

# Teorie poznání u sv. Bonaventury

THEORY OF KNOWLEDGE ACCORDING TO  
ST. BONAVENTURE

**TOMÁŠ NEJESCHLEBA**

Centrum pro práci s renesančními texty

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita Palackého v Olomouci

Křížkovského 12

771 80

tomas.nejeschleba@upol.cz

## ABSTRAKT

The article deals with St. Bonaventure's reception of Aristotelianism in the theory of knowledge. It focuses on both sensual and intellectual cognition and reconstructs the main features of St. Bonaventure's epistemology. While in the realm of senses Bonaventure follows mainly Aristotle as a master of knowledge, in the realm of intellect he is mostly depended on Plato, as the master of wisdom, and St. Augustine. However, the sensual cognition is in Bonaventure influenced by Augustinianism, and intellectual cognition is described with the help of Aristotelian terminology. Bonaventure tries to harmonize both traditions. On the one hand he accepts the necessity of senses for cognition. On the other hand, he emphasises the unchangeability of the object of cognition by means of exemplarism and the infallibility of the cognizing subject by means illuminism. Bonaventure's approach is motivated by theology. Philosophy is according to him inseparable from theology, which therefore must have a crucial impact on philosophical thought.\*

\* Studie je rozšířenou verzí přednášky proslovené na CMTF UP v Olomouci dne 27. září 2017 u příležitosti oslav 800 let výročí narození sv. Bonaventury z Bagnoregia. Studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext“.

— Třinácté století bylo obdobím velkých změn v západní Evropě, vyvolaných rostoucím významem měst. Výraznou proměnu zaznamenala nejen sociálně-ekonomická sféra, ale i oblast intelektuální. Městské prostředí vytvořilo předpoklady jednak pro vznik univerzit a jednak, krátce nato, pro tzv. městské řády, kterým se podle jejich zakladatelů říká dominikáni a františkáni a které zaměřily svou pastorační činnost především na městské obyvatelstvo. Členové těchto řádů se postupně etablovali i na univerzitách, kde se stali hybnou silou v dobovém intelektuálním kvasu, jenž byl ovlivněn především rostoucí znalostí Aristotelova filosofického díla. Právě recepce aristotelismu ve 13. století byla klíčovým momentem v dějinách středověké

filosofie, díky němuž si toto období vysloužilo název „druhý aristotelismus“. Postupné přijímání Aristotelova díla se dotklo některých zásadních věroučných otázek, a vyvolalo tak množství polemik v oblasti teologie i filosofie.<sup>1</sup>

Pronikání aristotelismu patřilo mezi momenty, kterými bylo formováno i myšlení františkána sv. Bonaventury z Bagnoregia (1217–1274), jehož význam je v dějinách filosofie poněkud zastiňován dílem jeho současníka a přítele, dominikána sv. Tomáše Akvinského.<sup>2</sup>

1 Souhrnně k problematice např. van Steenberghen 1955. Srv. např. Brown 1998, Marenbon 2007, s. 205–270.

2 Ve srovnání s neutuchajícím zájmem o dílo sv. Tomáše Akvinského se zájem o Bonaventurovo myšlení objevuje spíše ve vlnách a v posledních letech poněkud utichá, navzdory výročí světcova

Sv. Bonaventura je považován za nejvýznamnější osobnost tzv. starší františkánské školy a bývá zmiňován především v souvislosti s kritikou tzv. latinského averroismu, vedenou v pozdním období jeho života a tvorby z pozic teologických.<sup>3</sup> Jeho filosofické myšlení a úžeji i vztah k Aristotelovu dílu a aristotelismu je však mnohem vrstevnatější a komplexnější. Výboje proti latinskému averroismu jsou součástí Bonaventurova způsobu recepce Aristotelova díla, který zároveň zásadně ovlivňuje celé jeho filosoficko-teologické myšlení.

V tomto příspěvku se zaměřím na Bonaventurovu pozici v recepci aristotelismu ve 13. století a v jejím rámci na teorii poznání, neboť ta patřila mezi klíčová témata dobových sporů ovlivněných na straně jedné aristotelismem a na straně druhé pro středověk tradičnějším augustinismem, vycházejícím z platónských pozic.<sup>4</sup> Nejprve načrtnu, jakým způsobem Bonaventura vnímal filosofické autority Platóna, Aristotela a Augustina a jak na ně explicitně hodlal navazovat, což naznačí způsob Bonaventurova skloubení aristotelismu a platónismu. Dále se zaměřím na členění duše na jednotlivé schopnosti, které sleduje spíše aristotelickou tradici, a komplementárně k tomu na platónsko-augustinské motivy v teorii poznání, exemplarismus a iluminismus. Konečně v závěru se na pozadí teorie poznání dotknu vztahu

filosofie a teologie, který se vyjeví jako klíčový hermeneutický problém ovlivňující interpretaci Bonaventurova myšlení. V představení jeho noetiky použijeme synchronní přístup a budeme se věnovat dílům ze všech tří fází Bonaventurovy tvorby, počínaje pařížským obdobím (1248–1257), které v této studii budou reprezentovat *Komentář k Sentencím*, *Quaestiones disputatae de Scientia Christi* a kázání *Unus est magister vester, Christus*, dále navazuje střední období (1257–1266), kdy se Bonaventura stal generálním ministrem františkánského řádu, do něhož se řadí *Breviloquium*, *Itinerarium mentis in Deum* a také *De reductione artium ad theologiam*, a konečně pozdní období (1267–1274) zde budou zastupovat *Collationes in Hexaemeron*. Diachronní přístup, který by více zohlednil vývoj Bonaventurova myšlení, by si vyžádal mnohem více prostoru.

## — 1. PLATÓN, ARISTOTELÉS, AUGUSTIN

Sv. Bonaventura je často označován za ryzího augustinovce<sup>5</sup> a z hlediska teorie poznání za posledního ze zastánců augustinové teorie iluminace.<sup>6</sup> Takové výklady jsou nicméně velmi zjednodušující. K druhému je třeba poznamenat, že iluminismus se rozvíjel i v pozdějších obdobích u některých středověkých františkánů, přímých Bonaventurových žáků a následovníků, jako například u Jana

narození. Poslední významnou monografií je Cullen 2006 a dále kolektivní *Companion* (Hammond, Hellmann, Goff 2014).

3 Srv. např. Putallaz, Imbach 2005, s. 34, 58.

4 Navazuji na starší práce Nejeschleba 2000; Nejeschleba 2005.

5 Jako augustinovce a zároveň kritika aristotelismu představil Bonaventuru Gilson 1965 (první francouzské vydání 1924).

6 Srv. White 2001, s. 337. White tvrdí, že po Janu Duns Scotovi byl již iluminismus *passé*, vyjma některých jeho dozvuků v mystice a v konceptu „osvícenství“.

Peckhama,<sup>7</sup> dále později v renesančním platonismu,<sup>8</sup> a dokonce v 17. století byla přímo Bonaventurova iluministická filosofie obnovována v díle v Čechách působícího kapucínského myslitele Valeriána Magniho.<sup>9</sup> A především, z akcentace augustinismu by se mohlo mylně vyvozovat, že sv. Bonaventura nebyl ovlivněn aristotelskou teorií poznání. Doctor seraphicus však sám hovoří o svém vztahu k aristotelské, platónské a augustinské tradici poněkud jinak. Ve svém inauguračním kázání *Unus est magister vester, Christus* rozlišuje na straně jedné platónskou moudrost a na straně druhé aristotelské vědění, aniž by odmítal jedno nebo druhé. Platón vytvořil cestu moudrosti, na níž se poznání upíná ke světu idejí, avšak Aristotelés jej za to právem pokáral, neboť tím zanedbal cestu vědění, jež se obrací ke smyslovému světu. Obojí, tzn. řeč moudrosti i řeč vědění, bylo dáno sv. Augustinovi.<sup>10</sup>

Bonaventura se zde sice hlásí k augustinismu, avšak ze způsobu, jak hovoří o roli smyslového poznání, je zjevné, že byl Aristotelem ovlivněn mnohem více než jeho oblíbená církevní autorita. Je to dáno v dané době rostoucí popularitou Aristotelova díla, se kterým se Bonaventura seznámil především prostřednictvím svého pařížského učitele Alexandra Haleského. Tento pařížský univerzitní mistr je považován za myslitele, který

určil směr, jímž se teologie a filosofie pařížské františkánské školy ve 13. století ubíraly.<sup>11</sup> Pro Bonaventurovo rozvíjení teorie poznání jsou významné především dva momenty, které se staly pro starší františkánskou školu určujícími:<sup>12</sup> 1. Z metodologického hlediska to byl právě Alexandr, kdo založil tradici komentování *Sentencí Petra Lombardského*, a lze jej tak považovat za tvůrce scholastické metody ve striktním slova smyslu. Vzhledem k tomu, že zaměření Lombardových *Sentencí* je augustinské, stal se augustinismus základním rysem starší františkánské školy. 2. Ve filosofii Alexandr svou autoritou zaštitil užívání Aristotelových děl, ačkoliv byl zároveň velmi ovlivněn Augustinem, Anselmem a svatoviktorskou školou. Haleský ještě předtím, než se ve zralém věku stal členem řádu menších bratří, byl obhájcem četby Aristotela na pařížské univerzitě navzdory jejím zákazům z počátku 13. století.<sup>13</sup> V teorii poznání tak využívá aristotelské členění duševních schopností na vegetativní, smyslovou a rozumovou a sleduje aristotelský popis rozumové činnosti jako abstrakce, který však kombinuje s augustinským dělením rozumu na nižší a vyšší složku, přičemž vyšší je na rozdíl od nižší vystavena iluminaci. Pokouší se tak, především ve svém vrcholném díle *Summa theologická*, o syntézu aristotelismu a augustinismu.<sup>14</sup>

7 Brady 1974, s. 32n.

8 Srv. např. Žemla 2017, s. 9–93.

9 Kapucín Magni považuje svou filosofii za rozvíjení Bonaventurova myšlení, srv. Magni 2016, s. 149–161.

10 Bonaventura 2003 (*Unus est magister vester*, 18), s. 135.

11 Srv. Huber 1945.

12 Srv. Osborne 1994.

13 Alexandr Haleský nepovažoval Aristotela za nebezpečného autora, a svým postojem tak ovlivnil i další františkánské myslitele, srv. Wood 1992.

14 Srv. především druhý díl Alexandrovy *Summy theologické*, k *Summě* srv. Brady 1977.

Alexandrova recepce Aristotela, která probíhala na augustinském myšlenkovém pozadí, je dědictvím, které sv. Bonaventura přijal a které dále rozvíjel.<sup>15</sup> Není však možné opomíjet fakt, že určitý Bonaventurův respekt k aristotelskému obratu ke smyslovému světu je zaštiťován teologicky. Člověk se zde na zemi nachází ve stavu poutnickém, jehož cílem je doputovat do nebeského království. Avšak jeho poznávací schopnosti během cesty pozemským životem jsou porušené, člověk sám nedisponuje přímým poznáním, které měl Adam v nebeské vlasti. Bezprostřední a přímé nahlížení Boha či idejí v myslí boží je mu nedostupné. Proto platónská cesta moudrosti musí být doplněna aristotelskou cestou vědění, cestou vedoucí skrze poznání stvořeného světa.<sup>16</sup>

## — 2. DUŠE A JEJÍ SCHOPNOSTI. SMYSLOVÉ POZNÁNÍ

Cesta vědění je tedy cestou začínající smyslovým poznáním. Sv. Bonaventura se k roli smyslů v procesu poznání v návaznosti na aristotelskou noetiku vyjadřuje v několika svých spisech. Obecný rámec výkladu nám poskytne kapitola z jeho *Breviloquia*, tedy z tzv. *Kompendia scholastické teologie*, nesoucí název *O stvoření lidské duše*, kde pojednává o lidské duši a rozděluje ji ve shodě s Aristotelem na tři části, respektive duševní schopnosti: vegetativní, smyslovou

a rozumovou. Vegetativní mohutnost má funkci růstu, vyživování a rozmnožování, smyslová uchopuje materiální jsočina prostřednictvím smyslových orgánů, takto získaný „materiál“ podržuje v paměti a skládá a rozděluje prostřednictvím obrazotvornosti – fantasmie. Rozumová pak „rozlišuje pravdivé, vyhýbá se zlému a touží po dobrém“.<sup>17</sup> Jelikož poznání pravdy je dvojí, tj. poznání pravdy jako pravdy a poznání pravdy jako dobra, rozděluje Bonaventura dále rozum (*intellectus*) na spekulativní a praktický, opět ve shodě s Aristotelem.

Zároveň se však již zde projevuje Augustinův vliv. Jelikož pravda může být poznávána buď nad duší ve věcech věčných, nebo pod duší ve věcech časných, je nutno rozlišit vyšší a nižší část rozumu (*ratio*).<sup>18</sup> V *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*, které patří do raného období Bonaventurovy tvorby a dílu *Breviloquium* předcházely, Bonaventura rozděloval duši na dvě složky podle hlediska, zda se zabývá věčnými, nebo časnými věcmi.<sup>19</sup> Ve spise *Breviloquium* tedy svůj náhled upřesňuje a obojí, jak spekulativní a praktický rozum, tak vyšší a nižší složku rozumu, nenazývá samostatnými schopnostmi, ale funkcemi nebo úkony (*officia*) jedné schopnosti poznávací.<sup>20</sup> Augustinské členění rozumu na vyšší a nižší složku

15 Jacques Bougerol identifikoval u Bonaventury celkem 930 citací z Aristotela. V jeho době dostupné Aristotelovo dílo Bonaventura znal již od svého *Komentáře k Sentencím*, srv. Bougerol 1964, s. 26–27.

16 Bonaventura 2003 (*Unus est magister vester*, 18), s. 133.

17 Bonaventura 2004a (*Brev. II, 9, 5*), s. 129–130.

18 K augustinskému členění u Bonaventury srv. Mulligan 1955.

19 Bonaventura 1891b (*Quaest. Sc. Chr. IV, respondeo*). Srv. Bonaventura 2004b, s. 397–400.

20 Bonaventura 2004a (*Brev. II, 9, 7*), s. 130.

tak podle Bonaventury není v rozporu s aristotelským popisem procesu poznání. Františkánovým cílem je naopak obojí propojit a uvést v soulad. Jak pregnantně říká ve zmiňovaném kázání *Unus est magister vester, Christus*: „Přestože je duše podle Augustina spjata s věčnými zákony, neboť se nějakým způsobem prostřednictvím nejvyššího vrcholného intelektu a prostřednictvím vyšší části rozumu dotýká světla věčných zákonů, je bezpochyby také pravda, co říká Filosof, že totiž poznání se v nás vytváří na cestě smyslů, paměti a zkušenosti a že se v nás z toho sestaví obecnina, která je počátkem umění i vědění.“<sup>21</sup>

Ve slavném *Putování myslí do Boha (Itinerarium mentis in Deum)* členění duše na její mohutnosti vytváří základní dělení jednotlivých fází sedmistupňového výstupu duše do Boha a znovu svědčí o pokusu o syntetizující pohled na filosofii a teologii.<sup>22</sup> Šest duševních mohutností, tj. smysly, obrazotvornost, rozvažování, rozum, nahlédnutí a ostří myslí neboli jiskra synderese,<sup>23</sup> je završeno stupněm sedmým, mystickým zřením. Aristotelská noetika se dostává ke slovu na prvních dvou stupních, které se zabývají smyslovým světem, v němž se nacházejí stopy Boží (*vestigia*).<sup>24</sup> Následuje augustinský ponor do

vlastní myslí, která je Božím obrazem (*imago*), a to na dvojí způsob: nejprve je obrazem prostřednictvím svých přirozených schopností,<sup>25</sup> posléze tím, že je obnovena dary, které do ní Bůh vлил. Augustinská není pouze Bonaventurova introspekce, ale i rozdělení přirozených schopností na paměť, rozum a vůli, které františkán přebírá z Augustinova spisu *De Trinitate* a které představují analogii k Boží Trojici.<sup>26</sup>

V souladu se svým plánem a s rozlišením kompetencí filosofických autorit dává tedy Bonaventura prostor aristotelismu v oblasti poznání smyslového světa. Vnímání (*apprehensio*) má několik fází. Na počátku stojí pět smyslů, zrak, hmat, chuť, sluch a čich, které jsou branami, jimiž vstupují smyslové věci do lidské duše. Vedle toho Bonaventura hovoří také o smyslu společném (*sensus communis*). Jednotlivými smysly jsou vnímány jednotlivé znaky smyslových věcí (*sensibilia particularia*) a čtyři primární kvality. Společným smyslem pak člověk vnímá společné znaky smyslových věcí (*sensibilia communia*) – počet, velikost, tvar, klid a pohyb. Smyslové poznání má přitom intencionální charakter. Vnější smyslové věci nevstupují skrze smyslové orgány do lidské duše samy o sobě, ale skrze své podoby (*similitudines*). Ty se rodí v prostředí, přicházejí do vnějších smyslů, odtud do smyslu vnitřního a z něj do schopnosti vnímání.<sup>27</sup>

V podstatě aristotelský popis úvodní fáze procesu poznání Bonaventura

21 Bonaventura 2003 (*Unus est magister vester*, 18), s. 135.

22 K *Itinerariu* blíže Pospíšil 1997. Pospíšil oproti interpretům, kteří popisují *Itinerarium* jako výstup, zdůrazňuje kruhové schéma.

23 Bonaventura 1997 (*Itin.* I, 6), s. 65.

24 Bonaventura 1997 (*Itin.* II), s. 70–78. K poznání Boha ve věcech srv. LaNave 2009.

25 Bonaventura 1997 (*Itin.* III), s. 79–85.

26 Srv. Karfíková 1997, s. 62–108.

27 Bonaventura 1997 (*Itin.* II, 2–3), s. 71–72.



částečně modifikuje a obohacuje o augustinské prvky. V *De reductione atrium ad theologiam*, když hovoří o smyslovém poznání, se odvolává na sv. Augustina. Počet smyslů koresponduje s počtem jednoduchých těles, totiž se čtyřmi elementy a pátou esencí. Tu ztotožňuje se světlem a přiřazuje k ní zrak. Ostatní smysly jsou jakoby odvozené od zraku, respektive jejich předmětem je světlo, avšak ne ve své čistotě, nýbrž smíšené s některým ze čtyř elementů. Jedná-li se o smíchání se vzduchem, vnímáme to sluchem, světlo s párou (ohněm) vnímáme čichem, světlo s vlhkostí chutí a světlo se zemí hmatem.<sup>28</sup>

Bonaventura tak není zcela jednoznačný při popisu smyslového poznání. Na jednu stranu se zdá, že se zde plně přiklání k Aristotelovi a aristotelské abstrakci. Smyslový obraz odpovídající formě poznávané věci se šíří prostředím a vstupuje do smyslových orgánů. Tomu by odpovídalo jak úvodní vymezení rolí autorit, v němž je Aristotelovi přiřazena doména smyslového poznání, tak augustinské rozlišení vyšší a nižší složky rozumu, přičemž pouze vyšší složka je iluminována. Na stranu druhou však odvozenost ostatních smyslů od zraku v návaznosti na chápání elementů jako závislých na světle naznačuje, že pro vznik smyslového obrazu se světlo vyžaduje jako příčina. A jak bude ještě zmíněno, Bonaventura výslovně hovoří o světle smyslového poznání s tím, že všechny

činnosti musíme chápat na způsob osvětlení, neboť každé osvětlení vychází od otce světel.<sup>29</sup> Zdá se, že i k nižší úrovni poznání, jak je chápáno poznání smyslové, přistupuje iluminace jako jeho podmínka.

Druhým stupněm výstupu k Bohu má podle základního rozvrhu *Itineraria* být imaginace, obrazotvornost, aristotelská fantazie, kterou Bonaventura podobně jako další scholastici charakterizuje jako vnitřní smysl. V díle *Breviloquium* ji popisuje jako schopnost rozdělovat a slučovat, v *Itinerariu* pak hovoří o „posuzování“ (*diiudicatio*). Jedná se o činnost, která umožňuje, aby se získané smyslové obrazy (*species sensibilis*) staly předmětem rozumu. Jejím úkolem je očišťování, tj. abstrahování od smyslového materiálu, přesněji *diiudicatio* odhlíží od místa, času a změny.<sup>30</sup> *Diudicatio* jako místo přechodu od smyslového k rozumovému poznání tak hraje v teorii poznání u Bonaventury klíčovou roli, přičemž při jeho analýze je opět možné nalézt výrazné augustinské prvky. Za prvé je posuzování chápáno jako smyslová schopnost a zároveň jako schopnost aktivní, a ne receptivní, čímž se otevírá pole pro aktivní roli smyslovosti v procesu poznání, v čemž lze spatřovat augustinskou inspiraci.<sup>31</sup> Za druhé posuzování, píše Bonaventura, není možné bez neměnných a neomylných pravidel,

28 Bonaventura 2004a (*De reductione* 3), s. 67. Korespondence elementů se smysly je výrazem Bonaventurova chápání člověka jako mikrokosmu, světa v malém, srv. McEvoy 1973.

29 Bonaventura 2004a (*De reductione* 1), s. 58–61. Srv. níže.

30 Bonaventura 1997 (*Itin.* II, 6–9), s. 73–74.

31 Srv. Spruit 1994, I, s. 135–136. Podle Spruita Bonaventura předznamenává pozici v teorii smyslového vnímání, kterou v 16. století zastávali Francesco Piccolomini a Jacopo Zabarella. Srv. Spruit 2008, s. 219–221.

přivádí nás k „zrcadlení věčné pravdy v nás“, je vázáno na věčné zákony, na augustinské „věčné umění“.<sup>32</sup>

Nutnost napojení procesu poznání na věčná a neměnná pravidla, která se objevují u Bonaventurova „posuzování“ (*diuudicatio*), se plně dostává ke slovu při popisu rozumového poznání. Když charakterizuje rozumovou duševní mohutnost, nechává se Bonaventura inspirovat i aristotelismem, minimálně terminologicky, především při rozlišování činného a možného intelektu. Oproti např. Tomáši Akvinskému však Bonaventura nepovažuje možný intelekt za ryze pasivní a činný za ryze aktivní, a navíc není zcela jednoznačný při určení ontologického statutu činného intelektu.<sup>33</sup> Pod vlivem augustinského rozdělení rozumu na nižší složku a vyšší složku, která je vystavena iluminaci, a pod vlivem augustinského pojetí Boha jako dárce iluminace tenduje Bonaventura k chápání činného intelektu jako součásti lidské duše i jako Boha samotného.<sup>34</sup>

Důvodem pro modifikaci aristotelické teorie poznání jsou podmínky, které Bonaventura v návaznosti na sv. Augustina na poznání klade, a to neměnnost poznávaného a neomylnost poznávajícího. Jinak by se nedalo hovořit o jistotě poznání. Věnujme se proto nyní těmto dvěma podmínkám zaručujícím jistotu poznání. Bonaventura je zakotvuje v exemplarismu a v iluminismu, ze kterých se stávají dva klíčové momenty, jimiž lze jeho noetiku charakterizovat.

32 Bonaventura 1997 (*Itin.* II, 9), s. 74–75.

33 Bonaventura 1885 (*Sent.* II, dist. 10, art. 2, q. 2), s. 265–267. Srv. Nejeschleba 2004.

34 Srv. Nejeschleba 2003; Nejeschleba 2017.

### — 3. NEMĚNNOST POZNÁVANÉHO. EXEMPLARISMUS

Ve zmiňovaném kázání *Unus est magister vester, Christus* a v univerzitních *Quaestiones disputatae de Scientia Christi* je Bonaventurova pozice k filosofickým tradicím formulována na pozadí řešení klasického problému jistoty poznání. Jaké jsou podmínky pro to, aby se naše poznání mohlo vyznačovat jistotou, tedy aby se mohlo jednat o poznání neomylné a obecně platné a abychom neupadli do skepticismu a epistemickeho relativismu?<sup>35</sup> Platón, onen filosof ovládající cestu moudrosti, řeší problém tak, že postuluje ideje jako neměnný předmět pravého poznání. Sv. Bonaventura, který samozřejmě jako všichni jeho současníci znal Platónovy dialogy pouze zprostředkovaně přes platónskou tradici, tvrdí, že pro jistotu poznání se vyžaduje neměnnost na straně poznávaného předmětu. Nicméně poznání inteligibilního světa, světa idejí v mysli Boží, je nám skryto, jak ostatně píše i sv. Augustin. Kdybychom byli schopni poznávat přímo Boha a ideje, nelišilo by se poznání, ke kterému dospíváme na cestě pozemským životem, od poznání v nebeské vlasti,<sup>36</sup> což jistě pravda není. Proto se právě zde otevírá pole pro recepci aristotelismu, a to jak noetiky, tak částečně ontologie.

35 Akademikové podle Bonaventury upadli do omylu skepticismu z toho důvodu, že v návaznosti na Platóna umístili jistotu poznání pouze do archetypálního světa, který je lidské mysli nepřístupný, srv. Bonaventura 2004b, s. 397. K jistotě poznání srv. Speer 1993.

36 Bonaventura 2004b (*Quaest. Sc. Chr.* IV, respondeo), s. 397.



Má-li se poznávající obrátit k předmětům stvořeného světa, musí vycházet ze smyslové zkušenosti, z níž rozum dochází k obecnému pojmu aristotelenskou cestou abstrakce. V tomto ohledu je Bonaventura zajedno s ostatními aristoteliky, jak jsme již viděli. Poznání začíná u pěti smyslů, z nichž se dematerializací na úrovni tzv. fantasmie, obrazotvornosti, vytváří smyslový obraz, se kterým posléze pracuje rozum, intelekt dospívající k obecnému pojmu. Univerzálii, obecnému pojmu v rozumu pak ve věci, která je jeho prostřednictvím poznávána, odpovídá aristotelická forma, která je jedním z konstitutivních principů každého jsoucna vedle matérie – látky.

Tyto principy aristotelické teorie poznání však ještě nezajistí požadavek, který Bonaventura na jistotu poznání klade, tj. neměnnost na straně poznávaného předmětu. Neměnný je pouze Bůh, nikoli jsoucna ve světě, který podléhá vzniku a zániku. Proto sv. Bonaventura doplňuje aristotelickou nauku o formě novoplatónskou metafyzikou, kterou přebírá od sv. Augustina. Zjednodušeně, ona forma ve věci odpovídá ideji v mysli Boží, která je jejím vzorem. Aristotelická nauka o čtyřech příčinách je tak doplněna o příčinu pátou, příčinu na způsob vzoru (*causa exemplaris*). Poznání stvořených věcí tak vede k poznání Boha, respektive idejí v mysli Boží, které jsou jejich vzory. Když člověk poznává věci aristotelickou cestou počínající od smyslů, nepoznává Boha přímo, nýbrž ony věci jsou stíny, stopami, nebo obrazem Boha.<sup>37</sup> Tuto nauku o symbolické reprezentaci přebírá

37 Bonaventura 1882 (*Sent. I, d. 35, a. 1, q. 1*), s. 601.

sv. Bonaventura od myslitelů tzv. svatoviktorské školy, konkrétně Hugona od sv. Viktora, která rozpracovává novoplatónskou tradici sv. Augustina i Dionýsia Areopagity.<sup>38</sup>

Exemplarismus umožňuje, aby člověk v průběhu poznání začal vztahovat smyslové obrazy k jejich vzorům. Lidská mysl se musí při poznávání nějakým způsobem dotýkat „věčného umění“,<sup>39</sup> idejí jako vzorů, které se různým způsobem zpřítomňují ve stvořeném světě, a to buď jako formy věcí, nebo jako koncepty v lidské mysli. Obrátíme-li se pouze k vnějšímu světu s tím, že budeme poznávat formy věcí prostřednictvím smyslových dat, nedospějeme k jistotě poznání z důvodu proměnlivosti vnějšího světa. I lidská duše je proměnlivá, proto neměnnost poznávaného předmětu může být zajištěna pouze tím, že onen předmět, forma věci, koresponduje se svým vzorem, ideou v mysli Boží, a s pojmem, který si vytvoří poznávající mysl. Bonaventura proto hovoří o třech modech bytí věcí (*triplex esse rerum*): ve vlastním rodu (*in proprio genere*), v mysli (*in mente*) a ve věčném umění (*in arte aeterna*).<sup>40</sup> A tak Bonaventura výslovně nepracuje s vrozenými idejemi, hovoří však o neměnných pravidlech, která jsou duši vrozena a díky kterým může člověk tyto korespondence uchopit. Již na úrovni „posuzování“ se jedná o neměnný zákon souměrnosti (*proportio*

38 Zinn 1973, s. 145–146. K exemplarismu srv. Nejeschleba 2003, s. 24–31; Johnson 2016.

39 Bonaventura 2004b (*Quest. Sc. Chr. IV*), s. 399.

40 Bonaventura 1891b (*Quest. Sc. Chr. IV, respondeo*), s. 23.

*aequalitatis*), který zůstane po abstrakci od místa, času a pohybu.<sup>41</sup> K jistotě poznání jsou podle Bonaventury třeba ideje, nikoli jako předmět poznání, ale jako regulující a řídicí princip (*regulans et ratio motiva*).<sup>42</sup> Zároveň je poznání díky exemplarismu cestou k Bohu, který je takto poznatelný ze stvořeného světa. Avšak jak se onen dotyk s idejemi zajistí? K tomu je zapotřebí aktu iluminace, jež zaštiťuje neomylnost na straně poznávajícího.

#### 4. NEOMYLNOST POZNÁVÁJÍCÍHO. ILUMINISMUS

Vedle neměnnosti na straně poznávaného, kterou Bonaventura modifikuje aristotelskou noetiku, se tedy pro jistotu poznání vyžaduje i neomylnost na straně poznávajícího. Poznávající lidská mysl je přirozeně náchylná k omylům, proto aby se poznání vyznačovalo jistotou, musí se opírat o nezpochybnitelné principy, o kterých hovoří i Aristotelés. Sv. Bonaventura na Filosa také odkazuje. Vědění se musí i podle Aristotela, s referencí k *Etice Níkomachově*, vyznačovat jistotou, respektive nutností, k níž přistupuje i věčnost. Z toho Bonaventura vyvozuje, že poznání znamená dosažení věčné pravdy, která dlí ve věčných racionálních principech.<sup>43</sup> S odkazem na Aristotela, „co je předmě-

tem vědění, je nutné, tudíž věčné“,<sup>44</sup> spojuje tak Bonaventura nutnost s jistotou, ačkoli nutnost je vlastností ontologickou, zatímco jistota epistemickou. Toto rozlišení je nicméně až výsledkem pozdějších středověkých diskusí a objevuje se až u Jana Dunse Scota.<sup>45</sup>

Pro zajištění neomylnosti poznání se Bonaventura obrací opět ke sv. Augustinovi. V *Quaestiones disputatae de Scientia Christi* používá argument z autority: odmítat vliv nestvořeného světla na lidskou mysl by znamenalo popírat sv. Augustina, což je nesmyslné.<sup>46</sup> Věcně pak na Augustina navazuje, když rozvíjí jeho nauku o iluminaci.

Sv. Bonaventura charakterizuje všechny poznávací procesy jako osvětlení. V díle *De reductione atrium ad theologiam* píše o světle řemeslného umění, světle smyslového poznání, světle filosofického poznání a konečně o vyšším, tj. světle milosti a Písma svatého.<sup>47</sup> O světle poznání se zde nehovoří pouze metaforicky, jako to činil Aristotelés. Každé světlo, každé osvětlení má svůj původ v prvním světle, ke kterému odkazuje, a ke kterému se tak navrácí.<sup>48</sup> Pro zajištění neomylnosti poznání je nutné, aby v rozumu sídlila věčná pravidla, skrze která rozum usuzuje, a sídlí v něm právě díky přirozenému iluminačnímu aktu, kterým sv. Augustin nahrazuje Platónovu teorii rozpomínání se na

41 Bonaventura 1997 (*Itin.* 2, 6), s. 73.

42 Bonaventura 1891b (*Quest. Sc. Chr.* IV, respondeo), s. 23. Tuto nauku, u Bonaventury pouze naznačenou, později rozpracoval Matyáš z Aquasparty, rozlišující mezi *obiectum cognoscendi* a *ratio cognoscendi*. Srv. např. Grabmann 1906, s. 48n.

43 Bonaventura 1891b (*Quest. Sc. Chr.* IV, 16), s. 18.

44 Aristotelés 1996 (*Eth. Nic.* VI, 3, 1139b), s. 152.

45 Srv. např. Vos 2006, s. 332n.

46 Bonaventura 2004b (*Quest. Sc. Chr.* IV), s. 398.

47 Bonaventura 2003 (*De reductione*, 1), s. 61.

48 Bonaventura 2003 (*De reductione*, 1), s. 59.

svět idejí. Jinak řečeno, sídlí v něm díky tomu, že lidská mysl je Božím obrazem, jak o tom píše již sv. Augustin. A sv. Bonaventura v *Itinerariu* umístil nauku o lidské duši jako *imago Dei* do centra *Putování*, když o ní pojednal dvojím způsobem, tedy nejprve na stupni přirozeném, zabývajícím se přirozenými schopnosti lidské duše, a dále na stupni, kde se zabývá duší jako obrazem Boha díky darům milosti.<sup>49</sup>

Serafský učitel v *Quaestiones disputatae de Scientia Christi* píše, že „mysl se při jistém poznání musí řídit neměnnými a věčnými pravidly, tedy ne pouze prostřednictvím habitu své mysli, nýbrž prostřednictvím pravidel, která jsou nad ní ve věčné pravdě“.<sup>50</sup> Nahlížení idejí v mysli Boží je podstatou jistoty lidského poznání. Avšak – jak již bylo řečeno – tyto ideje nejsou člověku dány ve své čistotě, člověk se musí obrátit ke stvořenému světu a tam je nalézt jako stvořené racionální principy, jako aristoteléské formy. Obrácení ke stvořenému světu dovoluje výše popsaný exemplarismus. Podle něj nejsou ideje věcí pouze v Boží mysli, ale jsou zároveň praobrazy věcí, které jsou v jednotlivých věcech přítomny, co do obsahu s nimi identické. Vlastní schopnosti lidské mysli však nedostačují k tomu, abychom je poznali. Jejich poznání jakožto stvořených racionálních principů, obsahově identických s idejemi v mysli Boží, tedy s nestvoře-

nými racionálními principy, je možné pouze za předpokladu iluminačního aktu, uděleného Bohem člověku. Bůh vlévá do lidské duše principy poznání jako neměnná pravidla, kterými se mysl musí řídit.

Proto Bonaventura nazývá svou teorii poznání jako střední cestu mezi aristoteléským extrémním empirismem, opírajícím se pouze o smyslovou zkušenost, a platónským extrémním idealismem, zaměřeným pouze na poznání idejí a odmítajícím smyslové poznání.<sup>51</sup> Poznání je poznáním idejí, avšak vzhledem k tomu, že se člověk nachází ve „stavu poutníka na zemi“, nahlíží ideje pouze částečně, „jakoby v zrcadle a v hádance“, spojené se stvořenými formami.<sup>52</sup> Proto je nutné spojit aristoteléskou a platónsko-augustinou teorii poznání. Pouze jejich harmonizace umožní reagovat na současný stav lidských poznávacích schopností a zároveň dostát podmínkám, které na poznání klademe, tedy neměnnosti a neomylnosti.

## — 5. FILOSOFIE A TEOLOGIE

Analýza Bonaventurovy koncepce lidského poznání ukazuje, že františkán byl Aristotelem a aristotelismem ovlivněn a přejímá mnoho z peripatetické filosofie, avšak přetransformává aristoteléské dědictví tím, že je zasazuje do augustinského způsobu myšlení. Zároveň jak teologická motivace specifického Bonaventurova příklonu k aristoteléské teorii poznání, tak další

49 Bonaventura 1997 (*Itin.* 3–4). Lidská duše zdokonalená milostí se pak stává Boží podobou (*similitudo*), srv. Bonaventura 2004b (*Quaest. Sc. Chr. IV*), s. 399.

50 Bonaventura 2004b (*Quaest. Sc. Chr. IV*), s. 397.

51 Bonaventura 2004b (*Quaest. Sc. Chr. IV*), s. 398.

52 Bonaventura 2004b (*Quaest. Sc. Chr. IV*), s. 398.

momenty<sup>53</sup> nás navádějí k poslednímu bodu, který bych zde rád zmínil, a to obecně ke vztahu filosofie a teologie u sv. Bonaventury.

Jedná se o klíčový bod, jehož různé uchopení vede k tomu, že se interpreti často neshodnou a dostávají se do ostrých sporů.<sup>54</sup> Aby se tomu pokud možno co nejvíce předešlo, je nutné plně přijmout fakt, že Bonaventurovu filosofii nelze oddělit od jeho teologie.<sup>55</sup> Opět by to bylo možné demonstrovat na jeho vztahu k antické filosofické tradici, nyní z pasáží, které nacházíme v jeho posledním díle *Collationes in Hexaemeron*. Zde opět Bonaventura rozlišuje mezi věděním a moudrostí. Věděním nám umožňuje probádat trojí pravdu, pravdu věcí, pravdu slov a pravdu mravů. Tuto triádu, která sleduje tradiční rozdělení filosofie na filosofii přírodní, logiku a etiku, analyzoval Bonaventura již ve svých ranějších dílech a do velké míry i zde hraje velkou roli Aristotelova autorita.<sup>56</sup> Avšak

nyní doctor seraphicus připojuje úvahu o trojí slepotě, do které se ten, který je oddán věděním, dostane, pokud věděním nedoplní nahlížením moudrosti. Konkrétně se zde v dobovém kontextu, ovlivněném latinským averroismem, jedná o nauky o věčnosti světa, jednotě intelektu, trestu a oslavení.<sup>57</sup> První temnotu omylu shledává u Aristotela, druhou u Averroa a třetí opět u Aristotela, což je dáno tím, že filosof neznal blaženost posmrtného života.<sup>58</sup> Vedle toho i mezi pohanskými filosofy nachází Bonaventura osvětlené myslitele, kteří se vydali na cestu moudrosti, konkrétně jmenuje Plótína a Cicerona. I ti však upadli do temnot, neboť nebyli osvětleni světlem víry, které oproti nim máme my.<sup>59</sup>

Můžeme tedy do jisté míry omluvit ty, kteří nebyli osvětleni světlem víry, je dokonce možné je za spoustu věcí pochválit, avšak je třeba se postavit proti těm, kteří chtějí v Bonaventurově době filosofovat tak, jako by nebylo Zjevení. Převáděno do sekulárního jazyka, není možné filosofovat ve filosofickém bezčase, neboť filosof filosofuje v dějinách, které jsou jeho součástí. Pro sv. Bonaventuru to jsou dějiny spásy, naplněné událostmi, které není možné ignorovat. A sv. Bonaventura je vskutku významným teologem a filosofem dějinnosti, jak dříve ve své habilitaci přesvědčivě ukázal Josef Ratzinger, pozdější Svatý otec Benedikt XVI.<sup>60</sup> Dílo sv. Bonaventury se tak pro křesťany stává trvalou výzvou

53 Např. nauku o iluminaci formuluje Bonaventura v rámci pojednání o Kristově věděním, na provázanost iluminace a christocentrismu poukázala např. Scarpelli 2007. Ke christocentrismu u Bonaventury srv. Pospíšil 2002.

54 Problém stojí v pozadí interpretačního sporu mezi E. Gilsonem a F. van Steenberghenem, který hýbal mediévistikou ve 20. století, srv. Quinn 1977, s. 17–99. K historii a popisu sporu srv. Hatstrup 1993, 69n.

55 Zachary Hayes formuluje na základě předchozích interpretačních sporů následující distinkci. Filosof usiluje o poznání příčin věcí, které jsou exemplárními příčinami, idejemi, avšak toto poznání není dokonalé a konečné, dokud k němu nepřistoupí teologie s naukou o Trojici. Hayes 1978, s. 94. Srv. LaNave 2014, s. 103.

56 Srv. Speer 1990.

57 Bonaventura 1891a (*Coll. Hex. VII, 1*), s. 365.

58 Bonaventura 1891a (*Coll. Hex. VII, 2*), s. 365.

59 Bonaventura 1891a (*Coll. Hex. VII, 3*), s. 365–366.

60 Ratzinger 1992.

po skloubení racionálního filosofického diskursu s tím, v co jako křesťané věří. A že v podobném smyslu byl sv. Bonaventura inspirující i pro myslitele, kteří žili několik století po něm, ukazuje příklad

kapucína Valeriána Magniho – v podstatě racionalistického filosofa 17. století, který se však po vzoru sv. Bonaventury pokoušel vybudovat filosofii, jež se bude moci zvat filosofií křesťanskou.<sup>61</sup> ■

61 Sousedík 1983; Nejeschleba 2015.



## ZKRATKY

<b>Bonaventura</b>			
<i>Brev.</i>	<i>Breviloquium, Kompendium scholastické teologie</i>	<i>Quaest. Sc. Chr.</i>	<i>Quaestiones disputatae de Scientia Christi</i>
<i>Coll. Hex.</i>	<i>Collationes in Hexaemeron</i>	<i>Sent.</i>	<i>Komentář k Sentencím</i>
<i>De reductione</i>	<i>De reductione artium ad theologiam</i>	<i>Unus est magister vester</i>	<i>Unus est magister vester, Christus</i>
<i>Itin.</i>	<i>Itinerarium mentis in Deum</i>	<b>Aristotelés</b>	
		<i>Eth. Nic.</i>	<i>Etika Níkomachova</i>

## BIBLIOGRAFIE

- Aristotelés (1996). *Etika Níkomachova* (přel. A. Kříž). Praha: Petr Rezek.
- Bonaventura (1882). „In Primum librum Sententiarum“. In: *Opera omnia* 1. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Bonaventura (1885). „In Secundum Librum Sententiarum, De rerum creatione et formatione corporalium et spiritualium“. In: *Opera omnia* 2. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Bonaventura (1891a). „Collationes in Hexaemeron“. In: *Opera omnia* 5. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Bonaventura (1891b). „Quaestiones disputatae de Scientia Christi“. In: *Opera omnia* 5. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Bonaventura (1997). *Putování mysli do Boha* (přel. C. V. Pospíšil). Praha: Krystal OP.
- Bonaventura (2003). *Jak přivést umění zpět k teologii. Váš učitel je jeden, Kristus* (přel. T. Nejeschleba). Praha: OIKOYMENH.
- Bonaventura (2004a). *Breviloquium. Kompendium scholastické teologie* (přel. C. V. Pospíšil). Praha: Vyšehrad.

- Bonaventura (2004b). „Zda cokoliv, co poznáváme jistě, poznáváme v samotných věčných racionálních principech“. In: P. Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění* (přel. T. Nejeschleba). Praha: Vyšehrad, s. 397–400.
- Bougerol, J.-G. (1964). *Introduction to the Works of Bonaventure*. Paterson, N. Y.: St. Anthony Guild Press.
- Brady, I. (1974). „St. Bonaventure’s Doctrine of Illumination: Reactions Medieval and Modern“. *The Southwestern Journal of Philosophy* 5(2), s. 27–37.
- Brady, I. (1977). „The Summa Theologica of Alexander of Hales (1924–1948)“. *Archivum Franciscanum Historicum* 70, s. 437–447.
- Brown, S. (1998). „The Intellectual Context of Later Medieval Philosophy: Universities, Aristotle, Arts, Theology“. In: J. Marenbon (ed.), *Medieval Philosophy. Routledge History of Philosophy. Vol. III*. London, New York: Routledge, s. 188–203.
- Cullen, C. M. (2006). *Bonaventure*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Gilson, É. (1965). *The Philosophy of St. Bonaventure* (přel. I. Trethowan, F. J. Sheed). Paterson: St. Anthony Guild Press.
- Grabmann, M. (1906). *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaues von Aquasparta. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken*. Wien: Verlag von Mayer.
- Hales, A. de (1924–1948). *Summa theologica* 1–4. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Hammond, J. M., Wayne Hellmann, J. A., Goff, J. (eds.) (2014). *A Companion to Bonaventure*. Leiden, Boston: Brill.
- Hattrup, D. (1993). *Ekstatik der Geschichte. Die Entwicklung der christologischen Erkenntnistheorie Bonaventuras*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Hayes, Z. (1978). „Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure“. *The Journal of Religion* 58, s. 82–96.

- Huber, R. M. (1945). „Alexander of Hales, O. F. M. (ca. 1170–1245). His Life and Influence on Medieval Scholasticism“. *Franciscan Studies* 5, s. 366–414.
- Johnson, J. (2016). „The One and the Many in Bonaventure Exemplarity Explained“. *Religions* 7(12), s. 1–16.
- Karfíková, L. (1997). „Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate IX, X, XV“. In: L. Karfíková, *Studie z patristiky a scholastiky I*. Praha: OIKOYMENH, s. 62–108.
- LaNave, G. F. (2009). „Knowing God through and in All Things: A Proposal for Reading Bonaventure’s ‚Itinerarium mentis in Deum‘“. *Franciscan Studies* 67, s. 267–299.
- LaNave, G. F. (2014). „Bonaventure’s Theological Method“. In: J. M. Hammond, W. J. A. Hellmann, J. Goff (eds.), *A Companion to Bonaventure*. Leiden, Boston: Brill, s. 81–120.
- Magni, V. (2016). *O Světle mysli a jeho obrazy / De Luce mentium et ejus imagine* (eds. M. Klosová, J. Bartoň, T. Nejeschleba). Praha: OIKOYMENH.
- Marenbon, J. (2007). *Medieval Philosophy. A Historical and Philosophical Introduction*. London, New York: Routledge.
- McEvoy, J. (1973). „Microcosm and Macrocosm in the Writings of St. Bonaventure“. In: J.-G. Bougerol (ed.), *S. Bonaventura 1274–1974 II*. Grottaferrata: Collegium S. Bonaventurae, s. 309–343.
- Mulligan, R. W. (1955). „Portio Superior and Portio Inferior Rationis in the Writings of St. Bonaventure“. *Franciscan Studies* 15(3), s. 332–349.
- Nejeschleba, T. (2000). „Jistota lidského poznání podle sv. Bonaventury (De scientia Christi, Q. 4)“. *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica, Philosophica* 4, s. 127–135.
- Nejeschleba, T. (2003). „‚Redukující‘ povaha filosofie Bonaventury z Bagnoregia“. In: Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam / Jak přivést umění zpět k teologii; Unus est magister vester, Christus / Váš učitel je jeden, Kristus*. Praha: OIKOYMENH, s. 7–56.

- Nejeschleba, T. (2004). „Thomas Aquinas and the Early Franciscan School on the Agent Intellect“. *Verbum* 6(1), s. 67–78.
- Nejeschleba, T. (2005). „Pojetí činného intelektu ve starší františkánské škole“. *Filosofický časopis* 53(3), s. 383–400.
- Nejeschleba, T. (2015). „Bonaventurismus jako svébytný filosofický systém? K recepci středověké filosofické tradice v díle Valeriana Magniho“. *Studia Neoaristotelica* Supplement II, s. 135–146.
- Nejeschleba, T. (2017). „Bonaventure on the Agent Intellect“. *Rivista di filosofia neoscolastica*, 2017, forthcoming.
- Osborne, K. (1994). „Alexander of Hales: Precursor and Promoter of Franciscan Theology“. In: K. Osborne (ed.), *The History of Franciscan Theology*. Saint Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications, s. 1–38.
- Pospíšil, C. V. (1997). „Bonaventura z Bagnoretia a jeho ‚Putování do Boha‘“. In: svatý Bonaventura, *Putování myslí do Boha*. Praha: Krystal OP, s. 9–52.
- Pospíšil, C. V. (2002). *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. Brno: L. Marek.
- Putallaz, F.-X., Imbach, R. (2005). *Povolání filozof. Siger z Brabantu a středověká univerzita* (přel. M. Pokorný). Praha: OIKOYMENH.
- Quinn, J. F. (1977). *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Ratzinger, J. (1992). *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. St. Ottilien: EOS.
- Scarpelli, T. (2007). „Bonaventure's Christocentric Epistemology: Christ's Human Knowledge as the Epitome of Illumination in ‚De scientia Christi‘“. *Franciscan Studies* 65, s. 63–86.
- Sousedík, S. (1983). *Valerián Magni. Kapitola z kulturních dějin Čech 17. století*. Praha: Vyšehrad.
- Speer, A. (1990). „Metaphysica reducens. Metaphysic als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras“. *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 57, s. 142–182.

- Speer, A. (1993). „The Certainty and Scope of Knowledge: Bonaventure’s Disputed Questions on the Knowledge of Christ“. *Medieval Philosophy and Theology* 3, s. 35–61.
- Spruit, L. (1994). *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*. Leiden, New York: Brill.
- Spruit, L. (2008). „Renaissance Views of Active Perception“. In: S. Knuuttila, P. Kärkkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer, s. 203–224.
- Steenberghen, F. van (1955). *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism* (přel. L. Johnson). Louvain: E. Nauwelaerts.
- Vos, A. (2006). *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- White, J. R. (2001). „The Illumination of Bonaventure: Divine Light in Theology, Philosophy and History According to Bonaventure“. *Fides Quaerens Intellectum* 1(2), s. 335–357.
- Wood, R. (1992). „Richard Rufus on Creation: The Reception of Aristotelian Physics in the West“. *Medieval Philosophy and Theology* 2, s. 1–30.
- Zinn, G. A. (1973). „Book and Word. The Victorine Background of Bonaventure’s Use of Symbols“. In: J.-G. Bougerol (ed.), *S. Bonaventura 1274–1974 II*. Grottaferata, s. 143–169.
- Žemla, M. (2017). „Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla“. In: *Marsilio Ficino, O Slunci, O světle*. Praha: OIKOYMENH, s. 9–93.