Božie poznanie a predpoznanie vo filozofii Tomáša Akvinského

Ľuboš Rojka

V kresťanskej tradícií sa Božie poznanie chápe tak, že Boh dokonale pozná svoje stvorenie. Boh vie všetko o všetkom (stvorenom, aj ľuďmi vytvorenom), aj o sebe samom. Sv. Anzelm pridáva, že Boh pozná všetko tým najdokonalejším spôsobom: „Ty všetko vnímaš v tom najvyššom stupni, poznáš všetky veci v tej najdokonalejšej forme.“[1] Božie poznanie nie je ničím ohraničené a ničím sprostredkované. Kresťanskí myslitelia sa pokúšali hlbšie vysvetliť, ako chápať toto Božie poznanie. Všeobecne platí, že Boh dokonale pozná všetko, čo je reálne, pravdivé a skutočné (i skutočne možné). Diskusia sa vedie o tom, čo je „reálne“ a ako to Boh pozná.

Vysvetlenie Božieho poznania nie je samostatné (izolované), ale súvisí s vysvetlením Božej večnosti (či je časová, alebo bezčasová) a usporiadania sveta (prirodzenosti času a príčinnosti), s chápaním slobodnej vôle človeka (libertariánsky alebo deterministický prístup), Božej prozreteľnosti a interpretácie Písma. Pri hľadaní celkového vysvetlenia treba optimalizovať nielen samotné vysvetlenie Božieho poznania, ale aj vzťahy k vysvetleniam ostatných Božích atribútov a zladiť ich s problémom zla (ktorý tvorí základ najradikálnejšej kritiky teizmu).[2] Na začiatok postačuje povedať, že sv. Tomáš Akvinský (1225 – 1274), ktorým sa budeme zaoberať v tejto štúdii, zastával Božiu bezčasovosť, príčinne usporiadaný svet s príležitostným náhodným narušením deterministických vzťahov v prírode a libertariánsky chápanú slobodu človeka. Takéto chápanie zodpovedá tradičnej teistickej perspektíve a Tomáš ho zdôvodňuje na početných miestach svojich diel.

Skúšobným kameňom vysvetľujúcej sily každej navrhovanej teórie o Božom poznaní je to, ako táto teória vysvetľuje Božie poznanie budúcich udalostí, zvlášť slobodných ľudských rozhodnutí, ktoré sa v skutočnosti ešte neodohrali. Človek so svojím obmedzeným poznaním môže veľa vecí predpovedať, dokonca vo vedách sa schopnosť predpovede považuje za akýsi test, či je vysvetlenie správne. Aj ten, kto vie úplne všetko, vie (predpozná) to, čo sa udeje v budúcnosti, alebo aspoň veľkú časť toho, čo sa udeje v budúcnosti. Avšak ten, kto vie všetko dokonale a úplne, sa nemôže mýliť.

Cieľom tohto príspevku je ukázať, že napriek niektorým námietkam proti pojmu Božieho poznania a predpoznania, ktorý navrhol Tomáš Akvinský, neexistujú nijaké protirečenia v tomto pojme, ktoré by spôsobovali vážnejšie ťažkosti v jeho celkovej teórii o Bohu a jeho atribútoch. Pri hlbšej analýze však vystúpia do popredia niektoré nejasnosti vzhľadom na Tomášovo chápanie Božieho poznania (najmä jeho chápanie *nevyhnutnosti* Božieho poznania), ktoré nie sú zanedbateľné pri celkovom hodnotení vysvetľujúcej sily jeho koncepcie v porovnaní so súčasnými teistickými koncepciami Boha. U niekoho môžu tieto nejasnosti v zásadnej miere prispieť k odklonu od tomizmu.

Božie poznanie

Tomáša Akvinského Božia nemateriálnosť viedla k tomu, že Boh musí mať poznanie v tej najvyššej miere. Pri ľudskom poznávaní (*cognitio*) je dôležitou zložkou zmyslové vnímanie, ktoré sa spája s telesnými orgánmi. V ľudskom intelekte sa vytvára inteligibilný obraz (*species intelligibilis*), prostredníctvom ktorého sa intelekt zameriava na formu samotnej veci. Obraz veci aktivuje intelekt, pretože je mu vlastnou formou (jemu vlastným objektom), pričom si intelekt zachováva intencionálny vzťah s konkrétnou vecou (cez *intentio*), na ktorú je zameraný.[3] Tomáš hovorí o poznaní ako o „imanentnej činnosti“.[4] Na základe vytvoreného obrazu a *intentio* si intelekt v sebe vytvára pojem poznávanej veci, ktorého cieľom je zachytiť podstatu (esenciu) veci a vyjadriť ju v definícii.

Nakoľko je vytvorený pojem podobný poznanej veci (nakoľko ju vystihuje), natoľko k nej intelekt pridá pravdivý súd, že túto vec pozná.[5] Zmyslové vnemy musia byť v procese poznávania správne pochopené a samotný akt pochopenia nemožno redukovať na fyzický proces. Objektívne poznanie (hlavne nakoľko je zavŕšenie v súde) je vo svojej podstate nezávislé od zmyslových skutočností a môže ho mať aj nemateriálna osoba. V princípe ide o čisto mentálny akt intelektu, aj napriek tomu, že v prípade človeka je jeho činnosť závislá od činnosti zmyslov (a mozgu).[6]

Boží intelekt na rozdiel od ľudského podľa Tomáša pozná svoju vlastnú podstatu (esenciu),[7] pričom cez ňu pozná a zároveň zapríčiňuje jednotlivé stvorenia. Stvorené veci sa navzájom podobajú, lebo majú podobné vlastnosti, pomocou ktorých ich človek poznáva a identifikuje. Boh však nepozná len to, čo majú spoločné (ich vlastnosti), v plnosti pozná jednotlivé veci a ich dôvody (príčiny ich existencie). Na objasnenie Tomáš uvádza Aristotela, ktorý hovorí, že naše definície poznávaných predmetov sa podobajú číslam, pretože pridaním alebo ubratím nejakej odlišnosti (nejakej vlastnosti) dostávame iné veci, na ktoré sa definícia vzťahuje, podobne ako keď zmeníme činitele pri násobení, zmení sa aj výsledok (súčin). Pri komplexných veciach môže ľudský intelekt uchopiť len niektoré vlastnosti a iné ponechá stranou. Väčšinou uchopí toľko vlastností, koľko treba na jednoznačné identifikovanie danej veci medzi inými vecami.

Boží intelekt uchopí to, čo je vlastné každej jednotlivej veci v jej esencii a túto esenciu uchopí natoľko, nakoľko je v tejto veci napodobnená jeho vlastná esencia. Napríklad rastlina je vo svojej forme podobná Božiemu životu, ale nie Božiemu poznaniu. Zviera je podobné Božej dokonalosti svojím zmyslovým poznaním, ale nie intelektuálnym poznaním. Takýmto spôsobom sa Božia podstata stáva zároveň dôvodom existencie jednotlivých vecí.[8] V Božom intelekte teda dochádza k istej pluralite a rozlíšeniu dôvodov existencie jednotlivých vecí, ale nakoľko sa Boží intelekt zameriava na to, čo je podobné jemu, dôvody jednotlivých vecí nie sú odlišné od jeho podstaty.[9] Boží intelekt objekty svojho poznania nepoznáva následne (v čase), ale ich pozná všetky spolu. Z toho vyplýva, že jeho poznanie nie je procesuálne, zvykové, zdôvodňujúce, ani spájajúce a oddeľujúce myšlienky podobné našim myšlienkam. Nemožno preto ani povedať, že Boh má abstraktné poznanie, ako keď my abstrahujeme z konkrétnych udalostí prírodovedecké zákonitosti (alebo zovšeobecnenia).

Nejasnosti o Božom poznaní

V teórii Tomáša Akvinského poznať (*scientia*) veci skutočne znamená poznať aj ich príčiny (alebo poznať veci cez ich príčiny). Boh pozná príčiny každej veci, a on je ich prvou príčinou a seba pozná dokonale. Boh pozná veci, keďže pozná seba a je príčinou ich aktuálnej existencie.[10] Veci sú objektom Božieho poznania, keďže majú v ňom svoj (logicky) prvý pôvod. Zároveň ich Boh pozná v ich jednotlivostiach, pretože pozná všetky sprostredkujúce príčiny, ktoré sú medzi ním a vecami, a zároveň pozná všetky účinky s ich dôsledkami.[11]

Eleonore Stumpová upozorňuje, že tieto Tomášove výroky treba správne interpretovať.[12] Nedorozumenia napríklad badať v interpretácii Lea Eldersa, ktorý zdanlivo správne hovorí, že „Božie poznanie vecí, ktoré sú odlišné od neho samého, sa zakladá len na príčinnosti. Boh pozná veci, pretože je ich príčinou a on ich pozná cez jeho príčinnosť.“[13] Stumpová v kritike Eldersa pripomína, že existujú aj entity, ktoré Boh nezapríčiňuje a pritom ich pozná. Napríklad poznanie seba samého (Boh vie, že vie všetko a vie, že jestvuje) alebo poznanie nevyhnutných právd: „Akvinský Boha vníma tak, že pozná nevyhnutné pravdy […]. Boh vie, že 1 = 1, ale týmto poznaním (ani nijak inak) nezapríčiňuje, že 1 = 1.“[14] Tieto fakty sú logicky prvotnejšie než jeho poznanie. Boh pozná aj entity, ktoré sa rozhodne nestvoriť, a preto neexistujú. Nemožno preto interpretovať Tomáša tak, že všetko Božie poznanie je príčinné. Navyše, keď hovoríme o Božom poznaní vecí existujúcich v čase, existuje ľudské (morálne) zlo, ktoré Boh pozná, ale ho nezapríčiňuje, pretože morálne zlo má svoju príčinu v rozhodovaní človeka. Podobne ak by Božie poznanie bolo príčinou všetkých vecí, nemohol by poznať budúce kontingentnosti, pričom Tomáš explicitne tvrdí, že Boh ich pozná. Nesprávnou interpretáciou sa môžu vniesť neprijateľné protirečenia do Tomášovho systému.

Stumpová nepopiera Tomášove výroky o tom, že Božie poznanie zapríčiňuje veci.[15] Ten, kto poznáva nejakú vec, musí mať v sebe niečo, čo sa podobá tejto veci, musí mať nejakú formu toho, čo poznáva. Pri pohľade na pohár vody poznávateľ (po dopade zmyslového stimulu na jeho zmysly) abstrahuje formu tohto pohára. Pri Božom poznávaní sa forma veci odvodzuje priamo z Božej podstaty (esencie). Pre Boží intelekt je jediná a všetko obsahujúca forma jeho vlastná „univerzálna forma“, Božia podstata alebo esencia. Musí existovať nejaká podobnosť (*similitudo*) a príčinné prepojenie medzi existujúcou vecou a Božou formou, ktorá aktualizuje danú vec. Boh teda pozná konkrétne individuálne veci jemu vlastným spôsobom, nie cez ich materiálnu prirodzenosť (formu), ani nie cez druh, ku ktorému patria.[16]

Príčinný vzťah veci a Božej podstaty pri Božom poznaní však zostáva u Tomáša nejasný. Aký je rozdiel medzi Božím poznaním veci, ktorú sa rozhodol stvoriť, a tým, čo sa rozhodol nestvoriť? Pri hľadaní hlbšieho vysvetlenia Stumpová hovorí, že objasniť ťažkosti v Tomášovom systéme nie je ľahké a niektoré sa dokonca odstrániť nedajú.[17] Dôležitú úlohu tu zohráva fakt, že ide o prepojenie časovej skutočnosti s Božím bezčasím, časovo sa odvíjajúcich možností, ktoré sa stávajú skutočnosťou, a Božím plne aktualizovaným poznaním (a jestvovaním). Tento fakt vystupuje do popredia oveľa výraznejšie pri vysvetlení Božieho poznania budúcnosti.

Futuribíliá

Podľa Tomáša existujú dva druhy udalostí, na ktoré hľadíme ako na budúce: (1) budúce udalosti vo vlastnom slova zmysle a (2) udalosti, ktoré sa odohrajú v budúcnosti, ale už existujú v prítomných príčinách (dajú sa s istou pravdepodobnosťou predpovedať). Podľa Tomáša Boh pozná budúce udalosti vo vlastnom slova zmysle. Zároveň, on (Boh) pozná všetky udalosti v okamihu, keď sa dejú, keď sú aktuálne.[18] Možno preto takisto pravdivo povedať, že budúcnosť zatiaľ vôbec nepozná, aspoň nie tak, ako ju poznáme my. Takéto popretie Božieho predpoznania môže mať za následok úplné popretie Božej vševedúcnosti, Božej prozreteľnosti, alebo niektorého iného Božieho atribútu. Pri pozitívnej obhajobe Božích vlastností sa zase môže stať, že niekto zdôrazňujúc Božie poznanie začne popierať kontingentnosť stvorených vecí (udalostí). Tomáš svoje vysvetlenie nepovažoval za evidentne jasné, a preto vzal vážne námietky, ktoré aspoň zdanlivo poukazujú na nezlučiteľnosť Božieho poznania s existenciou kontingentných vecí, a pokúsil sa na ne odpovedať.

Vo svete sa všetko odohráva presne tak, ako to Boh pozná a Boh pozná všetko, čo sa deje vo svete. Pri aplikácii tejto tézy na budúcnosť Tomáš spomína túto námietku:

> Všetko, čo Boh pozná, sa musí stať, pretože aj to, čo my poznáme, musí byť [tak, ako to poznáme] a Božie poznanie je istejšie než to naše. Avšak to, čo je budúce a kontingentné, sa nemusí stať. Preto nič z toho, čo je budúce a kontingentné, nie je poznané Bohom.[19]

Boh sa nemôže mýliť a kontingentná budúcnosť je neistá, a preto s istotou nepoznateľná.

Tomášovo vysvetlenie je, že Boh pozná budúce kontingentnosti.[20] Je pravda, že „čokoľvek Boh pozná, nevyhnutne musí byť tak, ako to pozná“ (*omne scitum a Deo necesse est esse*), avšak tento výrok sa môže chápať dvomi rozličnými spôsobmi. Môže byť chápaný spôsobom *de re*: „čokoľvek Boh pozná, musí byť nevyhnutne tak, ako to pozná“, alebo *de dicto* „výrok ‚čokoľvek Boh pozná, musí byť tak, ako to pozná‘ je nevyhnutný“. Výrok vo význame *de re* sa vzťahuje na konkrétne veci (ich nevyhnutnú existenciu) a je nepravdivý, kým výrok vo význame *de dicto* sa vzťahuje len na významy slov a je pravdivý.[21] Význam tohto rozlíšenia je jasnejší pri aplikácii (spolu s A. Kennym)[22] na výrok „Ak existuje Oxfordská univerzita, potom Oxfordská univerzita nevyhnutne existuje“. Interpretácia *de dicto* je, že „výrok ‚Ak existuje Oxfordská univerzita, potom Oxfordská univerzita existuje‘ je nevyhnutnou pravdou“. Interpretácia *de re* je, že „Ak existuje Oxfordská univerzita, potom výrok ‚Oxfordská univerzita existuje‘ je nevyhnutne pravdivý“. V prvom prípade je výrok pravdivý, v druhom je nepravdivý, pretože existencia Oxfordskej univerzity je kontingentným a nie

nevyhnutným faktom.

V symbolickom jazyku, výrok „Ak *p*, potom nevyhnutne *p*“ je možné interpretovať dvomi spôsobmi: (1) „Nevyhnutne, ak *p*, potom *p*“, N($p \rightarrow p$), alebo (2) „Ak *p*, potom je *p* nevyhnutné“, ($p \rightarrow$ Np). Výrok (1) je pravdivý a výrok (2) je nepravdivý. Nie všetko, čo Boh pozná, je pravdivé nevyhnutne (~(B$p \rightarrow$ Np)), ale je nevyhnutne pravdivé to, že všetko, čo Boh pozná, je tak, ako to pozná. Ak Boh nejakým spôsobom vie, čo sa stane zajtra, to sa nemusí stať nevyhnutne, ale sa to stane. A ak sa to stane, Boh to nevyhnutne pozná (lebo je zo svojej podstaty vševediaci). Podľa Tomáša je takýmto spôsobom Božie poznanie budúcich udalostí kompatibilné s ich kontingentnosťou. Potiaľ sa zdá byť Tomášovo vysvetlenie dostatočne jasné a pomerne prijateľné.

Tomáš však ide vo svojej analýze o krok ďalej. Zvažuje námietku, že ak je v nejakom materiálnom kondicionáli (výroku typu „ak *p*, potom *q*“) antecedent (*p*) nevyhnutne pravdivý, potom aj konzekvent (*q*) je nevyhnutne pravdivý. „Ak Boh vedel, že sa čosi kontingentné v budúcnosti udeje, udeje sa to.“[23] Prvá časť je podľa námietky absolútne nevyhnutne pravdivá, a taká by mala byť aj druhá časť. Avšak podľa Tomáša druhá časť je nevyhnutná len v tom zmysle, že prítomnosť (a minulosť) nemožno zmeniť, je taká, aká je. Tomáš sa vo svojej odpovedi v *Sume proti pohanom* najprv odvoláva na bezčasovú večnosť, kde Boží život nie je odmeriavaný časom, Boží život presahuje všetok čas:

> To, čo je kontingentné, je v protiklade s istotou poznania, len nakoľko to je v budúcnosti, nie nakoľko je to v prítomnosti, pretože keď je to, čo je kontingentné, v budúcnosti, môže neexistovať. Preto ten, kto vie, čo bude existovať, sa môže mýliť. […] No keďže to, čo je kontingentné, existuje v prítomnosti, v tomto čase nemôže neexistovať. […] Preto všetko poznanie, ktoré sa týka niečoho kontingentného ako prítomného, môže byť isté. Avšak pohľad božského intelektu z večnosti je nasmerovaný k veciam, ktoré sa odohrávajú v čase, keďže sú v prítomnosti. […] Preto sa zdá, že nič neprekáža tomu, aby Boh mal od večnosti poznanie budúcich kontingentností.[24]

Tento postoj zapadá do celkovej Tomášovej teórie, kde každá kontingentná udalosť je v Božej večnosti ako prítomná, pretože on je jej (prvou metafyzickou) príčinou, a to aj napriek tomu, že táto udalosť je minulá alebo budúca vzhľadom na iné kontingentné udalosti odohrávajúce sa v čase.[25] Podobne ako každý bod na kružnici má tú istú vzdialenosť zo stredu kružnice a navzájom majú body na kružnici rôzne vzdialenosti, tak aj Boh vníma, zapríčiňuje a pozná všetky existujúce veci vo svojom nadčasovom (večnom) akte jestvovania.[26] K omylom podľa Tomáša dochádza, keď čas, v ktorom vyslovujeme slová, prepájame s večnosťou a takisto s minulosťou a budúcnosťou. To, čo Boh pozná, súvisí s tým, čo sa aktuálne deje, aj keď zostáva pravdou, že on to nepozná na základe tohto diania. Všetko Božie poznanie, chápanie a múdrosť má jediný pôvod v ňom samom.

Tomáš podáva hlbšie objasnenie nevyhnutnosti v spomínanej námietke pomocou analógie s ľudskou dušou v *Sume teologickej*:

> Ak je v antecedente čosi, čo patrí k činnosti duše, konzekvent sa nemá chápať tak, že existuje sám osebe, ale tak, že existuje v duši, pretože existovanie veci samej osebe je odlišné od existencie nejakej veci v duši. […] Keď poviem: „Ak Boh vedel čosi, potom sa to nevyhnutne stane“, konzekvent sa má chápať tak, že [daná vec] je objektom Božieho poznania, to znamená, nakoľko je vo svojej prítomnosti. Ak sa chápe takýmto spôsobom, [konzekvent] je nevyhnutným tak, ako jeho antecedent, pretože *všetko, čo je, existuje nevyhnutne, ak vôbec existuje*, ako sa hovorí v *Peri Hermeneias* I.[27]

Tomáš hovorí, že poznaný objekt si ako taký zachováva svoju (kontingentnú alebo faktickú) nevyhnutnosť, ktorú mal, keď sa aktuálne odohrával, a Boh ju ako takú bezčasovo pozná a zapríčiňuje v prítomnosti (keďže je existujúca a má podiel na jeho dokonalosti). Tomáš hovorí:

> Je jasne pravda, že všetko, čo je, musí jestvovať, ak to [skutočne] je, a všetko, čo nie je, nevyhnutne nejestvuje, keď to nie je; a toto nie je absolútna nevyhnutnosť, ale nevyhnutnosť *ex suppositione*. Preto nemožno jednoducho a absolútne povedať, že všetko, čo je, jestvuje nevyhnutne, a všetko, čo nie je, nejestvuje nevyhnutne.[28]

Kontingentné veci si zachovávajú rovnakú nevyhnutnosť, akú má prítomný okamih, keď sa práve odohrávajú.

Napriek tomu, ak Boh pozná nejakú udalosť, Božie poznanie tejto kontingentnej udalosti je samo osebe absolútne nevyhnutné a poznaná vec, keďže je prítomná v Božom intelekte, je absolútne nevyhnutná, pretože na spôsob poznávajúceho má svoj základ v Bohu. Otázka je, ak je Božie poznanie kontingentnej udalosti absolútne, nemala by sa táto absolútna nevyhnutnosť prenášať aj na poznávaný objekt v okamihu, keď sa aktuálne deje? Môžu byť v Božom poznaní, hlavne v jeho absolútnej jednoduchosti, zachované obe nevyhnutnosti?

Christopher Hughes hovorí, že ak je platný tento argument

(1) Sokrates sa zahrieva počas bežania,
(2) Sokrates beží,
(3) preto, Sokrates sa zahrieva,

potom je platný aj argument

(1) Sokratovo *bežanie* je nevyhnutné, keď prebieha,
(2) Sokratovo *bežanie* prebieha,
(3) preto, Sokratovo *bežanie* je nevyhnutné.

Hughes vysvetľuje: „Ak sa Sokrates zahrieva, keď beží, a on práve beží, potom sa Sokrates zahrieva – absolútne, *simipliciter* a nie len *ex suppositione*.“[29] Preto sa zdá, že aktuálne prebiehajúce udalosti (ako Sokratovo bežanie, aj zahrievanie) podobne ako aj minulé udalosti sú nevyhnutné *simpliciter*, teda absolútne.[30] Možno namietať, že Sokratovo bežanie je nevyhnutné, len ak skutočne prebieha. Existuje preto podmienka, že on musí byť skutočne bežiaci, čo je kontingentný fakt, aby bolo nevyhnutnosťou, že je bežiaci. Preto nevyhnutnosť *ex suppositione* je odôvodnená. Táto odpoveď však podľa Hughesa nehovorí nič nové o prítomnosti (ani minulosti) a môže sa aplikovať aj na budúcnosť. V každom prípade má ten istý význam: „Nevyhnutnosť prítomnosti (spolu s nevyhnutnosťou minulosti) sa redukuje na nevyhnutnosť zákona neprotirečenia.“[31] O budúcnosti možno povedať, že ak sa čosi bude diať, nevyhnutne sa to bude diať.

Hughes odporúča všimnúť si, že prítomnosť má akúsi absolútnu nevyhnutnosť, ktorú budúce udalosti nemajú:

> Akvinský chce povedať, že počiatočne budúca kontingentná udalosť prechádza z nepoznateľnosti (predtým, než k nej dôjde) do poznateľného stavu (keď prebieha), pretože pri pohybe z budúcnosti do prítomnosti prechádza z nie-nevyhnutného stavu do nevyhnutného stavu. Toto by nemohla byť pravda, ak jediným druhom nevyhnutnosti, ktorý má prítomne prebiehajúca udalosť, by bola podmienená alebo *ex suppositione* nevyhnutnosť, v ktorej sa neodlišuje medzi prítomnými a budúcimi udalosťami.[32]

Prechod z budúcnosti do prítomnosti by takto bol charakterizovaný prechodom z nevyhnutnosti *ex suppositione* k absolútnej nevyhnutnosti.[33]

Celkové zhodnotenie Hughesovej úpravy by vyžadovalo rozpracovanejšiu teóriu možnosti, nevyhnutnosti a času. V každom prípade však možno povedať, že Tomášova teória je

podobne ako aj Hughesova úprava koherentná (logicky možná), otázkou je len to, kto lepšie definuje a vysvetlí absolútnu a faktickú nevyhnutnosť kontingentnej udalosti. Pre rozsah tejto štúdie postačuje aspoň krátke zhrnutie Tomášovho chápania nevyhnutnosti, aby boli jasnejšie širšie súvislosti.

O absolútnej (metafyzickej alebo logickej) nevyhnutnosti Tomáš hovorí napríklad, keď Boh chce alebo pozná nevyhnutne svoju vlastnú dobrotu. Boh nechce iné veci s tou istou nevyhnutnosťou. Časovo večne existujúce (nebeské) telesá podľa Tomáša majú v sebe istú nevyhnutnosť (jednoduchú nevyhnutnosť), ktorá ich udržuje v neustálej existencii. Tieto telesá nemôžu samé od seba ukončiť svoju existenciu, existujú nevyhnutne, ale nie absolútne nevyhnutne. Podobne je to aj s ľudskou dušou: keď už raz začne existovať, nemôže ukončiť svoju vlastnú existenciu, jedine ak Božím zásahom. Jej existencia je nejakým nie-absolútnym spôsobom nevyhnutná, ale na rozdiel od nebeských telies má začiatok svojej existencie. Ďalšou nevyhnutnosťou je podmienená (faktická) nevyhnutnosť *ex suppositione*, o ktorej hovorí Tomáš pri kontingentných veciach. O týchto stupňoch nevyhnutnosti hovorí Tomášova tretia cesta k poznaniu, že Boh je. Jej presvedčivosť závisí práve od toho, ako sa podarí aktualizovať pojmy nevyhnutnosti v kontexte súčasnej metafyziky.[34] Nezodpovedanou otázkou zostáva predovšetkým vzťah faktickej nevyhnutnosti a absolútnej nevyhnutnosti. Od tejto teórie bude závisieť nielen presvedčivosť tretej cesty, ale aj prijateľnosť Tomášovho vysvetlenia Božieho poznania a predpoznania.

Anthony Kenny

K nejasnostiam a otázkam C. Hughesa je dobré pridať námietky, ktoré už dávnejšie rozpracoval Anthony Kenny (1969). Kenny pri spomínanej námietke o nevyhnutnosti Božieho poznania a nevyhnutného uskutočnenia sa Bohom poznanej udalosti hovorí, že ide o „silný argument“.[35] Tomášova odpoveď je, že ak sa udalosť uskutočňuje, uskutočňuje sa (fakticky) nevyhnutne, ale to neznamená, že je príčinne determinovaná, a pritom je Bohom (absolútne) nevyhnutne poznaná. Kenny hovorí, že Tomášovo zdôvodnenie tejto odpovede prechodom z času do bezčasia je skôr nedorozumením než odpoveďou na námietky: Tomášovo „riešenie nie je natoľko obranou, ako popieraním Božieho poznania budúcnosti“.[36] Podľa Kennyho, nadčasovému Božiemu poznaniu nie je možné pridať nijaké časové charakteristiky, čo spôsobuje závažné problémy. Nemožno povedať, že Boh pozná budúcnosť *qua* budúcnosť. V presnejšom slova zmysle, Boh nemá a nemôže mať predpoznanie kontingentných udalostí:

> Nemôžeme povedať, že Boh pozná teraz, že Brutus zabil cisára, ani že Boh bude vedieť zajtra o koľkej hodine pôjdem dnes spať. Tak, ako naznačil A. N. Prior, toto sa zdá byť veľmi zvláštny spôsob, ako vysvetliť Božiu vševedúcnosť, keď osoba na otázku, čo Boh vie [časovo] *teraz*, musí povedať „Nič“, a keď sa niekto spýta, čo vedel *včera*, musí opäť odpovedať „Nič“, a opäť musí povedať „Nič“, keď sa niekto spýta, čo bude vedieť *zajtra*.[37]

Pre tomistu znie Priorovo trojité „nič“ zvláštne, pretože on by prirodzene odpovedal v každom prípade „všetko“. Pojmy „teraz“, „včera“ a „zajtra“ však podľa Kennyho nemožno vôbec aplikovať na Božie poznanie. O poznaní, že človek raz pristane na Marse, musíme „povedať, že Boh vie, že človek *pristáva* na Marse; toto však nemôžeme povedať, pretože výrok, že človek pristáva na Marse, nie je pravdivý a nemôže byť poznaný Bohom ako pravdivý“.[38] Boh pozná udalosť len v tom okamihu, keď prebieha, a pozná len tie udalosti, ktoré prebiehajú. Na tú istú ťažkosť podľa Kennyho poukazuje aj tradičný pojem proroctva:

> [Tomáš] napríklad veril, že Boh ako hlavný autor listu Rimanom predpovedal obrátenie židov na kresťanstvo. Ak je však Božie poznanie bezčasové, takáto predpoveď je nevysvetliteľná. To z toho dôvodu, že ak je Božie poznanie bezčasové, potom nemôžeme k výroku o Božom poznaní pridať príslovkovú vetu „v čase, keď bol list Rimanom písaný“. […] Jasnejšie povedané, ak Boh vtedy *nevedel*, že židia sa obrátia, nemal vtedy *povedať*, že sa obrátia.[39]

Ako Boh mohol vedieť pri písaní listu, čo sa stane v budúcnosti, keď jeho poznatkom nemožno pripísať čas písania, ani predpoznanie budúcnosti (ako budúcnosti)? Problém Kennyho je jasnejší z jeho záveru, že „celý koncept bezčasovej večnosti, ktorá ako celok existuje simultánne s každou časťou v čase, sa zdá byť radikálne nekoherentný, pretože simultánnosť sa zvyčajne chápe ako tranzitívny vzťah“.[40] Ak sú dve udalosti simultánne a nejaká tretia udalosť je simultánna s prvou, potom musí byť táto tretia udalosť simultánna aj s druhou. Jednoducho, „podľa Tomáša moje písanie tohto článku je simultánne s celou večnosťou. Zároveň podľa neho veľký požiar v Ríme je simultánny s celou večnosťou. Preto kým ja píšem tieto slová, Nero si chladnokrvne vyhráva“.[41] Kenny súhlasí s tým, že Tomáš bol úspešný v tom, že ukázal, že ak by Boh poznal budúce udalosti ako budúce, Boh nemôže mať neomylné poznanie budúcnosti, pretože nemôže s istotou poznať všetky budúce ľudské rozhodnutia. Podľa Kennyho však Tomáš nedokázal, ako by bezčasové Božie poznanie mohlo obsahovať aj časové, zvlášť pre nás budúce udalosti (kvôli tranzitívnosti tohto simultánneho vzťahu).

Skôr, než prejdeme k odpovedi na tento Kennyho argument, je vhodné doplniť jeho chápanie nevyhnutnosti, na ktorom je postavená jeho druhá námietka proti Tomášovej teórii Božieho predpoznania. Kenny pri hľadaní možného východiska z Tomášových argumentov rozlišuje rôzne druhy nevyhnutnosti. Pravdivé výroky o prítomnosti a minulosti nie sú pravdivé rovnako ako výroky o budúcnosti. Nie sú však pravdivé logicky nevyhnutne. Hovorí: „Akési minimum, ktoré sa vyžaduje na to, aby bol výrok ‚nevyhnutný‘, je, že vždy bol a vždy bude pravdivý. V tomto zmysle výrok ‚Boh jestvuje‘ je nevyhnutne pravdivý, ak je vôbec pravdivý.“[42] Pri takejto minimálnej interpretácii nevyhnutnosti však kontingentné udalosti nie sú nevyhnutné. (Existoval čas, keď výroky o ich aktuálnej existencii neboli pravdivé.)

Kenny odlišuje prítomnú a minulú nevyhnutnosť od budúcnosti. Pri tejto úvahe sa vychádza z toho, že máme sklon myslieť si, že môžeme zmeniť budúcnosť, avšak už nie minulosť. Podľa Kennyho: „Takýto sklon sa však zdá byť klamlivý.“[43] Upresňuje, že v podstate nie je možné zmeniť ani budúcnosť. Jediné, čo môžeme zmeniť, sú naše predstavy a plány vzhľadom na budúcnosť. Povedané filozofickým jazykom, môžeme zmeniť len pravdivostnú hodnotu výrokov zameraných na budúcnosť, môžeme ich urobiť pravdivými alebo nepravdivými tým, že uskutočníme alebo neuskutočníme to, čo tieto výroky hovoria. V skutočnosti budúcnosť je a bude len jedna, nemeniteľná. Len jedna množina výrokov bude pravdivá, a táto sa nemení. Nemôžeme preto zmeniť budúcnosť presne tak, ako nemôžeme zmeniť ani minulosť, ale v budúcnosti môžeme uskutočniť niektoré veci, ktoré urobia naše výroky pravdivými alebo nepravdivými. Naša aktivita môže mať príčinný účinok na budúcnosť (nie na minulosť). Toto neznamená, že veci sa dejú logicky nevyhnutne, výroky o kontingentných veciach nie sú logicky nevyhnutné a Božia nevyhnutnosť sa na tieto výroky neprenáša. Avšak udalosti sú (fakticky) nevyhnutné, keďže sa dejú, diali alebo udejú. Ak by ich Boh poznal nevyhnutne, musel by ich poznať ako stále pravdivé, ale potom by bolo aj všetko determinované jeho poznaním, čo je nezlučiteľné s kontingentnosťou vecí a s ľudskou slobodou.

Stumpová a Kretzmann ukázali, kde sa vo svojej argumentácii mýlia tí, ktorí o Božej bezčasovosti píšu podobne ako Kenny.[44] Zjednodušene povedané, Kenny Božiu prítomnosť chápe ako prítomnosť v čase, akoby šlo o jediný všetko obsahujúci bod prítomný v každom prítomnom (časovom) okamihu. Tomáš mal však na mysli bezčasové „teraz“, v ktorom je naraz prítomná celá história ľudstva a stvoreného sveta bez toho, aby sa hovorilo o tranzitívnom vzťahu s vecami existujúcimi v čase. Zo simultánnej spolu-existencie časovosti a bezčasovosti (večnosti) nemožno odvodzovať simultánnu existenciu udalostí odohrávajúcich sa v rôznych časoch. Vysvetlenie vzťahu medzi časom a večnosťou je odlišné z pohľadu časového a bezčasového. Ak sa vo vysvetlení vzťahu času a večnosti vhodne špecifikuje časovo-večná simultánnosť, podľa Stumpovej a Kretzmanna nedochádza k protirečeniam. V tomto zmysle bol problém časovo-večnej simultánnosti pomerne dobre rozpracovaný (aj keď nie všetkými prijímaný ako dostatočne zmysluplný).[45]

Druhá námietka Kennyho, ktorá sa týka rôznych pojmov nevyhnutnosti, však poukazuje (podobne

ako u Hughesa) na potrebu hlbšie vysvetliť rôzne významy nevyhnutnosti u Tomáša a objasniť ich v kontexte súčasnej metafyziky. Téma je pomerne komplexná a vyžaduje si zvláštnu pozornosť, pretože od nej bude závisieť tak Božie poznanie, ako aj Božia večnosť.

Pre tento príspevok je dôležité, že z Tomášových textov a s pomocou kritických komentárov je možné zrekonštruovať pomerne koherentné vysvetlenie Božieho poznania a predpoznania časových skutočností. Boh môže vo svojom bezčasovom „teraz" poznať jednotlivé veci, ktorých existencia sa odvíja v čase. Božia univerzálna podstata zapríčiňuje existujúce veci a zároveň garantuje Božie poznanie. Boh nevyhnutne pozná kontingentné veci, ktoré sa fakticky nevyhnutne odohrali. Božie poznanie neuskutočnených vecí a zla si vyžaduje ďalšie objasnenie vo vzťahu k rôznym druhom nevyhnutnosti. Niektoré ťažkosti s vysvetlením vzťahu medzi časom a večnosťou a medzi absolútnou nevyhnutnosťou a *ex suppositione* oslabujú celkovú tomistickú teóriu, pretože Tomášove texty na to nedávajú dostatočne jasné odpovede. Túto slabosť však treba prehodnotiť v porovnaní s inými navrhovanými teóriami (napríklad s otvoreným tomizmom), či tieto iné teórie ponúkajú lepšie vysvetlenie.

Literatúra

ABBAGNANO, N.: *Dizionario di filosofia*. Terza edizione. Torino: UTET 1998.

ANSELM Z CANTERBURY: *Fides Quærens Intellectum*. Preložila L. Karfíková. Praha: Kalich 1990.

BLUMENFELD, D.: On the Compatibility of the Divine Attributes. In: MORRIS, T. V. (ed.): *The Concept of God*. Oxford: Oxford University Press 1987, s. 201 – 215.

ELDERS, L.: *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. New York: E. J. Brill 1990.

GREDT, J.: *Základy aristotelovsko-tomistické filosofie*. Praha: Krystal OP 2009.

HASKER, W.: *God, Time, and Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press 1989.

HUGHES, C.: Aquinas on God's Knowledge of Future Contingents. In: HALDANE, J. (ed.): *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2002, s. 143 – 159.

KENNY, A. (ed.): *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. London: MacMillan 1969.

KRETZMANN, N.: Omniscience and Immutability. In: *Journal of Philosophy*, roč. 63, 1966, s. 409 – 421.

MLČÚCHOVÁ, A.: Akvinského teória intencionality v kontexte epistemologických diskusií. In: *Filozofia*, roč. 67, 2012, č. 6, s. 491 – 497.

PIKE, N.: Problems for the notion of divine omniscience. In: DAVIES, B. (ed.): *Philosophy of Religion*, s. 465 – 472.

STUMP, E., KRETZMANN, N.: Atemporal Duration: A Replay to Fitzgerald. In: *The Journal of Philosophy*, roč. 84, 1987, č. 4, s. 214 – 219.

STUMP, E., KRETZMANN, N.: Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 78, 1981, s. 429 – 458. Reprint in MORRIS, T. (ed.): *The Concept of God*. Oxford: Oxford University Press 1987, s. 219 – 252.

STUMP, E.: *Aquinas*. London: Routledge 2005.

SVOBODA, D.: Boží vědění, svoboda a nejlepší možný svět: dominikáni, jezuité a G.W. Leibniz. In: *Studia theological*, 2008, č. 1, s. 9 – 31.

SVOBODA, D.: Pojem poznání u Tomáše Akvinského. In: *Sborník KTF UK VII*. Praha: Karolinum 2005, s. 84 – 98.

THOMÆ AQUINATIS: *Summa contra gentiles*. (*De veritate catholicæ fidei: Contra gentiles*.) Editio secunda. Parisiis: Bloud et Barral 1881.

THOMÆ AQUINATIS: *Summa Theologica*. Romæ: Forzani MDCCCXCIV.

THOMAS AQUINAS: Why ascribe knowledge to God? In: DAVIES, B. (ed.): *Philosophy of Religion*, s. 446 – 455.

Poznámky

[1] Anselm, *Proslogion*, 6: „Ergo, Domine, quamvis non sis corpus, vere tamen eo modo summe sensibilis es, quo summe omnia cognoscis, non quo animal corporeo sensu cognoscit.“ Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag 1962, s. 92.
[2] K problému zla a Božích atribútov pozri SPIŠIAKOVÁ, M.: Utrpenie nevinných ako hlavná námietka proti Božej dobrote a spravodlivosti v diele F. M. Dostojevského *Bratia Karamazovci*. In: Fides, 2008, č. 15, s. 85 – 92; DÉMUTH, A.: Racionalistické dôsledky teodícey v novovekej filozofii. In: KIŠŠ, I. a kol.: *Božia prozreteľnosť a zlo vo svete: Problém teodícey*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, Evanjelická bohoslovecká fakulta 2011, s. 193 – 198. Kompletnejšia štúdia SPIŠIAKOVÁ, M.: *Zlo v Božom stvorení: Riešenie problému zla v analytickej filozofii náboženstva*. Warszawa: Rhetos 2012.
[3] V Tomášovej filozofii je úmysel dôležitý, pretože pravda výroku nezávisí ani tak od jeho empirického obsahu, ako práve od úmyslu (čo chcel autor povedať) a jeho zladenia s verifikovateľnou skutočnosťou.
[4] Porov. SVOBODA, D.: Pojem poznání u Tomáše Akvinského. In: *Sborník KTF UK VII*. Praha: Karolinum 2005, s. 84 – 98.
[5] Podrobnejšie vysvetlenie ako je poznávaný objekt prítomný v intelekte pozri v ScG, I, 53.
[6] Všeobecná námietka proti dualizmu, že dualizmus nevysvetľuje vzťah materiálnej skutočnosti (mozgu) s nemateriálnou dušou má svoju odôvodnenosť aj v kontexte Tomášovej filozofie. Ten dokonca popiera, že by nemateriálny intelekt mohol poznať materiálne veci priamo.
[7] Nie každá esencia je podstatou. U Tomáša je esencia identická s podstatou, ak vystihuje nevyhnutné vlastnosti veci. V tomto zmysle podstata je skutočným objektom alebo cieľom poznania. V prípade Božieho poznávania je týmto objektom jeho vlastná podstata alebo esencia. Porov. STh, Ia, q. 14, a. 5, a. 6, a. 13; ScG, I, 48−49.
[8] ScG, I, 54, 2: „Intellectus igitur divinus id, quod est proprium uniuscujusque in essentia sua, conprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitatur, et in quo ab ejus perfectione deficit unumquodque; utopte intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitæ, et non cognitionis, accipit propriam formam plantæ; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis, et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina in quantum est absolute perfecta, potest eccipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest.”
[9] ScG, I, 50, 5: „Deus igitur, si cognoscendo essentiam suam, cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. Intelligit igitur res prout sunt ab invicem distinctæ.”
[10] ScG, I, 49, 1: „Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suæ causæ. Unde et scire dicimur unumquodque, cum causa ejus cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere, quod etiam alia cognoscat.“
[11] ScG, I, 65, 1−2: „Deus cognoscit alia in quantum est causa eis. Effectus autem divini sunt res singulares; hoc enim modo Deus causat res in quantum facit eas esse in actu. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus […]. Deus igitur cognoscit res alias a se, non solum in universali, sed etiam in singulari.“
[12] Porov. STUMP, E.: *Aquinas*. London: Routledge 2003, s. 160 – 161.
[13] ELDERS, L.: *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. New York: E. J. Brill 1990, s. 230.
[14] STUMP, E.: *Aquinas*, c. d., s. 160.
[15] Poukazuje na texty ScG, I, 65; *STh*, Ia, q. 14, a. 8.
[16] Porov. STh, Ia, q. 14, a. 6; Ia, q. 14, a. 11.
[17] Porov. STUMP, E.: *Aquinas*, c. d., s. 165 – 166.
[18] Tomáš Akvinský sa zaoberá Božím predpoznaním najmä v *STh*, Ia, q. 14, a. 13; *ScG*, I, 67; *De Veritate* 2, 12.
[19] STh, Ia, q. 14, a. 13, 3: „Omne scitum a Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum a nobis

necesse est esse; cum tamen scientia Dei certior sit, quam scientia nostra: sed nullum contingens futurum necesse est esse; ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo“. Podobná námietka je aj v *Suma proti pohanom*, I, 63.
[20] STh, Ia, q. 14, a. 13, resp.: „Deus sciat omnia non solum que actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ: horum autem quædam sunt contingentia nobis futura: sequitur, quod Deus contingentia futura cognoscat.“
[21] Porov. *De Veritate*, 2, 12, 4. námietka, odpoveď na 4. námietku.
[22] Porov. KENNY, A. (ed.): *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. London: MacMillan 1969, s. 259.
[23] STh, Ia, q. 14, a. 13, 2: „Omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. […] Sed hæc est quædam conditionalis vera: *Si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit*.” Porov. *De Veritate*, 2, 12, 6. a 7. námietka.
[24] ScG, I, 67, 1: „Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod præsens est. Contingens enim, cum futurum est, potest npn esse, et sic cognitio æstimantis ipsum futurum esse, falli potest. Falleretur enim, si non erit quod futurum esse æstimavit, ex quo autem præsens est, pro illo tempore, non potest non essere: potest autem in futurum non esse. […] Omnis igitur cognitio, quæ supra contingens fertur, prout prasens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab æterno fertur in unumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur, prout præsens est, ut supra (cap. 66) ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno scientiam infallibilem habere.“ Podobne De Veritate, 2, 12, odpoveď na 6. námietku.
[25] Aktuálna kontingentná vec je fyzicky prítomná v Bohu. Ide o typický postoj sv. Tomáša. Sv. Bonaventúra chápal túto prítomnosť cez Božie idey, ktoré Boh pozná s takou istotou, akoby boli prítomné. (Porov. ELDERS, L.: *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, c. d., s. 238.)
[26] Porov. ScG, I, 66, 1.
[27] STh, Ia, q. 14, a. 13, ad 2: „Et ideo aliter dicendum est, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum esse, quod in se est, sed secundum esse quod est anima. Aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. […] Et similiter, si dicam: si Deus scivit aliquid, illud erit: consequens intelligendum est, prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens. Quia *omne*, *quod est*, *dum est*, *necesse est esse*, ut dicitur in I. Periherm.“ Podobne *De Vetitate*, 2, 12, odpoveď na 7. námietku.
[28] In Peri Hermeneias, Lectio 15, n. 2: „Et ideo manifeste verum est quod omne quod est necesse est esse quando est; et omne quod non est necesse est non esse pro illo tempore quando non est: et hæc est necessitas non absoluta, sed ex suppositione. Unde non potest simpliciter et absolute dici quod omne quod est, necesse est esse, et omne quod non est, necesse est non esse.”
[29] HUGHES, Ch.: Aquinas on God’s Knowledge of Future Contingents. In: HALDANE, J. (ed.): *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press 2002, s. 153 (s. 143 – 159).
[30] A. Kenny formuluje tú istú námietku priamo v termínoch Božieho poznania: „To, čo implikuje nevyhnutný výrok, je samo osebe nevyhnutne pravdivé. Z [výroku] ‚Boh vie, že toto sa stane‘ vyplýva, že ‚toto sa stane‘. Avšak ‚Boh vie, že toto sa stane‘ je nevyhnutne pravdivé, preto ‚toto sa stane‘ je nevyhnutne pravdivé. Preto Boh pozná budúcnosť, budúcnosť nie je kontingentná.“ KENNY, A. (ed.): *Aquinas*, c. d., s. 264.
[31] HUGHES, C.: Aquinas on God’s Knowledge of Future Contingents, c. d., s. 155.
[32] Tamže, s. 155.
[33] Hughes verí, že jeho modifikácia Tomáša (zavedenie absolútnej nevyhnutnosti vzhľadom na prítomnosť a minulosť) dáva väčší zmysel v kontexte Tomášovej teórie.
[34] D. Svoboda rozvinul otázku Božieho poznania (a predpoznania) v kontexte Leibnizovho chápania možných svetov. Porov. SVOBODA, D.: Boží vědění, svoboda a nejlepší možný svět: dominikáni, jezuité a G. W. Leibniz. In: *Studia theologica*, 2008, č. 1, s. 9 – 31. Čosi podobné je potrebné aj

v kontexte súčasnej metafyziky možných svetov.
[35] KENNY, A.: *Aquinas*, c. d., s. 260.
[36] Tamže, s. 263.
[37] Tamže, s. 263.
[38] Tamže, s. 263.
[39] Tamže, s. 263 – 264.
[40] Tamže, s. 264.
[41] Tamže, s. 264.
[42] Tamže, s. 266.
[43] Tamže, s. 266.
[44] STUMP, E., KRETZMANN, N.: Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 78, 1981, č. 8, s. 429 – 458. Reprint in MORRIS, T. (ed.): *The Concept of God*. Oxford: Oxford University Press 1987, s. 219 – 252.
[45] Ťažkosťou zostáva vysvetlenie príčinného vzťahu medzi bezčasovým Stvoriteľom a časovým stvorením, ktorý zostáva pomerne mysteriózny, ba podľa niektorých úplne nemožný.

Tento príspevok vznikol v rámci riešenia vedeckého grantu VEGA 1/1067/11 *Sloboda človeka a determinizmus*.

doc. Ing. Ľuboš Rojka, PhD.
Filozofická fakulta
Gregorova Univerzita
Piazza della Pilotta 4
00187 Rím
Taliansko