zmíněná skutečnost je však natolik závažná, že je potřeba se podívat na další kontext Jenkova výkladu, tj. na interpretaci partie o činném a trpném rozumu, abychom mohli vyvodit nějaký závěr o Jenkově doktrinální orientaci v této otázce. Tak i tak platí skutečnost, že na základě toho, kolik prostoru ve svém výkladu tomu Jenek věnoval, ukazuje, za jak závažný tento Averroův výklad považoval. Doposud platí, že z nedostatku osobních názorů či detailnějších vysvětlení není možné přiřknout Jenkovi, že by zastával nějakou z odsouzených tezí.

[236] Tuto skutečnost již identifikovat Mráz. Srov. Mráz (1981) 61.

[237] Sloveso *extraho* nese mnoho významů, z nichž prvotně znamená vytrhnout či zbavit (srov. heslo „*extraho*“ v Latinitatis Mediaevi Lexicon Bohemorum (online 9. 1. 2022: http://lb.ics.cas.cz/#cs). Pro moderního čtenáře by mohlo být zajímavé to interpretovat i tak, že: „tyto (názory) byly vytržené (z kontextu)“. Tedy to vykládat ve smyslu Jenkovy obhajoby Averroových tezí. Osobně se přidržuji Mrázovy interpretace.

V. Intellectus (*De an*. III, 5)

Do detailu jsem se zabýval Jenkovou perspektivou výkladu Averroova pojetí látkového rozumu, které vygradovalo do vztahu mezi činným a trpným rozumem. Připomenu, že Jenek o tomuto problému pojednal již v rámci výkladu oddílu čtvrté kapitoly třetí knihy spisu O duši (*De an*. III, 4, 429a 21-24nn.). Přeskočím tedy Jenkův následující výklad čtvrté kapitoly, abych se mohl rovnou zabývat nejzáhadnější a nejzásadnější partií třetí knihy, jmenovitě pátou kapitolou. Primární důvod spočívá v přímé obsahové návaznosti na předcházející kapitolu. V této části si kladu za cíl posoudit dva zmíněné klíčové jevy, jež nebylo doposud možné vyhodnotit: a) Jenkova doktrinální orientace v otázce jednoty rozumy; b) Jenkův příklon k alexandrinismu.

V. 1. Moderní historiografický kontext: hypotéza Milana Mráze o Jenkovu příklonu k „umírněnému alexandrinismu“

Moderní historiografický kontext této kapitoly je zasazený v návaznost na Mrázovu studii. Mráz srovnával Jenkův výklad pod interpretační rámec pojetí Alexandra z Afrodisiady. Mrázovy hypotézy byly předběžného rázu na základě dílčí edice partie z *De an*. III, 5, 430a 22nn.[238] Mráz učinil tyto závěry, které zde ocituji v plné délce: „Na základě dosavadních zjištění lze tedy v souhrnu myslitelské orientace M. Jenka říci, že tento významný český učenec Karlovy doby se v kosmologické problematice přiklání k stanovisku umírněného averroismu, avšak při výkladu duševního života se od Averroovi koncepce odklání a předkládá neobvyklé a velmi pozoruhodné řešení v duchu Alexandra z Afrodisiady. Podrobnější zhodnocení bude možné až po edičním zpracování jeho komentáře k „De anima“, které bude v tomto případě plně odůvodněné a perspektivní.“.[239]

Konkrétní pasáže, ze kterých Mráz došel k tomuto závěru, budou na jiném místě detailně popsány a ocitovány, pro teď se k nim pouze předběžně vyjádřím. Určující (a jediné)

[238] Je zapotřebí upozornit na chybné určení této pasáže. Mráz lemmu „*Separatus autem*“ identifikuje s oddílem v *De an*. II, 2, 433b 13 (srov. s. 66 v české verzi a s. 90 v německém překladu). Správné určení je však *De an*. III, 5, 430a 22. Toto tvrzení vychází jednak z důkladné komparace s Moerbekovým překladem a jednak z obsahové stránky odpovídá probíraná pasáž problematice Aristotelova výkladu třetí knihy páté kapitoly spisu O duši. Tato skutečnost samozřejmě Mrázovi neušla (srov. s. 62). Z toho důvodu je třeba korigovat pouze údaj ze zmíněných stran výše. Ve svém článku (viz s. 12, pozn. č. 26) jsem již tuto skutečnost korigoval, avšak bez patřičného vysvětlení, na které se nedostávalo prostor, což dodatečně činím zde.

[239] Milan Mráz, „Komentář M. Jenka Václavova k Aristotelovu spisu „De anima“ (Současný stav výzkumu),“ in *Mezinárodní vědecká konference doba Karla IV. v dějinách národů ČSSR*, ed. Michal Svatoš (Praha, 1981) 53-73 (63).

stanovisko vyjadřující alexandrinistickou pozici je, že lidský rozum podléhá zániku (*est corruptibilis*). V kontextu středověké nauky o duši je zřejmé, že tato pozice je v protikladu vůči katolické nauce o indivduální nesmrtelnosti (tj. rozumové) duše. Nicméně kontext Jenkova výkladu tvoří filosofický diskurz, který by ani neměl zasahovat do otázek křesťanské víry. Spíše je na místě otázka, zdali je možné na základě výše uvedeného textu usoudit, že se skutečně jedná o řešení v duchu Alexandrovy filosofie? Důvod, proč zpochybňovat tento závěr spočívá primárně na dějinně filosofickém hledisku (nehledě na skutečnost, že z jednoho fragmentu Jenkova textu nelze s jistotou určit jeho doktrinální orientaci bez zřetele k celku jeho díla). Jenek totiž dále v této pasáži říká, že lidský rozum bez přispění božského rozumu nemůže vůbec nic myslet (*sine hoc intellectu divino nihil intelligit*). Tato pozice je v souladu jak s Aristotelovým textem, tak s Averroovou interpretací. Navíc podíváme-li se na určující tezi ohledně smrtelnosti lidské duše, tak z vyšší perspektivy řečeno, i Averroova pozice ústí v zaniknutí individuálního lidského rozumu (resp. se zánikem těla spojení pasivního rozumu s aktivním je přerušeno a s ním zaniká i „individuální duše“). Domnívám se, že z Mrázovy části edice nelze vyvodit Alexandrovu pozici bez zřetele k Averroovu dílu. Prozatím však tuto problematiku zanechám otevřenou a vrátím se k ní v detailní analýze Jenkova výkladu inkriminované partie.

Mráz dále anticipuje, že Jenkova pozice nepředstavuje standardní pozici alexandrinistů, která se synchronně nalézá u pozdějších renesančních autorů, např. Pomponazziho. Soudí, že Jenkova pozice je spíše neobvyklá a ojedinělá, která by se dala charakterizovat jako pozice „umírněného alexandrinismu“. Argument pro toto stanovisko je následující: „Svědčí proto např. Jenkova značně neobvyklá interpretace Averroova řešení této otázky. M. Jenek totiž u stejného lemmatu interpretuje Averroův výklad v novoplatónském duchu: odmítá názor o vzniku duše stvořením a pokládá ji za emanaci "prvního" božského principu světa. Předpokládá tedy zřejmě přece jen užší spojení "božského rozumu" světa s rozumem lidským, než připouštěl Alexandros a jeho pozdější stoupenci. I k této myšlence M. Jenka budeme u jeho předchůdců a současníků obtížně hledat obdobu.“[240]

Kritické vyrovnání s těmito tezemi je nyní na místě. Jsou skutečně Mrázovy teze plausibilní z pohledu současných odborných debat a v kontextu Jenkova díla? Abych na to mohl odpovědět, nejprve se budu zabývat recepcí alexandrinismu ve 14. století na pařížské univerzitě, a to konkrétně na příkladu Buridana, u něhož je toto téma současnou historiografií zpracované. Příklad Buridana je navíc i vhodný pro kontext pražské komentářové

[240] Mráz (1981) 63.

tradice k *De anima*. Nejprve uvedu základní rámec myšlení Alexandra z Afrodisiady a poté jeho recepci v pozdním středověku.

V. 2. Psychologické teze Alexandra z Afrodisiady

Alexandr představuje velmi vlivného pozdně antického komentátora Aristotelova díla. Alexandrův text není pouze komentářem k Aristotelovi, ale v mnoha ohledech se jedná o originální dílo sepsané v duchu peripatetické filosofie. Alexandrovy psychologické výklady představují patrně nejvlivnější partie jeho tvorby. Za nejzásadnější jsou považovány jeho názory na lidskou rozumovou duši, obzvláště pak teze o činném rozumu.

V. 2. 1. Materialita lidské (trpné) duše

Specifické je Alexandrovo pojetí lidské duše, kterou považovuje za smrtelnou. Vychází z předpokladu, že duše je forma těla a je ryze fyzická. Dle Alexandra jsou komplexnější tělesné formy složeny z jednodušších těles, které je konstituují. Duše je výsledkem procesu smíchávání základních tělesných prvků (elementů). Duše, jako forma těla, musí organicky vznikat souběžně se vznikem těla, a konsekventně i s jeho zánikem zanikat. Na základě tohoto přístupu bývá Alexandr označován za zastánce materialismu. Alexandrovy názory vyvolávají u historiků filosofie mnoho námitek, např. jakým způsobem vykládá Aristotelovu formu pouze z látkového principu a ne teleologického, a zároveň ignoruje, že látka pojatá sama o sobě je v potencialitě ke skutečnosti. Dále jak redukuje duši na primárně tělesnou rovinu a *a priori* vymezuje její funkce na vyživovací a smyslově perceptivní roli. Pro myšlení pak duše musí být spíše analogické povahy. Jiný pohled ukazuje Alexandrovu pozici ve vztahu k dobovým debatám, resp. ve snaze po vyrovnání se s galénovským pojetím duše, jako jednoduchého celku složeného ze základních elementů.[241]

V. 2. 2. Činný rozum jako nemateriální bytí inteligibilního poznání

Patrně nejvlivnější z Alexandrových názorů v komentátorské tradici je jeho interpretace rozumu (řec. *nús*). Alexandr o něm hovoří jednak ve svém výkladu k *De anima*, ale také v *De intellectu.* Mezi těmito spisy jsou přítomné jisté doktrinální odchylky. Alexandr shodně s Aristotelem tvrdí, že trpný (lidský) rozum přijímá formy svého poznávaného objektu abstrahované od jejich látky. Rozum, jakožto uskutečnění nejvyšší formy v člověku, a poznávaný objekt jsou identické, nakolik se shodují v tom, že jsou formou. Alexandr

[241] Pro základní přehled této diskuze viz William Sharples, "Alexander of Aphrodisias, Scholasticism and Innovation," in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. Wolfgang Hasse (Berlin-New York, 1987) II: 1202-1204.

podtrhuje skutečnost, že lidský rozum musí být prost jakékoli (aktuální) formy, aby mohl být schopen je přijímat. Alexandr definuje rozum jako „potenciální místo“ určené pro recepci forem. Alexandrovo pojetí v tomto směru odpovídá Aristotelovu kritériu, že rozum „není z hlediska skutečnosti ničím, dokud nemyslí.“[242] Ostatně z toho důvodu Alexandr praví, že lidský rozum se nazývá trpný či látkový, protože s látkou sdílí stejné charakteristiky, tj. potencialitu k přijímání forem.[243] Alexandr inovativně popisuje stav trpného intelektu, který latinskou tradicí je nazýván *in habitu*, tj. intelekt, jenž aktuálně nemyslí, ale má v sobě již obsažené přijaté formy.[244] Alexandr tento rozum nazývá „*nús en hexei“* anebo „*nús epiktétos“*. Rozum v tomto stavu je schopen nezávislého myšlení založeného na již obsažených formách v něm samotném. Každý jedinec má možnost této transformace, ale ne v každém se plně uskuteční.[245]

Rozum tedy činí formy, které jsou přítomné v látce, inteligibilní jejich abstrahováním z látky. Alexandr se obrací na otázku existence forem, které mohou být nezávislé na látce. V uvedeném případě tyto formy musejí být inteligibilní samy o sobě co do aktuality, a ne potenciality: forma, která existuje nezávisle na látce, musí pak být rozum pojatý sám o sobě. To je klíčová pozice pro uvedení distinkce mezi trpným a činným rozumem. Jako protiklad k pasivnímu principu musí existovat i aktivní, který musí být čistou skutečností, formou, prostý jakékoliv potenciality, tj. nezávislý a oddělený na látce. Alexandr tento nanejvýše inteligibilní princip definuje jako příčinu. Navazuje na Aristotelovo přirovnání aktivního rozumu ke světlu, které nechává viditelné věci vyvstávat. Alexandr přirovnává, z ontologického hlediska, světlo rozumu k dobru, které svým působením uskutečňuje ostatní jako dobré. Dospívá k nejvyšší metafyzické rovině, protože činný rozum přirovnává k první příčině, tj. k Aristotelovu nehybnému hybateli. Je příčinou bytí ostatních věcí v tom smyslu, nakolik ony jsou předměty myšlení činného rozumu.[246]

Kritika Alexandrova pojetí činného rozumu (jako první příčiny charakterizovanou jako čistá forma) míří na nedostatečné vysvětlení mechanismu a funkce celého systému. Respektive, jak podotýká Sharples, u Alexandra nejsou přítomné implikace, jak konkrétním způsobem je to

[242] Ar. *O duši* III, 4, 429a 22-24 (Kříž (1942) 94).

[243] Alexandr z Afrodisiady, *De anima* 81.22-25, 84.28, *De intellectu* 106. 19-26. (in Alexandr z Afrodisiady, *Scripta Minora*, 2, 1, ed. Ivo Bruns (1887, 1892 Berlin).

[244] Ar. *De an*. III, 4, 429b 5-9.

[245] Alexandr z Afrodisiady, *De anima* 81.13-83.2.

[246] Ibid. 89.9-19.

vše provedeno; jeho argumentace je postavena pouze na obecných principech, a ne na jejich důsledcích. Není zřejmé, jak nejvyšší rozum může být příčina bytí jiných inteligibilních jsoucen, anebo vysvětlení, jak nehybný hybatel může být příčinou všeho ostatního.[247] Způsob, jak si lze konkrétněji provedení těchto implikací vysvětlit, nabízí např. Moraux, který vysvětluje, že činný rozum, nehybný hybatel, uděluje látkovým věcem formu tím, že uvádí nebeské sféry do pohybu. Takto je nepřímo *dator formarum* sublunárních látkových věcí tak, že je činí inteligibilními.[248] Jinými slovy by šlo říci, že bez působení činného rozumu by látková věc neměla žádnou formu a nebyla by tedy poznatelná (rozumem). Bez tohoto mechanismu by pak v kosmologickém Aristotelově systému byl svět sublunárních jsoucen pouhou (první) látkou, tj. světem bez formy, tj. skutečnosti, jakožto zdrojem bytí. Ostatně v Aristotelově metafyzickém systému bytnost nějaké věci je vyjádřena její formou.[249] Potud by tato implikace mohla korelovat s Aristotelem samým.

V. 2. 3. Vztah činného a trpného rozumu k otázce smrtelnosti či nesmrtelnosti lidské duše

Klíčové je Alexandrův názor na smrtelnost individuální lidské duše, jenž bývá postaveno do kontrastu s jeho metafyzickými tezemi o neměnnosti a příčinnosti činného rozumu. Výše bylo popsáno, že lidská duše je ryze organickou skutečností, a tedy zaniká společně s tělem. To se ovšem dle právě zde uvedených charakteristik nemůže vztahovat na činný rozum; naopak Alexandr tvrdí, že v okamžiku, kdy lidský rozum je ve vztahu s činným rozumem, stávají se oba intelekty identičtí. Z tohoto kritéria je pak lidský rozum nesmrtelný.[250] V žádném případě zmíněný názor neimplikuje nesmrtelnost individuální duše. Spíše bych to charakterizoval v silně přeneseném významu jako „nesmrtelnost okamžiku“. Lidská duše je nesmrtelná, když myslí skrze činný rozum, s nímž se identifikuje. Stává se pak sama o sobě ničím jiným, než předmětem myšlení.[251] Jedná se o tentýž jev, jaký je popsatelný v novoplatonské filosofii jako splynutí s Jedním či v křesťanské mystické teologii splynutí s Bohem? V obecných principech snad ano, v důsledcích patrně ne. Moderní interpretace nabízejí vysvětlení, že to, co je nesmrtelné v nás, je toliko pojem činného rozumu.

[247] Ibid. 1208.

[248] Paul Moraux, *Alexandere d´Aphrodise: Exégète de la noétique d´Aristote* (Paris, 1942) 88.

[249] Ar., *Met*. II, 1.

[250] Alexandr z Afrodisiadi, *De anima* 89.21; 90.11-20.

[251] Sharples (1987) 1209.

Moreaux to označuje jako „naivní realismus“: pokud je Bůh nesmrtelný, pak i jeho pojem v nás musí být nesmrtelný.[252]

Sharples dále upozorňuje, že Alexandrova interpretace Aristotelovy teze o věčnosti (individuální) duše je mírně zkreslená. Důvod spočívá v nesourodosti Aristotelových výroků o nesmrtelnosti duše s Alexandrovým explicitním vyjádřením o smrtelnosti individuální duše. Je otázkou, zdali Alexandrovo pojetí není nakonec interpretačně věrné Aristotelovu vyjádření o věčnosti a neměnnosti duše. Hlavním kritériem pro upřednostnění Alexandrovy interpretace je vázáné na to, zdali je v Aristotelově textu možné nalézt argument pro nesmrtelnost individuální duše.[253] Není v možnostech ani kompetenci této práce tento problém rozhodnout, a proto nechám tento problém otevřený jen s připojením několika poznámek. Aristotelovy poznámky jsou v tomto směru v kontextu jeho psychologie nesystematické a nesourodé. Aristotelovy výroky totiž mohou, ale i nemusejí podpořit tezi o nesmrtelnosti alespoň nějaké části individuální duše. Pro terminologickou zřejmost je zapotřebí upřesnit, že Aristotelés nehovoří o nesmrtelnosti osobní individuální duše, která by byla takové povahy, že by jakkoli zachycovala naší individuální osobnost s její vlastní historií.[254] Nesmrtelnost pro Aristotela se musí týkat neměnné a božské složky v nás, tj. rozumu. V tomto pojetí otázka individuální nesmrtelnosti je spíše charakterizovaná v duchu individuální existence duše na rozdíl od panpsychistické koncepce. Alexandr explicitně hovoří o nesmrtelnosti činného rozumu, nehybného hybatele, první příčiny, čisté formy toliko jako o bytí všeho ostatního. V Alexandrově koncepci je individuální nesmrtelnost de facto zajištěna skrze ztotožnění se

[252] Mouraux (1942) 98.

[253] Srov. Ar., *De an*. 408b 18-29 (Kříž (1942) 41-42): „Rozum však, kterého se nám dostává, jest, jak se zdá, druhém podstaty a nezaniká. Nejspíše by totiž zanikal pro slabost stáří. Ale snad se tu děje totéž, co u čidel; kdyby totiž stařec dostal oko mladíkovo, viděl by stejně jako on. Stáří teda nezáleží v tom, že duše utrpěla změnu, nýbrž mění se tělo, v němž ona jest, jako například v opilosti nebo nemocech. I myšlení a rozjímání ochabuje, jestliže v našem nitru hyne něco jiného; ale to, co myslí, je neměnné. Přemýšlení však, láska a nenávist, nejsou stavy rozumu, nýbrž člověka, který je má a pokud je má. Proto také, hyne-li, přestává paměť i láska; neboť to nebyly stavy rozumu, nýbrž toho, co je společné a co vzalo za své, kdežto rozum je něco božského a větší míře neměnného.“ Vysvětlení proč tomu tak může být, spočívá v ontologickém statutu myšlení jako nezávislého duševního projevu od těla. Srov. *De an*. II, 1, 413a 5-9 (Kříž (1942) 52): „Není tedy pochyby o tom, že duši nebo některé její části, je-li přirozeně dělitelná, nelze odděliti od těla. Neboť jest skutečností některých částí samých. Ale u některých jiných tomu nic nebrání, ježto nejsou skutečností žádné části těla. “.

[254] Tuto možnost přímo vylučuje, když specificky vyjmenovává, že přemýšlení, paměť a láska náleží de facto do sféry tělesnosti, a tedy i nutně musí zanikat (viz pozn. výše).

s vlastní příčinou bytí. U Aristotela, nakolik je možné vydedukovat, to není tak explicitní. Zde je otevřený prostor jak pro případnou nesmrtelnost individuální duše, ale zároveň i pro panpsychistické pojetí.[255]

V. 2. 4. Shrnutí Alexandrových psychologických pozic v komparaci s Themistiem a Averroem

Pro účely této práce postačuje načrtnutý základní přehled Alexandrových psychologických tezí. Je možné je shrnout následovně: Alexandr zastává principiální stanovisko tělesnosti lidské duše vztahující se i na lidský rozum. Alexandr ve shodně s Aristotelem vykládá definici rozumu jako formu; jeho interpretační specifikum spočívá v tom, že forma rozumu vzniká s přirozeným vznikem těla, a tak podléhá všem charakteristikám vymezeným látkovým určením. Konsekventně vyplývá, že musí zanikat společně s tělem. Davidson Alexandrův přístup výstižně shrnuje tak, že trpný (lidský) rozum je pouze dispozicí v lidském organismu.[256]

Materialistická pozice Alexandra představuje rozdílný výklad, než nabízí další antický komentátor Themistios, který jasně charakterizuje trpný rozum jako zcela nesmíšený s tělem, neměnný a oddělený od látky.[257] Averroes opakovaně prohlašuje, že Themistius uvedeným způsobem pojímá rozum jako netělesnou substanci, potažmo jako dispozici inherující v netělesné substanci.[258]

Není důvodu předbíhat, ale chtěl bych upozornit na Jenkovu definici trpného rozumu, aby bylo možné určit paralelní doktrinální pozici Alexandra i Themistia. Doktrinálně je Jenek jednoznačně blíže k Themistiově pozici než k Alexandrově. Jenek zastává pozici, že trpný rozum je nesmíšený s tělem a nemá žádnou určitelnou skutečnost; pojatý sám o sobě je výlučně ve stavu možnosti.[259] Důvod proč Jenek inklinuje k Themistiovi spočívá patrně v jeho

[255] Ostatně Aristoteles pokládá v první kapitole první knihy závažnou metodologickou otázku, kterou lze do obecné roviny převést tak, zdali je všehovšudy jedna duše, anebo existuje vícero duší (*De an.* I, 1 402b 1-4nn.).

[256] Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York-Oxford, 1992) 9.

[257] Themistius, *In libros Aristotelis De anima Paraphrasis* 105, in ed. Ricardus Heinze, *Commentaria in Aristotelem graeca* V. 3, (Berlin 1889).

[258] Davidson (1992) 9, 269, 279, 287.

[259] Viz výše s. 32, pozn. 111.

doktrinální blízkosti k Averrovu pojetí látkového rozumu (přestože v mnoha bodech Averroes otevřeně polemizuje s Themistiem).[260]

Jak již bylo zmíněno, klíčová distinkce mezi Alexandrem a Averroem v pojetí trpného (látkového) rozumu spočívá v odlišném pojetí lidské duše: u prvního je přirozeně zrozená a i zaniká, u druhého oddělená od těla a věčná. V jednom aspektu však jsou si teze Alexandra a Averroa podobné, a to v otázce vztahu trpného rozumu s činným. Jedná se o aspekt, který byl u obou autorů patrný: ztotožnění trpného a činného rozumu skrze proces myšlení. Další aspekt spočívá v důrazu na bytostný základ všech inteligibilních věcí v podobě první příčiny. Následující podkapitola částečně představí recepci obou autorů v pozdním středověku v komentářové tradici k *De anima*.

V. 3. Recepce psychologických idejí Alexandra z Afrodisiady v pozdním středověku u Jana Buridana

Otázka vztahu středověkých komentátorů k psychologickým idejím Alexandra je hojně diskutována v současné odborné diskuzi.[261] Na příkladu myslitelského odkazu Buridana bude demonstrován univerzitní kontext 14. století v recepci myšlenek Alexandra. Jan Buridan, klíčová postava pro pražskou komentářovou tradici k *De anima*, byl rovněž inspirován Alexandrem. Je třeba ukázat, jakým způsobem se vůči této autoritě vztahuje. Pro křesťanského autora pozice obou komentátorů (Alexadra a Averroa) byla v rozporu s křesťanskou naukou o věčnosti duše, byť každá (na první pohled) z jiného kritéria. Materialistická pozice Alexandra předpokládá zánik duše v okamžiku zániku těla, tj. v momentě kdy forma přestane inherovat v látce (a tedy zaniká substance). Averroův monopsychismus sice slibuje věčnost rozumu, ovšem ne věčnost lidského individuálního rozumu. V tom se oba názory koneckonců shodují: se zánikem těla, zaniká i individuální duše. Obě pozice jsou takto pro křesťansky orientovaného autora těžko obhajitelné. Pokud bychom chtěli porovnat pozici Averroa a Alexandra s katolickou doktrínou dojdeme k zajímavým závěrům. Dle katolického dogmatu (lidský)

[260] K detailní analýze Themistiova filosofického vlivu na Averroovu teorii poznání viz Richard Taylor, „Themistius and the Development of Averroes´ Noetics," in *Medieval Perspectives on Aristotetle´s* De anima, ed. Russel L. Friedman and Jean-Michel Counet [Philosophes Médiévaux, tome LVIII] (Louvain-Paris-Walpole, MA, 2013) 1-44.

[261] Jack Zupko, „On Buridan´s Alleged Alexandrianism: Heterodoxy and Natural Philosophy in Fourteenth-Century Paris [Vivarium, vol. 42, n.1] (2004) 43-57. Olaf Pluta, „Persecution and the Art of Writing. The Parisian Statut of April 1, 1272, and Its Philosophical Consequences", in ed. P.J.J.M Bakker, *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza* (Turnhout, 2002) 563-585.

rozum musí být věčný, nevzniklý a nezaniklý a neodvozený z látkové potenciality. Přesto (paradoxně) inheruje v látce, je v ní rozložitý a konečně co do počtu jedinců je mnohý.

V. 3. 1. Buridanův Alexandrinismus v moderní historiografii

Buridan otázku rozumu podrobně zkoumá ve třetí redakci *Quaestiones De anima (ultima lectura)*, kde konkrétně analyzuje čtyři klíčové aspekty lidského rozumu: 1) zdali rozum je substanciální forma (Q. 3); 2) zdali inheruje forma v látce (Q.4); 3) zdali je jeden rozum (Q. 5); 4) zdali je duše věčná (Q 6). Buridan rozvíjí Aristotelův text ve formě systematických *quaestiones.* Řešené otázky, které v podobě lemmat referují na příslušnou pasáž ve vykládaném Aristotelově spise, po obsahové stránce nekorespondují s originálním Aristotelovým textem (s výjimkou posledního). Zupko Buridanův přístup charakterizuje takto: intence pařížského nominalisty vyvěrá de facto z didaktické pozice, jejímž cílem je ukázat studentům význam a přesah probíraného textu.[262]

Obecně by šlo Buridanovu doktrinální orientaci vystihnout dvěma polaritami, které charakterizují jeho tvorbu. První představuje Buridana jako brilantního znalce a učitele Aristotelovy přírodní filosofie a logiky na artistické fakultě, kdežto druhá jej považuje za křesťanského autora ukotveného v křesťanském kontextu, jenž respektuje dogmata založená na božském zjevení. Konkrétně se to projevuje u Buridana tak, že coby vynikající logik a filosof zkoumá principy přírody tak daleko, kam až lze dojít prostřednictvím lidského rozumu skrze logické demonstrativní důkazy.[263] Problémy, co jsou předmětem víry, nechává Buridan teologii, resp. odvolává se jednak na učení katolické církve a jednak na jiný epistemologický druh jistoty, tj. na víru. Jednoduše řečeno podle Buridana jsou otázky, jež nelze dokázat prostředky přírodní filosofie a náleží do metafyzické roviny či dokonce do teologické sféry, pak odpovědi na takovéto otázky je z filosofického hlediska třeba sladit s autoritativními názory církve.

V moderní historiografii nebyl tento charakter Buridanova myšlení vždy přítomný. Buridan totiž býval v moderní historiografii označován za materialistického filosofa.

[262] Zupko (2004) 43-44.

[263] Viz popis této metody. Johannes Buridanus, *Questiones super librum De anima secundum tertiam (ultimam) lecturam* III, 6: „Et numero primo conclusiones quas aliquis poneret si sine fide catholica solum rationibus uteretur, per principia ex speciebus habentibus evidentiam per naturam sensus et intellectus, sine speciali et supernaturali revelatione.“ 48-49.

Tento náhled byl přítomný, jak v díle Jiřího Schwartze z 15. století[264], tak i Konstanta Michalského z počátku 20. století.[265] V současné diskuzi navazuje na tyto interpretace Olaf Pluta. Historikové akcentující takovéto poznatky tvrdí, že středověcí autoři ze strachu z církevní persekuce nemohli svá stanoviska sdělit přímo, a z toho důvodu je třeba hledat jejich smysl „mezi řádky".[266] Buridanův materialismus se má projevit právě v případě otázky věčnosti lidské duše. Argumenty pro Buridanovu oblibu pozdně antického filosofa vycházejí z pasáží, ve kterých se pařížský mistr explicitně přiklání k Alexandrovu učení.[267] Z těchto argumentů zbývá pak už jen krůček k hypotéze, že Buridan zastává i zbylá Alexandrova stanoviska, jako je zánik individuální duše, přespože pro to není přímá textová evidence.

Proti tomu názoru se v současnosti staví Zupko, který navazuje na starší pozici Anneliese Maierové. Zupko obhajuje názor, že je třeba vycházet z toho, co Buridan říká a píše, než hledat „mezi řádky" významy, které nejsou postavené na textové evidenci. Je zřejmé, že problém je hermeneutické povahy, tj. s jakou přesností a jistotou jsme schopni „číst mezi řádky" tak, abychom nevkládali významy vycházející z našeho vlastního před-porozumění situace. Zupko ve své detailní textové analýze Buridanova díla se s tímto hermeneutickým problémem vyrovnává tak, že vychází z toho, co Buridan pouze říká, spíše než neříká. Pluta naopak vychází z ideového východiska Lea Strausse,[268] který nabádá k hledání smyslu mimo přímé sdělení textu. Pluto dále vychází z předpokladu, že středověcí autoři ze strachu z církevní

[264] Olaf Pluta, „Persecution and the Art of Writing. The Parisian statut of April 1, 1272, and Its Philosophical Consequences, in *Chemins de la Pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, ed. Paul J. J. M. Bakker (Turnhout, 2002) 584-5.

[265] Konstanty Michalski, „L´influnce d´Averroes et d´Alexandre d´Aphrodisias dans la psychologie du XIV^e siècle", *Bulletin Internationale de l´Academie Polonaise des Sciences et Lettres, Classe de Philologie, Classe d´Histoire et de Philosophie* (1928) 14-6.

[266] Pluta (2002) 571.

[267] Typický příklad tvoří Alexandrovo stanovisko inherence rozumu v látce. Buridan nejprve odmítá Averroův monopsychismus, který vylučuje možnost inherence. Naopak je Buridan přesvědčen ze dvou hlavnich důvodů v opačný závěr (tj., že rozum inheruje v těle): 1) protože inherenci duše v těle hlásá katolická víra; 2) tento závěr, vynechá-li se dogma víry, vychází z důkazů založených na přirozeném rozumu, které zastával také i Alexandr z Afrodisiady, jehož výklad je tak věrnější Aristotelovi. Buridan se doslova domnívá, že Aristoteles by zastával Alexandrovo stanovisko. Viz Iohannes Buridanus, *Questiones super librum De anima secundum tertiam (ultimam) lecturam* III, 4, 32, 76-83nn.: „Primo haec conclusio firmiter tenenda ex fide catholica. Secundo etiam dicta conclusio etiam tenenda est rationibus naturalibus, fide catholica circumscripta, ita quod philosophus paganus teneret eam. Probo quia ego puto quod philosophus paganus teneret opinionem Alexandri.".

[268] Leo Strauss, „Persecution and the Art of Writing", *Social Research* 8/4 (1941) 488-504.

perzekuce museli své autentické názory zahalovat pod různé roušky, jmenovitě roušky autority: např. vydávat dané tvrzení za Aristotelovo apod.

Důsledky obou přístupů jsou důležité pro pochopení toho, zda byl Buridan zastáncem alexandrinismu či nikoli. Je pak možné, že obdobnou paralelu budeme moci vidět i na Jenkově příkladu. Pluta zastává stanovisko, že Buridan byl vnitřně přesvědčený o pravdě Alexandrova učení, ale své názory ukrýval pod autoritu učení katolické církve. Pluta de facto tvrdí, že přestože Buridan na žádném místě explicitně neprohlásil Alexandrovo učení za pravdivé, implicitně se k němu hlásí. Z toho důvodu pak je možné o Buridanovi prohlásit, že je zastáncem materialismu, tj. toho, že rozumová duše je čistě fyzická forma, která zaniká s tělem a není věčná. Naproti tomu Zupko uvádí přesvědčivé argumenty o opaku, když tvrdí, že Buridan nikdy nepřekročil kompetence učitele přírodní filosofie, resp. Buridanův příklon k Alexandrovi je toliko příklon analytický vycházející z možností přirozeného rozumu. Buridan dává spíše za pravdu Alexandrovu pojetí, které je po logické stránce přesnější. Zároveň je tu u Buridana jistá hranice. Navíc otázka rozumu a jeho inherence v těle je záležitostí, která je jiného rázu než čistě přírodního charakteru. Důležité je, jak Buridan jasně říká, že je to metafyzický či teologický problém. Znamená to, že jej nelze vyřešit prostředky ani nástroji přírodní filosofie. Z toho důvodu se obrací na jiný druh jistoty, tj. na víru.[269]

[269] Celá debata je vlastně zasazena do mnohem širšího kontextu: do otázky nad kontinuitou či diskontinuitou novověké, potažmo moderní vědy a středověkem. Zastánci kontinuity, např. Edward Grant a jiní, vnímají Buridana a jeho žáka Mikuláše Oresmeho prizmatem novověké vědy, jako ideové předchůdce zásadních vědeckých teorií (zejm. teorie setrvačnosti či heliocentrismu). A to i navzdory tomu, že Buridan ani Oresme se nijak nevyjádřili k jejich závaznosti, než tím, že jsou koherentní po logicko-filosofické stránce. To lze pak číst Straussovou optikou: tito autoři ze strachu z persekuce nemohli vyjádřit vlastní stanovisko, ale přesto se můžeme oprávněně domnívat, že vnitřně se s tím názorem ztožňovali. Naproti tomu Zupko staví přesvědčivý argument, který dle mého názoru spíše koreluje s mentalitou středověkého autora: proč by se středověký autor, i přestože po logické stránce jsou argumenty přesvědčivější, měl vzdávat své křesťanské víry, která je založená na jiném epistemologickém druhu jistoty (zjevení v písmu a církevní učení). „That would be like saying that if I put my telescope away and relied on naked-eye observations, I would conclude that the universe is geocentric – an interesting intellectual exercise, perhaps, but not to be confused with that is actually the case. Zupko (2004) 53. Ideový otec otázky původu novověké vědy v návaznost na středověk byl Pierre Duhem, na jeho dílo částečně navazovala Alexandra Maier (ačkoli v případě otázky Buridanova materialismu tomu tak není) či zmíněný Edward Grant. Naopak mezi významné zastánce diskontinuity se řadí zejm. Alexandr Koyré či Paolo Rossi.

V. 3. 2. Filosofická analýza Buridanovských otázek: q. 3, q. 4 a q. 6

V následující části představím tři Buridanovy otázky z jeho poslední redakce komentáře k Aristotelovu spisu *De anima*. Záměrem není rozhodnout, která interpretační pozice v moderní historiografii je ta adekvátní, třebaže osobně sympatuzuji s názorem Maierové a Zupka. Spíše mi jde o pochopení Buridanovy metody, jak pracuje s Alexandrovými myšlenkami, a zdali obdobné metody a závěry je možné identifikovat v Jenkově komentáři.

Q. 3 Zdali lidský rozum je substanciální forma lidského těla. Odpověď je kladná, protože sám Aristotelés ve svém spise O duši (II, 1) explicitně definuje duši, jako skutečnost (formu) přírodního těla. Druhý krok je takový, že druhové specifikum člověka je myšlení – rozumová duše – je substanciální formou člověka.[270] Vedle méně zásadních argumentů se Buridan dále obrací na protiargument vycházející z principiální Aristotelovy teze, že lidský rozum není nijak smíchán s tělem a tedy je od něj oddělený.[271] Z čehož zároveň vyplývá, že takto pojatý je věčný.

Pro vyřešení slavné interpretační hádanky ohledně rozumu se Buridan obrací na tři rozdílné historické interpratace slavnějších pozdně antických komentátorů. První je Alexandrova pozice.[272] Buridan sám studentům říká, že ideové Alexandrovy názory čerpá z Averroa jako zdroje.[273] Srhnuje hlavní specifika Alexandrova rozumu: a) je to látková forma, která vzniká a zaniká, b) je vyvozená z látkové potenciality, c) je rozložitá skrze látkovou rozložitelnost, d) zaniká společně s tělem.

Druhý názor na rozum je podle Buridana odvozen z Averroa, který o rozumu říká, že je a) nelátková forma, b) nenarozená a neporušitelná, c) a tak není vyvozena z látkové potencionality, d) ani není rozložitelná, e) dokonce není zmnožená skrze počet lidských

---

[270] Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* III, 3, 20, 16-19nn.: „Ergo a forma substanciali, scilicet ab intellectu, cuius est rationari, capitur differentia specifica hominis, scilicet rationale. Ergo intellectus est forma substancialis hominis.“.

[271] Srov. Ar, *De an*. III, 5, 430a 17-18. Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* III, 3, 21, 36-39nn.: „Oppositum arguitur per Aristotelem, dicentem terti huius quod nihil prohibet quandam parte anime separari, quia nullius corporis est actus. Et hoc intendit de intellectu. Ergo intellectus non est actus seu forma substancialis corporis humani.“.

[272] Ibid. „Dico quod tres fuerunt opiniones magis famosae de ipso intellectu. Primo opinio fuit Alexandri, ut ibi citat Commentator. Dicebat Alexander quod intellectus est forma materialis generabilis et corruptibilis, educta de potentia materie, et extensa extensione materiae, sicut anima bovis aut canis, et non est manens post mortem.“.

[273] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 393-398.

individuí, tedy, že je jeden rozum pro všechny lidi. Pařížský mistr shrnuje, že Averroův rozum není forma, která inheruje v těle, a tak nepodléhá dalším fyzickým charakteristikám. Dokonce interpretuje konsekvenci monopsychismu tak, že myšlení u každého člověka je svým obsahem identické.[274] Buridan přirovnává tento rozum k bohu, který je bez jakékoli vzdálenosti přítomný celému světu a jeho částem, ačkoli v něm není obsažen. Podobně se má Averroův rozum k člověku: v žádném není obsažen, ale bez jakékoli distance mu je k dispozici (*assistit*). Tím je zároveň zachován princip nedělitelnosti tohoto rozumu.[275]

Třetí názor na lidský rozum představuje pravda katolické církve, o které Buridan doslova praví, že ji „musíme pevně věřit" (*debemus firmiter credere*). Tj. názor, že lidský rozum je substanciální forma inherující v lidském těle. Rozdíl oproti Alexandrovi spočívá v tom, že lidská duše není vyvedená z látky, a není ani rozložitá v těle. To má konsekvenci, že nemohla vzniknout přírodním procesem, a proto ani nezaniká. Snadno by šlo z toho pak vyvodit, že je lidský rozum věčný, což platí pouze do jisté míry: lidský rozum byl stvořen *de novo*, a z toho důvodu není možné jednoduše na něj vztáhnout argument platný na jiná věčná jsoucna (pokud by něco existolalo dříve, musí to existovat i v budoucnu). Přesto, pokud Bůh ve své moci se nerozhodne jinak, je lidská duše věčná a není odsouzená k nicotě.[276]

Nejvýznamnější pro posouzení Buridanovu příklonu k Alexandrovi je jeho doznání, že po stránce metod přírodní filosofie není pozice víry z přirozeného rozumu zcela dokazatelná.[277]

---

[274] Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* III, 3, 22, 63-68nn.: „Alia fuit opinio Averrois, quod intellectus humanus est forma immaterialis, et ingenita et incorruptibilis, et sic non est educta de potentia materiae, nec extensa, immo nec multiplicata multiplicatione hominum, sed quod est unicus intellectus omnibus hominibus, scilicet, quo ego intelligo, tu intelligis, et sic de aliis.".

[275] Ibid. 69-73nn.: „Unde ipse imaginatur quod sicut deus est toto mundo et cuilibet parti eius praesens et indistans, et tamen nec mundo, nec alicui parti mundi inhaerens, sic ille intellectus se habet ad homines: scilicet quod nulli inhaeret, sed cuilibet indistanter assistit, licet sit indivisibilis.".

[276] Ibid. 22-23, 74-82nn.: „Tertia opinio est veritas fidei nostrae, quae firmiter debemus credere: scilicet quod intellectus humanus est forma substancialis corporis inhaerens corpori humano, sed non educta de potentia materiae, nec extensa de eius extensione, et ideo non naturaliter genita nec corruptibilis. Sed tamen non simpliciter perpetua, quia de novo creata. Et tamen sempiterna a parte post hoc sic nunquam corrumpetur vel anihilibitur, quamvis deus de potestate eius absoluta eam potest annihilare.".

[277] Tj. z principů, ze kterých pramení vědecká jistota: metoda důkazu založená na sylogistických výrocích. Ibid. 25-26, 144-151nn.: „(...) et quod rationes ad eam adducte sint probabiles, tamen non aparet mihi quod sunt demostrative, ex principis (fide circumscripta) evidentiam habentibus, nisi deus de gratia speciali et ultra communem cursu naturae nobis faceret illam evidentiam, sicut ipse posset alicui facere evidentem articulum trinitatis vel incarnationis." (Důvody, které nás přivedly k víře, jsou pravděpodobné, přesto se mi nezdá, že jsou

Respektive Buridan se nevzdává rozumového výkladu pozice víry, jen z hlediska rozumu, jsou pro něj závěry pravděpodobné, ale ne jistě dokazatelné (*demonstrative*). Buridan na závěr dodává, že tento epistemologický statut by se mohl změnit z milosti Boží jeho zásahem, kdy by mohl učinit, aby články víry se staly zřejmé přírozenému rozumu.

Shrnutím v této otázce je očividný Buridanův příklon k Alexandrově pozici ohledně materiality lidské duše, která mu z pozice důkazů přírodní filosofie přijde nejvíce plausibilní ze všech slavných pozic.[278] Vedle toho však Buridan explicitně upozorňuje na jinou epistemologickou jistotu křesťaňské nauky o ambivalentním vztahu těla a duše, tj. pozici katolické víry. Ostatně z obecného kriteria tvoří Buridan popsaná pozice víry koneckonců je jistý kompromis mezi Averrovými postuláty o rozumové duši (věčnost a nezrozenost, neextenzivita a neodvozenost duše z těla) a s Alexandrovými (duše jako inherující forma v látce).

Q. 4 Následující otázka, „zdali rozum je inherující forma v lidském těle", přímo navazuje na předešlou. Pro Buridana je zásadní doktrinální orientace na inherenci rozumu v látce, která představuje základní učení katolické církve a rovněž tezi Alexandrovu. Důvod akceptace této pozice je esenciální i pro křesťanskou nesmrtelnost individuální duše: lidská rozumová duše jako inherující formální princip v hmotném těle zajišťuje individuální diferenci a schopnost poznávání.

Buridanova argumentace začíná obdobným způsobem, jak u předešlé otázky. Pařížský nominalista nejprve nastiňuje dva možné náhledy na vztah rozumové duše a těla. Jeden je Averroův a Aristotelův, tj. takový, že rozumová duše není obsažená v lidském těle. Dle jeho slov základní rozdíl spočívá v tom, že poslední dva zmínění definují rozum jako něco externího vůči tělu, ať už je to Averroův oddělený látkový rozum či Aristotelovy inteligence, které hýbají nebeskými sférami. Inteligence u Aristotela dle Buridanova výkladu je cele přítomná bez jakékoli distance v nebeské sféře a na jakékoli její části, ačkoli sama o sobě je nedělitelná a neinherující. Podobný princip Buridan vidí u Averroa: lidský rozum, který je jeden

demonstrativní, (tj.) vycházející z principů, které jsou (rozumově) zřejmé (ponecháme-li víru stranou), leda kdyby Bůh ve své zvláštní milosti a mimo běžný běh přírody učinil nám je evidentní, tak jako sám může pro někoho učinit zřejmý článek víry o trojici či inkarnaci.).

[278] Detailní rozklad Buridanových soudů o Alexandrových pozicích srov. ibid. 26-27.

a nedělitelný, je v každém člověku přítomný bez jakékoli distance, ale není mu dovoleno žádné inherence.[279]

Buridan uvádí dva důvody, proč Averroes zmíněná stanoviska zastává, první je takový, že žádná forma nemůže inherovat v látce, a ani nemůže být z látky vyvedená. To se vztahuje na lidský rozum.[280] Druhý důvod je takový, že rozum je pro všechny lidi jeden, a pojatý sám o sobě je věčný. Věčnost se však dle Buridana nemůže týkat individuálních lidí. Vychází z principu ontologické diference mezi pomíjivými a věčnými jsoucny, potažmo z distinkce mezi kritériem mnohosti, jako pomíjivé skutečnosti a jednoty jako věčnosti.[281] Zde leží ostatně hlavní důvod toho, proč věčnost rozumu se týká pouze nadindivudálního celku. Buridan zároveň upozorňuje na konsekvenci: tím, že Averroův rozum neinheruje v těle, nemůže se věčnost eo ipso týkat individua a jeho těla. Tomu koreluje i skutečnost, že rozum sám o sobě je nedělitelný.

Buridan s první pozicí nesouhlasí.[282] Z toho důvodu uvádí druhou pozici, a to inherence rozumu v látce, která je reprezentována učením katolické církve a Alexandrovou autoritou. Učení katolické církve představuje pozici víry, tj. argument, který je označován za kategorický závěr, který je axiomackého charakteru; nelze vědecky dovodit, ale je zapotřebí z něj vycházet.[283] Alexandr naopak představuje tu nejkoherentnější pozici, ke které jde dojít prostředy přirozeného rozumu, aniž bychom vzali v potaz učení katolické církve (*fide circumscripta*). Dokonce do té míry, jak bylo zmíněno výše, se Buridan domnívá,

[279] Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* III, 4, 29, 6-14nn.

[280] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 404-405; III, 11, 501-520.

[281] Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* III, 4, 6-14nn., 29.: „perpetua non multiplicantur multiplicatione corruptibilium." (věčná jsoucna nejsou zmnožována skrze narůstající množství zanikajících věcí). Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 584-589nn., 407: „Secundum modum secundum quem sunt unica, necessario sunt eterna, cum esse non fugiat a subiecto recepto, scilicet motore, qui est intentio formarum ymaginatarum, et non est illic impediens ex parte recipientis. Generatio igitur et corruptio non est eis nisi propter multitudinem contingentem eis, non propter modum secundum quem sunt unica." Povšechně řečeno, Averroes věčnost přisuzuje pouze obecninám, tj. tomu, co je jedno pro mnohé. Naopak pomíjivost se týká mnohosti. V tom je Averroes věrný Aristotelovi, věčnost se netýká individuálního člověka, ale rodu lidí. Důležité je si uvědomit, že Averroes hovoří o jedné věci ze dvou hledisek: věčnosti, kdy je podobná Platónově ideji, a pomíjivosti, kdy se vztahuje k individuální existenci v smyslovém světě.

[282] Pro shrnutí a výklad Buridanových protiargumentů vůči Averroově koncepci viz Zupko (2004) 47-48.

[283] Ibid.

že Alexandrova pozice lépe vystihuje Aristotelův smysl textu.[284] Obě pozice mají společné to, že zajišťují indiviační princip každého jedince, což se projevuje i individuálním poznáváním podmíněném jistými individuálními látkovými dispozicemi: „*quod intellectus tuus, quo tu intelligis, inhaeret corpori tuo sive materia tua*".

Alexandrova pozice je pro Buridana po filosofické stránce smysluplnější, než pozice víry. Základní rozdíl mezi oběma přístupy spočívá ve vzniku jedince, tj. přirozený vznik vs. stvoření. To ostatně už bylo zmíněno výše v předešlé otázce Q.3. Jednak zkušenost, ale i logické soudy (*ratio dictaret*) podle Buridana dávají za pravdu (materialistické) pozici Alexandra, která je platná pro všechny formy: inherence v látce, materiální podmíněnost vzniku, rozložitost v látce, mnohost zapříčiněnou látkovou podmíněností (oproti Averrově pozici jednoty rozumu) a konečně nutné zrození a zánik.[285]

Q. 6. Buridanova šestá otázka „zdali je lidský rozum věčný"[286] vychází z obdobné a argumentace a struktury jako u výše řešených otázek. I v této otázce je patrný rozkol mezi logickými závěry, které lze dovodit prostřednictvím přirozeného rozumu, a závěry, které vycházejí z učení katolické církve. Pařížský nominalista nejprve uvádí šest závěrů, které lze vydedukovat o povaze možné či nemožné posmrtné existence lidského rozumu. Tvoří dvě protikladné figury, které lze výstižně označit, jako figura Averroova a druhá Alexandrova. Výchozí argument, od kterého se konsekventě rozvijí další závěry (atributy), vychází z odpovědi na sledovanou otázku, zdali lidský rozum je věčný či nikoli. Je-li věčný, pak z toho konsekventně vyplývají další nutné závěry, tj. musí být nezrozený a nezanikající, neodvozený a nerozložitý v látce, neinherující v látce, a ani není jejím prostřednictvím zmnožený, tedy je jeden. Naopak, není-li věčný, pak jemu náleží všechny protikladné charakteristiky.[287] Zmíněné

[284] Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* III, 4, 32, 78-81nn.

[285] Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* III, 4, 34, 130-136nn: „Unde notantum est, ut mihi videtur, circumscripta fide et supernaturali actione, ratio naturalis dictaret in omni forma haec consequi, vel earum oppositas: scilicet inhaerere materia, esse eductum de potentia materiae, esse extensum extensione materiae, esse multiplicatum (et non unicum, indivisum corporibus seperatis et distantibus), esse genitum, et esse corruptibilem.".

[286] Ibid. III, 4, 47: „Quaeritur sexto de natura intellectus humani utrum ipse sit perpetuus.".

[287] Buridanův pátý závěr výstižně shrnuje tyto náležitosti: Ibid 50, 87-95nn.: „Quinta conclusio: quod haec sex se mutuo consequentur: intellectum esse perpetuum, non esse genitum nec corruptibilem, non esse eductum de potentiae materiae, et non esse multiplicatum. Et similiter sex opposita illorum consequuntur se mutuo: scilicet non esse perpetuum, esse genitum vel corruptibilem, esse eductum de potentia materiae, inhaerere materiae, esse extensum et esse multiplicatum. Haec enim tota conclusio infertur de praecedentibus.".

závěry jsou Buridanem označené za hypotetické, tj. odvoditelné pouze prostřednictvím přírodních důkazů, které vycházejí z principů, jež jsou založeny na zřejmosti (*evidentiam*) smyslového a rozumového poznávání, tj. bez nadřirozeného zjevení.[288] Buridana jasně říká, že přestože jsou obě figury logicky konzistentní, nelze u všech přisoudit pravdivostní hodnotu, protože protiřečí katolické víře.[289] To neplatí pro šestý závěr, který, jak bylo zmíněno výše, je Buridanem označen za kategorický – lidský rozum inheruje v těle, a přitom není smíchán s látkou těla.

Co však nám dále nabízí Buridanův text, je výčet pravdivých závěrů o lidském rozumu, tj. založených primárně na božím zjevení: 1) lidský rozum není věčný z části před jeho zrozením (*a parte ante*), ale je věčný po smrti (*a parte post*); 2) není organicky zrozený, ale je stvořený, stejně tak nezanikne přirozeným zánikem (ale „může být anihilován a přesto nebude"); 3) lidský rozum není odvozen z látky, ani není v ní rozložitý; 4) je mnohý počtem individuálních jedinců; 5) inheruje v lidském těle bez látky, dokud člověk žije, a je oddělitelný od těla a znovu se do něj navrátí.

Není třeba dlouze hledat vysvětlení těchto závěrů, protože vychází ze stejného principu: Boží moci a zjevení. Například Buridan vyvrací Aristotelův axiom, že lidský není schopen myšlení, nemá-li k dispozici imaginativní vjemy. Buridan totiž obhajuje křesťansky pojatou posmrtnou existenci individuální duše; nemá-li jedinec po zániku těla přístup ke zkušenostnímu zakoušení skrze představivost, pak není ani možné, aby mohl myslet. Odpověď je zřejmá, z božího ustanovení může jedinec myslet i bez těla.

Toliko stručný obsahový výtah Buridanových otázek. Shrnout je můžeme následujícím způsobem. U Buridana je patrná obliba argumentace pozdně antického komentátora Alexandra, kterou považoval po logické stránce za logicky zřejmou a konzistentní. Nikdy jí však nepřiznal pravdivostní hodnotu. V tomto bodě lze vzpomenout na Plutův argument o nutnosti číst Buridanův výklad „mezi řádky". Rozřešení tohoto problému by nám zodpověděla otázka, zdali Buridan byl na prvním místě pevným křesťanem či naopak přesvědčeným peripatetickým filosofem. Na Buridanovy poznámky o logické zřejmosti výše uvedených závěrů lze nahlížet

[288] Ibid. 48-49 48-53nn.: „Et numero primo conclusiones quas aliquis poneret si sine fide catholica solum rationibus naturalibus uteretur, per principia ex speciebus habentibus evidentiam per naturam sensus et intellectus, sine speciali et supernaturali revelatione.".

[289] Ibid. 51, 102-105nn.:„Sed tamen firmiter tenendus est quod non omnes conclusiones sunt verae, quia sunt contra fidem catholicam. Sed credo quod oppositae conclusiones non sunt demonstrabiles sine speciali et supernaturali revelatione.".

z optiky jeho pozice mistra artistické fakulty, jehož úkol spočívá ve vyložení Aristotelova textu. To, zdali jim však „věřil“, je otázka jiného charakteru, na kterou se nám nedostává textové evidence. S takovými závěry přistupme nyní ke srovnání s pražským mistrem Jenkem, domnělým alexandrinistou.

V. 4. Jenkův výklad k *De an*. III, 5.

Pro komplexní obraz Jenkovy pozice v otázce alexandrinismu se musíme podívat na další pasáže z jeho komentáře. Mrázův přepis nabízí pouze vyjmutou část a je zapotřebí zohlednit i její začátek a konec. Mrázova analýza vychází z fragmentu výkladu zabávající se slavnou, ale i značně obtížnou Aristotelovu pátou kapitolou třetí knihy *De anima*. Následující kapitola doplní chybějící díly Jenkova výkladu páté kapitoly třetí knihy. Pasáž je klíčová pro identifikaci Jenkových vlastních doktrinálních stanovisek; vyskytuje se v ní větší množství poznámek a interpretačních vsuvek, které ukazují na osobní názor pražského mistra, což je v rámci výkladu *per modum commenti* spíše vzácné. Aristotelova kapitola je v Jenkově výkladu rozdělena na dvě části (*capitulum 3^{um}* a *capitulum 4^{um}*). Dále jsou z ní vyvozené tři závěry, a v posledku ji lze ještě strukturovat podle čtyř vyjmenovaných vlasností, které přináleží činnému rozumu.

Začnu prvním závěrem páté kapitoly třetí knihy: „je nutné, aby v rozumové duši byly tyto dvě diference (*differentias*), konkrétně trpný rozum, ve kterém se všechno stává, a činný rozum, kterým se vše stává.“[290] Důvod spočívá v tom, že tento obraz skutečnosti rozdělený na trpný a činný princip se objevuje v každém díle přírody a umění. Jeden princip představuje příčinu a druhý skutečnost, na kterou se působí, tedy přijímající. Jenek to vysvětluje skrze Averroovu Metafyziku tak, že první hybatel může učinit vše, co první látka může přijmout.[291] V umění je to podobné, např. dřevo a kov jsou pouze v potenci stát se uměleckým dílem, dokud je nějaký řemeslník neopracuje. Ze závěru dle Jenka vyplývá, že lidský trpný rozum (*noster*) má v potenci přijímat všechny formy, tzn. inteligibilní druhy, které mu byly předány činným

[290] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 101r: „*Necesse et in anima*, supple intellectiva, *esse has 2as differentias*, scilicet intellectum possibilem, in quo omnia fieri, et intellectum agentem, per quod omnia fieri. Probatur, quia sic est in toto in omni natura et in omni arte. Igitur conclusio consequentia tenet. Per assimilem antecedens declaratur in littera.“.

[291] Ibid.: „Ut dicit Commentator, XII Methaphysice, quod omnia quae sunt in prima materia sunt intellectu in primo motore. Id est, primus motor potest omnia facere, quae prima materia potest recipere.“.

rozum, jehož role spočívá v tom, že inteligibilní druhy abstrahuje z látky a činí je zjevné jako obecně platné (pojmy).[292]

Doposud Jenkův výklad nepředstavuje nic jiného, než poměrně přesný výklad Aristotelova textu. Za povšimnutí však rozhodně stojí důležitá terminologická formulace, ve které Jenek zdůrazňuje Aristotelovo terminologické rozlišení činného a trpného rozumu, jako *differentias.* To je pro Jenka zásadní skutečnost. Filosoficky lze z toho vyvodit jeden možný předpoklad: rozdílnosti mohou být buď zcela opačné (absolutní) entity, anebo protiklady jedné věci (např. lévá a pravá ruka jsou si definitivně rozdílné, ale zároveň mají společné to, že jsou ruce). Jenek rozdílnosti pojímá přesně v posledně zmíněném hledisku. Vyplývá z toho zásadní filosofická konsekvence: rozdílnosti mají společný jeden základ, substrát, bytí.

Přesně v tomto smyslu Jenek upozorňuje studenty, že je možné na základě četby pochopit, že činný a trpný rozum jsou dva odlišné substráty (tj. jsou ontologicky odlišné).

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum super I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 101r: „<Nota 1ª> Ex littera trahunt, quod intellectus possibilis et agens sint substrati distincti, quod non oportet, quia est unus et idem, quia anima nostra est forma simplex. Et vocatur intellectus possibilis, quia potest recipere et vel potest agere, scilicet, ut est habituatus per species intellectuales: est acciones[293](?) intellectionem simplicium et complexarum, et sic vocatur agens.“.

Jak je z citovaného textu patrné, Jenek s tímto náhledem nesouhlasí. Naopak je dle něho správné pojímat rozum jako jeden a tentýž (*unus et idem*). Jenkova argumentační strategie vychází z metafyzického uchopení podstaty duše, která je definovaná jako jednoduchá forma (*forma simplex*).[294] Duše jako jednoduchý celek se z toho důvodu nemůže skládat ze dvou zcela

[292] Ibid. „Tunc sequitur conclusio, ex quo modo intelellectus noster possibilis potest recipere omnes formas, id est species intelligibiles. Ideo est dare intellectum agentem, qui potest illas species abstrahere a materia et facere ipsas universaliter praesentare.“.

[293] acciones] accidens *ms*.

[294] V Jenkových metodologických úvahách k první knize byla popsána axiomatická role duše vycházející z jejího ontologického statutu jako zdroje jistoty a opravdovosti psychologie.

odlišných entit.[295] Rozdílnosti v rozumu jsou pak definovány jako odlišné rozumové projevy, tj. buď je rozum nazývám trpný, když přijímá formy, anebo činný, když je abstrahuje a činní je zjevnými.

Tímto schématickým rozdělením Jenek nekončí vzhledem k tomu, že si uvědomoje dynamický vztah obou rozumů. S určitou mírou terminologické simplifikace bychom to mohli označit jako stupně sebe-vědomí rozumu. Jenek totiž pracuje s peripatetickým pojmem *intellectus in habitu*, který se objevuje napříč kometářovou tradicí (výše byl popsán u Alexandra). Jedná se o stav uvědomění trpného rozumu, který v sobě již obsahuje přijaté formy a tedy je schopen na jejich podkladě aktivity (není již pouze v čisté potencialitě vůči všem formám). Jenek by patrně označil tento rozum jako *actus primus* či *potentia secunda*. Ostatně jedna z marginálních glos v Jenkově komentáři tento vztah výstižně reflektuje:

[295] Jenek v rámci středověké *scientia de anima* užívá trochu problematický argument, který může vyústit do konsekvence, že duše jako jednoduchá forma nemá žádné části ani vlastnosti. Tento důsledek je zásadní pro metodologické zařazení psychologie jako přírodní vědy: je-li duše zcela jednoduchá substance, pak o ní nemůže pojednávat přírodní věda, protože ta se musí týkat již něčeho, co je složené z látky a formy. Známý středověký výrok „*De singularibus non est scientia"* výstižně shrnuje celou námitku. Například anonymní komentář editovaný Van Steenberghenem praví: „nam de eo non potest esse scientia, quod non potest esse subiectum alicuius accidentis: scientia enim est alicuius subiecti cuius sunt propriae passiones secundum Aristotelem libro *Posteriorum*; sed anima non est subiectum aliquarum passionum, tum quia non habet rationem subiecti, cum sit forma, quia subiectum accidentium est compositum, secundum quod vult Boethius." (Anonymus Van Steenberghenem, *Quaestiones in libros Aristotelis De anima* 137-138[6-11]. Argumentace je vystavěna na tom, že duše sama o sobě nemůže být podstatou ve vlastním smyslu (*hoc aliquid*), je-li definovaná jako forma, a z toho důvodu nemůže být subjektem jakýchkoli (psychosomatických) vlastností. Tuto roli může mít pouze podstata ve vlastním smyslu, tj. jsoucno složené z látky a formy (*compositum*). Vůči této argumentaci lze snadno namítnout, že rozumová duše je z Aristotelovy (a Jenkovy) definice oddělená od těla, a proto ani nemůže být subjektem vlastností, které jsou spojeny s psychosomatickými projevy. Ostatně výše zmiňovaný Anonymní autor přesně tuto argumentaci později aplikuje: „Et cum dicitur: forma simplex non est subiectum accidentium, dico quod falsum est; et verum est quod non est forma simplex subiectum accidentium quae consequuntur compositum per materiam, sed tamen est subiectum consequentium compositum per formam." Anonymus Van Steenberghenem, *Quaestiones in libros Aristotelis De anima* 139-140[46-52] (Obě výše uvedené citace jsou citavány z de Boer (2013) 54). Celá tato polemika zapadá do kontextu metodologických diskuzí k první knize *De anima* pozdní středověké komentářové tradice, kde se vedla diskuze, zdali psychologie může být vědou, je-li duše jednoduchá forma. Pro vyřešení tohoto problému středověcí komentáři poukazovali na vnitřní duševní strukturální komplexitu. Pro detailní analýzu viz de Boer (2013) 53-55.

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, Commentum super I-III libros De anima Aristotelis, ff. 99v: „<glossa marginalia superscripta> *Potentia 1ª* = intellectus posibillis – nesciens. *2ª potentia et 1us actus* = habens species intelligibiles – sciens. *2us actus* = intelligens – operans secundum scientiam(?).“[296]

Intellectus in habitu je vědoucí (*sciens*), protože má k dispozici inteligibilní druhy (*habens species intellectuales*). Z toho důvodu nemůže být pouze první potencí a být čistě v receptivním stavu (*nesciens*). Text pod touto marginální glossou může nápomoci této schématické vysvětlivce.[297] Rozum je vyveden z potence do skutečnosti v momentě, kdy bezprostředně přijímá inteligibilní druhy. Jenek to připodobňuje k nevědoucímu, který je přiveden k vědění a nabyde jej. Pokud někdo již má vědění, může podle něho i jednat, tj. „přejít do druhé skutečnosti“. Totéž platí i pro rozum, když má k dispozici inteligibilní druhy (pojmy), může na jejich základě jednat, čili myslet.

Jenek se poté ve své druhé poznámce zaměřuje na charakterizaci činného rozumu. Jednak je zajímavé, že se dozvídáme vlastní mistrovo stanovisko a jednak představuje zajímavý doklad jeho pedagogické praxe v apelu na studenty na hlubší (samo)studium probírané látky:

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum super I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 101v: „<Nota 2ª> Credo tamen, quod intellectum agentem velit Philosophus vocare divinum, qui intellectum possibile facit intelligere. Scilicet, quod dicitur *in anima has differentias esse*, verum est, quia intellectus divinus est vicinior cuilibet rei quam ipsamet. 1ª tamen lemma(?)[298] est communis ista. Moneo, ut sequentes perscrutentur.“.

Jenek přímo studentům praví, že „věří“ tomu, že Aristotelés by si přál nazvat činný rozum božským. Identifikace činného rozumu s božským navazuje na intelektuální tradici,

[296] scientiam] sensitivam *ms*.

[297] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 99v: „Prima nota. <Aristoteles> vult dicere primo, quod intellectus ducitur de potentia ad actum, quando recipit species intelligibiles recte. Sicut ducitur ignorans de potentia ad actum, quando acquisivit scientiam. Et sicut, qui habet scientiam potest ire ad actum secundum, scilicet operari. Sic intellectus, quando habet species intelligibi les, potest ire ad actum secundum.“.

[298] lemma] levia *ms*.

která spojuje v terminologické paralele Aristotelův činný rozum ze spisu O duši s božským rozumem z dvanácté knihy Metafyziky.[299] Zároveň toto pojetí může představovat další indicii, která spojuje Jenka s Averroovým pojetím jednoty rozumu. Jedná se o druhou podobnou referenci, kterou Jenek učinil. Domnívám se, že bude vhodné i tu druhou pro srovnání uvést v celé délce:

Ibid, ff. 98v: „2º ibi '*dico autem*'. Dubium removet, quia crederet aliquis, quod conclusio esset vera de omni itellectu. Dicit, quod non, sed loquitur de intellectu *quo* anima *opinatur* et *intelligit*. Et forte dicit propter intellectum divinum, qui non est in potentia, sed est actus purus ex 12º *Methaphysice*. Sed Commentator dicit, quod hoc dicat propter virtutem imaginativam, quae dicitur intellectus large.".

Jenek zde reaguje na 5. závěr vydedukovaný z první kapitoly třetí knihy (*De an*. III, 4, 429a 21), který zde byl již párkrát zmíněn, tj. trpný rozum je jsoucno ve stavu čisté možnosti vůči přijmutí inteligibilních druhů (*intellectus possibilis est ens in pura potentia rerum specierum intelligibilium*). Jenek důrazně upozorňuje studenty, že tento závěr se týká pouze lidského rozumu, tj. rozumu, kterým z definice duše soudí a myslí. Naopak Jenek specifikuje Aristotelovu intenci v tom, že se tento závěr netýká činného rozumu, kterého označí jednak za čirý akt a jednak za božský rozum - tedy ve ztotožnění tohoto rozumu s božskou myslí z dvanácté knihy Metafyziky, na kterou Jenek přímo referuje.

Pod touto optikou se pak stává lépe srozumitelná druhá část z výše citované druhé Jenkovy poznámky (*Nota 2ª*). První argument je zřejmý, Jenek charakterizuje činný rozum v kauzální roli jako hybatele trpného rozumu, kterého uvádí do procesu myšlení. Druhý argument již tak zřejmý není, ale jeví se jako zásadní. Jenek totiž - doslova přeloženo - praví: „je pravda, že v duši jsou obsaženy tyto dvě rozdílnosti, protože božský rozum je blíže jakékoli věci než sám sobě."[300] Konsekvence tohoto argumentu vzhledem k prvnímu argumentu působí poněkud nepřesvědčivě. Pokud však dané tvrzení srovnáme s kontextem dvanácté knihy

[299] Pro diskuzy a filosofické argumenty viz Victor Caston, „Aristotle´s Two Intellects: A modest Proposal", *Phronesis*, 44:3 (1999) 199-227.

[300] Rukopis je v této části hůře čitelný: je možné, že koreknost transkripce může být zpochybněna.

Aristotelovy Metafyziky, stává se pak zřejmější.[301] Známá Aristotelova metafyzická teze ztotožnění božského myšlení s jeho myšleným obsahem dává vcelku dobrý interpretační klíč pro odemknutí tvrzení, že božský rozum je blíže jakékoli věci než sám sobě. Božský rozum, jakožto inteligibilní zdroj bytí inteligibilií, je jednak jejich příčinou a jednak i jejich obsahem. Jednoduše řečeno, tím, že božský rozum je vším, může být i vzdálen sám sobě. Logická konskvence je pak zřejmá, je-li něco vším, nemůže být samo sebou, leda není vším.[302]

Snad není zapotřebí upozorňovat na dalekosáhlost těchto myšlenek. Jenek přímo napomíná studenty (*sequentes*), aby tento problém byl pečlivě prozkoumán skrz na skrz (*perscrutentur*). Bohužel nám k tomu o mnoho více neříká,[303] tak nezbývá než zůstat na pochybách, zdali výše uvedená interpretace odpovídá jeho úmyslu sdělení.

Provedená analýza přináší pro dějiny filosofického myšlení další indicii pro zařazení Jenka jako zastánce Averroovy teze jednoty rozumu. Shrneme-li hlavní Jenkovy argumenty v této pasáži, pak jednak víme, že rozum je jeden a tentýž, činný a trpný rozum jsou toliko diference jedné věci. Dále rozum je nesmíšený a oddělený od látky. A konečně činný rozum je

---

[301] Ar. *Met*. XII, 7, 1072b 20-22: „Sebe sama však rozum myslí účástí (*metalépsis*) v myšleném, neboť myšleným se stává tím, že se dotýká a myslí; takže rozum (*nús*) a myšlené (*noéton*) jsou totéž.“ Ibid. XII, 9, 1074b 33-35: „Tedy rozum myslí sebe sama, jestliže je něčím nejdokonalejším a <jeho> myšlení je myšlením <jeho vlastního> myšlení (*noésis noéseós*).“.

[302] V dějinně filosofickém kontextu je pozoruhodné tyto teze vztáhnout na historickou i moderní interpretaci Aristotelovy duše, „která se stává vším, co poznává“, jako intencionality. Mám na mysli jednak filosofickou tradici ovlivněnou arabským peripatetismem, např. Averroem, který rozumovou duši vykládá jako *intentio* (srov. Averroes, *Commentarium Magnum* III, 5, 387-388) a jednak moderní filosofickou tradici vycházející z ideového odkazu Franze Brentana, od něhož dále se rozvijí fenomenologické pojetí intencionality (Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jan Patočka a další). Intencionalita myšlení je hluboce spjata s lidskou psychologií, konkrétně v možnosti distance od smyslových vjemů (transcendentální epoché u Husserla), což představuje bytostný rys lidské existence a tvoří také základ lidské svobody (*chórismos* u Patočky). Vedle základních filosofických hodnot má teorie intencionality i význam pro přírodní vědy v tzv. teorii mysli. Například v rozdělení intencionality na stupně abstrakce od smyslových vjemů lze zkoumat analogičnost myšlení hominidů (srov. Robin Dunbar, *Příběh rodu* Homo. *Nové dějiny evoluce člověka* (Praha 2009) 53-86.) K pojetí intencionality v arabském filosofickém myšlení viz analýzu Deborah L. Black, Intentionality in Medieval Arabic Philosophy, *Quaestio* 10 (2010) 65-81. Dále Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint* (London – New York, 1973/1995 II, 1, 5, 68. Pro latinskou interpretaci ve středověké filosofii viz Lukáš Lička, „Intencionalita a pojem poznání ve středověké filosofii,“ *Studia Neoaristotelica. Series Bohemoslovaca* 15, s. b. 3 (2018) 65-125.

[303] Tomuto sdělení chybí pochopení významu předcházející věty, které ono napomenutí uvozuje, jemuž nejsem schopen dobře porozumět (či smysluplně přepsat).

připodobňován božskému rozumu z dvanácté Aristotelovy knihy Metafyziky. Můžeme pak anticipovat, že v tomto smyslu je rozum paralelní s první příčinou inteligibilního poznání. Takto rozum vytváří bytostný základ všeho myšleného, tedy je i s jeho obsahem mysli ztotožněný. Výše uvedené charakteristiky rozumu jako jedna, nelátková, oddělená, božská podstata, jež je spojena s hmotným lidským světem procesem myšlení, excelentně vyhovuje Averroovu pojetí (jednoty) rozumu.[304]

V. 4. 1. Poznámky k problematice představivosti

Doposud jsem se vyhýbal dvěma Jenkovým poznámkám, které jsou připojeny bezprostředně za obě výše citované charakteristiky činného rozumu. První se týká uvedené citace z folia 98v:

„Sed Commentator dicit, quod hoc dicat propter virtutem imaginativam, quae dicitur intellectus large.".

A druhá se nalézá ve třetí poznámce v zde sledované komentované části:

Ibid. ff. 98v: „<Nota 3ª> Commentator incepit declarare, quod neccesse est 3^{um} genus intellectus esse. Et est intelligentia agens, quae facit intellectum, qui est in potentia, esse intellectum in actum. Dicit 3^{um}, quia <facultas> imaginativa dicitur secunda intellectus large, ut in commento 5º. <1^{us}> Sensus, <2^{us}> possibilis, 3^{us} agens.".

Jenek má nejspíše na mysli tuto pasáž z počátku paté kapitoly třetí knihy Averroova Velkého komentáře.[305] Argumentace je postavena na otázce statutu lidské představivosti. Těžiště problému by šlo v obecnosti shrnout na otázku, zdali představivost je součástí těla či naopak

[304] Srov. de Boer (2013) 26-30.

[305] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 5, 17-26nn., 387: „Idest, et intendo per *intellectum* hic virtutem anime que dicitur intellectus vere, non virtutem que dicitur intellectus large, scilicet virtutem ymaginativam, in lingua Greca, sed virtutem qua distinquimus res speculativas et cogitamus de rebus operativis futuris". Původ argumentace lze dopátrat u Themistia. Srov. *In libro Aristotelis De anima paraphrasis* 89. 26-29, 112; Themistius, *On Aristotle On the Soul*, tr. Robert B. Todd (London, New Delhi, New York, Sydney, 1996) 118.

duše, jakožto jejího vlastního projevu.[306] V současné historiografii je známá skutečnost, že Averroes ve své ranější fázi myšlení, kterou reprezentuje jeho tzv. Krátký komentář,[307] neuvažoval o látkovém rozumu, jako o oddělené substanci, ale naopak jeho výklad navazoval na předchozí „materialistickou" peripatetickou tradici Alexandra z Afrodisiady a Avempacha (Ibn Bádžaj) (†1138), která látkový rozum chápala jako tělesnou dispozici. Averroes sám jej označil za „dispozici v imaginativních formách pro přijímání inteligibilií.".[308] Jednoduše vyjádřeno, lidský rozum byl pro Averroa považován za součást představivosti. Vcelku snadno by bylo možné z toho odvodit, že látkový rozum pro Averroa bude spojený s látkou, nicméně není tomu tak: i přes toto „fyziologické" pojetí látkového rozumu, byl paradoxně Averroes stále věrný Aristotelově fundamentální tezi o oddělenosti trpného rozumu od látky.[309]

---

[306] Tento metodologicky problém byl již Aristotelem samým předznačen v rámci první kapitoly první knihy (*De an*. I, 1, 402b 8-10nn.). Dále viz výklad k tomuto tématu viz kapitola II, 2. 1. Aristotelés definuje představivost ve třetí knize v Ar. *De an* III, 3, 428a 1-2nn. či *De an*. III, 10, 433a 9-10nn. Dle Aristotela představivost není duševní schopnost, jako je vnímání, rozeznávání, mínění či myšlení. Hlavní rozdíl spočívá v tom, že představivost není vždy v mysli přítomná. To nelze o smyslovém vnímání a myšlení vypovědět. Aristotelés proto přišel s definicí, že představivost je druhem pohybu, který je způsobený vjemem. Představivost tedy nemůže vzniknout bez vjemu (a tedy bez těla); je pouze ve vnímající bytosti; a týká se pouze vnímatelného předmětu. Pohyb představivosti je způsobem vjemem, a proto se mu podobá – proto představy jsou jako obrazy vjemu, které se „vtiskují" do duše. Představy mohou být jak klamné, tak správné.

[307] Krátký komentář, rovněž znám pod řeckým názvem „*Epitome"*, nepředstavuje komentář ve vlastním slova smyslu, ale spíše Averroovo shrnutí a výklad hlavních Aristotelových psychologických tezí. Krátký komentář se dochoval pouze v arabské verzi. Pro základní přehled Averroových stanovisek viz Davidson (2002) 265-272 a Alfred L. Ivry, „Averroes´ Short Commentary on Aristotele´s De anima", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997) 511-552. Schematicky lze představit Averroovo pojetí rozumu v tomto období následujícím způsobem: Za prvé hovoří o látkovém rozumu, jako o první fázi receptivního poznání. Za druhé o rozumu ve stavu nabytí forem (*in habitu*), který je popisován jako uskutečnění látkového rozumu. A konenčně o aktivním rozumu, který má za úkol uvést trpný rozum do uskutečnění. Zde je důležité uvést, že tento působící rozum nelze ztotožňovat s činným (božským) rozumem, který je oddělená, věčně působící substance. Ta, stejně jako u Alexandra, působí jako příčina poslední aktualizace rozumu, který je v posledku s ní ztotožněn. Averroes tento nejvyšší stav také popisuje jako finální formu. Alfred L. Ivry, „Averroes' Three Commentaries On *De Anima*", in *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. Gerhard Endress and Jan A. Aartsen, (Leiden 1999) 199-216 (203, 208).

[308] Citováno a přeloženo z Black (2004) 331. Dále Taneli Kukkonen, „Inb Rushd, Muhammad Ibn Ahmad al Hafid (Averroes)", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. Henry Lagerlund (Dordrecht 2011) 499.

[309] Black (2004) 331.

Přesto se zdá, že by se zde mohlo nalézt dobré kontextuální vodítko pro Jenkovy poznámky. Minimálně pro uchopení filosofického zázemí argumentace, proč představivost může být považována za třetí druh rozumu. Jak známo, v pozdějším tvůrčím období, Averroes tyto teze opustil. Ve svém Velkém komentáři jasně říká, že představivost není rozumem v pravém slova smyslu,[310] ale pouze jaksi zeširoka (*large*). Respektive představovist nepřestavuje rozum jako takový, ale pouze duševní schopnost představování (*virtutem*). Je tedy zřejmé, že Jenkova argumentace cílí na tento aspekt, zejména když schematicky na konci poznámky vyjmenovává tři druhy rozumu (na základě předpokladu, že představivost je považována za třetí druh rozumu): 1. rozum je sensitivní (tj. představivost), 2. trpný, 3. činný.

Je vcelku jasné, na jaký typ debat Jenek navázal, ale je zapotřebí se také ptát, co zmíněnou poznámkou Jenek sledoval, když ji uvedl v debatě centrované okolo činného rozumu? První poznámka je snadno vyřešitelá. Jenek jejím prostřednictvím ukazuje na rozdílné vlastnoti činného rozumu, tj. bytí v čisté aktualitě, oproti protiladné charakteristice trpného rozumu, jenž je bytí v čisté potencialitě, jímž jedinec myslí. Analogie mezi představovistí a trpným rozumem spočívá pak nejspíše v tom, že imaginativní vjemy představují shodně jako trpný rozum tutéž skutečnost, tj. něco, čím duše myslí. Jednoduše řečeno, něco jako prostředek či médium (tj. něco, v němž, na němž, či jeho prostřednitvím se něco odehrává).[311]

Z filosofického hlediska pak otázka mezi tím, zdali představovist je součástí psychosomatických projevů, anebo čistě duševních, je přinejším zavádějící. Představivost je spíše prostředkem, či místem, které propojuje tělo a duši, stejně jako je v jistém smyslu trpný rozum, kterým individuální člověk je schopen myslet. Jak bylo řečeno výše, Averroova noetika v náhledu na představivost se vyvijí. Pro jeho Velký komentář k *De anima* Davidson shrnuje, že v Averrově noetice představivost, respektive imaginativní vjemy propojují individálního

[310] Tj.: „rozumem, kterým rozlišujeme teoretické věci (*res speculativas*) a rozvažujeme budoucí věci, které nastanou (naším) jednáním.“. Překlad citace z výše pozn. č. 305.

[311] Black poskytuje zevrubnou filosofickou analýzu vztahu mezi představivostí a látkovým rozumem, jež mají společného jmenovatele v jejich zprostředkovací funkci: „Since both sensation and intellection are forms of abstraction, and since both bear principially upon the reception of the forms of material things, the difference between their respective objects – the fact that one is particular and the other universal – can only be explained by some factor which links the sense to a particualar material object. The medium, in other words, functions as a sort of connector which preserves the relation of the sensible act of perception to a material, particular thing.“. Black (2004) 348.

člověka s látkovým rozumem.[312] Představivost hraje klíčovou roli pro spojení odděleného, nesmíchaného rozumu, ať už z aspektu jeho činné či trpné složky, s tělem. To naopak představuje, jako látka, individuační princip. Představivost ve spojitosti s činným rozumem pak hraje i klíčovou roli v otázce individualní existence z hlediska duševního zániku či nesmrtelnosti.

V. 5. *De an*. 430a 15nn.

Nyní přistoupím k analýze druhé části třetí kapitoly (*De an*. 430a 15), kde se Jenek zabývá konkrétními vlastnosmi činného rozumu. Jenek ihned dospívá k druhému závěru: „činný rozum uskutečňuje poznávané věci existující co do možnosti, stát se poznanými věmci co do skutečnosti.“[313] Ve shodě s Aristotelovou intencí dané pasáže Jenek přirovnává činný rozum ke světlu, které nechává vystoupit barvy, které jsou v možnosti, a působí, že se stanou se skutečností. Tak jako barvy nemohou být viděny bez světla (jako zdroje jejich zjevnosti), nemůžou být inteligíbilie poznatelné bez přispění činného rozumu. Jenek vyzdvihuje fakt, že činný rozum je označen termínem *habitus*, který v tomto případě interpretuje filosofickým termínem *perfectio* (uskutečnění), tedy činný rozum je uskutečnění trpného rozumu.

Doposud se jednalo o standardní výklad. Zajímavé však je, že se Jenek navrací k výše řečenému tvrzení o jednotě rozumu. Upozorňuje na zjevnou skutečnost v tom, že činný rozum se projevuje zcela odlišně než trpný rozum. Vzápětí pak dodává, že i přes rozdílný projev nejsou od sebe odlišní. V tom se liší rozum od analogického příkladu světla a barev. Světlo je ontologicky (*realiter*) odlišné od svého prostředku (*medii*).[314] V tomto bodě by jeden očekával, že i přesto toto tvrzení by mohl Jenek připodobnit roli činného rozumu k médiu, což však

[312] Davidson (2002) 333: „The link, obtaining within the material intellect, between the active intellect and material intellect´s corpus of theoretical thought is then tappet into by individual imaginative faculties.“

[313] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 101v: „Intellectus agens facit potentia intellecta esse actu intellecta. Probatur, quia sicut se habet lumen respectu colorum sic intellectus agens respectu intellectarum. Sicut lumen facit colores in potentia esse in actu. Ergo conclusio consequentia tenet. Per asimille minor probatur ex 2º huius. Quia colores non possunt videri, sine lumene, sic intellecta in potentia, non possunt percipi sine intellectu agente. Ergo dicit littera est habitus, id est perfectio, supple intellectus agens possibilis intellectus in concreto(?) casu, ut lumen etc.“.

[314] Ibid. „Dicit quodam modo, qoud non est omnino simile in eo quod intellectus agens facit intellectum possibilem existentem in potentia esse in actu, sed non ab eodem distinctus. Iuxta primam lemmam <capituli 3ii>. Sed lumen est perfectio medii realiter ab ipso distincta.“.

na tomto místě nečiní. Naopak připojuje jinou důležitou poznámku, která se vyjadřuje k povaze univerzálií:

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum super I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 101v: „<Nota 1ª> Dicit Commentator et „*omnia dicta ab Aristotele in hoc sunt* recta[315]*, quod universalia nullum[316] habent esse extra animam, quod intentendit Plato, quoniam si ita esset, non indigiret ponere intellectum <agentem>*".[317] Expono sic, quia intellectus agens ponitur, abstrahat species intellectuales, quae sunt in materia. A materia, Plato duxit, quod essent quidditates rerum abstractae. Ergo non oporteret intellectum agentem ponere, ut abstraheret.".

Z citované pasáže je zřejmé, že inspirace pro Jenkův výklad pochází opět od Komentátora, u něhož se dozvídáme, že Aristotelés správně uchopil povahu univerzálií, konkrétně té skutečnosti, že nemají žádné (reálné) bytí mimo duši. Platón naopak postuluje reálnou existenci idejí nezávisle na duševní intencionalitě. To má dle Averroa ten důsledek, že Platón nemá místo ve svém filosofickém systému pro činného hybatele. Jenek k tomu podává vlastní specifický výklad: Aristotelés vnáší činný rozum proto, aby mohl vysvětlit proces abstrakce rozumových druhů. Naopak Jenek říká, že Platón došel k tomu, že podstaty věcí (*quidditates*) jsou abstrahované z látky, a tedy jejich bytí není na látce závislé. Tím, že univerzálie již mají abstrahované bytí, tak není zapotřebí pro jejich jevení prvek činného rozumu, k tomu aby je abstrahoval.

Dozajista se jedná o zajímavý doklad filosofického výkladu k pojetí univerzálií v raném období pražské univerzity.[318] Co by mohlo představovat zásadní skutečnost je, Jenkovo

[315] recta] ita *ms*.

[316] nullum] verum *ms*.

[317] omni *ms*.

[317] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 18, 96-98nn., 440.

[318] V rámci Jenkova výkladu se nejedná o ojedinělý výklad k teorii univerzálií. První výskyt se ukázal v jeho výkladu k první knize první kapitoly (dle jeho obsahového členění l. 1, t. 1, c. 2), kde se Jenek vyjadřuje k problematice rozdílné definice duše mezi Platónem a Aristotelem (*De an*. 402a 30). Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 67v: „<Nota 2ª> Unde pro illa littera, nota, <quod> Plato posuit, quod universale est res distincta contra singularia, qua est hic et veraque, et talia

jednoznačné tvrzení, že rozumové druhy jsou obsaženy v látce. Averroes tímto způsobem Aristotelovu pozici na daném místě nevysvětluje, nicméně v rámci jeho noetiky, která byla popsaná v předchozí kapitole, lze jisté analogické vazby identifikovat. Připomeňme, že pro Averroa se zdroj nalézá v al-Farabího interpretační tradici Aristotela, pro kterého aktuální proces myšlení je vysvětlen tak, že látkový rozum rozeznává inteligibilní myšlenky, jež jsou ukryté v imaginativních vjemech. Jinými slovy je možné v tom spatřovat přenesený Aristotelův ontologický princip, že podstata je v samotné věci, a neleží mimo ni.

Je možné v Jenkově výkladu hledat zárodky specifické pozice českého předhusitského i husitského filosofického myšlení v názoru na univerzálie, které bylo moderní historiografií

---

universalia sunt incorruptibilia et aeterna de quibus proprie est scientia. Et sic oportet et universalia esse priora singularibus, quia aeterna. Quare dicit Philosophus, quod *animal universale aut nihil est aut posterius*, cuius disiunctive secunda pars est vera, quia universale est conceptus artificialibus singularibus causatus et sic singularia precesserunt. Quare universale est posterius. Vel potest concedi prima pars, quod animal universale nihil est capiendo universale, ut Plato capit. <Nota 3[a]> Unde Boethius in Commento super Porphirem dicit, quod idem est universale et singulare. Universale dum apprehenditur, singulare dum sentitur. Et sic non differat quantum ad rem, vero quantum ad modum aprehendi.“ Z textu je zřejmé, že Jenek se přiklání k Aristotelově teorii idejí. Nicméně v odlišném smyslu, než tomu bylo u zde sledované části. Zde spíše Jenek vykládá Aristotelův text v nominalistickém duchu: obecnina představuje pojem, jehož vznik je způsobený předcházející zkušeností. Následující poznámka věnovaná Boethiově noetice však zajímavě změkčuje předchozí sdělení. Jenek parafrázuje římského filosofa tak, že záleží jednoduše řečeno na perspektivě. Věc nahlížená jako obecnina je považována za obecnou potud, pokud je nazíraná prostřednictvím rozumového rozvažování (aprehenze), naopak je považována za jednotlivinu potud, pokud je poznávaná smyslovým vnímáním. Jenek celý noetický problém výstižně srhnuje tak, že jak obecnina, tak jednotlivina mají společný základ v poznávané věci, v tom se neliší, ale oba způsoby se rozcházejí toliko ve způsobu jejího uchopení. Další doklad z Jenkova výkladu, pak ukazuje, jak užitá terminologie je proměnlivého rázu, který vždy závisí na konkrétním kontextu. V úvodu ke třetí knize (*De an*. 429a 10nn.) Jenek definuje rozdíl mezi poznáváním (*cognoscere*) a věděním (*sapere*), přičemž první označuje jednoduše jako prostý postřeh (tj., druh poznání, který není pouze rozumového charakteru, ale zahrnuje akty smyslového poznání), druhé představuje naopak skutetečnost, jež výlučně spadá pod soud rozumu. To vykládá skrze Averroa, který označuje *cognoscere* jako spekulativní poznávání a *sapere* jako „jednající“, uskutečňující poznávání. Srov. Ibid. ff. 98r: „<Nota 3[a]> Dicit, cognoscit de anima est inter cognoscere et sapere, quia cognoscere est simpliciter apprehendere et sapere pertinet ad iudicium intellectus. Ubi Commentator et indendebat „*per cognoscere cognitionem speculativam et per intelligere*, quod ponit loco sapere in sua translatione, *cognitionem operativam*, id est perfectivam, *cum intellectus sit communis omnibus, cognitio autem non*.“. Pro různé definice pojmu poznání viz Lička (2018) 65-125.

identifikováno jako pozice *universalia realia in re sive in essendo*?[319] Tzn. umírněné realistické pojetí univerzálií, které se vymezuje, jak vůči krajní pozici nominalismu (*universalia post rem*), tak i proti vůči krajní pozici realismu (*universalia ante rem*). Citovaná Husova pasáž (viz níže) vcelku explicitně líčí tuto pozici tak, že univerzálie jsou obsaženy ve věci, neboli v její esenci. Jedná se tedy o obdobnou argumentaci, kterou zde užívá Jenek, pro Husa bezesporu autorita.

V rozsahu této práce není prostor na zodpovězení otázky konkrétního vlivu tohoto Jenkova výkladu. Přesto považuji za důležité poukázat na analogické uchopení univerzálií, které nacházíme u Jenka a pozdější filosofickou předhusitskou a husitskou tradicí pražské univerzity. Tato pasáž pak může představovat zajímavý doklad o Averrově vlivu[320] prostřednictvím Jenkova výkladu na formování a pochopní geneze specifické pozice českých univerzitních mistrů, jež je, řečeno velmi zeširoka, vykládána primárně pod prizmatem přijetí Viklefových idejí.

---

[319] Pro základní přehled této pozice viz František Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského* (Praha, 2010). Dále Vilém Herold, „Filosofie na pražské univerzitě předhusitské doby: Schola Aristotelis nebo Platoni divinissimi", in *Filosofický časopis* 47, 1 (Praha, 1999) 5-14 (11). Pro perspektivu problému v rámci kontextu filosofických pozic (škol) na pražské univerzitě v otázce univerzálií a významu recepce Viklefových idejí viz Martin Dekarli, „Suppositio ‚Universalia realia sunt ponenda 'est admittenda". Nominalismus a realismus na pražské univerzitě v pozdním středověku ve světle jednoho anonymního logického traktátu z let 1394-1397" *Acta Universatis Carolinae – Historia Universatis Carolinae Pragensis* LIV, 2 (2014) 11-42. Pro srovnání uveďme Husovo známé vyřčení této pozice: „Patet quia testimonium fidei christiane est, quod terra et aqua produxerunt animancia secundum genus suum et in genere suo secundum species suas et in species suas, Gen. 1°. Sed per genera et species non possunt intelligi genera et species post rem, sicut sunt termini humani vel conceptus, quia non secundum tales produxerunt illa animancia, nec possunt intelligi genera et species ante rem in exemplando, sicut sunt ydee in mente divina cum terra et aqua non produxerunt animancia in illas ydeas et secundum illas. Igitur oportet intelligi in re genera et species animatorum in essendo. Iohannes Hus, „*Utrum omne testimonium fidei christiane sit verum et credibile menti sane*", in *Magistri Iohannis Hus Quaestiones*, ed. Jiří Kejř (Turnhout, 2005) 8.

[320] Herold na příkladu Jenkova výkladu k Aristotelově Politice ukazoval na vliv latinského averroismu na formování zásadních husitských teologických pojmů, jako je *lex dei* či *lex christi.* V tomto případě tvořilo rozhodující kritérium pro zformování této hypotézy Averrovo pojetí transcendentálního zákona, jenž existuje nezávisle na lidském myšlení. Vilém Herold, „Komentář M. Jenka Václavova z Prahy k Aristotelovu spisu „Politika", in *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* (Tomus XIX, fasc. 2) (1979) 10-40 (zejm. 38-39).

V. 6. Vlastnosti činného rozumu

Vraťme se zpět k Jenkovu výkladu. Následující pasáže sa zabývají konkrétními vlastnostmi (*proprietatem*) činného rozumu (*De an*. 430a 17nn.). S tím je pro Jenka spojený třetí závěr, který vydedukoval z Aristotelova textu: „Tento rozum, tj. činný, je oddělitelný (*separabilis*), dodejme od vší látky, tj. není smíšen s tělesným ústrojím: je podstatou, jako je jsoucno v aktu."[321] První vlastnost činnného rozumu tedy představuje oddělitelnost od látky. Argument vychází ze dvou propojených kritérií: je-li trpný rozum oddělitelný, musí tím být i činný. Zejména pod Aristotelovým axiomem, že skutečnost je ontologicky nadřazená potencionalitě. Jenek to shrnuje tak, že působící přičina předchází látkové (*efficiens prius est materia*).

Jenek úzce sleduje Averroův výklad a vysvětluje, že filosofický podklad této argumentace spočívá hlavně v tom, že podstatou jsoucna existujícího co do skutečnosti je to, že je skutečností samou. Jednoduše řečeno, podstatou činného rozumu je činnost. Nemá v dispozici žádnou možnost k přijetí forem. Jenek chválí na Averroově výkladu, že činný rozum nemůže poznávat nic z jednotlivých smyslově vnímatelných jsoucen, protože pak by byl s nimi smíchaný. Proto se Jenek opět vrací k srovnání činného rozumu s Aristotelovým božským rozumem, v tomto případě, prvním hybatelem z dvanácté knihy Metafyziky: jeho podstatou je skutečnost, která nemá žádné možnosti k smíchání k tomu, aby se smísil s něčím dalším, poněvadž je čirým aktem (*purus actus*).[322] Jenek pak s touto definicí přistupuje k následující Aristotelě pasáži (*De an*. 430 a 19nn.), kterou vysvětluje tak, že bytí činného rozumu

---

[321] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 101v: „Ponit 2^{am} proprietatem et est conclusio 3^{a}. Hic intellectus, id est agens, *separabilis*, supple ab omni materia, et *inmixtus*, id est non est mixtus organo, et est *substantia actu ens*. Probatur, quia intellectus est separabilis et inmixtus. Igitur ergo conclusio consequentia tenet, quia agens, supple principale(?), *semper est honorabilius paciente et principium* actum, id est eficiens, prius est materia. Si ergo intellectus possibilis est inmixtus et agens intellectus sit nobilior erit etiam inmixtus et separabilis.".

[322] Ibid.: Et Commentator: „*et ille intellectus est abstractus sicut materialis et est inpassibilis et inmixtus, sicut ille*." Subdit super illo ratio. Substantia actu ens dicens: „*et est <in> sua substantia actio*." Et quod „*non est in eo potentia ad aliquid*, *sicut <in> intellectu recipienti est potentia ad recipiendum formas*." Subdit, „*intellectus enim agens nihil intelligit ex hiis*, *quae sunt hic*, quae vera." Commentatoris bene dictionem reperti (?)**:** non possunt competere intellectui nostro sed divino. Quaedam, ut dixi prius, Aristoteles vocat intellectum agentem unum verum ens citra ipsum. 1^{um} est substantia actu ens, quin semper aliquid potentiae habeat ad mixtum, quia solus primus motor est primus actus, 12^{o} Methaphysice.". Srov. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 19, 8-10nn., 440-441.

je identické s jeho projevem, tj. myšlením. Jednoduše řečeno, v činném rozumu je totéž vědění a věděné, tak jako je rozum a inteligibilie.[323]

Jako druhou vlastnost činného rozumu Jenek vypočítává skutečnost, že v individuálním jedinci časově předchází vědění v možnosti vědění ve skutečnosti. Nejpve je jedinec nevědoucí (*ignorans*), tedy neprve je v možnosti k vědění a pak poznává. Nicméně vzápení dodává, že tento argument se týká pouze lineární noetické perspektivy času, protože z ontologického hlediska je skutečnost přednější než možnost.[324]

Jako třetí vlastnost činného rozumu Jenek uvádí, že činný rozum vždy myslí (*intellectus secundum actum semper intelligit*). Jenek považuje za důležité vyzdvihnout skutečnost, že lidský rozum se mu v tomto aspektu nemůže vyrovnat. V lidském myšlení se nevyskytuje pouze aktivní schopnost myšlení, ale i pasivní. Argument je pak svrchovaně důležitý v tom, že v lidské mysli je distinkce mezi bytím a myšlením, což neplatí pro božský rozum. Jenek pak třetí vlastnost vyvozuje těmito těmito logickými kroky: v činném rozumu je totéž bytí a předměty jeho myšlení. Vyplývá z toho, že jeho myšlení je on sám, a tedy je přítomný. Z čehož pak vyplývá, že vždy myslí (*in ipso est idem intellectus et intelligibile, ideo intelligibile suum est ipse, igitur semper praesens, ideo semper intelligit*).[325]

Tento důkladný popis Jenkova výkladu slouží jako podklad a kontext poslední pasáže této kapitoly (*De an* 430a 22nn.), kterou edičně zpřístupnil Mráz a jež jsem předběžně

---

[323] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 101v: „Capitulum 4^{um}. Oportet proprietates intellectus, cum est in actu secundo dicens, quod secundum actum, supple intellectus, *est idem*, id est simul cum scientia rei, supple scite. Declaratur, quia quando intellectus est in actu secundo, tunc operatur secundum scientiam. Ergo simul cum intellectu in actu est scientia rei scitae. (...) Potest retorqueri et littera sic tunc legitur, quod secundum actum, supple intellectus, est idem cum scientia rei, supple scite, quia in ipso idem est scientia et scibile, sicut intellectus et intelligibile, ut in commento 7^{o} est dictum.“.

[324] Ibid. „Ponit secundam proprietatem intellectus in actu dicens, quod in intellectui actu scientia in potentia quo ad unum et idem individuum praecedet scientiam in actu. Quare(?) declaratur, quia intellectus noster primo est ignorans, et ergo est primo in potentia ad scientiam. Subdit *omnino*, id est simpliciter scientia secundum potentiam non est prior, supple scientiam secundum actum, quia actus est prior potentia et omni puro universali. 9^{o} Methaphysice textu commenti 18.“.

[325] Ibid.: „Ponit tertiam proprietatem, quod intellectus secundum actum semper intelligit. Patet ex declaratione primae proprietatis, quia actu secundum scientiam operatur, quod non faceret, nisi semper semper intelligit. Ergo dicit littera: *sed non aliquando quidem intelligit* etc. Sed, supple semper, quae proprietas, ut videtur intellectui nostro competere non potest, cum non semper intelligat. Sed omnino intellectui divino optime attribui potest, qui semper intelligit, quod declarat Commentator, quia in ipso est idem intellectus et intelligibile. Ideo intelligibile suum est ipse. Igitur semper praesens. Ideo semper intelligit.“.

charakterizoval. Jedná se o druhou část sledované kapitoly. V této části Jenek identifikuje další vlastnost činného rozumu, která je v posledku vztažená k celé duši: rozumová duše je oddělená od veškeré látky.[326] Hned si lze povšimnout toho, že když Jenek hovoří o celku duše, má na mysli jak její trpnou, tak i činnou složku. Jenek pro toto tvrzení ihned předkládá důvod, který považuji za definitivní odpověď, že pražský mistr zastával Averroův, potažmo Aristotelův výklad, a ne Alexandrův:

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum super I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 101v, in ed. Mráz (1982) 90: „Racio: quia non est de potentia materie educta, sed de foris data, ex XII De animalibus. Alie autem forme de potentia materie sunt educte, quare ab ipsa non sunt separate.".

Jenek zde explicitně říká, že rozumová duše není vyvedená z látkové potencionality, ale je dána z vnějšku. To je pozice, která výhradně neodpovídá alexandrinistické pozici (minimálně takové, jakou předkládá Buridan). Je důležité připomenout, že zásadní rozdíl v přístupu Averroa a Aristotela oproti Alexandrovi viděl Buridan právě v tom, že duše neinheruje v látce. Toho si byl Jenek dobře vědom, protože dále argumentuje tak, že z filosofického hlediska je jednodušší vysvětlit proces oduševnění organismu skrze emanaci jednoho rozumu, než tezí o stvoření duše *ex nihilo* či *de novo*.[327] Argumentační podklad může spočívat v tom, že křesťanská kreacionistická pozice vysvětluje obtížně vztah mezi látkou a rozumem. Sám Buridan nenašel na základě přirozeného rozumu argumenty podporující dogma katolické

[326] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, 101 v, in ed. Mráz (1982) 90: „SEPARATUS AUTEM". Secunda pars capituli. Ponit proprietates toti anime convenientes, ut conmuniter legitur, scilicet, quod anima intellectiva est separata ab omni materia.".

[327] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, 101 v, in ed. Mráz (1982) 90: „Ubi nota, tamen philosophice creatio conmuniter negatur, quo anima intellectiva de foris datur. Diceretur faciliter, si opinio Commentatoris tenetur, quod unus intellectus numero esset in omnibus, et sic de foris daretur, quando alicui individuo de novo produccio appropriaretur ut nauta navi. Negata ergo creacione et Commentatori credo fore dicendum philosophice animam dari de foris per emanacionem a primo, qua non erit creacio, nec de essencia primi produccio. Hic appone studium, philosophiam tenendo Aristotelis.".

církve.[328] Rozdíl mezi Buridanem a Jenkem je patrný v tom, že po filosofické stránce pražský mistr podporuje výklad Averroův, kdežto pařížský mistr spíše Alexandrův.

Jenkova argumentace podporující Averroův výklad Aristotela vychází z principiální orientace těla a duše, jemuž odpovídá vztah lodníka k lodi.[329] Pro onen vztah Jenek užívá výrazu *appropriatione*, kterému v češtině odpovídá filosoficky koherentní výraz: přidělení (příp. přivlastnění či uvlastnění). Lodník není součástí lodi v takovém smyslu, že by v ní byl obsažen, tj. inheroval, ale pouze je mu přidělena. Tento výklad je pak dobře uchopitelný z pozice jednoty rozumu, kdy jeden, oddělený, nelátkový rozum přistupuje k organickému tělu existujícímu v prostoru a čase a podléhajícímu zániku. Bohužel z Jenkova výkladu se nedozvíme, jak konkrétně tento mechanismus funguje. Např. v jaké fázi vývoje lidského plodu rozum vstupuje či jaké jsou zapotřebí tělesné dispozice, k tomu, aby jedinec mohl myslet?

Na tyto otázky se zatím v textu odpovědi nenajdou. Nicméně považuji za důležité podívat se na širší kontext Jenkova výklad. Slavné připodobnění vztahu těla a duše jako lodníka k lodi bylo popsána na konci první kapitoly druhé knihy *De anima*. Ukazuje se, že v tomto bodě se propojuje Jenkův výklad z obou kapitol, což dokládá, že Jenek udržuje názorově koherentní výklad po celou dobu, protože i v druhé knize hovoří o vztahu duše a těla, jako o procesu přidělení (*appropriatione*).[330] Formulace z druhé knihy byla však spíše ve formě otázky, na kterou se nyní čtenáři dostává odpovědi.

Vratím-li se zpět k hlavnímu výkladu, pak Jenek vzápětí vyvozuje poslední (čtvrtou) vlastnost činného rozumu: je nesmrtelný a věčný.

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum super I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 101v, in ed. Mráz (1982) 90:[331] „<Aristoteles> subdit et hic: *vere immortalis et perpetuus est*. Racio potest esse, quia est separatus per primam proprietatem <i.e. intellectus agens est

[328] Jak bylo mnohokrát upunorňováno výše, Buridan označil závěr: „že lidský rozum inheruje lidské tělo bez látky“ za kategorický (*Quaestiones De anima* III, Q. 6, 50, 96-98nn.). Tj. skutečnost, která se nedá dokázat prostředky přirozeného rozumu, ale je zapotřebí ji výhradně přijmout.

[329] Srov. Ar., *De an*. II, 1, 413b 9.

[330] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis,* ff. 83r: „“AMPLIUS <etc.>”. Ostendit, quod nunc sit manifestum ex dictis dicens. Quia non est manifestum ex dictis, utrum anima sit actus corporis sicut nauta navis, id est, sic quod non inhaereat vel sic inhaerenter, sicut arguendo perfecti inest, sed solum appropriatione sic actus.“.

[331] Poznámky pod čarou, hranaté závorky a kurzívou označená citace z *De anima* jsou mnou edičně doplněny.

separabilis a materia>, quia omnis corruptio et mortalitas est ratione materie. Et hec interum proprietas de intellectu divino est intelligenda, quia intellectus, si de foris datur, principium habuit et per consequens finem potest habere ex primo Celi,[332] <notabile> quia non est perpetuum a parte ante et a parte post,[333] ergo oportet de intellectu divino intelligere.".

Pražský mistr v této vlastnosti vidí druhou distinkci mezi lidským a božským rozumem. Přestože rozum je oddělený - jak jeho trpná, tak i činná část -, trpný (lidský) rozum má definovatelný počátek a konec v časové linearitě a z toho důvodu není možné ho označit za věčný. Je zřejmé, že oním počátkem a koncem je míněn individuální organický život.[334] Z perspektivy individua nemůže být trpný rozum věčný, a proto zaniká. Věčnost se týká pouze jednoty, respektive nejvyšší obecnosti. Jenek pak oddělenost činného rozumu podkládá Aristotelovým argumentem, že rozumová duše se nemá možnost (po smrti) na nic vzpomínat:

Ibid: „Subdit quartam proprietatem, quod anima intellectiva *non reminiscitur* post mortem. Probatur: quia non potest pati a virtutibus interioribus, quia tale sunt corruptibiles, et sine hiis

[332] Ar., *De cael.* I, 12, 281b 24-31: „Omne igitur semper ens est simpliceter incorruptibile. Similiter autem et ingenitum; si enim genitum, tempore erit possibile quodam non esse; corruptibile quidem enim est prius quidem ens nunc autem non ens aut contingens quandoque posterius non esse; genitum autem ens quod contingit prius non esse. Sed non est in quo tempore possibile quod semper ens ut non sit neque infinito neque finito; et enim finito tempore potest esse, siquidem et infinito.". *Guillelmus de Moerbeka Translator Aristotelis – De caelo et mundo,* ed. F. Bossier [Aristoteles Latinus VIII. 2], Aristoteles Latinus Database, online 18. 12. 2021: http://clt.brepolis.net.ezproxy.is.cuni.cz/ald/pages/Exporter.aspx?ctx=18984&extra=10.

[333] Srov. Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* III, Q. 6, 49, 54-61nn.: „Prima est quod si intellectus esset perpetuus a parte ante, ipse esset perpetuus a porte post, hoc enim credidit Aristoteles demonstrare primo Caeli. Secunda est quod si intellectus non esset perpetuus a parte ante et a parte post, ipse esset genitus et corruptibilis et eductus de potentia materiae et extensus extensione materiae et multiplicatus multiplicatione individuorum.".

[334] Argumentace nápadně připomíná Buridanovo logické vyvozování možných vlastností rozumu, viz poznámka výše, na které lze přijít prostřednictvím přirozeného rozumu (tj. bez božího zjevení). Není-li rozum věčný z té části „před" a z té části „po", pak z toho dle Buridana vyplývá, že musí být přirozeně zrozený a zanikající, hmotný a rozložitý ve hmotě a mnohý skrze množství jedinců. Tedy pozice, kterou můžeme přisoudit Alexandrovi. U obou autorů, Jenka a Buridana, je formulace logická, ale ne přímo intuitivní. Vychází z Aristotelova tvrzení ze spisu O nebi z výše ocitované pasáže. Tedy je-li něco věčné, bude věčné stále (rozumí se, jak z části „před" tak i „po"). Není-li něco stále věčné, pak musí mít v časové linii nějaký pevný bod počátku a konce, zrození a zániku.

non fit rememoratio. Legentes conmuniter apponunt litteram „post mortem“, sicut et Commentaror et sic hanc proprietatem de intellectu nostro legunt. Credo tamen eam de intellectu divino intellexisse Philosophum sicut et precedentes proprietates. Unde illa qlossa, que apponit „post mortem“ textum corrumpit, qui ita expresse sicut potest fieri de intellectu divino est verus, quando dicit quod non reminiscatur.“.

Z filosoficko historického hlediska se jedná o zajímavý problém. V samotném latinském překladu Aristotelova spisu *De anima*[335] se nenachází spojení vzpomínání a smrti.[336] Středověká tradice však interpretuje Aristotelovu nemožnost vzpomínání tak, že se musí vztahovat ke stavu rozumu, který není zakotven v čase a prostoru (ať už skrze inherenci či apropriaci), tedy po smrti.[337] Dále z Aristotelova vlastního textu není navíc explicitní, k jakému rozumu se daná reference vztahuje, tj. je vztažena k trpnému či činnému? Všechny tyto skutečnosti Jenek reflektuje ve svém výkladu.

Nejprve uvádí standardní argument, že rozum se nemůže po smrti na nic vzpomínat, protože nepodléhá vnitřním vlastnostem (*virtutibus interioribus*), čímž má na mysli vztah duše s tělem skrze zkušenostní prožívání prostřednictvím smyslového vnímání a imaginativních vjemů - ty spadají do sféry zanikajících jsoucen a bez nich nemůže nastat vzpomínání.[338]

Druhý argument je zajímavější a vztahuje se k otázce, zdali se vztah vzpomínání a posmrtného života týká činného či trpného rozumu. Pražský mistr nabízí svébytnou interpretaci tohoto problému. Věří, že ona charakteristika „*post mortem non*“ se vůbec netýká lidského rozumu, jak se dle Jenka mnozí, včetně Averroa domnívají, ale pouze božského rozumu. Jenek dokonce dovozuje, že tak by to chápal sám Aristotelés. K tomu ještě dodává

[335] Ar., *De an.* 430a 23 (Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima* (1984) 218): „Non reminiscatur autem, quia hoc quidem inpassibile, passivus vero intellectus corruptibilis, et sine hoc nichil intelligit.“.

[336] Teorie vzpomínání je popsána Aristotelem v *Malých přírodovědných pojednání* (lat. *Parva Naturalia*) v II. knize, 1-2 kapitole *O paměti a vzpomínání* (lat. *De memoria et reminiscentia*).

[337] Srov. např. Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima* III, Q. 6, 48, 27-40nn: „Item sequitur quod intellectus post mortem esset otiosus, quod est inconvenveniens, quia nihil debet poni otiosum in natura. Consequentia patet, quia esset sine operatione, cum nihil intelligat sine phantasmate, ut dicit Aristoteles, et post mortem non est phantasma cum requirat organum corporeum. (…) Item si manet post mortem, concendum est quod est perpetuus. Sed manet post mortem quia aliter, frustra quaret Aristoteles quare non reminiscitur post mortem.“.

[338] Jenek sám ve svém výkladu k první knize jasně řekl, že všechno naše poznání pochází ze smyslového vnímání a fantasmat. Viz s. 32, pozn. 108.

argument vycházející z textové kritiky Aristotelova textu: dle Jenka na daném místě je text porušený, a z toho důvodu není zřejmé, k jakému druhu rozumu se daná charakteristika vztahuje.[339] Jenkova filosofická argumentace je založena jednak na atributu věčnosti a jednak neměnnosti (*inpassibilis*) činného (božského) rozumu:

Ibid: „Et tunc probat, quod *hic*, scilicet divinus, *est inpassibilis*; *passivus vero intellectus*, hoc est noster, *est corruptibilis et sine hoc intellectu divino, nihil intelligit*, supple: noster.[340] Quare ille intellectus, scilicet divinus est agens, et noster possibilis, et sic sunt distincti. Et Aristoteles intellectum divinum vocavit hic agentem, licet conmuniter de intellectu nostro agente litteram exponant. Causa, quia Commentatoris exposicionem fuerunt secuti.".

Neměnnost znemožňuje činnému rozumu vzpomínat. To se naopak týká pouze toho, co je proměnlivé (*passibilis*). Proměnlivost je zde Aristotelem přisouzena „našemu" lidskému rozumu, který „zaniká a bez přispění božského rozumu není schopen nic myslet." Jednoduše řečeno, vzpomínat může pouze živé, přirozeně zrozené a zanikající, nadané rozumem a tělem.[341] Jenkova argumentace pak nejspíše vychází z logického kroku *ad oppositum*: týká-li se vzpomínání trpného rozumu, nemůže se pak týkat činného, což dokazují i jeho vlastnosti věčnosti a neporušitelnosti. V tomto místě Jenek vykládá (ve shodě s Aristotelem), že lidský rozum zaniká se zánikem těla.

Nahlédneme-li problém z jiné perspektivy, tak se jedná o tautologické argumenty, protože ani trpný, ani činný rozum nemůže vzpomínat po smrti: první proto, že již není živý

[339] V samotné edici latinského překladu k *De anima* Moerbekovi revize (Commisio Leonina, 1984) není o porušení textu zmínka (srov. Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima* 218).

[340] Kurzívou jsem edičně doplnil citaci z *De anima*. Dále jsem mírně pozměnil interpunkci, která dle mého názoru může vést k vhodnějšímu pochopení textu. V Mrázově edici je napsáno: „(…) est corruptibilis et sine hoc intellectu divino, nihil intelligit, supple: noster, quare ille intellectus (…)" Navrhuji to číst takto, viz výše: „(…) *nihil intelligit*, supple noster.[340] Quare ille intellectus (…)". V tomto smyslu se zdůrazní, že spojení *supple noster* slouží, jako vysvětlující (pedagogická) vložka pro ujasnění, o jakém druhu rozumu se hovoří.

[341] Jenkův výklad koreluje s Aristotelovou definicí vzpomínání, které je podmíněné časovou proměnlivostí: Ar., *Mem. et Rem.* II, 1 451a 27-31nn.: „(…) ale pamatování ve vlastním smyslu slova tu nebude před uplynutím času. Neboť nyní si pamatujeme to, co jsme viděli nebo zažili dříve, ne však to, co jsme za žili právě nyní." (překl. Mráz (1984) 362). Pro interpretaci paměti a fenoménu času viz Richard Sorabji, *Aristoteles o paměti* (Praha, 1995).

a nepodléhá tělesným projevům a druhý proto, že je věčný a neměnný. Spíše je zapotřebí položit si otázku, proč Jenek zdůrazňuje, navzdory jiným autorům, že daná charakteristika „*post mortem*“ se týká božského rozumu? Vzhledem k tomu, že Jenek několikrát v pasážích výše zdůraznil, že činný a trpný rozum je pouze záležitostí filosofického rozlišení a zároveň „jeden a tentýž rozum“, mohlo by se implicitně jednat o argument ve prospěch jednoty rozumu, zvláště spojíme-li to s teorií emanace jednoho božského rozumu.

Mráz výše ocitovanou pasáž určil jako klíčovou pro zařazení Jenka mezi zastánce alexandrininismu.[342] Nejedná se přitom o nic jiného, než o přímou citaci z Aristotelova textu sledované pasáže. Pražský mistr zde nenabízí vlastní interpretaci, ale toliko sleduje a pedagogicky vysvětluje Stagiritův text. Důležitější zde je skutečnost, pokud Jenek hovoří o rozumu z hlediska věčnosti a neměnnosti, má vždy na mysli činný rozum, který i na tomto místě přirovnává k božskému rozumu z Aristotelovy Metafyziky. Není zapotřebí zde hledat určující vodítko k alexandrinismu, i přesto, že Jenek (v podobě citace) zde jednoznačně hovoří o smrtelnosti lidského rozumu. Z předchozích tvrzení je zřejmé, že Jenek tímto názorem nestojí blízko Alexandrova řešení. Vykládá oduševnění organismu z teorie emanace jednoho, božského, neměnného rozumu, který je individuálnímu tělu po určitý úsek charakterizovaný proměnlivostí v čase (*passibilitas*) přidělen, a jež je onačen jako lidský rozum. Z perspektivy individuálního života zakotveného v čase je rozum smrtelný, spojen s tělesnými vjemy prostřednictvím smylového vnímání, imaginativních vjemů, paměti a vzpomínání. Avšak z perspektivy božského rozumu, který je mimo časové určení je rozum věčný, a proto nemůže vzpomínat. Domnívám se, že přesně v tomto smyslu Jenek připouští distinkci mezi trpným a činným rozumem. Naopak paralelu mezi Jenkovým a Alexandrovým myšlením bychom mohli nalézt ve ztotožnění činného rozumu s první příčinou, Aristotelovým nehybným hybatelem[343] Nicméně toto specifikum není vlastní pouze Alexandrovi, ale je spojené také s arabským perapatetickým filosofickým myšlením. Domnívám se, že v kontextu celého výkladu, Jenek může takto argumentovat ve prospěch Averroova monopsychismu, aneb „*causa, quia Commentatoris exposicionem fuerunt secuti*.“[344]

Celá argumentační strategie vede k tomu, že rozum je jeden, jen je různě nazýván dle aktuálního stavu sebe-vědomí. Myšlení pro Jenka musí takto vyjadřovat dynamický proces mezi nevěděním a poznáváním. Pasivní složka myšlení je reprezentována trpným rozumem,

[342] Viz citace této pasáže s. 77.

[343] Srov. výklad k Alexandrovi v páté kapitole.

[344] Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, in ed. Mráz (1982) 91.

jenž má možnost sebe-aktualizace skrze přijetí myšlenek (forem). V tomto stavu má rozum možnost přejít do jejich aktualizace skrze jejich promýšlení. V momentě aktivního myšlení (a zároveň procesu abstrahování imaginativních vjemů) hovoříme o činném rozumu. Jenek o myšlení v tomto stadiu nehovoří jako o splynutí rozumů, protože činný a trpný rozum nejsou odlišné ontologické entity, pouze je nazýváme odlišně dle aktuálního stavu intelekce. Právě v tomto bodě se Jenek rozchází nejvýznamněji s Alexandrem. Pozornému čtenáři naopak neujde, nakolik Jenek je blízko tvrzení Averroovy teze jednoty rozumu.

Další zásadní rozdíl mezi Jenkem a Alexandrem spočívá v tom, že Jenek jednoznačně tvrdí, že trpný (lidský) rozum je od těla oddělený a s ním nesmíšený. Tedy názor, se kterým by se recepce středověkého alexandrismu nemohla ztotožnit.[345]

[345] Zvláště vzpomenu-li na Buridanovy specifikace lidského rozumu, kterými popisoval Alexandrovo pojetí: forma inherující v látce, vyvedená z látkové potencionality, rozložitá extensionalitou látky, zrozená a zanikající.

VI. Závěr

Dizertační práce si kladla za cíl vykreslit dílčí obraz z dějin psychologie, středověké vědy o duši komentářové tradice k *De anima* z období prvních dekád pražské univerzity. Pozadí tohoto konkrétního obrazu tvoří dějiny přírodní filosofie, kam *scientia de anima* svým předmětem výzkumu spadá. Centrální postavu a text představoval pražský mistr Jenek Václavův, autor výkladu k Aristotelovu spisu O duši z roku 1375. Prezentovaný obraz i přes patrné nedotaženosti, nepřesnosti a nejasná či nezřetelná místa představuje příspěvek k dějinám českého filosofického myšlení. Komentářová tradice k Aristotelovým spisům představuje doposud pro moderní historiografii spíše neprobádané území („*hic sunt leones*"), přičemž, jak doufám, na případě Jenkova díla se ukázalo, že jejich obsahová znalost může vynést na světlo zajímavé a nosné výsledky. Dizertační práce neměla za cíl prozkoumat konkrétní dopad tohoto komentáře na pozdější filosofickou tradici pražské univerzity. Spíše jejím cílem bylo přispět jedním dílem do základů, ze kterých tento krok půjde snáze učinit.

Jaké hlavní elementy bylo možné vyčíst z tohoto dějinného obrazu? Domnívám se, že se potvrdily hypotézy Mráze, že Jenkův výklad O duši si zasluhuje badatelskou pozornost. Výklad pražského mistra představuje spíše svébytné, systematické dílo, které se kromě Averroova výkladu, nedrželo žádné zjevné předlohy. Navíc se ukazuje jako čistě filosofické dílo, protože žádným způsobem nezasahovalo do teologických debat. V Jenkově výkladu není přítomná obhajoba křesťanských dogmat víry, jako tomu bylo patrné na příkladu Jana Buridana. Spíše se ukazuje, že Jenkův výklad je výkladem v pravém slova smyslu, jehož cílem je dojít zřejmého významu textu (*littera*). K tomuto úkolu mu jednak napomáhal často až technický, logický rozbor Aristotelovy argumentace, a také doktrinální vodítka nalézající se převážně v Averroově Velkém komentáři O duši. K prvnímu aspektu může být příhodné připomenout Holinkovu domněnku, že Jenkova pověst výtečného matematika může vycházet i z jeho schématických, stručných a logický rozborů Stagiritova spisu.[346] Pro druhý aspekt platí, že Ibn Rušd, Averroes, „Komentátor", měl na pražského mistra značný vliv, a do jisté míry formoval i jeho způsob argumentace. Neznamená to však, že by pražský mistr byl Averroovi poplatný ve všech ohledech. Primárním Jenkovým výkladovým zdrojem bylo samotné Aristotelovo dílo a sekundárně Averrovo. Z toho lze pak dovodit okolnost, že pro účastníky Jenkova kurzu bylo nutné či ideální mít k náhlednutí jak Aristotelovův latinský překlad spisu O duši, tak i Averroův Velký komentář.

[346] Holinka (1943) 80.

Originalita Jenkova přístupu je patrná v několika specifických rysech, nakolik jeho výklad *per modum commenti* to dovoloval určit. Za zásadní a objevný považuji Jenkův výklad psychosomatických fenoménů prostřednictvím Aristotelovy biologie. To se nejvýznamněji ukázalo v embryologickém kontextu na příkladu zárodečních principů semen a plodů. Jenek popisuje proces vznikání, potažmo oduševnění organismu prostřednictvím působení vnější formativní síly *virtus formativa*. Tato koncepce není ve středověké filosofii ojedinělá, nicméně její aplikace v kontextu *scientia de anima* představuje spíše originální přístup. Pro dějiny přírodovědy pak detailní obeznámenost s obsahovou problematikou jeho výkladu k druhé knize spisu O duši může být velmi perspektivní.

Další rys tvoří Jenkovo uchopení hlavního předmětu jeho výkladu, tj. duše. U Jenka, jako u jiných středověkých komentátorů, je patrná distinkce mezi psychosomatickým duševním projevem a čistě psychickým. Pro první platí, že duše představovala substanciální formu přírodního organického těla. Jednoduše řečeno, duše zde figuruje jako životní princip organického života. Druhé uchopení je složitější vztažené specificky na rozumovou duši. Zde hraje pro Jenka důležitou roli axiomatické uchopení duše *per se*. Duše oproti tělu má vyšší ontologický statut: z ní také pramení jistota a zřejmost psychologie. Nicméně zdroj jistoty nevychází z našich vnitřních zkušeností, ať už to je intimní familiarita s duší spojená s předvědeckou obeznámostí (Akvinský), či s vnitřními reflexivními zkušenostmi (Buridan), ale čistě z její vlastní kapacity, přesněji jsoucnosti. Jenek tedy duši samu o sobě pojímá jako jednoduchou, netělesnou formu, kterou nelze poznat prostřednicvím smyslových vjemů.

Tento jev lze interpretovat dvěmi způsoby: první ukazuje na novoplatónské pojetí duše, jež pro středověkou tradici má kořeny u Avicenny (duše jako substanciální forma těla a zároveň *perfectio* jako substance *per se*) a druhý na Averroovo monopsychistické pojetí duše jako jedné, oddělené, netělesné, božské první přičiny. V kontextu arabské peripatetické tradice by koneckonců nebylo chybné v obecných rysech udržet oba výklady, zejména z perspektivy (novoplatónské) první příčiny, jako bytného základu všeho jsoucího. Nicméně četnost odkazů na Averroovo monopsychistické pojetí ukazuje spíše na tento směr uvažování. Důležitý interpretační klíč pro toto tvrzení se nalézá v opakovaném ztožnění Aristotelova činného rozumu s božským rozumem z Aristotelovy Metafyziky. Vzhledem k četnosti Jenkových osobních poznámek a pedagogických upozornění studentům lze doložit, za jak klíčový a důležitý považoval Aristotelův princip myšlení myšleného. Pokud je spojen s Averoovou teorií emanace z jednoho rozumu, výborně nastiňuje Jenkova filosofická stanoviska. Do tohoto pozadí pak zapadá Jenkem zastávaná teorie apropriace, tedy přidělení duše individuálnímu

člověku zvnějšku. I zde se Jenek odkazuje na Aristotelovu biologii ze spisu O vzniku živočichů, konkrétně na teorii oduševnění organismu zvnějšku prostřednictvím působení božského principu.

Uvedené poznatky pak odporují hypotéze Mráze o Jenkově alexandrinistické doktrinální orientaci; ať už v případě teorie apropriace či Jenkovo opakované zdůrazňování netělesnosti a oddělenosti rozumové části duše tomu jednoznačně odporují. Jenek ovšem připouští zánik individuální existence duše, ke které dochází se zánikem těla. Konsekventně tedy nemůže zastávat názor o individuální posmrtné existenci, protože podmínkou pro myšlení jsou imaginativní obsahy pocházející ze smyslových vjemů. Je však zřejmé, že Jenek věří ve věčnou existenci netělesné božské rozumové duše, která existuje mimo čas. V tomto bodě se však peripatické myšlení, ať už Aristotela, Alexandra či Averroa, shoduje s Jenkem. Domnívám se, že Jenkův filosofický názor vychází z (středověkého) filosofického postulátu, že pouze v první příčině (Bohu) spadá bytí v jedno s jeho činností. Pro ostatní jsoucna boží bytí tvoří ontologický podklad jejich existence. S ohledem na člověka to znamená, že z hlediska jeho bytí je člověk věčný, ale z hlediska jeho existence smrtelný.

Co se týká ožehavé otázky, zdali Jenek byl doktrinálně věrný Averroově tezi jednoty rozumu, pak všechny indicie naznačují, že tomu tak skutečně je. Teze jednoty rozumu nejlépe zaštiťuje všechny výše popsané jevy. Je ovšem nutné zdůraznit kontext jeho výkladu: Jenek své názory staví ve filosofickém diskurzu, a ne na teologickém. Domnívám se, že obhajuje Averroovy názory ve stejném smyslu jako Buridan Alexandrovy, tj. z filosofického hlediska mu připadají jako ty nejvíce koherentní. Nakolik Jenkův výklad pak v tomto aspektu ovlivnil pozdější filosofické myšlení zůstává předmětem dalšího výzkumu. Například slibné téma k detailnímu probádání tvoří jeho poznámky k problematice univerzálií.

Detailnější studium Jenkova výkladu nepřispělo pouze k lepší představě o primárních ideových zdrojích působících na komentářovou tradici k *De anima* na pražské univerzitě. Příspělo také do oblasti sociálních dějin, protože Jenkův výklad představuje jednu z nejstarších dochovaných univerzitních příruček od českého mistra. Seznámení s tímto výkladem jako učebním textem, může být nosným nástrojem i pro dějiny výukových metod a středověké vzdělanosti.

Příloha: Semikritická edice *Commentum super I-III libros De anima Aristotelis*, MS Praha, NK ČR, VIII. G. 30 (ff. 66v-67r, 80r-83r, 98v-99r, 101r-101v) Jenka Václavova z Prahy

Ediční poznámky

Edice s přepisem vychází z pražského klementinského kodexu (MS Praha, NK, VIII. G 30). Jedná se o semi-kritickou či hybridní edici.[347] Nicméně existuje průkazný důvod k hypotéze, že pražský rukopis má vyšší výpovědní hodnotu než mnichovský; druhý zmíněný představuje totiž reportaci (tj. zápis z přednášky) učiněnou studentem Bertholdem Gantzem. Naopak pražský rukopis byl s velikou pravděpodobností korigován samotným Jenkem. Důvod pro toto zjištění se nalézá ve znění explicitu klementinského rukopisu,[348] kde jsou patrné dvě odlišné redakce: v první redakci byl komentář označen za reportaci přednášky ctihodného mistra Jenka Václavova zaznamenanou v Praze. Tento zápis byl pak druhou redakcí změněn, která s největší pravděpodobností pocházela od samotného mistra Jenka, protože údaj o reportaci byl nahrazen na „*editum*" a navíc byl doplněn o údaj „*meus manus manus*". Samotné ediční zásahy druhé (Jenkovy) redakce jsou pak identifikovatelné v marginálních glosách či i v hlavním textu. Tyto poznatky tak tvoří průkazné argumenty pro podpoření hypotézy vyšší priority pražského rukopisu od mnichovského.

Transkripce rukopisu (ortografie) byla převedena do klasické latiny; vzor pro ediční zásahy vychází z edic k *De anima* komentářům, které byly zpřístupněny Patarem či Zupkem. Obsahové členění edice je založeno na strukturálním členění nalézající se v samotném rukopisu (na základě marginálních gloss a odkazů v hlavním textu). Na základě obsahového členění lze i dovodit předlohu latinského překladu Aristotelova textu, která odpovídá Moerbekově revizi učiněnou pro Akvinského. Pro lepší orientaci edici doplňují odkazy na klasické členění Aristotelova textu O duši dle Bekkera.

Ediční zásahy jsou označeny špičatými závorkami <>. Lemmata z Aristotelova textu jsou v kapitálce a ohraničeny uvozovkami. Přímé citace z Aristotela, ať už dlouhé či krátké (specificky v podobě jednoslovných odkazů), jsou vyznačeny kurzívou bez uvozovek. Naopak zbylé přímé citace jiných autorů jsou v kurzívě a označeny dvojími uvozovkami. Parafráze, nepřímé citace a odkazy, které jsem identifikoval, se nalézají v poznámkovém aparátu.

---

[347] V budoucnu je intencí autora vytvořit i kritickou edici kolací s druhou rukopisnou verzí nalézající se v Mnichově (Mnichov, BSB, Clm 18404).

[348] Pro detailní popis viz kapitolu II, 1. 3.

Johannes (Ienko) Wenceslai de Praga

Commentarius in I-III libros De anima Aristotelis

MS Prague, NK, VIII.G.30, ff. 66v-67r, 80r-83r, 98v-99r, 101r-101v

<Liber 1^{us}>

<ff. 66v> (402a 1) 'BONORUM HONORABILIUM <etc.>'. Iste liber cuius subiectum est anima, qui et 'De anima' intitulatur, est 6^{us} in ordine naturalis philosophiae, cum Parvis Naturalibus adiunctis. De anima prout consideratur per comparationem ad corpus, scilicet, ut est quaedam forma corporis phisici[349] pertractans. 3 partiales continet libros. 1^{us} liber de prohemio. Et de anima secundum opinionem antiquorum continet 2 tractatus. 1^{us} tractatus est prohemium, in quo reddit auditorem docilem, benivolum et attentum[350] inducens ad amorem huius scientiae, et habet 4 capitula.

<Capitulum 1^{um}>

<Pars 1^{a}>

1^{um} capitulum ostendit primevitatem(?)[351] utilitatem huius scientiae, modum procedendi et difficultatem, et habet 4 partes principales. In 1^{a} parte ostendit huius scientiae primevitatem$^{(?)}$[352] dicens, quod *opinantes* sumus *notitiam*, id est scientiam, esse bonum honorabile, et unam scientiam magis honorabilem alia scientia dupliciter: aut confirmatione demonstrationis, aut quia materiae bonorum et honorabiliorum est subiectorum, qui ambo modi sunt in scientia de anima, ergo *in primis*, scientia de anima est rationabiliter ponenda.

---

[349] Cf. Ar., *De an*. 412a 27. In Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima* 3, ed. Leonina vol. 45/1 [translatio a Guillelmo de Moerbeka: Translatio 'nova' - Iacobi Venetici translationis recensio = Moerbeke transl.] (Roma-Paris, 1984): "Unde anima est primus actus corporis phisici potentia vitam habentis.".

[350] Cf. Cicero, *Rhetorici libri duo de inventione* I, 15, 20 (Cicero, *De inventione, De optimo genere oratorum, Topica* [Loeb Classical Library 386] (Cambridge, 1976) 40-42); Ps.-Cicero, *Ad Herrenium* I, 4, 7 (Ps.-Cicero, *Ad C. Herennium de ratione dicendi* [Loeb Classical Library 403] (Cambridge, 1961) 12-14); Thomas de Aquino *Sentencia libri De anima* I, 1, 27-29, 4, ed. Leonina vol. 45/1 (Roma-Paris, 1984): "(…) primo enim ut reddat beniuolum, secundo ut reddat docilem, tercio ut reddat attentum (…)."; Johannes Buridanus, *Expositio De anima* I, 1, 6, in: ed. Benoît Patar, *Le traité de l´âme de Jean Buridan [De prima lectura]* [Philosophes Médiévaux, XXIX] (Lovain la Neve, 1991): "ut per hoc reddamur benevoli ad audiendum et proficiendum in ista scientia; et similiter probat istam scientiam esse difficilem, ut per hoc reddamur attenti in audiendo.".

[351] primevitatem] principiente; prevenientem *ms*.

[352] Ibid.

<Conclusio 1ª>

Unde ex littera trahitur conclusio capituli 1ª. Scientia de anima est prior aliis scientiis. Probatur, modus demonstrandi in illa est <delevit> scientia est certior, et ipsa anima est nobilior hiis, quae in aliis considerantur; igitur conclusio consequentia tenet, quia una scientia dicitur prior aliis dupliciter: aut quia habet certiorem modum demonstrandi, aut quia ea, quae in ea considerantur, sunt nobiliora. Antecedens in littera, quia modus demonstrandi in De anima est certior, et propter necessitatem entitatis suae et virtutem, et ipsa anima est subiectum nobilius, cum sit incorporea. Et alia in aliis libris tradita sunt de corporibus, ut plurimum eorum[353] passionibus et motibus, ut patet 1º Caeli[354] textu commenti 1i.

Procedit in littera sic: 1º proponit propositionem preambulam. 2º probat consenquentiam, ibi '*magis*'. 3º ponit antecedens, ibi '*utraque*'. 4º conclusionem, ibi '*animae*'.

<Nota 1ª> Propter primum, nota, quod bonum est triplex: utile, delectabile, et honestum, 8º Ethicorum.[355] Et bonum honestum inter illa est melius, ideo dicit Philosophus, quod *opinantes* sumus *notitiam* de numero[356] *bonorum honorabilium*. Probationem commumen declarat Commentator commento 1º[357] sic: "*artes enim non differunt abinvicem, nisi altero istorum modorum, scilicet confirmatione demonstrationis, aut nobilitate subiecti, aut utroque modo; v. g. Geometria excedit Astrologiam confirmatione demonstrationis*". Certius enim et formalius sequuntur conclusiones in Geometria ex premissis, quam in Astrologia. "*Astrologia autem excedit Geometriam nobilitate subiecti*", determinat enim de corpore caelesti, et Geometria de corporibus quibuscumque, modo caelum est corpus nobilissimum inter corpora. Tunc sequitur antecedens, scilicet, quod uterque modus invenitur in scientia de anima, ut in idem conclusionis est dictum.

---

[353] eorum] corporum *ms.*

[354] Cf. Averroes Cordubensis, *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis* I, 1, 11-13 [Recherches de théologie et philosophie médiévales 4.1.1] (Leuven, 2003), 2): „(…) vult dicere quod scientia naturalis maxime est in corporibus et in magnitudinibus et in consequentibus istorum et in motibus eorum et causa omnium illorum.".

[355] Cf. Ar. *Eth. Nic*. 1155b, 17-20.

[356] Cf. Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima* I, 1, 98-100, 5: "Nos opinantes noticiam, id est scientiam, omnem esse bonorum, id est de numero bonorum, et honorabilium (...)".

[357] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 1, 13-15nn., 3, ed. Stuart Crawford (Cambridge, 1953): "Artes enim non differunt abinvicem nisi altero horum duorum modorum, scilicet aut confirmatione demonstrationis aut nobilitate subiecti aut utroque; v.g. quoniam Geometria excedit Astrologiam per confirmationem demonstrationis, Astrologia autem excedit illam nobilitate subiecti.".

<Nota 2ª> Videtur tamen dubium, quia statim post dicitur, quod *omnino* difficilimum *est accipere fidem de ipsa*,[358] ergo non est modus demonstrandi in ea certior. Respondetur, licet quantum ad nos sit indemonstrabilis natura et substantia animae, in se tamen demonstrabilis et certissima, propter necessitatem entitatis suae et veritatem. Sed quantum ad nos non potest capitur, cum sit remota a sensu; omnis autem cognitio nostra ortum habet a sensu et phantasmatibus,[359] 1º Posteriorum, capitulo 9º,[360] et 3º huius[361] commento 5º.[362] Tunc sequitur conclusio, ut[363] Commentator[364] dicit, quod est prior aliis scientiis, "*praeter Divinam*", et est prior non ratione ordinis, quia sic est 6ª, sed ratione dignitatis.

<Nota 3ª> Dicit historiam innuens virtutem suae prosecutionis in ordine ad alios, qui de ea, tamquam fabulose tractaverunt,[365] ut[366] 2º tractato dicetur, '*videtur autem pitagoritas fabulas*'[367], quia historia est rerum gestarum secundum veritatem narratio.[368]

<Pars 2ª>

<Conclusio 2ª>

(402a 4) 'VIDETUR AUTEM <etc.>'. Commento 2o369, 2a pars. Utilitatem scientiae huius oportet, et est conclussio 2a. Scientia de anima est utilis ad omnem scientiam et maxime naturalem. 2a parte sic probat, quia anima est tanquam principium animalium, id est anima est

---

[358] Cf. Ar., *De an*. 402a 10-11nn. (in Moerbeke transl. 3): "Omnino autem et penitus difficillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa.".

[359] Cf. Ar. *De an*. III, 7, 431a 16nn,. Ioannes de Janduno, *Super libros Aristotelis De Anima quaestiones subtilissimae* (Venezia, 1552) 6, B: "Maior apparet, quod talia sunt facillima ad cognitionem, cum nostra cognitio ortum habeat ex sensatis, ut patet Tertio huius (…).".

[360] Cf. Ar., *An. Post*. 75b 37-39. Ibid. 81b 5.

[361] Cf.: Iohannes Wenzeslai de Praga, *Commentum in I-III libros De anima Aristotelis*, ff. 98v: (429a 21) "'QUARE NEQUE <etc.>.' Commento 5º. Concludit ex praemissis, intellectus esse in pura potentia, et est conclusio 5ª. Intellectus possibilis est ens in pura potentia respectu speciorum intellectuum. Probatur, quia ante actualem intellectionem naturam speciae intelligibilem habet.".

[362] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 387-413.

[363] ut] videlicet; versus ms.

[364] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 1, 32-33nn., 4.

[365] tractaverunt] tractatunt ms.

[366] ut] videlicet ms.

[367] Ar., *De an*. I, 4, 407b 22nn.

[368] Cf. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis* I, 4, [Patrologia latina cursus completus, 176] (Paris 1880) 185 A: "Historia est rerum gestarum narratio, quae in prima significatione litterae continetur.".

[369] Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 2, 5nn., 4.

formale principium corporum animatorum; maxima autem pars scientiae naturalis est de corporibus animatis, ut liber De animalibus, liber De vegetabilibus et plantis, aliqui libri Parvae naturaliae etc. Igitur cognitio animae maxime valis est ad scientiam naturalem.

1m partem non probat, quia videtur patere de se, cum scientia tenetur ab anima, et sic anima est causa et tunc perfecte scimus, quando causam cognoscimus, 1o Phisicorum[370]. Ideo cognitio animae tamquam causae est utilis ad omnem scientiam.

1o ponit 1m partem conclusionis. 2o secundam, ubi '*maxime*'. 3o probationem secundae partis '*est enim*'. Commentator intelligit per omnem scientiam, scientiam speculatam.[371]

<Pars 3a>

(402a 7) 'INQUIRIMUS AUTEM <etc.>'. Commento 3o,[372] 3a pars. Declarando intentionem <Aristoteles> proponit quid et de quo[373] sit[374] demonstrans, ut de subiecto et de passionibus. Dicens, quod intendimus *considerare et cognoscere* duo: primo *naturam* animae et *substantiam*; secundo accidentia eius, qua sunt secundaria: propria et communia. Propria ad qua exercenda anima non indiget corpore, vel[375] per accidens, ut intelligere et velle. Communia ad qua exercenda anima indiget corpore, ut videre, vel[376] indiget oculo, audire indiget aure etc. Dicuntur communes, quia sunt totius composita et sunt duplices: quaedam sunt compositi[377] per naturam animae, ut memorari, reminisci <ff. 67r>, quaedam per naturam corporis, ut somnis et vigilia.

<Nota 1a> Commentator dicit, dicit considerare quantum ad modum investigandi, cognoscere quantum ad modum demonstrandi, vel considerare communia, et cognoscere propria.[378]

---

[370] Ar., *Phys*. 184a 12-14.

[371] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 2, 9-10, 4: "Et intendit per omnem veritatem scientias speculativas.".

[372] Ibid. I, 3, 5-6.

[373] quo] quomodo; quidem *ms*.

[374] sit] sic *ms.*

[375] vel] ut *ms*.

[376] vel] ut *ms*.

[377] compositi] composita *ms*.

[378] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 59, 19-20nn., 219 (?): "Idest, sentire in actu simile est ad considerare et scire.".

<Pars 4ª>

<Difficultas 1ª>

(402a 10) 'OMNINO AUTEM <etc.>'. Commento 4º,[379] 4ª pars. Inuit[380] difficultatem huius scientiae dicens, quod *difficillimorum est acquirere aliquam fidem de ipsa anima*,[381] id est scientia. *C*

um communis dubitatio *sit* de substantiis aliarum rerum, et quod difficile est acquirere scientiam de anima, igitur videlicet[382] eius substantiam et quidditatem, quia forte videtur esse una via communis cognoscendi omnes substantias, sicud est una via cognoscendi accidentia omnia propria, et ergo oportet quaerere istam viam.

<Conclusio 3ª>

<Nota 1ª> Unde ex littera trahitur conclusio tertia. Valde difficile[383] *est accipere scientiam aliquam de ipsa anima*,[384] probatur, quia non solum est dubitatio de substantia animae, sed secundam est dubitatio de substantiis multarum rerum, ergo conclusio consequentiam antecedens.

Ponitur in littera unde: 1º ponit conclusionem. 2º antecedens '*cum enim*'. 3º conclusionis expositionem '*dico autem*'. 4º antecedentis occasio '*fortassis*'.

<Nota 2ª> Unde pro antecedente, nota, quod omnia accidentia propria per unam demonstrationem,[385] id est viam demonstrationem cognoscuntur, scilicet per inhaerentiam ad substantiam 2º Thopicorum.[386] Et ergo, ita videtur de omnibus substantiis, quod sit una via cognoscendi eas.[387] Et ergo dicit de '*fortassis'* conclusio exponitur, quia difficultas non est circa passiones eius, sed circa substantiam eius et quidditatem, ergo dicit '*dico autem* iam'.[388]

---

[379] Ibid. I, 4, 6-8.

[380] inuit] invivit *ms*.

[381] Ar. *De an*. 402a 10nn.

[382] igitur videlicet] versus; videbitur; igitur videtur *ms.*

[383] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 4, 1-2nn., 6: "Et valde est difficile (…).".

[384] Cf. Ar., *De an.* 402a 11-12nn. (in Moerbeke transl. 3): "*(...) difficilimorum est accipere aliquam fidem de ipsa*.".

[385] Cf. Ar., *De an*. 402a 14nn.

[386] Ar., *Top*. 111a.

[387] eas] causas *ms*.

[388] Cf. Ar., *De an*. 402a 11nn. (in Moerbeke transl. 3): "(…) dico autem ea (...).".

<Difficultas 2ª>

(402a 15) 'SI AUTEM NON <etc.>'. Oportet secundam difficultatem, quam infert per suppositionem alterius partis, quia iam dubitabatur, utrum una sit via cognoscendi omnes substantias, sicud est una via cognoscendi omnia accidentia propria, vel non. Supposita, ergo secunda parte, quod non sit una[389] via cognoscendi omnem quidditatem, tunc est secunda difficultas circa cognitionem ispsius animae. Probatio, quia oportet quaerere proprium modum cognitionis uniuscuiusque quidditatis.

1º ponit condicionalem. 2º cuius probationem, ibi '*oportebit*'[390], quia difficilius est cognoscere propriam modum cuiuslibet specialiter, quam communem omnium.

<Difficultas 3ª>

(402a 17) 'CUM MANIFESTUM[391] <etc. >'. Commento 5º.[392] Ponit 3am difficultatem per suppositionem primae partis dubitatationis iam positae dicens, supposito, quod sit una via cognoscendi ipsam animam. Tunc est difficultas 3ª, utrum illa via sit per demostrationem, ut Hyppokrates dicit, aut divisionem, ut Plato,[393] aut aliqua alia, ut suppositum compositionem, quam Aristoteles dicit in Posterioribus.[394,395]

<Nota 1ª> "*Et cum hoc fuerit declaratum, remanebunt multae dubitationes et* errores*, ex quibus oportet querere* quidditatem animae",[396] quia aliorum entium sunt alia principia propria, sicud principium numeri est in infinitum crescere et non in infinitum diminui, et planorum, id est magnitudinis, est aliud principium, scilicet in infinitum diminui.

---

[389] una] vera *ms.*

[390] Hoc in littera Aristotelis abest.

[391] manifestum] manifestius *ms.*

[392] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 5, 8-9.

[393] Cf. Plato, *Phdr*. 265D; *Soph.* 218D-221C; *Plt*. 262A-B.

[394] Cf. Ar., *An. Post*. 2.13.

[395] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 5, 21-23nn., 9: "(…) utrum demonstratio, ut dicebat Ypocras, aut divisio, ut Plato dixit, aut alia via, ut via compositions, quam Aristoteles dedit in Posterioribus.".

[396] Ibid. I, 5, 23-26nn., 9: "Et cum hoc fuerit declaratum, remanebunt post multe dubitationes et loca erroris, in rebus ex quibus oportet querere cognitionem diffinitionum rerum.".

<Nota 2ª> Ac si dicens posito, quod sit una via,[397] adhuc est difficile ex parte rerum, quarum quidditas debet querere per principia propria, quia diversorum entium sunt divisa principia.

<Nota 3ª> Dicit Commentator, quod quaerere propria principia ad cognitionem cuiuslibet quidditatis[398] est contra[399] eos, qui estimant solam logicam, qua via est in scientias ad scientiam sufficere, et dicit, quod "*diffinitiones non componuntur, nisi ex principiis propriis, quae sunt in re*."[400]

<Capitulum II>

<67v> <Nota 1ª> (402a 22) 'PRIMUM AUTEM <etc.>'. Commento 6º. Capitulum 2um. Proponit ordinem agendi circa quidditem animae querens 5 quaestiones, quas estimant naturam animae et substantiam, et ea, qua sunt circa potentias ipsius satis manifestare.[401]

<1ª quaestio>

1ª quaestio ad investigandi genus animae est, utrum anima sit *hoc aliquid*, id est substantia, *aut qualitas*, <...> *aut aliud predicamentorum* quodcumque.[402] Et erga dicit, quod *necessarium est dividere in quo* genere *sit* anima.[403]

<2ª quaestio>

2ª quaestio, ibi '*adhuc autem* est',[404] cum sciverimus,[405] in quo genere est anima, utrum sit in illo genere secundam potentiam, aut endelichiam, id est actum, quia actus et potentia multum differunt. Ut supposito, quod esset substantiam <i.e. genus animae>, utrum esset

---

[397] una] vera *ms.*

[398] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 5, 29-31nn., 9: "Unde cognitio istius vie non sufficit in scire diffinitiones rerum, nisi scita fuerint principia propria illis rebus.".

[399] contra] circa *ms*.

[400] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I. 5, 31-32nn., 9: "Nam diffinitiones non componuntur nisi ex principiis propriis que sunt in re.".

[401] manifestare] inanire *ms.*

[402] Ar., De an. 402a 23-24nn. (in Moerbeke transl. 3): "(…) utrum hoc aliquid et substancia sit, aut qualitas, aut quantitas, aut etiam quoddam aliud diuisorum predicamentorum.".

[403] Ibid. 402a 22: "(…) fortassis necessarium est diuidere in quo generum et quid sit (…)".

[404] Ibid. 402a 24: "Adhuc autem utrum eorum que in potencia sunt, an magis endelichia quedam sit; differt enim non aliquid paruum.".

[405] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 6, 15-16nn., 9-10: "Deinde, cum sciverit genus que sit (…).".

substantia, qua est in actu, vel qua est in potentia, quia differentia est inter actum et potentiam. Sicut inter agere et pati, quia actus est agere et potentiae pati.

<Notabile 1ª> Et dicit Commentator: „*potentiae enim et actus sunt differentiae*, *quae contingunt omnibus praedicamentis, et sunt valde oppositae*".[406]

<3ª quaestio>

<Nota 2ª> 3ª quaestio, ibi '*considerandum*', inducitur propter[407] Platonem, qui dicit virtutem intelligibilem in cerebro, concupiscibilem in corde, nutritatam in epate,[408] et est,[409] utrum sit <anima> *partibilis*,[410] id est divisibilis in diversas animas eiusdem subiecti, aut indivisibilis, ita quod sit una subiecto, et plures[411] sive potentiam.

<4ª quaestio>

<Nota 3ª> 4ª quaestio, ibi '*et utrum*' composito[412] alio modo,[413] *utrum* omnes animae sunt unius speciei, vel non.[414] Et movetur, ut sciatur, utrum una[415] sit diffinitio animae, sicut cuiuslibet speciei specialissime,[416] vel non.

<5ª quaestio>

<Nota 4ª> 5ª questio, ibi '*si autem*', quam infert, suppositio 2ª parte quaestionis iam motae, scilicet si animae non sint unius speciei, *utrum* omnes animae differant *specie*,

---

[406] Ibid. I, 6, 20-21, 10: "Potentia enim et actus sunt differentie que contingunt omnibus predicamentis, et sunt valde opposite." Cf. Johannes Buridanus, *Expositio in Aristotelis De anima* [prima lectura] (1991) I, 1, 9: "Notandum est quod COMMENTATOR dicit hic quod actus et potentia sunt differentiae valde oppositae et reperiuntur in quolibet praedicamento, hoc est istis terminis actus et potentia utimur in omnium praedicamentorum praedicatione.".

[407] propter] papa *ms*.

[408] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 7, 13-15, 10: "Plato enim dicebat quod virtus intelligibilis est in cerebro, et concupiscibilis in corde, et naturalis, scilicet nutritiva, in epate.". Cf. Plato, *Tim.* 69B-73C.

[409] est] enim *ms*.

[410] Ar., *De an*. 402a 26nn. (in Moerbeke transl. 3): „(…) si partibilis sit (…).".

[411] plures] potestates *ms*.

[412] composito] commento *ms*.

[413] alio modo] alio *ms*.

[414] Ar., *De an*. 402a 27-28nn. (in Moerbeke transl. 3): "(…) et utrum sit similis speciei omnis anima an non?".

[415] una] vera *ms*.

[416] specialissime] specialissimae *ms.*

vel *genere*.[417] Dat causam quaestionis 4[tae], quia determinantes[418] *de anima* solum intelligebant *de* anima *humana*.[419]

<Nota 1[a]> (402a 30) 'FORMIDANDUM AUTEM <etc.>'. Commento 8[o]. Declarat prius dictum divisionem procedendi animae dicens, quod si volumus querere diffinitionem animae, tunc oportet cum formidine querere, utrum una sit diffinitio animae, *sicut* una diffinitio *animalis*, id est, utrum debeamus quaerere unam diffinitionem communem, *aut* cuiuslibet animae propriam, *ut* animae *equi*, aliam et animae *canis*, <ff. 67v> et *hominis*, et *dei*, id est corporis caelestis, ut dicit Commentator aliam.[420] Tunc destruit primum membrum <i.e. diffinitionem communem>, quod non est quaerenda diffinitio animae, sicut universalis, quia *animal universale aut nihil est aut posterius*. Et *similiter* est de quolibet universal.

<Nota 2[a]> Unde pro illa littera, nota, <quod> Platone posuit, quod universale est res distincta contra singularia,[421] qua est hic et veraque,[422] et talia universalia sunt incorruptibilia et aeterna de quibus proprie est scientia. Et sic oporteret universalia esse priora singularibus, quia aeterna. Quare dicit Philosophus, quod *animal universale aut nihil est aut posterius*,

---

[417] Ar., *De an*. 402a 28-29nn. (in Moerbeke transl. 3): "Si autem non similis speciei, utrum specie differant aut genere?".

[418] determinantes] detrimentes; dicentes *ms*.

[419] Cf. Ar., De an. 402a 29-30nn. (in Moerbeke transl. 3): "Nunc quidem enim dicentes et querentes de anima, de humana solum videntur intendere.".

[420] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 35, 25-26nn., 184: "*Et indendit per sempiternum divinum corpus celeste (...).".* Cf. Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the* De anima *of Aristotle*, ed. Richard C. Taylor (New Heaven-London, 2009) 10, n. 37) et Averroës, *Middle Commentary on Aristotle´s De Anima. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation,* ed. Alfred L. Ivry (Provo, 2002) 152, n. 14.

[421] Cf. v. g. Iohannes Buridanus, *Expositio in Aristotelis De anima* I, 1, 55nn., 10: "Plato enim posuit universalia esse entia praeter operationem animae, existentia separata a singularibus (…)".
Cf. Thomas de Aquino, *In Aristotelis libros De anima II et III*, II, 5, 76, 4, ed. Angelo M. Pirotta (Turino-Roma, 1959): "(…) quod Plato posuit universalia esse separata secundum esse (…).". Thomas de Aquino, *In I Sententiarum* dist. 19, qaest. 5, art 3, 16, ed. Prima Americana t. VI, VII-1 et VII-2 (1948): "Sicut enim dicimus de universalibus, quae sunt incorruptibilia et aeterna (…).". Joannes de Janduno, *Super libros Aristotelis De Anima quaestiones subtilissimae* I, q. VIII, 8 A: "Opinio enim Platonis dicit fuisse quod universalia, scilicet genera et species individuorum sensibilium sunt separata in re extra animam a singularibus sensibilibus, et sunt quidditates ipsorum singularium sensibilium et huiusmodi quidditates universales a singularibus separatas ipse vocat ideas (…).".

[422] veraque] veraquae *ms.*

cuius[423] disiunctive secunda pars est vera, quia universale est conceptus artificialibus[424] singularibus causatus. Et sic[425] singularia precesserunt. Quare universale est posterius. Vel potest[426] concedi prima pars, quod animal universale nihil capiendo universale, ut Platonem capit.

<Nota 3ª> Unde Boethius in Commento super Porphirem dicit, quod idem est universale et singulare. Universale dum apprehenditur, singulare dum sentitur.[427] Et sic non differat quantum ad rem, vero[428] quantum ad modum aprehendi.

(402b 9) 'AMPLIUS <etc.>'. Commento 8º. Declaratur modum procedendi per suppositionem dicens, supposito, quod *non* sint *multae animae*, suppositum in uno corpore, secundam substantiam distinctem, *sed partes*, suppositum potentiales. Et *oportet quaerere*, utrum *prius* sit determinandum de tota anima, quam partibus eius potentialibus, vel e converso.[429] Et *difficile* est *determinare* de hiis partibus et harum, suppositum potentiarum, quare (*quales*) *aptae natae* sunt (*sint*) causae[430] differentiae *ad invicem*.[431]

Et suppositio, 2ª parte <*quod non sint multae animae (...), sed partes (...)*>, scilicet, quod prius sit de partibus potentialibus animae determinandi, quam de anima. Utrum sit prius de ipsis determinandum, vel causarum operationibus, aut e converso, ut prius de potentia intellectus, quam de intelligere operatione eius, et de potentia sensitiva priusquam de eius operatione sensitive, et similiter de potentia appetitiva, quam de eius operatione appetere, vel e

---

[423] cuius] eius *ms*.

[424] artificialibus] artibus *ms*.

[425] et sic] secundae *ms*.

[426] potest] possit *ms*.

[427] Cf. Ancius Boëthius, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda* I, 11, 18-7 [Patrologia latina cursus completus, 64] (Lipsiae, 1906) 166-167): "sed haec similitudo cum in singularibus est, fit sensibilis, cum in uniuersalibus, fit intellegibilis, eodem que modo cum sensibilis est, in singularibus permanet, cum intelle gitur, fit uniuersalis. (…) eadem enim linea caua, eadem curua est, ita quoque generibus et speciebus, id est singularitati et uniuersalitati, unum quidem subiectum est, sed alio modo uniuersale est, cum cogitatur, alio singulare, cum sentitur in rebus his in quibus esse suum habet." Cf. Albertus Magnus, *Opera omnia (De homine)* 35, ed. Borgnet (Paris, 1896) 501: "(…) Boethium, qui dicit, universale dum intelligitur, particulare vero dum sentitur."

[428] vero] nisi *ms*.

[429] e converso] e contrario *ms*.

[430] causae] esse *ms*.

[431] Cf. Ar., *De an.* 402a 11nn. (in Moerbeke transl. 3): "Difficile autem et harum determinare quales apte nate sint altere ab inuincem esse (…).".

contra. Et supposito, quod prius de operationibus, tunc est adhuc dubium, utrum prius de obiectis operationum sit querendum, ut prius de sensibili, quod est obiectum huius operationis sentire, et prius de intelligibili, quod est obiectum intellectivo, id est intelligere, et sensitivo, id est sentire.

<Nota 1ª> Dicit Commenator, quod iste ordo procedendi est a posteriori, quia a nobis notioribus ad nec notiora.[432] Ex quo[433] patet modus procedendi in cognitione ipisius animae: primo obiectum, postea operationem, postremum partem, et postremum totam animam considerare.

(402b 16) 'VIDETUR AUTEM <etc.>'. Commento 10º[434]. Dat occasio huius quaestionis dicens, quod ideo[435] videtur scilicet *utile* prius cognoscere de obiectis, deinde operibus et virtutibus, quae sunt accidentia potentiarum animae, quia non solum cognitio quidditis rei ducit[436] in cognitionem accidentium inhaerentem*, sicut in mathematicis* cognitio recti, obliqui*,* lineae*,*[437] et plani, id est superficiei, quae cognitiones[438] sunt quidditatis, est utilis ad cognoscendi hanc passionem, sive accidens, *quot rectis* angulis *sunt aequales* omnes anguli trianguli.[439] *Sed e converso accidentia magnam partem conferunt*[440] ad cognitionem substantiae cuius sunt actum. Ratio, quia cum omnia accidentia propria alicuius substantiae saltem plura cognoscimus *secundum fantasiam*, id est ymaginationem, *tunc optime* possumus *aliquid de substantia dicere*.[441] Et quia dixit, quod cogitatio quidditatis ducit ad cogitationem propriorum accidentium. Assignat causam huius, quia *quid est* subiecti *enim principium omnis*

---

[432] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 10, 20-22nn., 14: "(…) quia oportet ire de eis que magis sunt nota apud nos ad ea que sunt latentiora apud nos.". Etiam cf. Ar., *Met.* 1029b 4-6nn.

[433] ex quo] ex quo modo *ms.*

[434] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 11, 14.

[435] ideo] immo *ms*.

[436] ducit] descendit; dicunt; debent *ms*.

[437] lineae] linee *ms*.

[438] cognitiones] cogitationes *ms*.

[439] Ar. *De an*. 402b 16-20nn. (in Moerbeke transl. 3): "(…) non solum quod quid est cognoscere utile esse ad cognoscendum causas accidencium substanciis, sicut in mathematicis quid rectum et quid obliquum et quid linea et planum ad cognoscendum quot rectis trianguli anguli sunt equales.".

[440] Cf. Ar., *De an*. 402b 20-21nn. (in Moerbeke transl. 3): "Set e conuerso accidencia conferunt magnam partem ad cognoscendum quod quid est.".

[441] Ibid. 402b 27-28nn.: "(…) tunc et de substancia habebimus aliquid dicere optime.".

demonstrationis.[442] Quia 1º Posteriorum dicitur, quod diffinitio est medium, per quod passio demonstratur de subiecto,[443] ut sic arguendo esse, animal rationabile mortale est, risibile omnis homo est huius, igitur, ubi risibile passio demonstratur de subiecto hominae per diffinitionem animal rationabile, mortale.

<Conclusio 4ª>

Unde ex littera trahitur[444] 2 conclusiones. 1ª est 4ª <huius> libri. Cognitio subiecti ducit in cognitionem accidentium, probatur quia subiectum est primum omnis demonstrationis, igitur conclusio.

<Conclusio 5ª>

2ª conclusio, quae est 5ª in ordine. Accidentia multum in cognitionem substantiae ducunt, probatur, cognitio accidentium facit adhuc, quod unde possumus enunciare aliqua de substantia, igitur conclusio.

Procedit sic in littera. 1º ponit conclusionem 1ªm. 2º eius declarationem, ibi '*sicut in mathematicis*', ut cognitio quid est, ducit rectum in cognitionem huius accidentis, quot *rectis* angulis etc. 3º ponit 2ªm <conclusionem>, ibi '*sed e converso*'. 4º eiusdem praedicationem, ibi[445] '*cum enim*'. 5º primae queastionis antecedens, ibi[446] '*omnis*[447] *enim'*.

(402b 23) 'QUARE SECUNDUM QUOSCUMQUE[448] <etc.>'. Commento 11º. Concludit, quales debeant esse diffinitiones de subiectis dicens, quod *diffinitiones* per quas *non contingit* scire *accidentia,* nec *facile aliquod de ipsis ymaginari, manifestum* est *quod* sunt *dyalectice* impropriae, et extraneae*, et vanae*."[449]

<Conclusio 6ª>

Unde trahitur[450] conclusio 6ª. Diffinitiones in quibus non ponatur propria accidentia, sunt impropriae et vanae. Probatur ex praecedentibus, ex quo accidentia propria ducunt in

---

[442] Ibid. 402b 28-29: "Omnis enim demonstrationis principium est quod quid est.".

[443] Cf. Ar., *An. Post*. I 74b 5-12nn.

[444] trahitur] elicitur *ms.*

[445] ibi] idest *ms*.

[446] Ibid.

[447] omnis] omnes *ms.*

[448] Cf. Ar., *De an.* 402b 29-30nn. (in Moerbeke transl. 3): "Quare secundum quascunque (…).".

[449] Ibid. 402b 30-32nn.: "(…) diffinitiones non contingit accidencia cognoscere, set neque ymaginari de ipsis facile, manifestum quod dyaletice dicte sunt et uane omnes.".

[450] trahitur] elicitur *ms*.

cognitionem substantiae. Ideo diffinitio praetermittit accidentia propria, praetermittit aliquod, quod est utile ad cognitionem substantiae, igitur est incompleta et per consequens vana.

<Capitulum III>

(403a 3) 'DUPLICES[451] AUTEM <etc.> '. Commento 12º. Capitulum 3[um]. Oportet, quo modo se humanae[452] passiones animae ad animam proportiones (?)[453] intelligit, operationes animae. Et 1º movet[454] dubitationem dicens, utrum anima habeat aliquam operationem propriam, sic[455] quod ad extendum ipsam non indigeat corpore, vel *utrum omnes* operationes <80r>[456] *sint communes <et> habentis*,[457] id est animati, id est corporis et animae simul,[458] quia illud *est necessarium, et* non facile.[459] Tunc subdit motivum quaestionis, quia *plurimorum* operationes anima non potest exercere sine corpore, *ut irasci* non potest sine sanguine et corde, quia irasci est[460] circa[461] cor sanguinem ascendere, et *confidere*, et considerare. Et universaliter quodlibet sentire est mediate[462] corpore, videre mediate[463] oculo.

<Conclusio 7ª>

1º ponit dubitationem. 2º cuius motivum, ibi '*videtur*', ut elicitur[464] conclusio 7ª. Multae sunt operationes animae, quas anima sine corpore exercere non potest, probatur exemplariter, ut irasci etc. Et sic dubio est partialiter soluta, quia aliquae operationes sunt coniucnti.

---

[451] Cf. Ar., *De an*. 403a 3nn. (in Moerbeke transl. 8): "Dubitationem autem habent et passiones anime (...).".

[452] humanae] hunc *ms*.

[453] proportiones] propositiones *ms*.

[454] movet] modum *ms*.

[455] sic] sit *ms*.

[456] Hic non linearis ordo foliorum incipit. Q. v. Milan Mráz, "Commentarium Magistri Johannis Wenceslai de Praha Super "De anima" Aristotelis (Der gegenwärtige Zustand der Forschungsarbeit)," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 26 (1982) 86).

[457] Ar., *De an*. 403a 4nn. (in Moerbeke transl. 8): "(…) utrum sint omnes communes et habentis (…).".

[458] simul] similem (?) *ms*.

[459] Ar., *De an*. 403a 5nn. (in Moerbeke transl. 8): "(…)necessarium est, non autem leue.".

[460] est] enim *ms*.

[461] circa] contra *ms*.

[462] mediate] mediante *ms*.

[463] Ibid.

[464] elicitur] ellicitur *ms*.

<Conclusio 8ª>

(403a 7) ‘MAXIME AUTEM <etc.>’. <Aristoteles> Solvit dubitationem, et est conclusio 8ª. Anima nullam operationem potest sine corpore exercere, probatur, quia hoc[465] maxime esset intelligere. Sed hoc non est ratio, igitur conclusio. Conclusionem per locum a maiori. Et maior patet, quia intelligere magis est operatio spiritualis, et sic minus corpore indigeret.[466] Minor probatur, quia intelligere est fantasia, vel non est sine fantasia, et fantasia non est sine corpore, ergo intelligere non est sine corpore.

<Nota 1ª> 1º ponit maiorem. 2º probat minorem, ibi ‘*neque hoc*’. Suppositum intelligere est *sine corpore*.

Unde dicit, intelligere est fantasia pro eis, qui utuntur imaginatione ad intellectum. Terminata[467] et ab ipso illuminata, quae apprehensio communiter dicitur intellectus. In quo modo[468] patet differentia ymaginationis nostrae ab ymaginationem in brutis, cum[469] in illis non sit ad intellectum terminata.[470] Et dicit, non est sine fantasia pro hiis, qui utuntur intellectu recipiente, aliquam speciem intellectualem per abstractionem a phantasmate et illumanationem ab intellectu agente.

(403a 10) ‘SI QUIDEM IGITUR <etc.>’. 2ª ratio pro conclusione, quia sequitur, quod ipsa sit a corpore separabilis. *Si vero* nullam[471] habet operationem propriam, *non erit separabilis*[472] a corpore physico, et causam habemus. Scilicet, si nullam habet operationem, non est separabilis, dicit. Algazel dicit in Metaphysica sua “*substantias incorporeas, impossibile est, esse otiosas, sed si nulla esset operatio animae praeter corpus, ipsa esset otiosa*”.[473] Tunc exponit Philosophus de separabilitate animae dicens, quod ita est de anima et

[465] hoc] hic; huic; haec *ms*.

[466] indigeret] indigere *ms.*

[467] terminata] terminantur; terminatur *ms*.

[468] quo modo] quo *ms*.

[469] cum] tum *ms*.

[470] terminata] terminatur *ms*.

[471] nullam] naturam *ms*.

[472] Cf. Ar., *De an.* 403a 12nn. (in Moerbeke transl. 8): “Si vero nullum est proprium ipsius, non utique erit separabilis (…).“.

[473] Al-Ghazálí, *Algazels's Metaphysics: A Medieval Translation*, ed. J.T. Muckle (Toronto, 1933).

de eius passionibus, *sicud* de linea recta, quae *in quamtum* recta est, tangit *sphaeram aeneam* in puncto[474] per 15[am](?) secundii (?).[475]Tum[476] nunquam tangit, nisi talis linea sit in materia.

<Nota 1ª> Sic multae sunt operationes animae, quas impossibile est eam sine corpore exercere.

(403a 16) 'VIDENTUR <etc>'. 3ª ratio arguitur sic. Communis passio, in qua corpus simul patitur cum anima, est[477] ipsius coniuncti. Sed in omni passione corpus patitur simul cum anima, igitur omnes passiones sunt ipsius coniuncti, et per consequens nullam[478]operationem anima sine corpore potest exercere.

Procedit, quod solum ponit minor in littera. Plures autem passiones enumerans, ut ira <superscriptum> etc. Simul enim corpus compatitur, animae trahens (?) passionibus, et tunc probat illam minorem.

Pro 2º signum,[479] ibi '*primum indicat*',[480] quia aliquis non provocatur ad iram et timorem qravibus imminentibus periculis. Aliquis vero provocatur ad ea secundam parvis imminentibus. Sed hoc non est, nisi[481] propter diversam complexionem materialem ipsius corporis, ergo passiones animae variantur secundam varietatem complexionis.

<Nota 1ª. *Passiones variantur secundum vera[482] complexionis*> Ex quo sequitur, quod in omnibus passionibus corpus patitur simul cum anima.

2[um] signum,[483] ibi '*adhuc*', quia aliquis, sicud melancolicus, provocatur ad terrorem nullo periculo exteriori imminente, sed per solam imaginationem alicuius horibilis phantasmatis, vel per visionem alicuius figurae monstruose, quod non contingit, nisi[484] per

---

[474] Cf. Ar., *De an.* 403a 12-14nn. (in Moerbeke transl. 8): "(…) set sicut recto in quantum rectum multa accidunt, ut tangere eneam speram secundum punctum (…).".

[475] secundii] secundiis *ms*.

[476] tum] cum *ms*.

[477] est] enim *ms*.

[478] nullam] naturam *ms*.

[479] signum] significantia *ms*.

[480] Cf. Ar., *De an.* 403a 19nn. (in Moerbeke transl. 8): "Indicat autem hoc aliquando quidem (…)".

[481] nisi] ubi; uti *ms*.

[482] vera] ea; causa *ms*.

[483] signum] significantia *ms*.

[484] nisi] ubi; uti *ms*.

naturalem corporis complexionem, quia melancolici sunt timorosi; colerici audaces; sanguinici audaces, benevoli; flegmatici timidi, parti malivoli. Hoc in Physiognomia Aristotelis.

(403a 25) 'SI AUTEM <etc.>'. Concludit 2º corollaria ex dictis, dicens *si autem sic se habet*,[485] scilicet, quod anima nullam operationem sine corpore potest exercere, *manifestum* est, *quod rationes*, id est diffinitiones, *sunt in materia,*[486] id est accipiendae sunt cum materia. *Quare tales termini, ut irasci* diffiniatur sic.

<Nota 1ª> Ira est *motus corporis, aut partis*, scilicet cordis, vel sanguinis, *aut potentiae*, id est virtutis irascibilis *ob hoc*, id est ob ab apparenti parum[487] praecisione[488] (?),*et gratia huius*,[489] scilicet unid (?) esse.[490]

<Conclusio 9ª>

Unde est conclusio 9ª. In diffinitione operationum[491] animae est materia ponenda, probatur exter, ut irasci, quae est passio animae. Diffinit et sic. Irasci est motus corporis, vel partis, aut potentiae irascibilis etc. In qua diffinitione corporis, aut partis, quae sunt materia ponitur.

1º ponit conclusionem. 2º exemplarem probationem, ibi '*quare tale'*.

(403a 27) 'ET PROPTER HOC <etc.>'. 2[um] correlarium, dicens quod *propter* ea, quae dicta sunt *physici est considerare de omni anima, aut huiusmodi*.[492] Scilicet eius[493] operatio <80v> est in materia.

[485] Cf. Ar., *De an.* 403a 25nn. (in Moerbeke transl. 8): "Si autem sic habet (…)".

[486] Ibid.: "(…) manifestum quod passiones rationes sunt in materia".

[487] parum] perinde *ms*.

[488] praecisione] pensione; praedictione *ms*.

[489] Cf. Ar., *De an.* 403a 26-27nn (in Moerbeke transl. 8): "Quare termini tales ut irasci motus quidam talis corporis aut partis aut potencie ab hoc et gracia huius.".

[490] esse] contra; causae *ms*.

[491] operitionum] operationem *ms*.

[492] Cf. Ar., *De an.* 403a 27-28nn. (in Moerbeke transl. 8): "Et propter hec igitur iam phisici est considerare de anima aut omni aut huiusmodi.".

[493] euius] cuius *ms*.

Solum ponit disiunctivam,[494] cuius secunda pars est vera. Scilicet, quod philosophus naturalis habet determinare de anima, ut est in materia. Et non de anima simpliciter, quia sic ad metephysicum scripserat (?).[495]

<Capitulum IV>

(403a 29) 'DIFFERENTER TAMEN <etc.>'. Capitulum 4^{um}. Ex incidenti dat differentiam inter dyilecticum et naturalem in modo diffinendi passiones animae. Et est conclusio 10^{a}.

<Conclusio 10^{a}>

Physicus et dialecticus differenter diffiniunt passiones animae,[496] probatur, quia dialecticus solum diffinit per formam, naturalis per materiam et formam. Igitur conclusio consequentia tenet.

Antecedens[497] ponitur exemplariter in littera. 1^{o} ponit conclusionem. 2^{o} primam partem antecedentis, ibi '*ut iram'*. 3^{o} secundam partem antecedentis, ibi '*ille autem*'. 4^{o} ponit alias differentias ipsarum ad invicem, ibi '*horum autem*'.

<Nota 1^{a}> Unde pro 1^{a} parte antecedentis nota, dyalecticus diffinit iram sic. Nam[498] est *appetitus recontristationis*,[499] id est doloris contrarii(?),[500] vel *aliquid huius*,[501] id est punitorius(?), quae diffinitio datur per causam finalem, quia irasci, quas finaliter appetens[502] adversarium recontristari modo forma et finis coincidunt 2^{o} *Physicorum*,[503] igitur illa diffinitio datur per formam.

---

[494] disiunctivam] distinctivam; differentiam *ms*.

[495] scripserat] separaverat; superebat *ms*.

[496] Cf. Ar., *De an.* 403a 29-30nn. ((in Moerbeke transl. 8): "Differenter autem diffiniet phisicus et dyaleticus unumquodque ipsorum, ut iram quid est.".

[497] antecedens] alias *ms*.

[498] nam] natura *ms*.

[499] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 16, 27nn., 22: "(…) ira est appetitus in vindictam.".

[500] contrarii] corporii; corrollarii *ms*.

[501] Cf. Ar., *De an.* 403a 30-31nn. (in Moerbeke transl. 8): "Hic quidem enim appetitum recontristationis, aut aliquid huiusmodi (…)".

[502] appetens] apparens *ms*.

[503] Ar., *Phys*. 194a 27nn. (?).

<Nota 2ª> Pro 2ª parte antecendentis nota,[504] quod naturalis diffinit per materiam et formam, cum dicit '*ille autem*', id est naturalis, dicit ira est furor *sanguinis circa cor*[505], in qua diffinitione furor est forma irae et sanguinis materiae. Pro 4º modo[506] dicit *horum autem alius*, id est naturalis, *assignat materiam*, *alius*, id est logicus, *speciem*,[507] id est formam et rationem. Hic, id est naturalis, dicit rem, ille vero, id est dyalecticus, ratio.

(403b 2) 'RATIO QUIDEM <etc>'. Per quam littera[508] innuit,[509] sicud *neccese est*,[510] ut intentio, ratio, vel forma idem, quae sunt, existat in materia secundum,[511] quod est hoc. Ita necesse est, ut sit modus acceptionis eius in diffinitione ac si diceret, sicud intentio est in materia. Ita in diffinitione intentionis debet[512] poni materia.

<Nota 1ª> Et dicit Commentator, "*qui enim* recipit *materiam in diffinitionem, et* dimitteret *formam*, *diminute accipit; qui autem accipit formam et* dimitteret *materiam*, estimatur, *quod dimmitit aliquid* <delevit> non *necessarium*".[513] Sed non est ita, quoniam forma debet accipi idiffinitionibus, '*sicud domus*'. <Aristoteles> declarat exemplo[514] artificiali conclusionem dicens, quod res possit dupliciter diffiniri. Uno modo per formalia, ut dicendo domus est '*cooperimentum prohibens*' etc., ut in littera[515] cum dicitur cooperimentum, tangitur forma, cum dicitur prohibens, tangitur finis, quia domus propter hoc formaliter fit. Alio modo diffinitur res per solam meteriam, ut dicendo domus est '*lapides et ligna*', quae sunt materialia. 3º modo diffinitur per materiam et formam, ut dicendo domus est cooperimentum ex lapidibus compositum probihens nos a ventis etc., quae diffinitio ponitur sub hiis verbis. '*Alia vero*', id

---

[504] nota] naturae *ms*.

[505] Cf. Ar., *De an.* 403a 30-403b 1nn. (in Moerbeke transl. 8): "(…) ille autem feruorem sanguinis aut calidi circa cor.".

[506] Tertio modo abest.

[507] Cf. Ar., *De an.* 403b 1nn. (in Moerbeke transl. 8): "Horum autem alius quidem assignat materiam alius vero speciem et rationem.".

[508] littera] linea *ms*.

[509] inuit] iniit; nuit; unit *ms*.

[510] Cf. Ar., *De an.* 403b 3nn. (in Moerbeke transl. 8): "Necesse est autem hanc esset in materia huiusmodi (…)".

[511] secundum] sed *ms*.

[512] debet] delet *ms*.

[513] Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* I, 16, 39-42nn., 22-23: „Qui enim accipit materiam in diffinitione et dimittit formam, diminute accipit; qui autem accipit formam et dimittit materiam, existimatur quod dimittit aliquid non necessarium.".

[514] exemplo] ex adverso *ms*.

[515] littera] talia *ms*.

est diffinitio. '*In hiis*', id est in talia materia. '*Speciem*', id est formam. '*Propter illa'*, id est talem finem, in qua diffinitione ponitur materia, forma, et finis.

Tunc quaerit[516] Philosophus, quae istarum diffinitionum sit *naturalis*, *utrum* in qua ponitur materia, aut ratio, id est forma ignorans,[517] id est non accipiens, *quae circa rationem*, id est, formam *solum*. Et solvit *aut magis que ex utrisque*,[518] id est, diffinitio naturalis debet esse ex materia et forma. *Illorum autem quis uterque*,[519] id est de numero sic[520] definitum debet dici naturalis, qui utrumque[521] in diffinitione ponit.

1º ponit difinitio 1am. 2º 2am, ibi '*hec autem*'. 3º tertiam, ibi '*alia vero*'. 4º facit quaestionem**,** ibi '*que igitur*'. 5º modo solvit eam, ibi '*aut magis*'.

(403b 7) 'AUT NON EST <etc.>'. Commento 17º. 2ª pars capituli. Oportet, quo modo philosophus naturalis in considerando differt a mechanico, mathematico, et methaphysico.

<Conclusio 11ª>

Et est conclusio 11ª. Philosophus naturalis in modo considerandi differt a mechanico, mathematico et methaphysico.

<Nota 1ª> Probatur naturalis philosophus considerat passiones naturales in quantum sunt materie naturali coniunctae**,** et nullus[522] alierum (?) praedictorum considerat tales passiones taliter. Igitur circa[523] consequentia[524] tenet antecedens[525] in littera.

1º ponit 1am partem antecedentis cum declaratione dicens, quod *non est*, suppositum *aliquis*, artifex, qua in considerando versatur *circa passiones materiae non separabiles neque*

[516] quaerit] convenit *ms*.

[517] ingnorans] ignorandi *ms*.

[518] Cf. Ar., *De an.* 403b 6-7nn. (in Moerbeke transl. 8): "Que igitur naturalis harum, utrum que circa materiam, rationem solum, aut magis que ex utrisque?".

[519] Ibid. 403b 7nn.: "Illorum autem quis uterque.".

[520] sic] sit *ms*.

[521] utrumque] utramque *ms*.

[522] nullus] et virtus; secundus; secundans *ms*.

[523] circa] consequentia *ms*.

[524] consequentia] contra *ms*.

[525] antecedens] alias *ms*.

in quantum separabiles, ubi[526] suppositum naturalis philosophus, et ille considerat *omnes* tales passiones *quaecunque* sunt *talis corporis, et materiae huiusmodi.*"[527]

2^{o} ponit 2^{am} partem antecedentis, ibi '*circa quascunque*', quae habet 3 partes.

1^{a} <pars> oportet, quo modo[528] philosophus naturalis differt a mechanico, quia ille considerat passiones non naturales, sed violentas, vel artificiales, sicut domificator, vel medicus. Unde passiones non naturales sunt duplices. Violente et artificiales. <81r>

<Nota 2^{a}> 1^{o} <passiones non naturales>, ut egritudines, quas medicus considerat dicens "*sanitas est debita humorum proportione*[529] *in corpore sano*".[530] Et e converso egritudo est non debita etc., quae passio egritudo est violenta. 2^{o}[531] passiones <non naturales>, ut figurae,[532] quas considerant manuales, ut domificator.[533] 3^{o}, ibi '*non separabilium*'. Ponitur 2^{a} pars 2^{ae}, scilicet, quo modo philosophus naturalis differt a mathematico, quia mathematicus considerat passiones naturales non in quantum talis corporis sunt, vel materiae, sed restringendo in quantum sunt passiones abstractae secundum ratio, et non secundum esse a materia, ut de linea superficiae, non[534] ut sunt in lapide, vel ligno, sed ut tales.

---

[526] ubi] nisi *ms*.

[527] Cf. Ar., *De an.* 403b 7-8nn. (in Moerbeke transl. 8): "Aut non est aliquis qui circa passiones materie non separabiles neque in quantum separabiles, set phisicus circa omnes quecunque talis corporis et huiusmodi materie opera et passiones sunt.".

[528] quo modo] quando; quoniam *ms*.

[529] proportione] proportio *ms.*

[530] Cf. Guillelmus de Ockham, *Expositio super Physicam Aristotelis* vol. 5, V, c. 6, p. 7, 25nn. 397: "(…) sanitas enim hominis consistit in debita proportione humorum." (in *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Expositio in libros Physicorum Aristotelis* [Opera Philosophica 4-5] (St. Bonaventure, 1985). Guillelmus de Ockham, *Brevis summa libri physicorum Summula philosophiae naturalis et quaestiones in libros physicorum Aristotelis*, III, c.17, 13nn., 304 [Opera Philosophica 6] (St. Bonaventure, 1984): "Et sic sanitas dicitur habitus, quia est debita proportio humorum (…)." Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, VII, 7, l. 6, n.: 1409, 8nn., 345 (ed. Raimondo de Spiazzi [Marietti] (Torino, 1977): "Et sicut medicus, ad hoc quod faceret sanitatem, incipiebat considerando quid est sanitas: ita, ad hoc quod faciat adaequationem, oportet quod sciat quid est adaequatio; videlicet quod adaequatio "est hoc", scilicet debita proportio humorum in respectu ad naturam humanam.".

[531] secundo] secunde *ms*.

[532] figurae] fine; frui *ms*.

[533] Cf. Latinitatis Mediaevi Lexicon Bohemorum (online 5. 1. 2022: http://lb.ics.cas.cz/#cs.): „domificans, antis, *m*. (…) *stavitel.*".

[534] non] nec *ms*.

4º ponitur 3ª pars eiusdem, scilicet quomodo differt a methaphysico, quia methaphysicus considerat passiones separatas. Ex quo patet, quid illorum quilibet considerat, quia naturales passiones, ut sunt materiae coniunctae, mechanicus, ut artificiales, mathematicus, ut abstractas, methaphysicus omnino abstractas.

(403b 16) 'SED REDEUNDUM <etc.>' Commento 18º. 3ª pars capituli. Renuntiatur ad propositum, ubi nature ostendebat enim differentiam inter diffinitionem naturalem et alias, et quo modo naturalis differebat ab aliis in modo considerandi. Et hec fuit[535] digressio a principali proposito, ideo dicit, quod *redeundum est*, scilicet ad illud[536] *unde* fuit[537] *sermo* prius, quia dictum est prius *quod passiones animae* non sunt a *materia* naturali *animalium* separabiles, sed *in quantum existunt* in materia, considerat de hiis naturalis, *ut furor*, id est ira, *et timor*. Ideo naturalis *non* considerat passiones suas, *sicud* mathematicus, qui considerat *lineam* et *planum*,[538] id est superficiem circa longitudinem, vel longitudinem et latitudinem, et non[539] longitudinem illius, vel illius materiae similiter de superficie facit.

(403b 20) 'INTENTENDES <etc.>' Commento 19º. Oportet modum procedendi, quo ad sub sequentia dicens, quod *intendentes* considerare *de anima*, *necesse est*, ut *simul* capiant *dubitationes*, quas *oportet*, et *opiniones* priorum philosophorum *pertranseuntes.* Et si *aliquis*[540] *de ipsa* anima dixerit, *ut bene dicta* accipiamur, et male dicta fugiamus.[541]

Unde ratio litterae, quia in praedicamentis dicitur. Dubitare de singulis non est inutile. Similiter 3º *Methaphysicae*[542] in puro[543] *solvere non est ignorantis*, quia subditur,

---

[535] fuit] sunt *ms*.

[536] illud] istud *ms*.

[537] fuit] sunt *ms*.

[538] Cf. Ar., *De an.* 403b 17-20nn. (in Moerbeke transl. 8): "Dicebamus autem quod passiones anime non separabiles a phisica materia animalium in quantum tales existunt furor et timor, et non sicut linea et planum.".

[539] non] nec *ms*.

[540]Cf. Ar., *De an.* 403b 22nn. (in Moerbeke transl. 8): "(…) aliquid de ipsa (…).".

[541] Ibid. 403b 20-24nn.: "Intendentes autem de anima, necesse est simul dubitantes de quibus habundare oportet, pertranseuntes priorum opiniones comprehendere quicunque aliquid de ipsa enunciauerunt, ut bene quidem dicta accipiamus, si uero aliquid non bene, hoc uereamur.".

[542] Cf. Ar. *Met*. III, 1, 995a 28nn.

[543] puro] privo *ms*.

ibi "*dubitatorum solutio est veritatis inquisitio*",[544] ideo necessem est in hac scientia dubitationes praemittere, ut ex ipsis veritatis in posterum obciatur.

<Tractatus II>

(403b 24) 'PRINCIPIUM <etc.>'. Tractatus 2[us] de anima partibus et passionibus eius secundum opinionem aliorum recitando eas et definendo[545] usque in finem primum pro quo tractatu sufficiat expositio aliorum etc.

[544]Cf. Anonymus, *Auctoritates Aristotelis* (Ar., *Met*. III) 69:120 (Jacqueline Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval, étude historique et édition critique* (Louvain 1973): "Dubitatorum solutio est veritatis inquisitio.".

[545] definiendo] defernendo *ms*.

<Liber 2^{us}>

<Capitulum 1^{um}>

<ff. 81r> (412a 3) ‘QUE QUIDEM A PRIORIBUS <etc.>’. Commento 1^{o}. Iste est 2^{us} liber De anima, quoniam ad praecendetem continuatur secundo(?)[546], cum contradixit opinionibus antiquorum[547] de anima. Hic secundum opinionem propriam et veram[548] de ipsa <anima> incipit inquaerere, scilicet vegetativa, sensibillia, et potentiis earum. Et habet plures tractatus. 1^{us} tractatus de materie procedendi de potentiis animae. Habet plura capitula.

1^{um} capitulum inquaerit diffinitionem animae universalem, habet 4^{a} partes. In 1^{a} parte continuat dicta dicendis faciendo inde communem[549] dictorum, dicens, quod illa quae sunt in 1^{o} libro dicta, quo ad 2^{um} tractatum, ibi ‘*principium*’ etc.[550] sunt secundum opinio antiquorum dicta et quod omnia sunt recitata ibi, et minus unde posita. Ideo in isto 2^{o} <libro> redeundum est iterum ad propositum temptantes determinare de anima, quid est, et qua est eius diffinitio comunissima.

Facit duo in littera. 1^{um} continuat dicta dicendis. 2^{o} proponit intentum, ibi ‘*iterum*‘.

<ff. 81r-81v> (412a 6) ‘DICIMUS UTIQUE <etc.>’. Commento 2^{o}. Praemittit principia per quae venatur diffinitionem animae universalem dicens, quod substantia est *quoddam genus* de numero entium, et est triplex. Materia, qua *secundum se* <*quidem*> *non est* <delevit actu> *hoc aliquid*, id est actu ens. 2^{a} forma, per quam *aliquid dicitur* in actu *et hoc aliquid*. 3^{a} substantia est *ex hiis* composita.

---

[546] 2^{o}] subiecto *ms*.

[547] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 1 , 5nn., 129**:** “Cum contradixit opinionibus antiquorum (…)”.

[548] Cf. Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima* II, 1, 66, 3-4nn.: “accedit ad determinandum de anima secundum propriam opinionem et veritatem(…)”.

[549] inde communem] incommunem *ms*.

[550] Ar. *De an*. 403b 24nn. (in Moerbeke transl. 8): “Principium autem questionis apponere que maxime videntur ipsi inesse secundum naturam.”.

Unde in primo intendit dicere, quod substantia est unum genus de numero entium[551], quia entium aliud substantia et aliud accidens. Et sic supponat[552], qoud anima collocetur in genere substantiae, per quod solvitur quaestio in prohaemio mota, ibi '*primum autem*'.[553]

Et Commentator procedit sic: "quia *substantia est nobilior accidente, et quod anima est nobilior omnibus accidentibus hic existentibus*."[554]

Tunc ponit diffinitionem, quod substantia est triplex: materia, forma et compositum.

Materia autem non est hoc aliquid, quia non habet entitatem nec speciem nec diffinitionem nec individuationem nisi per formam. Et propter hoc secundum se non est aliquod, id est aut qualiter determinati sensus[555] in genere entium simpliciter nisi per relationem ad formam.

Per formam autem dicitur hoc aliquid, quia secundum ipsam dicitur ens determinatum in certo genere entium.

Tertia substantia est ex hiis composita.

Et subdit, quod materia est potentia et forma actus. Unde materia est unum(?) ens in actu potentiali <alius manus correxit et superscripsit potentiali. Delevit potentia> sed non in actu formali.

1º ponit propositio. 2º divisionem habemus, ibi '*aliud quidem*' et '*hoc dupliciter*'. 2ª divisio membri prioris subcit dicens quod hoc, scilicet forma dupliciter <delevit> dicitur, suppositum dicitur hic quidem, sicud scientia, id est actus primus. Illud autem, sicud considerare, id est actus secundus. Unde intendit, quod forma dupliciter invenitur. Primo, secundum quod est in actu et ab ea non procedit aliquid actio, quae innata est provenire ab ea <ipsa manus superscripsit glossam marginalem> *sicud a scitute, qui non utitur sua scientia. 2º*

---

[551] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 2, 13-14nn., 130: "Et dixit quod substantia est unum generum entium,".

[552] supponat] supponit *ms*.

[553] Ar., *De an.* 402a 22 (in Moerbeke transl. 3): "Primum autem fortassis est dividere in quo genere et quid sit (…)".

[554] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 2, 18-20nn., 130: "(…) quod substantia est nobilior accidente, et quod anima est nobilior omnibus accidentibus existentibus hic."

[555] sensus] species *ms*.

invenitur forma secundum quod provenit ab ea illa actio[556], ut a sciente provenit consideratio secudum scientiam.

Etiam dicit Commentator, quod "*prima forma dicitur prima perfectio, 2ª autem postrema*."[557]

<ff. 81v> (412a 11) 'SUBSTANTIE AUTEM <etc.>'. Commento 3º. Quia iam oportet, quod triplex est substantia. Hic iam oportet, quae earum sit magis digna[558], ut habeat hoc <nomem> nobilior substantia. Dicens, quod *corpora* maxime dicuntur substantiae et non quaecumque corpora, sed maxima naturalia, quia illa sunt artificialium <corporum> principia[559]. Et naturalia sunt duplicia *quaedam habent vitam* et quae non. *Vitam* dicuntur[560] habere, quae[561] *per se* habent *alimentum*, *augmentum et detrimentum*.

Unde vult 1º dicere, quod substantia dicitur de materia, forma et composito. Dicens, quid et de quo, magis dicitur <de composito>. Dicit, quod compositum dicitur proprie substantia et quia compositum duplex artificialem et naturalem. Dicit, quod naturale magis dicitur substantia.

2º vult dicere, qoud corpus naturale est duplex. Quodam habens vitam et quodam non. Ponit primum membrum divisionis tantum[562], quod declaratur illud enim dicitur habere vitam et(?) quod per se habet alimentum, augmentum et detrimentum. Itaquod omne corpus, quod per se recipit alimentum, dicitur vivens sive animatum, ut patet de animalibus et platis. Plante attrahunt alimentum mediante radice et augmentatur ratione illius aliti. Ideo dicuntur vivae <superscriptum est non legibile signum sicut crux> et animatae, et sic est de animalibus.

<ff. 81v> (412a 15) 'QUARE OMNE <etc.>'. Commento 4º. Concludit 2º corrolaria dicens 1º, quod omne corpus naturale habens vitam *erit substantia* non quaecumque,

---

[556] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 2, 40-44nn., 130: "Quorum unus est secundum quod est in actu, tamen non provenit ab ea actio, que innata est provenire ab ea, sicut a sciente, qui non utitur sua scientia; secundus est secundum quod provenit ab ea illa actio, sicut est de sciente quando scit.".

[557] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 2, 43-45nn., 131**:** "Et prima forma dicitur prima perfectio, secunda autem dicitur postrema.".

[558] Ibid. II, 3, 10-12nn., 131: „(…) que earum sit magis digna, ut habeat hoc nomen.".

[559] Ibid. II, 3, 15-16nn., 132: „ista enim sunt principia corporum artificialium.".

[560] dicuntur] dicimus *ms*.

[561] quae] que *ms*.

[562] tantum] tamen *ms*.

sed *composita* et quia habens vitam est huius corpus, id est compositum. Et propter hoc utique anima non erit corpus, quia *corpus non est* de numero *eorum*, *quae* sunt *in subiecto*, sed *magis est subiectum et materia*, supple corpus.

<Corrolarium 1^{um}>

<Conclusio 1^{a}>

Unde 1^{um} corrolarium est 1^{a} conclusio tractatus istius, quod omne corpus naturale habens vitam est substantia composita. Sequitur corrolarie[563], quia omne tale recipit alimentum, et nihil recipit alimentum, nisi quod habet vitam, et nihil habet vitam, nisi corpus compositum naturale.

<Corrolarium 2^{um}>

<Conclusio 2^{a}>

2^{um} corrolarium, ibi 'Quoniam' est conclusio 2^{a}. Anima non est corpus. Probatur, nullum corpus est in subiecto, sed anima est in subiecto, igitur anima non est corpus.

1^{o} infert corrolarum 1^{um}. 2^{o} secundum <corrolarium>, ibi 'quoniam'. 3^{o} ponit maiorem rationis eiusdem, ibi 'non enim'. 4^{o} maioris probationem, ibi 'magis autem', quia corpus est magis subiectum et materia. Modo anima non est subiectum et materia, igitur non est corpus.

<I diffinitio animae>

<ff. 81v> (412a 20) "NECESSE ERGO EST <etc.>". 2^{a} pars capituli infert diffinitio animae universalem dicens, quod supple, quia anima non est substantia, quae est corporis. *Necesse est, ut sit substantia*, quae est *species*, id est forma *corporis phisici*, id est naturalis, *habentis vitam in potentia*, quo[564] ad actum 2^{um}.

Et *substantia*, commento 5^{o}, supple, quae[565] est anima, *est actus*. Igitur est actus corporis compositi. Unde elicitur diffinitio animae universalis. *Anima est actus corporis naturalis potentia vitam habentis*. Dicens tum[566] tales corpus est actum animatum, igitur habet actu vitam. Dicitur, quod duplex est actus, ut prius in divisione. 2^{ae} potentiae, scilicet 1^{us} <actus>, scilicet forma a qua non provenit actio. Et 2^{us} <actus> quando[567] ab eo provenit actio. Modo unum habet vitam quo ad actum primum, sed non quo ad secundum, quia est in potentia ad operari.

---

[563] corrolarie] corrolariae *ms*.

[564] quo] qua *ms.*

[565] quae] qua *ms*.

[566] tum] tamen *ms*.

[567] quando] quoniam *ms.*

Et dicit phisici ad diffenrentia artificium.

<ff. 81v> (412a 22) “HOC[568] AUTEM DICITUR <etc.>”. Declarat diffionitionem quo ad illam probatio[569] actus, quia actus est duplex. 1[us], ut scientia. 2[us], ut considerare secundum scientiam. Id est manifestum[570] igitur, quod anima est actus, sicut scientia, id est primus in existere, enim anima est ipsi corpori, supple sicut scientiam animae.

Subdit, sompnus et vigilia proportionalia sunt ipsi, supple et considerare, quia vigilia est similis considerare et sompnus ipsi habere scientiam et non operari secundum ipsam.

Subdit, puta commento 6º, in eodem individuo primus generatur scientia, supple ipso[571], considerare, quare sequitur diffinitionem, quod anima est actus etc., ut in littera. Unde universaliter dictum est in diffinitione, quod anima est actus et actus est duplex. Primus, ut scientia, quando secundum eam non considerat. Secundus, ut secundum scientiam considerare.

Modo dubium est, quis actus est anima. Et dicit, quod primus. Unde oportet, quomodo debet sumi actus primus et secundus in animalibus, ut dormire est actus primus, qui est similis scientiae. Quando[572] enim animal dormit, actum primum dicitur habere, quia habet animam secundum quam nullam operationem exercet exteriorem. Sed quando[573] vigilat, dicitur habere actum secundum, qui est similis considerare, quia tunc operatur operationes sensibilitas. Et ponit exemplum in animalibus, in quibus est magis manifestum. Id est[574], anim**e** eodem modo est in plantis. Planta enim habens animam vegetatam et non operans. Secundum causam[575] dicitur habere actum primum, ut in hieme. Quando vero operatur, secundum causam[576] dicitur habere actum secundum, ut in vere et estate. Et subdit, quod scientia in eodem individuo generatione prior est considerare, quia prius habet scientiam quam considerat[577]. Secundum

[568] Cf. Ar. *De an*. 412a 22nn. (in Moerbeke transl. 67): „Hic autem dicitur (…)“.

[569] probatio] praedicatio; praeterito *ms*.

[570] manifestum] inanimatum *ms*.

[571] ipso] in potentia(?) *ms*.

[572] quando] quoniam *ms*.

[573] Ibid.

[574] id est] tunc; talis *ms*.

[575] causam] eam *ms*.

[576] Ibid.

[577] considerat] consideret *ms*.

causam[578] in diversis tamen non est prior. Tunc infert diffinitionem, in qua apponitur ad diffinitionem prius positam. P/primus, ut patet in littera.

Et dicit Commentator „*anima autem nutritiva numquam invenitur in animalibus nisi secundum postremam perfectionem nisi aliquis ponat, quod sit quidam* motus[579] *animalium*, *qui non nutritur in aliquo tempore*, <*scilicet in tempore*> *in quo manet in lapidibus*, *ut ranae magnae*, *quae nihil thesaurizant et manent tota hieme in lapidibus et similiter* sunt *plures serpentes*.“[580]

<II diffinitio animae>

<ff. 82r> (412a 28) “TALE ANIMAE AUTEM[581] <etc.>”. Declarat diffinitionem quo ad istam particulam phisici dicens *tale autem quodcumque*, supple, quod habet potentiam, *est organicum*. Et quia *plantarum partes sunt* organa, sed tum[582] *sunt simplices*, *ut folium* est *cooperimentum fructiferi*, id est illius partis in qua fructus nascitur. Et fructiferum, supple est organum fructus. Et radix plante est similis ori in animali, quia uterque, scilicet radix et os, recipiunt nutrimentum.

Subdit ‘*si autem*’. Commento 7º. Id est, si debet esse *aliquod commune* diffiniens animam debet esse *utique*, quod anima est *primus actus*, ut in littera. Ita quod vult dicere, quod anima non est actus cuiuscumque *corporis phisici*, sed solum *organici*, quia anima indiget organis quibus mediantibus operationes suas exerceret.

<Conclusio 3ª>

Unde conlusio 3ª. Omne animatum est organicum. Probatur, plante sunt organa. Igitur consequentia tenet cum omne corpus animatum sit animal vel planta. Et minus de plantis videtur, quod sint organice quam de animalibus.[583]

---

[578] Ibid.

[579] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 5, 44-52nn., 136: „(…) modus animalium (…)“.

[580] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 5, 44-52nn., 136.

[581] Cf. Ar., *De an*. 412a 18nn. (in Moerbeke transl. 67): „Tale autem quodcumque organicum.“

[582] tum] tamen *ms*.

[583] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 6, 25-28nn., 137: „Et cum narravit quod omne corpus vivum est organicum, et hoc fuit manifestum in animalibus sed latuit in plantis (…).“.

<Conclusio 3ª>

<Notabile> Antecedens in littera dicens, quia[584] partes plantarum sunt simplices, quia ulterius in procedendum[585](?) substantiarum rationem dividi non possunt, ergo sunt simplices solum in compassione ad partes animalium, ut folium, quod est organum fructiferi cooperimendo ipsam, ut a frigore laedatur. Et fructiferum est organum fructus**.** Et radix plantae habet se, ut os in animali, quia per radicem trahit planta alimentum, sicut animal per os.

1º ponit conlusionem. 2º antecedens cum declaratione, ibi '*organa*'. 3º unam conditionalem completam animae diffinitionem in universali concludendo **'***si autem aliquid***'** apponendo habens vitam in potentia.

<3ª pars>

<ff. 82r> (412b 6) UNDE NON OPORTET <etc.>". 3ª pars capituli manifestat diffinitionem animae totalem dicens quia[586] non oportet quaere si anima et corpus fant unum, sicut neque, si cera et eius figura et universaliter uniuscuiusque materia et id cuius est materia, id est forma.[587] Licet enim illa nomina unum et esse, id est ens, multipliciter dicantur. "*Tamen prima perfectio, id est forma, in omnibus istis magis digna est, ut habeat hoc nomen, scilicet unum et ens*."[588] Quasi dicens non opotet quearere quare ex materia et forma fiat unum, quía quaelibet materia cum sua forma facit unum.

<Notabile> Et unitas maxime est ratione forme, licet unum[589] multipliciter dicatur genere, specie etc, 5º *Methaphysice*. Tamen[590] illud dicitur maxime unum, quod habet unam formam. Causa, aut quare, ex materia et forma fit unum, id est, quia materia est in potentia ad formam, 7º *Methaphysice*.

---

[584] quia] quorum *ms*.

[585] procedendum] praecedendum *ms*.

[586] quia] quod *ms*.

[587] Cf. Ar. *De an*. 412b 6nn. (in Moerbeke transl. 67): „Unde non oportet querere si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram neque omnino uniuscuiusque materiam et id cuius est materia.".

[588] Cf. Averroes Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* II, 7, 34-36nn., 139: "Tamen prima perfectio in omnibus istis, scilicet forma, magis digna est, ut habeat hoc nomen, scilicet unum et ens.".

[589] unum] verum *ms*.

[590] tamen] tunc anime *ms*.

<Conclusio 4ª>

Et est conclusio hic 4ª. Anima et corpus faciunt per se unum. Probatur, quaelibet forma cum sua materia facit per se unum. Igitur conclusio consequentia tenet, quia anima est corporis forma. Antecedens in littera.

1º ponit ponitur conclusio. 2º antecedens, ibi '*neque omnino*'. Et dicit, cera et figura cerae[591] per quod univit[592] figuram esse rem distinctam a re figurata de qua materia, 2º *Physicorum* plene habetur.

<ff. 82v> (412b 9) "UNIVERSALITER AUTEM <etc.>". Commento 8º. 2ª ratio pro conclusione 4ª asimili in artificialibus sumpta dicens quod *universaliter dictum est quid est anima*, quia est *substantia* et non quaecumque, sed *secundum rationem*, id est forma. *Hec autem* substantia *est, quod quid erat esse huismodi corpori*s, supple naturalis. *Sicud si aliquod corpus phisicum esset* organorum, id est organum artificile <superscriptum et deletum alia mano>, *ut dolabra*, supple artificile, tunc erit[593] substantia, id est forma, *dolabre* <esse>*,* supple actus. *Et anima* erit[594] *hoc*, id est forma ablata <superscriptum> *id est divisa autem hac* anima a dolabra non esset amplius dolabra nisi *equivoce*.

Subdit ex quo, igitur ita est, quod dolabra non est huiusmodi corporis, supple artificialis, quod quid est esse, id est actus. Et anima est ratio, sed est corporis phisici habentis in seipso principium motus et quietis.[595] Unde arguitur sic, si dolabra esset corpus naturale, tunc forma illius artificialis, quem[596] modo habet, esset eius actus et perfectio naturalis. Scilicet, sic se habet anima ad corpus phisicum, sicut forma dolabrae ad dolabra. Ergo anima est actus et perfectio corporis phisici.

Et per consequens sequitur conclusio, quod ex anima et corpore fit unum, quia ex actu et **c**uius est actus fit unum.

---

[591] cerae] esse *ms*.

[592] univit] uniit; vivit *ms*.

[593] erit] esse *ms.*

[594] erit] esse *ms.*

[595] Cf. Iohannes de Janduno, *Super libros Aristotelis De Anima quaestiones subtilissimae* II., q. III: D: „Item anima est actus corporis habentis in seipso principium & quietis, ut est videre in animalibus, quae movent & faciunt quiescere se ipsa.".

[596] quem] quam *ms*.

Maior probatur, quia si forma dolabrae esset corrupta, non aplius esset dolabra, nisi aequivoce. Minor probatur, quia anima est quod quid erat esse corporis phisici inquantum tale, id est inquantum est animatum habens in se principium motus et quietis.

1º ponit probationem minoris. 2º maiorem cum declaratione, id est sicut '*si aliquod*'. 3º destruit consequens maioris, quia maior est condicionalis, ibi '*nunc autem*' dicens ex quo dolabra non est aliquod tale corpus phisicum. Ideo anima non est ratio et quid erat esse huius corpus, sed magis est illius, quod habet in seipso principium motus et quietis.

<ff. 82v> (412b 17) "CONSIDERARE <etc.>". Commento 9º. 3ª ratio ad idem asimili in naturalibus sumpta. Arguitur sic, sicud est de parte corporis animati, ita est de toto animato. Sed nunc ita est de oculo, qui est pars corporis animati, quod si esset animal sua forma substantialis, esset visus, et faceret per se unum. Igitur tota anima erit[597] forma substancialis totius animati et facit per se unum, quae est conclusio.

1º ponit minorem cum declaratione. 2º maiorem, ibi '*forma*'. Et tenet maior per hoc sicut se habent partes corporis ad similas partes animae. Et e converso sicut singulare partes animae ad singulas partes corporis, sic se habet tota anima ad totum corpus, quia universaliter habet se se pars ad partem sicut totum ad totum. Minore probat, si oculus esset animal, visus esset sua forma substantialis. Ratio, quia ablato viso oculo[598] non manet oculus nisi aequivoce, sicut lapidens seu depictus. Ergo dicit *hic*, id est visus, <*enim*> *est substantia oculi* <*que*> *secundum rationem*, id est formam.

<Nota> Diceres, oculus est substantia animata sensibilis, igitur est animal. Et ita de quaelibet parte animati. Dicitur negando conclusiam. Unde, ut valeat, oportet apponere in animate (?) per se primum et tunc antecedens est falsum. Quia oculus non primo substantia animata, quia quod detur toti per se. 1º detur cuilibet parti eius non 1º, ut dicitur 1º *Posteriorum*.

<4ª pars>

<ff. 82v> (412b 25) "EST AUTEM <etc.>". Commento 10º. 4ª pars capituli. Declaratur diffinitionem animae positam quo ad istam particulam. Potentia dicens *potentia ens* ipsam animam *non est abiciens*, *ut vivat*, *sed quod est habens* animam.

Semen autem et fructus est potentia corporis animatum.

[597] erit] esse, erat *ms*.

[598] oculo] oculus *ms*.

Sicud igitur quaedam[599] *incisio*, id est actus incidendi et vigilandi, sed anima est sicut visus et pro, id est *potentia organi*. Sed *corpus* est, *quod est* talis *potentia*. Ideo *sicut visus et pupilla est oculus* sic *anima et corpus animal*. Unde in diffinitione dictum est habentis vitam in potentia.

Crederet quis, quod talis potentia excluderet animam, sic quod tale corpus esset in potentia ad animam. Respondet(?)[600]dicens quod non abicit, sed includit ipsam animam.

<Conclusio 5ª>

Conclusio 5ª. Animatum non est in potentia ad actum 1um. Probatur, tale corpus non abicit animam. Igitur consequentia tenet, quia anima est actus primus. Antecedens in littera.

1º ponit antecedens.

2º ibi '*semen*'. Declarat, quo modo aliquod corpus sit in potentia ad actum primum. Quoniam est anima, ut semen in animalibus et fructus in plantis. Semen enim est in potentia animal et fructus planta, quia anima ipsorum de potentia materiae educitur per virtutem formativam et solis.[601] Ideo formativa virtus existens in semine vel fructu est sicut agens univocum in generatione animatorum, qua[602] vis formativa est quodam et occulti seu (?) in semene, 12º *De animalibus*.[603] Per semen intelligit[604] Commentator "menstruorum mulierum", quia opinio sua et Philosophi 9º *De animalibus* est, quod semen virile, ut sperma, non ingreditur substantiam fetus,[605] sed in tali semine virili existit vis formativa.

[599] Cf. Ar. *De an*. 412b 27nn. (in Moerbeke transl. 74): „quidem".

[600] respondet] removet; resonet, redonet; resoluet *ms*.

[601] Ar., *De gen. an.* II, 3, 737a 1-5; Thomas de Aquino, *Summa Theologiae,* Ia, q. 118, a. 1, ad 3.

[602] qua] quae *ms*.

[603] Cf. Ar., *De gen. an.* I, 21, 729b 33nn.-730a 5nn.

[604] intelligit] intendit *ms*.

[605] Cf. Ar., *De gen. an.* I, 22, 730b 9-12nn. Iohannes Buridanus, *Questiones supra secreta mulierum* q. 4, a. 2, 13, 11-19, 215, ed. Chiara Beneduce in *Natural Philosophy and Medicine in John Buridan. With an edition of Buridan´s Questiones de secretis mulierum*. Doctoral Thesis (Nijmegen, 2017): „quod sperma viri non ingreditur substanciam fetus (…) sed tantum est subiectum deferens virtutem formativam que agit in menstruum ipsum coagulando.".

<Nota bene>

Diceres verbi[606] tunc[607] manet semen virile. Dicit Philosophus 9º *De animalibus*[608] et Commentotar libro *Colliget*, quod exhalat successive.

<Conclusio 6ª>

<Nota 2ª> 3º ibi '*sicut quidem*'. Conclusio 6ª. Corpus animatum est in potentia ad actum 2um. Probatur, est in potentia ad operationes vitales animati quascumque. Igitur consequentia tenet, quia operationes sunt actus et sic. Antecedens in littera, quia talis actus ad quem[609] anima est in potentia. Est sicut *incisio*, vigilia, id est actus sentiendi, et *visio,* qu(a)e sunt actus sentiendi[610]. Quia securis ante actualem incisionem est in potentia ad actum incidendi. Et dormiens ad actum vigendi. Et clausus oculus ad actum videndi.

<Nota 3ª> 4º dicit, sicut *visus et pupilla*, quae est oculi materia, est oculus ita *corpus et anima est animal*. Quod probatur sicut prius. Sicut est de toto sic de parte.

<ff. 83r> (413a 4) "QUOD QUIDEM IGITUR <etc.>". Commento 11º. Infert corrolaria dicens quod[611] ergo anima secundum aliquas partes suas non sit a corpore separabilis. Est manifestum, quia quaedam partes animae sunt actus partium corporis et quod quaedam sunt separabiles, quia nullius corporis sunt actus.

<Conclusio 7ª>

Unde est conclusio 7ª. Aliquae partes animae sunt a corpore inseparabiles. Probatur, quia aliquae partes animae sunt actus partium corporis. Igitur consequentia conclusio tenet. Cum actus non sit separabilis ab eo cuius est actus. Antecedens in praecedentibus. Quia visiva est actus materiae oculi. Et 2am ex diffinitione anima est actus corporis.

<Conclusio 8ª>

Et tunc conclusio 8ª. Partes animae aliquae sunt a corpore separabiles. Probatur, quia aliquae partes animae nullius corporis sunt actus. Igitur conclusio consequentia tenet. Omnis actus, qui non est alicuius corporis, a corpore est separabilis. Antecedens patet. Sunt enim

606 verbi] vere *ms*.

607 tunc] esse *ms*.

608 Cf. Ar., *De gen. an.* II, 3, 737a 10-12nn.

609 quem] quodam; quantum *ms*.

610 sentiendi] secundi *ms*.

611 quod] quia *ms*.

aliquae partes animae de quibus non est onustum[612], quod sunt actus alicuius corporis, ut intelligens.

1º ponit conclusionem 1am <i.e. concluosio 7ª>. 2º antecedens rationis eius, ibi '*quarundam*'. 3º conclusio 2ª, ibi '*At vero*'. 4º rationis eius, ibi *propter id*.

<Notabile>

De conclusione 7ª est dubium ex quo[613] non sunt <aliquae partes animae> a corpore separabiles. Videtur quodlibet vegetatum et sensitum fore[614] perpetuum. Dicitur, quod sunt separabiles non tum[615] per materia sui, sed <superscriptum> tum[616] corruptione.

De conclusione 8ª, nota, secundum Commentatorem, 3º <libro> huius, commento 5º. Anima intellectiva in omnibus hominibus est una et mortuo homine separatur ab eo et manet in alio.

<ff. 83r> (413b 9) "AMPLIUS <etc.>". Ostendit, quod nunc sit manifestum ex dictis dicens. Quia non est manifestum ex dictis, utrum *anima sic[617] actus corporis sicut nauta navis*, id est sic quod non inhaereat vel sic inhaerenter, sicut arguendo perfecti (?) inest, sed solum appropriatione sic actus.

<ff. 83r> (413a 10) "FIGURALITER <etc.>". Epilogat dicens quod <deletum> de anima *determinatur et describitur figuraliter*, id est exemplariter, quia duobus exemplis. Uno artificiali de dolabra et alio naturali. Vel figuraliter, id est communiter, quia nondum data est diffinitio animae separabilis, ut dictum est.

<Capitulum 2um>

(…)

<ff. 68r> <glossa marginalia superscripta> Potentia 1ª = intellectus – sanguinis. Potentia 2ª <et> actus 1us = scientiam – sensum. Actus 2us = considerare – sentire(?)

<ff. 99v> <glossa marginalia superscripta> Potentia 1ª = intellectus posibillis – nesciens. 2ª potentia et 1us actus = habens species intellectuales – sciens. 2us actus = intelligens – operans secundum sensitiva(?)

---

[612] onustum] omerosum *ms*.

[613] quo modo] quo *ms*.

[614] fore] fere *ms*.

[615] tum] cum *ms*.

[616] tum] est; cum *ms*.

[617] sic] sit *ms*.

<Liber 3^{us}>

<Capitulum 1^{um}>

<ff. 98v> (429a 10) “DE PARTE AUTEM ANIMAE.”

(…)

<Nota 1^{o}> Dicit, voluerunt[618] parte <anime> quidam ex hoc inminuere,[619] quod anima intellectiva esset pars integralis cum anima vegetativa et sensitiva componens animam integraliter. Themistius solvit, quod pars dicitur multi modis, scilicet <pars> integralis, ut manus hominis, vel qualitativa, et pars possibilis sive subiectiva, ut homo est pars animalis, quia est inferius et sic anima intellectiva est pars animae subiectiva.

<Nota 2^{o}>. Dicit, cognoscit de anima est inter cognoscere et sapere, quia cognoscere est simpliciter apprehendere et sapere pertinet ad iudicium intellectus. Ubi Commentator et intendebat per cognoscere cognitionem speculativam, et per intelligere, quod ponit loco sapere in sua translatione, cognitionem operatam, id est perfectiva,[620] cum intellectus sit communis omnibus, cognitio autem non. Et redit in idem cum differentia prima.

3^{o} nota, ut dixi in primo et secundo <libro>. Plato ponit potentias animae distinctas in distinctis locis corporis, ut nutritiva in epate et intellectiva in cerebro. Ideo dicit Philosophus considerandum, utrum potentia intellectiva sit separabilis ab aliis secundum rationem tantum. Subdit, quo modo ipsum intelligere, supple agendo, ut in expositione litterae dictum.

<ff. 98v> (429a 21) “QUARE NEQUE <etc.>”. Commento 5^{o}. Concludit ex praemisis intellectum esse in pura potentia et est conclusio 5^{a}.

<Conclusio 5^{a}>

Intellectus possibilis est ens in pura potentia rerum specierum intelligibilium. Probatur, quia ante actualem intellectionem nullam specie intelligibilem habet. Ergo conclusio. Antecedens in littera.

---

[618] voluerunt] voluerint; noluerunt; noluerint *ms*.

[619] inminuere] immutare; inminere; innumere *ms*.

[620] perfectiva] perceptiva *ms*.

1º ponit conclusionem, se supple, quia intellectus possibilis est inmixtus. Per conclusionem praesentem[621](?) propter hoc[622] nec[623] nullam[624], id est determinatam[625], habet naturam. *Sed hanc*, *quod* est vocatus possibilis, quia potest recipere species omnium.[626] Itaque sit animae intellectus, supple se habet.

2º ibi '*dico autem*'. Dubium removet, quia crederet aliquis, quod conclusio esset vera de omni itellectu. Dicit, quod non, sed loquitur de intellectu *quo* anima *opinatur* et *intelligit*. Et forte dicit propter intellectum divinum, qui non est in potentia, sed est actus purus ex 12º *Methaphysice*. Sed Commentator dicit, quod hoc dicat propter virtutem imaginativam, quae dicitur intellectus large.[627]

3º ibi '*anima nihil*'. Ponit antecedens, scilicet quod anima numquam intelligat, nec habet actu speciem, attribuimus(?), intelligibilis.

<Nota 1ª>

Commentator facit longam disgresionem,[628] in qua primo ponit differentiam inter intellectum possibilem, quod vocatur materiam, et inter materiam primam.

1º. Quia materia prima recipit formas sensibiles singulariter, sed intellectus universaliter.

2º. Materia recipit formas corporales et intellectus supernaturales.

3º. Intellectus distingvit cognoscens. Materia prima non.

<Commentaror> subdit, „*ideo non est necesse, ut sit de genere materiarum primarum, in quibus forma est inclusa, neque ipsa materia prima. Quoniam si ita esset, tunc receptio in eis eiusdem generis esset; diversitas enim nature recepte facit diversitatem naturae recipientis. Hoc ergo/igitur movet/movit Aristoteles ad imponendum hanc naturam, quae est alia a natura*

---

621 praesentem] praedictem *ms*.

622 hoc] habet *ms*.

623 nec] nullae, naturae *ms*.

624 naturam] nullam *ms*.

625 detractam] determinatam *ms*.

626 omnium] omni *ms*.

627 Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 5, 640-644nn., 409: „Et intendit per *intellectum passivum* virtutem imaginitivam, ut post declarabitur." či III, 5, 17-26, 387: „Idest, et intendo per *intellectum* hic virtutem anime que dicitur intellectus vere, non virtutem que dicitur intellectus large.".

628 Walter Burley, *Commentarium in De anima* III, 5, 12-13nn., 6, in ed. Mario Tonelotto: „Commentator facit hic magnam dissgresionem.".

materiae et alia a natura formae et alia a natura congregati“,[629] id est compositi. Haec Commentator post in quaestione 3ª, quam movet, opinandum est enim, quod illud est ex genus esse, id est entis. Et tunc movet 3es quaestiones quarum et 2ª est, utrum unus intellectus numero sit in omnibus hominibus et tenet quod sit. Et dicit, quod propter possibilis habuerit istam dubitationem et petit omnes, ut de ea scribant[630] opiniones eorum. Vide in commento plura. Sed hec, quae communiter allegantur, sunt extracta, et opinio Commentatoris in hec parte est haeretica.

(…)

<Capitulum 3um>

<ff. 101r> (430a 10) “QUONIAM AUTEM <etc.>”. Commento 17º. Capitulum 3um. Declarat, quod praeter intellectum possibilem intellectum sit ponere agentem. Et est conclusio 1ª.

<Conclusio 1ª>

Necesse est in anima, supple intellectiva, esse has 2as differentias, scilicet intellectum possibilem, in quo omnia fieri, et intellectum agentem, per quod omnia fieri. Probatur, quia sic est in toto in omni natura et in omni arte. Igitur conclusio consequentia tenet. Per assimilem antecedens declaratur in littera.

1º 1am partem <ponit>. Quia in omni natura materia est passiva. Et est alia potentia, quae est activa. Quia *alterum* est *causa*, supple *agens et factivum*, *quod in faciendo omnia*, supple quae sunt in illo genere. Ut dicit Commentator, XII *Methaphisice*, quod omnia quae sunt in prima materia sunt intellectu in primo motore. Id est, primus motor potest omnia facere, quae prima materia potest recipere.

2º ibi, ‘*ut ars*’. Declarat 2am partem antecedentis, quia si ponitur lapis vel lignum potentiis (?) recipere aliquas formas artificiales. Neccessario[631] ponitur agens, scilicet artifex, qui tales formas potest producere.

Tunc sequitur conclusio, ex quo modo intelellectus noster possibilis potest recipere omnes formas, id est species intelligibiles. Ideo est dare intellectum agentem, qui potest illas species abstrahere a materia et facere ipsas universaliter praesentare.

---

[629] Ibid. III, 4, 49-57nn, 388.

[630] scribant] scriebant *ms.*

[631] necessario] necesse *ms*.

<Nota 1ª>

Ex littera trahunt, quod intellectus possibilis et agens sint substrati distincti, quod non oportet, quia est unus et idem, quia anima nostra est forma simplex. Et vocatur intellectus possibilis, quia potest recipere. Et vel potest agere, scilicet, ut est habituatus per species intellectuales. Est acciones (?) intellectionem simplicium et complexarum, et sic vocatur agens.

<Nota 2ª>

Credo tamen, quod intellectum agentem velit Philosophus vocare divinum, qui intellectum possibile facit intelligere. Scilicet, quod dicitur *in anima has differentias esse*. Verum est quia intellectus divinus est vicinior cuilibet rei quam ipsamet. 1ª tamen lemma est communis ista. Moneo, ut sequentes per scrutentur.

<Nota 3ª>

Commentator incepit declarare, quod neccesse est 3um genus intellectus esse et est intelligentia agens, quae facit intellectum, qui est in potentia, esse intellectum in actum. Dicit 3um, quia imaginativa dicitur secunda intellectus large, ut in commento 5o. <1us> Sensus, <2us> possibilis, 3us agens.

<ff. 101v> (430a 15) "SICUT HABITUS <etc.>". Commento 18o. 2ª pars capituli. Declarat naturam intellectus agentis. Et est conclusio 2ª.

<Conclusio 2ª>

Intellectus agens facit potentia intellecta esse actu intellecta. Probatur, quia sicut se habet lumen respectu colorum sic intellectus agens respectu intellectarum. Sicut lumen facit colores in potentia esse in actu. Ergo conclusio consequentia tenet. Per asimille minor probatur ex 2o huius. Quia colores non possunt videri, sine lumene, sic intellecta in potentia, non possunt percipi sine intellectu agente. Ergo dicit littera est habitus, id est perfectio, supple intellectus agens possibilis intellectus in concreto (?)[632] casu, ut lumen etc. Dicit quodam modo, qoud non est omnino simile in eo quod intellectus agens facit intellectum possibilem existentem in potentia esse in actu, sed non ab eodem distinctus. Iuxta primam lemmam. Sed lumen est perfectio medii realiter ab ipso distincta.

<Nota 1ª>

Dicit Commentator et „*omnia dicta ab Aristotele in hoc sunt* recta*, quod universalia nullum habent esse extra animam, quod intentendit Plato, quoniam si ita esset*, *non idigiret*

[632] concreto] certo *ms*.

ponere intellectum <agentem>".[633] Expono sic, quia intellectus agens ponitur, abstrahat species intellectuales, quae sunt in materia. A materia Plato duxit, quod essent quidditates rerum abstractae. Ergo non oporteret intellectum agentem ponere, ut abstraheret.

<ff. 101v> (430a 17) "ET HIC INTELLECTUS <etc.>". Commento 19°. Ponit 2^{am} proprietatem et est conclusio 3^{a}. Hic intellectus, id est agens, *separabilis*, supple ab omni materia, et *inmixtus*, id est non est mixtus organo, et est *substantia actu ens*. Probatur, quia intellectus est separabilis et inmixtus. Igitur ergo conclusio consequentia tenet, quia agens, supple principale(?), *semper est honorabilius paciente et principium* actum, id est eficiens, prius est materia. Si ergo intellectus possibilis est inmixtus et agens intellectus sit nobilior erit etiam inmixtus et separabilis. Antecedens[634] primum[635], commento 6°.

1° ponit conclusionem. 2° communem probationem, ibi '*semper enim*'.

Et Commentator: „*et ille intellectus est abstractus sicut materialis et est inpassibilis et inmixtus, sicut ille*." Subdit super[636] illo ratio. Substantia actu ens dicens: „*et est <in> sua substantia actio*." Et quod „*non est in eo potentia ad aliquid*, *sicut <in> intellectu recipienti est potentia ad recipiendum formas*." Subdit, „*intellectus enim agens nihil intelligit ex hiis*, *quae sunt hic*, quae vera."[637]

Commentatoris bene dictionem reperti (?)**:** non possunt competere intellectui nostro sed divino. Quaedam, ut dixi prius, Aristoteles vocat intellectum agentem unum verum ens citra ipsum. 1^{um} est substantia actu ens, quin semper aliquid potentiae habeat ad mixtum, quia solus primus motor est primus actus, 12° *Methaphysice*.

<ff. 101v> (430a 19) "IDEM AUTEM EST <etc.>". Capitulum 4^{um}. Oportet proprietates intellectus, cum est in actu secundo dicens, quod secundum actum, supple intellectus, *est idem*, id est simul cum scientia rei, supple scitae. Declaratur, quia quando

---

[633] omni *ms*.

[633] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 18, 96-98nn., 440.

[634] antecedens] alias *ms*.

[635] primum] principium *ms*.

[636] super] singulariter, sibi *ms.*

[637] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* III, 19, 8-10nn., 440-441: „(…) et iste etiam intellectus est abstractus, sicut materalis, et est etiam non passibilis neque mixtus, sicut ille. (…) Et dixit: *et est in sua substantia actio*, idest quod non est in eo potentia ad aliquid, sicut in intellectu recipienti est potentia ad recipiendum formas. Intelligentia enim nichil intelligit ex eis que sunt hic.".

intellectus est in actu secundo, tunc operatur secundum scientiam. Ergo simul cum intellectu in actu est scientia rei scitae.

<Nota 1ª>

Commentator et scientia in actu est idem cum re, quod dictum ad intellectum divinum <glossa marginalia (in sinistro) habet *divinus*>. Potest retorqueri et littera sic tunc legitur, quod secundum actum, supple intellectus, est idem cum scientia rei, supple scite, quia in ipso idem est scientia et scibile, sicut intellectus et intelligibile, ut in commento 7º est dictum.

<ff. 101v> (430a 20) "QUE VERO <etc.>". Commento 20. Ponit secundam proprietatem intellectus in actu dicens, quod in intellectui[638] actu scientia in potentia quo ad unum et idem individuum praecedet scientiam in actu. Quare(?) declaratur, quia intellectus noster primo est ignorans, et ergo est primo in potentia ad scientiam.

Subdit *omnino*, id est simpliciter scientia secundum potentiam non est prior, supple scientiam secundum actum, quia actus est prior potentia et omni puro[639] universali. 9º Methaphysice textu commenti 18[640].

<ff. 101v> (430a 21) "SED NON ALIQUANDO <etc.>". Ponit tertiam proprietatem, quod intellectus secundum actum semper intelligit. Patet ex declaratione primae proprietatis, quia actu secundum scientiam operatur, quod non faceret nisi semper semper intelligit. Ergo dicit littera: *sed non aliquando quidem intelligit* etc. Sed, supple semper, quae proprietas, ut videtur intellectui nostro competere non potest, cum non semper intelligat. Sed omnino intellectui divino optime attribui potest, qui semper intelligit, quod declarat Commentator, quia in ipso est idem intellectus et intelligibile. Ideo intelligibile suum est ipse. Igitur semper praesens. Ideo semper intelligit.

<ff. 101v> (430a 22) "SEPARATUS AUTEM <etc.>". <Haec lemma iam erat edita.>[641]

---

[638] intellectui] intellectum *ms*.

[639] puro] principio *ms*.

[640] Cf. „Et intellectus qui est abstrahere intellectum et creare eum necesse est ut precedat in nobis intellectum qui est recipere eum". Averroes, III, 18, 86-88, 440.

[641] Milan Mráz, "Commentarium Magistri Johannis Wenceslai de Praha Super de anima Aristotelis (Der gegenwärtige Zustand der Forschungsarbeit)," *Mediaevalia Philosophica Polonorum 26* (1982) 79-91.

Seznam použité literatury

Adam Radechovský, „Scientia de anima podle Jenka Václavova z Prahy († 1400/4) na pozadí latinské recepce Aristotelova spisu O duši“, in *Bohemian Reformation and Religious Practice*, Vol. 12, (Praha 2022) – v recenzním řízení.

Adam Takahashi, „Nature, Formative Power and Intellect in the Natural Philosophy of Albert the Great“, in *Early Science and Medicine* 13 (2008) 451-481.

Albertus Magnus, *Opera omnia (De homine)* 35, ed. Borgnet (Paris, 1896).

Albertus Magnus, *De animalibus*, ed. Hermann Stadler (Münster, 1920).

Alexandr z Afrodisiady, *Scripta Minora*, 2, 1, ed. Ivo Bruns (1887, 1892 Berlin).

Alfred L. Ivry, „Averroes´ Short Commentary on Aristotele´s De anima“, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997) 511-552.

Alfred L. Ivry, „Averroes‘ Three Commentaries On *De Anima*“, in *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. Gerhard Endress and Jan A. Aartsen, (Leiden 1999) 199-216.

Al-Ghazálí, *Algazels's Metaphysics: A Medieval Translation*, ed. J.T. Muckle (Toronto, 1933).

Ancius Boëthius, *In Porphyrii Isagogen commentorum editio secunda* [Patrologia latina cursus completus, 64] (Lipsiae, 1906).

Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení (do roku 1848) (Praha, 1981).

Aristotelés, *Člověk a příroda* (Praha, 1984).

Aristotelés, *De anima* (translatio a Guillelmo de Moerbeka: Translatio ‘nova’ - Iacobi Venetici translationis recensio) in Thomas de Aquino, *Sentencia libri De anima*, ed. Leonina vol. 45/1 (Roma-Paris, 1984).

Aristoteles, *De Animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation, Volume 2 Books XI-XIV: Parts of Animals*, ed. a transl. A. van Oppenraay [Aristoteles Semetico latinus. Vol. 5/2] (Leiden 1998).

Aristoteles, *De Animalibus*. *Michael Scot's Arabic-Latin Translation, Volume 1a: Books I-III: History of Animals*, ed. a transl. A. van Oppenraay [Aristoteles Semetico latinus. Vol. 5/1.a] (Leiden, 2020).

Aristoteles, *De Animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation, Volume 3 Books XV-XIX: Generation of Animals*, ed., transl. Aafke M. I. van Oppenraay [Aristoteles Semetico latinus. Vol. 5/3] (Leiden, 1992).

Aristotelés, *O duši*, přel. Antonín Kříž (Praha, 1942).

Aristotle, *De anima*, tr. a comm. Christopher Shields (Oxford, 2016).

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle,* ed. Jonathan Barnes [Bollingen series LXXI. 2 – digital edition] (Princeton, 1984).

Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the* De anima *Aristotle*, přel., úvod a pozn. Richard C. Taylor (New Haven & London, 2009).

Averroes Cordubensis, *Averrois Cordubensis commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis* [Recherches de théologie et philosophie médiévales 4.1.1] (Leuven, 2003).

Averroës, *Middle Commentary on Aristotle´s De Anima. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation,* ed. Alfred L. Ivry (Provo, 2002)

Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, ed. Simone Van Riet (Louvain – Leiden, 1968/1972)

Benoît Patar, *Le traité de l´âme de Jean Buridan [De prima lectura]* [Philosophes Médiévaux, XXIX] (Lovain la Neve, 1991).

Bernard G. Dod, *Aristoteles Latinus*, in: eds. Norman Kretzmann, Antony Kenny, Jan Pinborg, Eleonore Stump, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982) 45-79.

Carlos Bazán, "The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 64 (1997).

Catalogi Librorum Vetustissimi Universitatis Pragensis, ed. Zuzana Silagiová, František Šmahel (Turnhout, 2015).

Cicero, *De inventione, De optimo genere oratorum, Topica* [Loeb Classical Library 386] (Cambridge, 1976).

Themistius, *In libros Aristotelis De anima Paraphrasis Commentaria*, in ed. Ricardus Heinze, *Aristotelem graeca* V. 3, (Berlin 1889).

Costas A. Thanos, „Aristotle and Theophrastus on Plant Animal Interactions", in ed. M. Arianoutsou, R. H. Groves, *Plant-animal interactions in Mediterrenean-type ecosystems* (Dordrecht, 1994).

Dag N. Hasse, "Aristotle versus Progress: The Decline of Avicenna´s De anima as a Model for Philosophical Psychology in the Latin West", in *Was ist Philosophie im Mittelalter*? [Miscellanea Mediaevalia 26], ed. Jan A. Aertsen, Andreas Speer (Berlin/New York, 1998).

Dag N. Hasse, *Avicenna´s* De anima *in the Latin West. The Formation of the Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300* (London-Turin, 2000).

Daniel Callus, "Introduction of Aristotelian Learning to Oxford," *Proceedings of the British Academy* 29 (1944) 229-281.

Deborah L. Black, "Consciousness and self-knowledge in Aquinass critique of Averroes's psychology," *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993) 349-385.

Deborah L. Black, "Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004) 319-352.

Deborah L. Black, Intentionality in Medieval Arabic Philosophy, *Quaestio* 10 (2010) 65-82.

Dragos Calma, *Études sur le premier siècle de l'averroisme latin: approches et textes inédits* (Turnhout, 2010).

Eckhart Kessler, *Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul*, *1400 Years of Lasting Significance* (Leiden-Boston, 2011).

Emanuel Rádl, *Dějiny filosofie, Díl 1: Starověk a středověk* (Praha, 1932).

Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Toronto, 1995).

František M. Bartoš, "M. Jenek z Prahy, rektor university Karlovy," *Jihočeský sborník historický* 9 (1936).

František Šmahel, "The Faculty of Liberal Arts 1348-1419," in: *Die Prager Universität im Mittelalter*, *The Charles University in the Middle* (Leiden-Boston, 2007).

František Šmahel, "Verzeichnis der Quellen zur Prager Universalienstreit 1348-1500," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 25 (1980).

František Šmahel*, Alma Mater Pragensis* (Praha, 2016) 260.

František Šmahel, *Život a dílo Jeronýma Pražského* (Praha, 2010).

Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint* (London – New York, 1973/1995).

Friedrich Niewöhner a Loris Sturlese ed., *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance* (Zürich, 1994).

Guillelmus de Ockham, *Brevis summa libri physicorum Summula philosophiae naturalis et quaestiones in libros physicorum Aristotelis*, [Opera Philosophica 6] (St. Bonaventure, 1984).

Guillelmus de Ockham, *Brevis summa libri physicorum Summula philosophiae naturalis et quaestiones in libros physicorum Aristotelis* [Opera Philosophica 6] (St. Bonaventure, 1984).

Guillelmus de Ockham, *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Expositio in libros Physicorum Aristotelis* [Opera Philosophica 4-5] (St. Bonaventure, 1985).

Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York-Oxford, 1992).

heslo „*appropriatio*“ in Latinatis Medii Aevi Lexicon Bohemorum (online 15. 12. 2021: http://lb.ics.cas.cz/#cs).

heslo „*domificans*“ in Latinitatis Mediaevi Lexicon Bohemorum (online 5. 1. 2022: http://lb.ics.cas.cz/#cs).

heslo „*energeia*“ (online 20. 4. 2020: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=e%29ne%2Frgeia&la=greek&can=e%29ne%2Frgeia0#lexicon).

heslo „*extraho*“ in Latinitatis Mediaevi Lexicon Bohemorum (online 9. 1. 2022: http://lb.ics.cas.cz/#cs).

heslo „*historia*“ in Latinatis Medii Aevii Lexicon Bohemicorum (online 23. 12. 2021: http://lb.ics.cas.cz/#cs).

Hiro Hirai, „Formative Power, Soul, and Intellect in Nicolò Leoniceno between Arabo-Latin Tradtion and the Renaissance of the Greek Commentators“, in *Psychology and the Other Disciplines. A Case of Cross-Disciplinary Interaction*, ed. Paul, J. J. Baker, Sander W. de Boer a Cees Leijenhorst (Leiden-Boston, 2012).

Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis* [Patrologia latina cursus completus, 176] (Paris, 1880).

Charles Burnett, *Arabic into Latin, The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, in: eds. Peter Adamson – Richardl Taylor (Cambridge 2005) 370-404.

Charles H. Lohr, “Medieval Latin Aristotle Commentaries,” *Traditio* 28 (1972) 281-396.

Charles H. Lohr, “Medieval Latin Aristotle Commentaries,” *Traditio* 27 (1971) 251-351.

Charles H. Lohr, „Medieval Latin Aristotelian Commentaries Authors: Jacobus – Johannes Juff*“*, *Traditio* 26 (1970) 135-216.

Charles H. Lohr, *The medieval interpretation of Aristotle,* in: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (Cambridge, 1982).

Chris Shabel, Monica Brinzei, Mihai Maga, "A Golden Age of Theology at Prague: Prague Sentences Commentaries from 1375-1385, the *Terminus post quem* for Evidence of Wycliffism in Bohemia," *Acta Universitas Carolinae-Historia Universitatatis Carolinae Pragensis* 55/1 (2015) 19-40.

Jack Zupko, "How Are Souls Related to the Bodies. A Study of John Buridan," *Review of Metaphysics* 46 (1993).

Jack Zupko, "What Is the Science of the Soul. A Case Study in the Evolution of Late Medieval Natural Philosphy," *Synthese, 110, 2* (1997) 297-334.

Jack Zupko, „On Buridan´s Alleged Alexandrianism: Heterodoxy and Natural Philosophy in Fourteenth-Century Paris, *Vivarium*, vol. 42, n.1 (2004) 43-57.

Jack Zupko, *John Buridan: Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master* (Notre Dame, 2013).

Jacqueline Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval, étude historique et édition critique* (Louvain, 1973).

Jakub Jinek, *Obec a politično v Aristotelově myšlení* (Praha, 2017).

Jan Aertsen, Kent Emery, Jr. and Andreas Speer, ed., *After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, ed. (Berlin, 2001).

Jan Hus, *Confirmate corda vestra,* in ed. Anežka Schmidtová, *Positiones - recommedationes - sermones*: Univerzitní promluvy (Praha, 1958) 119-130.

Jana Nechutová, *Die lateinische Literatur des Mittelalters in Böhmen* (Köln-Weimar-Wien, 2007).

Janet Colemat, *Ancient and Medieval Memories. Studies in the reconstruction of the past* (Cambridge, 1992).

Jean B. Brenet, *Transferts du sujet: la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun* (Paris, 2003).

Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, ed. J. G. Bourgerol (Paris, 1995).

Jedert Vodopivec, *Vezave srednjeveških rukopisov* (Ljubljana 2000).

Jenek Václavův z Prahy, "Výklad na Aristotelovu knihu O duši," in *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu*, ed. Josef Hrabák a Bohuslav Havránek (Praha, 1957) 749-752.

Jerzy B. Korolec, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca olim Universitatis Pragensis nunc Státní Knihovna ČSR vocata asservantur* (Wroclaw-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1977).

Jiří Kejř, "18. *Pronuntiatio*," in *Výbor rozprav a studií z kodikologie a právních dějin* (Praha, 2012) 281-287.

Johannes (Jenko) Wenceslai de Praga, *Expositiones super libros Aristotelis,* MS Praha, Národní knihovna ČR, VIII. G. 30, ff. 1r-184r.

Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima, liber secundus [ultima lectura],* in P. Sobol, *John Buridan on the Soul and the Sensation: an edition of book II of his Commentary on Aristotle´s Book of the Soul with an Introduction and Translation of Quaestione 18 on Sensible Species*, Phd Thesis (Indiana, 1984).

Johannes Buridanus, *Quaestiones De anima, liber tertius [ultima lectura],* in ed. a tr. John Zupko., "John Buridan's Philosophy of Mind: An Edition and Translation of Book III of his 'Questions on Aristotle's De anima' (Third Redaction), with Commentary and Critical and Interpretative Essays" (Ithaca 1989).

Johannes Buridanus, *Questiones supra secreta mulierum*, ed. Chiara Beneduce in *Natural Philosophy and Medicine in John Buridan. With an edition of Buridan´s Questiones de secretis mulierum*. Doctoral Thesis (Nijmegen, 2017).

Johannes de Janduno, *Super libros Aristotelis De Anima quaestiones subtilissimae* (Venezia, 1552).

Johannes Hus, *Utrum omne testimonium fidei christiane sit verum et credibile menti sane*, in *Magistri Iohannis Hus Quaestiones*, ed. Jiří Kejř (Turnhout, 2005).

John Haldane and Patrick Lee, „Aqunias on Human Ensoulment, Abortion and the Value of Life", *Philosophy* 2003, vol. 78, n. 304, 255-278.

Josef Truhlář, *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum qui in C. R. bibliotheca Publica atque Universitatis Pragensis asservantur* (Praha, 1905).

Josef Tříška, *Literární činnost předhusitské university* (Praha, 1967).

Katerina Ierodiakonou, "Theophrastus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/theophrastus/>.

Konstanty Michalski, „L´influnce d´Averroes et d´Alexandre d´Aphrodisias dans la psychologie du XIV[e] siècle“, *Bulletin Internationale de l´Academie Polonaise des Sciences et Lettres, Classe de Philologie, Classe d´Histoire et de Philosophie* (1928).

Kos Milko, *Srednjeveški rukopisi v Sloveniji* (Ljubljana, 1931).

Leo Strauss, „Persecution and the Art of Writing“, *Social Research* 8/4 (1941) 488-504.

Loris Sturlese, *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance* (Zürich, 1994)

Luca Bianchi, “1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?”, in ed. Jan A. Aertsen and Andreas Speer (1998) 90–110.

Luca Bianchi, “Les aristotélismes de la scolastique,” in ed. Luca Bianchi and Eugenio Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge* (Fribourg 1993) 1-37.

Lukáš Lička, „Intencionalita a pojem poznání ve středověké filosofii,“ *Studia Neoaristotelica. Series Bohemoslovaca* 15, s. b. 3 (2018) 65-125.

Lukáš Lička, „Studying and Discussing Optics at Prague Faculty of Arts: Optical Topics and Authorities in Prague Quodlibets and John of Borotín´s *Queastio* on Extramission,“ in ed. Ota Pavlíček, *Studying the Arts in Late Medieval Bohemia. Production, Reception and Transmission of Knowledge* (Turnhout, 2021) 251-303.

Luke Dematire a Athony A. Travill, „Human Embryology and Development in Works of Albertus Magnus“, in *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. James A. Weisheipl (Toronto 1980).

M. Jan Campanus, *Mecenáši Karlovy univerzity (Calendarium Beneficiorum Academiae Pragensi… anno 1616)*, ed. Karel Hrdina (Praha, 1949).

Marc Geodefroy, „Ibn Rushd (Averroes), Latin Translations of“, in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, eds. Henry Lagerlund (Dordrecht 2011) 502.

Marian David, "The Correspondence Theory of Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/truth-correspondence/>.

Mariken Teeuwen, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages* (Turnhout, 2003).

Martin Dekarli, „Suppositio, Universalia realia sunt ponenda ‘est admittenda“. Nominalismus a realismus na pražské univerzitě v pozdním středověku ve světle jednoho ananýmního logického traktátu z let 1394-1397,“ *Acta Universatis Carolinae – Historia Universatis Carolinae Pragensis* LIV, 2 (2014) 11-42.

Martin Dekarli, Adam Radechovský, "Komentář k Aristotelovu spisu O duši Jenka Václavova z Prahy († 1400-1404) z klementinského kodexu VIII. G. 30," *Studie o rukopisech* (v tisku).

Maurice-Ruben Hayoun a Alain de Libera, *Averroès et l'averroisme* (Paris 1991), Ruedi Imbach, "L'averroisme latin du XIIIe siècle," in ed. Ruedi Imbach and Alfonso Maierù, *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, contributo a un bilancio storiografico* (Roma, 1991).

Mieczysław Markowski a Z., Włodek, *Repertorium commentariorium medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca Igellonica Cracoviae asservantur (*Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1974).

Mieczysław Markowski, „Die Aristotelica in den mittelalterlichen Handschriften der Bibliothek des Metropolitanskapitels zu Praq," *Acta Mediaevalia* 8 (1995).

Mieczysław Markowski, *Buridanica quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Monacensium asservantur* (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1987).

Mieczysław Markowski, *Buridanica quae in codicibus manu scriptis bibliothecarum Monacensium asservantur* (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1987).

Mieczysław Markowski*, Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quam in bibliothecis Wiennae asservantur* (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1985).

Mieczysław Markowski*, Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca Amploniana Erffordiae asservantur* (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1987).

Milan Mráz, "Commentarium Magistri Johannis Wenceslai de Praha Super de anima Aristotelis (Der gegenwärtige Zustand der Forschungsarbeit)," *Mediaevalia Philosophica Polonorum 26* (1982) 79-91.

Milan Mráz, „Komentář M. Jenka Václavova k Aristotelovu spisu „De anima" (Současný stav výzkumu)," in ed. Michal Svatoš, *Mezinárodní vědecká konference doba Karla IV. v dějinách národů ČSSR*, (Praha, 1981) 53-73.

Olaf Pluta, „Persecution and the Art of Writing. The Parisian Statut of April 1, 1272, and Its Philosophical Consequences", in ed. P.J.J.M Bakker, *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza* (Turnhout, 2002) 563-585.

Paul J. J. M. Bakker, *„*The Anonymous Liber De anima Ascribed to Nicholas Bonet (†1343)," *Bulletin de Philosophie Medievale* 56 (2004) 201-219.

Paul Moraux, *Alexandere d´Aphrodise: Exégète de la noétique d´Aristote* (Paris, 1942).

Paul Vincent Spade, "*Binarium Famosissimum*", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Fall 2008 Edition). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/binarium/>).

Pavel Spunar, *Repertorium auctorum Bohemorum provectum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans*, (Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1985).

Ps.-Cicero, *Ad C. Herennium de ratione dicendi* [Loeb Classical Library 403] (Cambridge, 1961).

Richard C. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century* (Leiden, 1995).

Richard Sorabji, *Aristoteles o paměti* (Praha, 1995).

Richard Taylor, „Themistius and the Development of Averroes´ Noetics," in *Medieval Perspectives on Aristotetle´s* De anima, ed. Russel L. Friedman and Jean-Michel Counet [Philosophes Médiévaux, tome LVIII] (Louvain-Paris-Walpole, MA, 2013).

Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature* (Cambridge, 2001).

Robert William Sharples, "Alexander of Aphrodisias, Scholasticism and Innovation," in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. Wolfgang Hasse (Berlin-New York, 1987) II: 1220-1224.

Robert Wisnovsky, „Avicenna and the Avicennian Tradition", in ed. Peter Adamson a Richard C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, (Cambidge, 2005) 99.

Roberto Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des forms* [*Philosophes Médiévaux,* vol. 2.] *(*Louvain, 1951).

Robin Dunbar, *Příběh rodu* Homo*. Nové dějiny evoluce člověka* (Praha, 2009).

Rudolf Holinka, "K dějinám středověkého Aristotelismu," *Řád* 9/2 (1943) 72-81.

Sander W. de Boer, *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260-c. 1360* (Leuven, 2013).

Statuta collegii Caroli Quarti, in *Statuta et acta rectorum Universitatis Carolinae Pragensis (1360-1614)*, ed. František Šmahel a Gabriel Silagi (Praha, 2018).

Taneli Kukkonen, „Inb Rushd, Muhammad Ibn Ahmad al Hafid (Averroes)", in ed. Henry Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (Dordrecht 2011).

Themistius, *On Aristotle On the Soul*, transl. Robert B. Todd (London, New Delhi, New York, Sydney, 1996).

Themistus, *On Aristotle On the Soul*, transl. Robert B. Todd, ed. Richard Sorabji (London-New York, 2013).

Thomas de Aquino, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, ed. Angelo M. Pirotta (Turino-Roma, 1959).

Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. Raimondo de Spiazzi [Marietti] (Torino, 1977).

Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. Raimondo de Spiazzi [Marietti] (Torino, 1977).

Thomas de Aquino, *In I Sententiarum*, ed. Prima Americana t. VI, VII-1 et VII-2 (1948).

Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima* [Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, 45, 1], ed. Commisio Leonina (Roma, 1948).

Václav Flajšhans, "Pražští theologové kolem r. 1400," *Časopis českého musea* 79 (1905) 16-31.

Václav Vladivoj Tomek, *Děje University Pražské* (Praha, 1849).

Vilém Herold, "Commentarium Magistri Johannis Wenceslai de Praga Super octo libros Politicorum Aristotelis," *Mediaevalia Philosophica Polonorum 26*, (1982) 53-77.

Vilém Herold, "Ideové kořeny reformace v českých zemích," in: *Dějiny politického myšlení*, ed. A. Havlíček, V. Herold a I. J. Müller (Praha, 2012).

Vilém Herold, „Filosofie na pražské univerzitě předhusitské doby: Schola Aristotelis nebo Platoni divinissimi", in *Filosofický časopis* 47, 1 (Praha, 1999) 5-14.

Vilém Herold, „Komentář M. Jenka Václavova z Prahy k Aristotelovu spisu „Politika", in *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* (Tomus XIX, fasc. 2) (1979) 10-40.

Vilém Herold, Milan Mráz, "Zur Geschichte des tschechischen philosophischen Denkens der vorhussitischen Zeit (Stand, Probleme und Perspektiven der Forschung," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 24 (1979) 21-55.

Vilém Herold, Milan Mráz, Zdeněk Horský, "Filozofie a přírodní vědy v době Karlově," in *Karolus Quartus. Piae memoriae fundatoris sui Universitas Carolina d. d. d.*, ed. Václav Vaněček (Praha, 1984) 249-270.

Walter Burley, *Commentarium in De anima* III, 5, 12-13nn., 6, in: ed. Mario Tonelotto (online 8. 1. 2022: http://www.mariotonelotto.com/BURLEY_IT /BURLEY/TH/Txt/EdCri/Fichier/EdCr006.htm.).

William Duba, "The Souls after Vienne: Frantiscans Theologians' Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls," in ed. Paul J.J.M. Bakker, Sander W. de Boer, Cees Leijenhorst, *Psychology and the Other Disciplines*. *A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)* (Leiden-Boston 2012) 171-272.

William Sharples, "Alexander of Aphrodisias, Scholasticism and Innovation," in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, ed. Wolfgang Hasse (Berlin-New York, 1987) II: 1202-1204.

Zlomky předsokratovských myslitelů, ed. a překl. Karel Svoboda (Praha, 1962).