

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA FILOZOFIE

Bakalářská diplomová práce

Supranaturalismus v díle *De causis mirabilium*

Nicole Oresmeho

Supernaturalism in *De causis mirabilium* by Nicole Oresme

Vypracovala: Alexandra Petáková

Vedoucí diplomové práce: PhDr. Jozef Matula, Ph.D.

OLMOUC 2013

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně a uvedla veškeré použité prameny a literaturu.

V Olomouci dne 24. 4. 2013

.....

Alexandra Petáková

Děkuji PhDr. Jozefu Matulovi, Ph.D. za jeho nadšení, ochotu a čas; a především za to, že mě k tématu přivedl a při jeho prozkoumávání mi poskytl cenné rady. Děkuji také Ivaně Jiráskové za kritické připomínky a nekonečnou trpělivost.

Anotace

Cílem práce je představit výklad zázraků jako jevů s přirozenými příčinami, tak jak jej předkládá Nicole Oresme v díle *De causis mirabilium*. Práce se skládá z obecné části, která zasazuje dílo do kontextu 14. století a prezentuje myšlenkové koncepce nezbytné pro jeho správné pochopení, a z rozboru *De causis mirabilium*. Ten spočívá v prezentaci jednotlivých problémů, jimiž se dílo zabývá, ve shrnutí Oresmeho postupu a v určení základních argumentů, kterými autor dokazuje přirozený a nikoliv supranaturální původ diskutovaných jevů. V závěru práce je nastíněna recepce díla pozdějšími autory.

Klíčová slova: Nicole Oresme, supranaturalismus, mirabilia, astrologie, species

Abstract

The objective of this work is to introduce Nicole Oresme's explanation of miracles as phenomena with natural causes, as presented in his *De causis mirabilium*. In the first part, Oresme's work is discussed in relation to the context of the 14th century and intellectual concepts which are necessary for proper understanding of the *De causis*. The second part consists of an analysis of the *De causis*, which comprises of a presentation of the individual problems that are dealt with in the text, of a resume of Oresme's method, and of identifying the main arguments used to prove the natural origin of the discussed phenomena, rather than supernatural. In the last part, the reception of the *De causis* by later authors is outlined.

Keywords: Nicole Oresme, supernaturalism, miracles, astrology, species

Ediční poznámka

V práci jsou použity dva typy odkazování na použité zdroje. Ve většině případů se jedná o standardní odkazy na konkrétní stranu příslušného textu (jedná-li se o zdroj s číslovanými stranami). Jedinou výjimkou jsou odkazy na *De causis mirabilium*, které jsou uváděny zásadně ve formě kapitola-řádky, a to z důvodu snazšího dohledání diskutovaných pasáží. Zde je třeba poznamenat, že tato práce vychází nikoliv z původních dochovaných rukopisů *De causis mirabilium*, ale z editované verze sestavené Bertem Hansenem (viz seznam použitých zdrojů), jež je doplněna právě o číslování řádků.

České překlady všech citací a parafrází z původně cizojazyčných textů jsou dílem autorky této práce.

Obsah

Anotace	4
Ediční poznámka.....	5
Úvod.....	8
1. Oresme a 14. století	10
1.1 Oresmeho život	10
1.2 Oresmeho dílo	13
1.2.1 <i>Livre de divinacions</i>	14
1.3 <i>Mirabilia a miracula</i>	16
1.4 <i>Species</i> a smysly.....	18
2. De causis mirabilium	22
2.1 Cíl <i>De causis</i>	22
2.2 Struktura <i>De causis</i>	24
2.2.1 Datace	27
2.3 Tematické celky v <i>De causis</i>	28
2.3.1 Zrak a sluch	28
2.3.2 Falešná kauzalita	31
2.3.3 Řeč	32
2.3.4 Zrůdy	33
2.3.5 Blázni, proroci a spáči	36
2.3.6 Rozdílnost dispozic	37
2.3.7 Zvyk a praxe	38
2.3.8 Imaginace	39
2.4 Obecný přehled Oresmeho argumentů.....	41
3. Vliv díla na pozdější středověké autory.....	43
3.1 Jean Gerson	43

3.2 Bratr Claude	44
Závěr	46
Seznam použitých zdrojů.....	48

Úvod

Nicole Oresme byl středověký filosof známý především svými spisy o matematice, ale také svou opakovanou ostrou kritikou astrologie. Tato práce si klade za cíl představit Oresmeho dílo *De causis mirabilium*, které s jeho tažením proti astrologii úzce souvisí.

Předmětem *De causis* – a tedy i této práce – je supranaturalismus, přesněji řečeno lidská tendence označovat nejrůznější jevy, které si nedokážeme vysvětlit, za nadpřirozené až zázračné. Oresme tento sklon kritizuje a věnuje nemalé úsilí snaze nalézt pro domnělé zázraky přirozené příčiny. Mým záměrem je popsat, jakým způsobem Oresme k tomuto problému přistupuje, a zhodnotit legitimitu jeho argumentace.

Práce je rozdělena do tří kapitol. První kapitola slouží jako úvod do problematiky a má za cíl představit *De causis* v kontextu své doby. Budu se proto věnovat těm událostem Oresmeho života a 14. století celkově, které měly na jeho dílo vliv, a dále bude stručně pojednáno o dalších Oresmeho spisech, které s *De causis* tematicky souvisí. Druhá část kapitoly je věnována dvěma základním konceptům, jež jsou pro výklad argumentů *De causis* nezbytné: terminologickému rozlišení mezi *miracula* a *mirabilia* a teorii *species* jako složky smyslového vnímání.

Druhou kapitolu tvoří samotný rozbor *De causis mirabilium*. Nejprve je představen cíl díla, tak jak jej chápal sám Oresme, a následně jeho struktura; zde budou také zdůrazněna některá specifika spisu, která vedou k problémům při jeho interpretaci. Hlavní část je potom věnována přehledu jednotlivých témat, jimiž se *De causis* zabývá (tedy jednotlivým typům nadpřirozených jevů a jejich výkladu prostřednictvím nalezení přirozených příčin), a rozboru Oresmeho argumentačního postupu u každého z nich. Tato část je záměrně dosti deskriptivní, a to především proto, že jejím hlavním účelem je přehledný popis autorových argumentů spíše než textově interpretační spekulace. Charakteristické rysy Oresmeho argumentace jsou obecně shrnuty v závěru kapitoly.

Třetí kapitola je opět kontextová; zabývá se recepcí *De causis mirabilium* v 15. a 16. století na příkladě dvou autorů, kteří z díla vycházeli, a ukazuje jejich rozdílné přístupy a rozšíření díla po Oresmeho smrti.

V závěru bude zodpovězena hlavní otázka práce: je Oresmeho kritika supranaturalismu postavena na solidních základech a podařilo se mu tak splnit cíl, který si v *De causis mirabilium* stanovil?

1. Oresme a 14. století

Nicole Oresme žil a psal ve 14. století, tedy v době, která byla pro Francii a celou Evropu v mnoha ohledech náročná. Bylo to století války a moru, ale i století nových myšlenek a akademických debat, podnícených Ockhamem a snahou církve vymýtit heretické názory vlastní argumentací, zatímco její důvěryhodnost pozvolna upadala. Ani Oresmeho nelze chápat jako autora vytrženého z kontextu své doby, a proto je tato kapitola věnována jeho životu a dílu s ohledem na dobové události a dvěma tématům, jež mají na *De causis mirabilium* a Oresmeho tažení proti supranaturalismu přímý vliv: terminologickému rozlišení mezi *miracula* a *mirabilia* a teorii *species*, tak jak byla přijímána ve 14. století a v Oresmeho spisech.

1.1 Oresmeho život

Nicole Oresme se narodil kolem roku 1320, pravděpodobně v Allemagne v Normandii.¹ O jeho rodině a životě před nástupem na univerzitu toho není mnoho známo. Studoval v Paříži na Navarrské koleji, kde také získal magisterský titul, i když není jasné, v jakém přesně roce. Díky objevenému papežskému nařízení z června 1342 však lze doložit, že téhož roku Oresme již vyučoval filosofii.² To znamená, že v Paříži působil během šíření ockhamismu a krize s ním spojené (která vyvrcholila v letech 1339-1341) a určité prvky jeho děl lze proto chápat jako reakci na Ockhamovu přírodní filosofii.³

Od roku 1348 se Oresme věnoval studiu teologie a úspěšně jej dokončil r. 1362, tedy v období krátkého míru po skončení první etapy stoleté války a po dvou velkých

¹ V této práci není prostor pro podrobnější rozbor Oresmeho života a vlivů, které některé události nepochybně měly na jeho dílo. Velice přehledně, avšak nikoliv přehnaně obsáhle se tomuto tématu věnuje Dan Burton ve své studii k *De visione stellarum*. BURTON, Dan. *Nicole Oresme's De Visione Stellarum (On Seeing the Stars). A Critical Edition of Oresme's Treatise on Optics and Atmospheric Refraction, with an Introduction, Commentary, and English Translation*. Leiden: Brill, 2007. *Medieval and Early Modern Science*, Vol. 7., s. 5-17.

² Detailním rozbohem této listiny se zabývá Courtenay. COURTENAY, William J. The Early Career of Nicole Oresme. *Isis*. 2000, **91**(3), 542-548.

³ Courtenay ve svém článku dokonce vyzývá k přehodnocení Oresmeho vztahu k Aristotelovým kategoriím právě na základě užšího časového sepětí s pařížským ockhamismem. Tamtéž, s. 548.

morových epidemiích, které zasáhly celou Evropu.⁴ Tyto události byly příčinou změny ve francouzské společnosti: Paříž přišla o část obyvatel a její univerzita zase o cizí studenty a akademiky, pro které bylo nebezpečné během války zůstat ve Francii. Papež navíc v té době sídlil z politických důvodů v Avignonu a důvěra v církve tak byla částečně podlomena.

Během první části války také došlo r. 1356 (shodou okolností ve stejném roce, kdy Oresme stanul v čele Navarrské koleje) k bitvě u Poitiers, v níž byl zajat francouzský král Jan II. a jeho syn Karel se tak stal regentem, aby jako Karel V. nastoupil r. 1364 na trůn. Oresme se s Karlem V. znal – pravděpodobně byl jeho učitelem v době, kdy byl budoucí král ještě dauphinem – a později se stal královským rádcem. V královských službách byl přibližně od roku 1360, tedy ještě během svého působení na univerzitě, až do Karlovy smrti r. 1380. Tato část Oresmeho života se do jeho díla promítá dvěma způsoby: za prvé tím, že na popud krále začal psát díla populistického charakteru ve francouzštině, a za druhé jeho apely na vyšší vrstvu (konkrétně „prince a krále“)⁵ ve spisech proti astrologii, které byly zřejmě zaměřeny právě na Karla V. a jeho dvůr, jenž byl sklonů k podobným praktikám a pověrám plný. Kromě vlastních děl Oresme také v této době opět na královskou žádost vytvořil překlady některých Aristotelových spisů (např. *Politiky* či *De caelo et mundo*) do francouzštiny a doplnil je o vlastní komentář.⁶

Posledním rozměrem Oresmeho života byla kromě univerzity a královské služby i jeho církevní kariéra. Jeho příjmy vždy pocházely nějakým způsobem od církve (viz výše zmíněná papežská listina), ale určitou dobu trvalo, než se stal čistě církevním hodnostářem. V letech 1356-1362 vedl Oresme Navarrskou kolej, zároveň však r. 1361

⁴ Je zajímavé, že se Oresme o vlnách moru ve svých spisech nevyjadřuje, což např. u *De causis mirabilium* vede k pochybnostem Ulricha Taschowa a dalších o obecně spíše přijímané dataci díla do r. 1370. Avox media. *Chronology of Nicole Oresme's Work* [online]. Avox media, 2013 [cit. 2013-04-07]. Dostupné z: <http://www.nicole-oresme.com/seiten/chronology.html>

⁵ Např.: „Le premier, qui fait mencion comme astrologie est noble science, est assez soulut ou chappitre precedent, car bien est honneste chose que le prince en saiche en general, comme dit est, mais il li appartient de necessite savoir gouverner.“ ORESME, Nicole. *Livre de divinacions*. In: COOPLAND, G. W., ed. *Nicole Oresme and the Astrologers. A Study of His Livre de Divinacions*. Liverpool: At the University Press, 1952, 49–121, s. 106.

⁶ MENUT, Albert D., ed. *Maistre Nicole Oresme. Le livre de politiques d'Aristote*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1970. *Transactions of the American Philosophical Society*, 60, pt. 6. ORESME, Nicole. *Le livre du ciel et du monde*. Ed. Albert D. MENUT a Alexander J. DENOMY. Madison: The University of Wisconsin Press, 1968. *The University of Wisconsin Publications in Medieval Science*, 11.

získal post arcijáhna v Bayeaux. Přestože podle univerzitních nařízení nemohl zastávat obě pozice zároveň, odmítl se kterékoliv z nich vzdát, což vedlo až k neúspěšnému soudnímu řízení. Oresme se nakonec rozhodl zůstat na univerzitě, ale již v roce 1362 odtud odešel nadobro a po vystřídání několika míst se r. 1364 stal děkanem v katedrále Nanebevzetí Panny Marie v Rouenu. Tento post zastával až do r. 1377, a to i přesto, že v této době pracoval na překladech pro královský dvůr a musela mu proto být králem udělena zvláštní výjimka.⁷ Od r. 1377 byl povýšen na biskupa v Lisieux a tam také 11. července 1382 zemřel.

Dopad na společnost měly kromě války i dlouhodobé problémy, s nimiž se potýkala katolická církev. V letech 1309-1378 trvalo avignonské papežství, jež uškodilo církvi kvůli svým očividným politickým aspektům. Hned po svém návratu do Říma však tehdejší papež Řehoř XI. zemřel a nastala další patová situace, tentokrát papežské schizma, které se od r. 1378 táhlo dalších 40 let a skončilo až kostnickým koncilem. Církev se navíc musela potýkat s morem a s heretickými skupinami, které nesouhlasily s některými církevními reformami. Silnou kontroverzi v této době vyvolal např. i spis *Defensor pacis*,⁸ jenž byl papežem prohlášen za kacířský.

Oresme byl ve své víře po celý život ortodoxní. I přes zmíněné problémy církve se od ní (a tím spíše od křesťanské víry jako takové) nikdy neodklonil, i když se v církvi zřejmě snažil prosadit alespoň nějakou změnu, jak se zdá z jeho dochovaného vánočního kázání.⁹ V církevních záležitostech se angažoval vždy proti náznakům hereze, jak ukazuje např. i jeho role ve vyšetřování původu francouzského překladu *Defensor pacis*, který se r. 1375 objevil na pařížské univerzitě. Stejně tak ve svých spisech opakovaně poukazoval na přednost víry před filosofií a na Boží svrchovanost.¹⁰ To lze vidět i v *De causis mirabilium*, kde několikrát explicitně tvrdí, že Boží zázraky nepochybně existují a že jeho skeptické názory se týkají pouze událostí, které se někdo

⁷ BURTON, Dan. *Nicole Oresme's De Visione Stellarum*, s. 14.

⁸ MARSILIUS of Padova. *Defensor pacis*. Ed. Charles W. PREVITE-ORTON. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

⁹ BURTON, Dan. *Nicole Oresme's De Visione Stellarum*, s. 16-17.

¹⁰ Těmto tématům se konkrétně věnují otázky číslo 1, 23 a 44 ze *Solutiones problematum*. (Převzato od Thorndika na základě jeho studia primárního rukopisu. THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science. Volumes III and IV, Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Volume III. New York: Columbia University Press, 1934, s. 466-471.) Vztahem teologie a filosofie v Oresmeho díle se také zabývá Burton. BURTON, Dan. *Nicole Oresme's De Visione Stellarum*, s. 96-101.

za přímý Boží zásah snaží vydávat.¹¹ Přesvědčení, že filosofie nemá zpochybňovat víru, ale naopak ji podpořit, je znatelné v celém spise.

1.2 Oresmeho dílo

Dílo Nicole Oresmeho je tematicky velmi bohaté. Jeho texty se věnují matematice, kosmologii, ekonomii, epistemologii i teologii. Velký přínos také představovaly jeho již zmíněné francouzské překlady a komentáře Aristotelových spisů.

Nejsnazším způsobem, jak jeho texty rozdělit, je podle jazyka, v němž jsou napsány. Pro Oresmeho ranější spisy, spadající do doby jeho působení na univerzitě, je charakteristické, že byly psány v latině. Mezi pozdějšími spisy se naopak nachází hned několik francouzských; některé, jako např. *Livre de divinacions*, korespondují se staršími latinskými texty (v tomto případě s *Tractatus contra iudicarios astronomos*), nejedná se však o přímé překlady.

De causis mirabilium se obvykle datuje do r. 1370¹² a je jedním z děl, která se zabývají pověrami, iluzemi, divy a věšteckými praktikami. Přestože *De causis* je jediný spis, který je cele věnován analýze a vyvrácení všech podobných jevů, je úzce spjat s několika dalšími texty, a to především s díly o optice (jelikož zrak jako základní smysl hraje v takových případech velkou roli) a s těmi věnovanými usilovně snaze ukázat nespolehlivost a nepravdivost astrologie.

¹¹ ORESME, Nicole. *De causis mirabilium*. In: HANSEN, Bert, ed. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature. A Study of His De causis mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1985.

„Et ulterius dico quod bene concedendum est quod miraculose Deus potest infinit et cetera.“ 3.904-905.

„Nolo autem negare simpliciter quin miracula sepe fuerint facta et quin fiant et quin demones quandoque fuerint permissi a Deo glorioso multa facere et corpora hominum intrare et cetera, sed tamen talia non nimis cito debemus credere nunc fieri, quia non fiunt miracula, et precipue talia mirabilia que miracula non videntur, sine causa sicut Christus Dominus noster dicit in ewangelio querentibus apostolis quare ille esset natus cecus.“ 3.924-930.

„Sed si una clarius videret aut et cetera, dicerem quod hoc esset in quantum Deus eis Creator sibi ostenderet vel permetteret.“ 4.724-726.

¹² Již byla zmíněna Taschowova námitka proti tomuto časovému zařazení. Podrobněji se problému datece *De causis* věnuje kapitola 2.2.1.

Optikou se zabývají *De visione stellarum* (pravděpodobně mezi lety 1340-1350)¹³ a část *Questiones super quatuor libros meteororum* (kolem r. 1352). Klíčovým pojmem ve vztahu k *De causis* jsou v nich *species*, o nichž bude pojednáno později.

Astrologie je předmětem již zmíněných dvou děl: *Tractatus contra iudicarios astronomos* a jeho francouzského protějšku, *Livre de divinacions*. S nemožností funkce astrologie jako způsobu určování budoucnosti a magie jako celku úzce souvisí *Tractatus de configuratione qualitatum et motuum* (mezi lety 1350 a 1360) a také *Tractatus de commensurabilitate motuum celestium* (opět plod univerzitního období, tzn. 1350-1360) – spis alegorického rázu, který shromažďuje argumenty pro i proti názoru, že pohyb nebeských těles je souměřitelný, aniž by se autor jednoznačně přiklonil ke kterémukoliv stanovisku. Nejucelenějším dílem je však v tomto směru *Livre de divinacions*, a proto si zaslouží zvláštní pozornost.

1.2.1 *Livre de divinacions*

Livre se datuje přibližně do roku 1366 a jejím cílem je ukázat pošetilost a nebezpečí, které přináší důvěra v nejrůznější věštecké metody, ať už se jedná o astrologii či jiná umění, jako jsou např. čtení z ruky, geomantie apod. Spis je rozdělen do několika tematických bloků: po úvodních kapitolách o účelu díla a přehledu věšteckých praktik následuje výčet argumentů svědčících ve prospěch astrologie, dále jsou předloženy Oresmeho protiargumenty vycházející postupně ze zkušenosti, z autorit a z rozumu (každé skupině je věnována samostatná kapitola), následuje poukázání na nespolehlivost astrologie a časté podvodné praktiky astrologů a věštců a v poslední části jsou vyvráceny argumenty pro astrologii předložené na začátku knihy.

Přestože Oresme napadá věštecké metody obecně, jeho hlavním cílem je astrologie; ani tu však neodmítá úplně. Naopak, některé její části považuje za vznešené a prospěšné.¹⁴ Sem spadá to, co v dnešní terminologii odpovídá astronomii – sledování pohybu hvězd a zkoumání jejich fyzikálních vlastností. Varuje však před tím, že obecně

¹³ Datace děl je přejata z následujících zdrojů:

Avox media. *Chronology of Nicole Oresme's Work* [online]. Avox media, 2013 [cit. 2013-04-07].

BURTON, Dan. *Nicole Oresme's De Visione Stellarum*, s. 5-17.

HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 3-25.

¹⁴ Pro Oresmeho dělení astrologie viz ORESME, Nicole. *Livre de divinacions*, s. 52-57.

přijímaná pravidla druhé oblasti astrologie (kam spadají nejen vlastnosti hvězd, ale i studium zodiaku, výpočty úhlů a zkoumání nebeských znamení) jsou z velké části nepravdivá a bez důkazů,¹⁵ a proto jsou ostatní disciplíny astrologie nutně nepřesné, když už ne rovnou nesmyslné. Proto nelze uspokojivě předpovídat počasí, velké události ani tělesný stav a způsob léčby chorob – cíle třetí oblasti astrologie. Další tři disciplíny astrologie, tedy předpovídání osudu člověka na základě konstelací v momentě jeho narození, zodpovídání nejrůznějších otázek podle postavení nebeských těles v době, kdy byly položeny, a určování nejvhodnějších dnů pro různé události pokládá za nesmyslné a nepodložené.¹⁶

Oresme předkládá čtyři základní argumenty proti možnosti předpovědí pomocí astrologie; poslední dva z nich se ve velmi podobné formě opakují i v *De causis*. První je historický argument, tedy že významní lidé, kteří se astrologií zabývali, často za přílišnou důvěru zaplatili životem. Jako příklad uvádí Zarathustru, Kroisa a ze svých současníků Jakuba Mallorského.¹⁷ Dále Oresme dokládá za pomoci autorit své přesvědčení, že astrologie je formou modloslužebnictví, jelikož znát věci budoucí náleží pouze Bohu.¹⁸ Tyto dva argumenty se neobjevují v *De causis*, přestože i tam se Oresme často zmiňuje o Boží všemocnosti a vševědoucečnosti.

¹⁵ Oresme se zde odvolává na Averroa: „La seconde est speculative naturelle et est moult belle science et possible a savoir, quant est de sa nature, mais on en scet trop peu mesmement, car le plus des regles qui sont es livres sont faulses, comme dit Averrois, et petitement ou nullement prouvees. (...) La quinte partie, des interrogacions, et la sixte, des elections, n'ont point de raisonnable fondement et n'y a point de verite; et de la partie qui est des ymages dit Averrois sur le XII^e livre de Metaphysique qu'elle vint et ot naissance de corrupcion de philosophie et des fables des payens...“ ORESME, Nicole. *Livre de divinacions*, s. 54-56.

¹⁶ Nepopírá však, že lze z data narození určit povahu člověka: „Čtvrtá část, související se zrozením, není sama o sobě nepoznatelná, pokud se ptáme po povaze a sklonech člověka narozeného v určitou dobu, nemůže však být poznána, co se týče osudu a věcí, jež lze ovlivnit lidskou vůlí.“ Tamtéž, s. 56.

¹⁷ Tamtéž, s. 70-72.

¹⁸ Vyvrácení užitečnosti astrologie pomocí autorit je věnována celá devátá kapitola, v níž se Oresme odvolává k Bibli, sv. Augustinovi, sv. Ambrožovi, Órigenovi a vůbec „všem doktorům Církve Sváté“ (tamtéž, s. 77) stejně jako k římským básníkům (Publius Plinius Statius a Marcus Annaeus Lucanus) a konečně k Janu ze Salisbury (tamtéž, s. 74-80).

Argument o astrologii jako formě modloslužebnictví se nachází v desáté kapitole, opět s četnými odkazy k autoritám a především k Písmu: „Il est escript ou VIII^e chapitre de Genesi que les ens et les cogitacions de cuer humain sont enclins a mal des le temps de jeunesse. Et dit Guillaume, (48. V. I) evesque de Paris, en son livre de Foy et de Loy, que humain linage est naturellement enclin a ydolatrie. O rest il ainsi que tielx divinacions sont aussi comme une espece d'ydolatrie; et est vanite et folie et presumcion que nature humaine mortele vueille savoir ce qui appartient a Dieu tant seulement. De quoy dit Ysaie le prophete, ‚Anonciez nous‘, dist il, ‚les choses avenir et nous saurons que vous estes Dieu.‘ Et Nostre Seigneur dit a ses Apostres que que a eulx n'est pas de cognoistre le temps avenir.“ Tamtéž, s. 80.

Třetí argument je pro Oresmeho snahu populisticky vyvrátit pověry typický. Lze ho shrnout citátem z *Livre*: „Také se mi zdá směšným věřit, že astrolog či geomant či někdo podobný dokáže přesně předpovědět ty budoucí události, jež jsou náhodné a závisí na proměnlivé lidské vůli, když ani nedokáže říci, jaký bude zítra den, nebo prorokovat změnu v počasí či větru.“¹⁹ A proč by měl člověk věřit složitým závěrům umění, které nedokáže předpovědět ani jednoduché věci?

Největší prostor Oresme věnuje popisu všemožných podvodů, k nimž se astrologové a další uchylují, aby si zajistili věhlas. „Předpovídání“ věcí až po tom, co se staly, a následné přesvědčování o opaku; záměrná neurčitost závěrů; tajné shánění informací předem; dokonce i aktivní úsilí astrologů, aby se jejich věštba vyplnila, a to za pomoci jakýchkoliv prostředků – to vše jsou praktiky, o nichž Oresme tvrdí, že jsou běžné a že některé z nich sám zažil.²⁰ Zdůrazňuje také fakt, že na neúspěšné předpovědi se často zapomíná, zatímco ty správné se vychvalují a zprávy o nich se rychle předávají dál – další argument, který se opakuje i v *De causis*.

Oresmeho cílem v *Livre de divinacions* není absolutně odmítnout astrologii, ale ukázat nespolehlivost a nebezpečí, k nimž může přílišná důvěra v podobné praktiky vést. Jeho cíl i argumenty se v tomto ohledu velmi podobají *De causis*, kde se myšlenka poukázat na omylnost veřejného přesvědčení pouze rozšířila z věšteckých metod na všemožné divy a nadpřirozené události.

1.3 *Mirabilia a miracula*

Pro správné pochopení cíle Oresmeho spisu je klíčové rozlišení mezi *mirabilia* a *miracula* – rozlišení sice jemné, ale pro Oresmeho výklad zásadní. Oba pojmy označují události, které vyvolávají údiv svou neobvyklostí, avšak každé z těchto jevů jsou jiného původu. Stručně řečeno, *mirabilia* jsou pro člověka zvláštní proto, že si je nedokáže vysvětlit kvůli neznalosti jejich příčin nebo vzácnosti jejich výskytu; *miracula* explicitně porušují přírodní zákony a jedná se tedy o „skutečné“ zázraky.²¹

¹⁹ Tamtéž, s. 90.

²⁰ Tamtéž, s. 98.

²¹ Jiné jazyky mají v tomto směru výhodu. Zatímco v angličtině lze rozdíl zachovat rozlišením pojmů a jeho důsledným dodržováním („*marvel*“ a „*miracle*“), čeština svým mluvčím takový luxus

Zde je nutno připomenout, že současný přístup k fyzikálním zákonům se od toho středověkého do značné míry liší. Podle Hansena „středověký člověk chápal jako přirozené pouze ty jevy, které se děly *běžně* a v rámci normálních událostí“.²² Nejedná se tedy až tak o zákonitost v dnešním slova smyslu jako spíše o pravděpodobnost, čemuž odpovídají obvyklé dobové výrazy pro tuto tendenci – *habitus* a *inclinatio*.²³ Z toho vyplývá, že mezi nepřirozené události se řadily i jevy, které se vyskytovaly pouze vzácně, např. narození dvouhlavého telete. Existuje proto několik skupin událostí a jevů, které byly ve středověku považovány za nepřirozené: *miracula*, *mirabilia*, démonické jevy a umělé jevy.²⁴

Jelikož se *miracula* explicitně vymykají řádu světa, mohou mít jen jediného původce, a to Stvořitele. Pouze on (a skrze jeho vůli andělé a světci) má možnost porušit zákony, které sám stanovil. Přístup člověka k takovým událostem je tedy aktem čisté víry, jelikož není možné pochopit Boží záměry.²⁵ Oresme se o *miracula* zmiňuje pouze několikrát²⁶ a v souladu s touto definicí; nemá v úmyslu zpochybňovat Boha a víru, a proto svůj výklad zaměřuje pouze na druhou kategorii.

Mirabilia lze vysvětlit pomocí přirozených příčin a právě to je Oresmeho cílem. Zastává názor, že pro jakýkoliv div je možné nalézt vysvětlení, pokud se lidé budou dostatečně snažit. Tento postoj není mezi mysliteli Oresmeho doby nijak neobvyklý, na rozdíl od něj však mnozí mezi tyto příčiny řadí i ty, jež Oresme odmítá, tedy působení

nedopřála. Přesto se pokusím ve spojitosti s *mirabilii* co možná nejvíce vyhnout termínu „zázrak“, který ponechávám jako ekvivalent k *miracula*, a jako vhodnější volím „div“ či „nadpřirozený jev“.

²² HANSEN, Bert. *Science and Magic*. In: LINDBERG, David C., ed. *Science in the Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, 483-506, s. 484-485.

²³ HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 63.

²⁴ Hansen jako příklad umělého divu uvádí nepřirozený pohyb těžkého tělesa směrem vzhůru. Viz HANSEN, Bert. *Science and Magic*, s. 485.

²⁵ SCHMITT, Jean-Claude. *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, s. 79.

²⁶ Konkrétně na třech místech – dvakrát ve třetí kapitole (viz pozn. 11) a jednou ve čtvrté: „Et breviter qui considerat predicta mirum est de Avicenna in 6^o naturalium particula 4^a qui ponit quod anima intellectiva seu ymaginativa virtus in aliquibus hominibus est ita potens quod non solum proprium corpus movet sed et alinea ymo et elementa et potest facere pluere et cetera. Credo autem quod ad hoc fuit motus propter miracula que audivit a Christo domino nostro et ab aliis sanctis prophetis fuisse facta que noluit concedere esse miracula.“ ORESME, Nicole. *De causis mirabilium*, 4.1050-1056.

démonů a vlivy nebeských těles (a s nimi související astrologii).²⁷ Oresmeho skepse se obrací i vůči magii, která byla v jeho době stejně jako astrologie považována za přirozenou.²⁸

Do kategorie *mirabilii* řadí Oresme i mnohé jevy připisované démonům; umělými jevy se nezabývá. Nepopírá, že některé zázraky, především ty, které se staly již dávno, jsou správně připisovány přímému Božímu zásahu, ale vyjadřuje silnou skepsi vůči moderním „zázrakům“, které ve skutečnosti spadají pouze mezi *mirabilia*:

„Nemám v úmyslu popírat, že se zázraky děly a stále dějí a že je možné, že Hospodin nechal demony činit mnohé věci, jako například vstupovat do lidských těl; avšak neměli bychom příliš snadno uvěřit tomu, že se takové věci dějí nyní, neboť divy – a především takové, které už od pohledu nejsou zázraky – se nedějí bez příčiny...“²⁹

Již z této pasáže je zřejmý autorův hlavní záměr: varování před přílišnou důvěřivostí, výzva k opatrnosti při posuzování *mirabilii* a popření nikoliv jejich výjimečnosti, ale jejich údajného božského či démonického původu.

1.4 *Species* a smysly

Species se v diskusích 14. století objevují jako součást optických teorií, a to nejen z fyzikálního a fyziologického hlediska, ale i jako epistemologický prvek. *Species* slouží jako prostředek, který umožňuje subjektu získat smyslový vjem; protože primárně souvisí se zrakem, jsou tedy způsobem, jakým si pozorovatel vytváří obraz pozorovaného předmětu. Pro bližší popis tohoto mechanismu se přitom ve 14. století nabízí tři alternativy: aristotelský přístup, nauka o perspektivě a nominalismus.

Základní rozdíl mezi aristoteliky a perspektivisty v přístupu ke *species* tvoří odlišný názor na míru aktivní účasti subjektu při procesu vidění. Tímto tématem se

²⁷ Deterministický charakter astrologie uznávají např. Adelard z Bathu či Petr z Abana. Oresmeho odmítnutí astrologie a magie nicméně není v celém *De causis* přísně dodržováno; jedná se spíše o ne zcela naplněnou ambici, jak bude ukázáno v následující kapitole.

²⁸ Tento názor je zčásti podpořen právě i rozlišením *miracula* a *mirabilia*; pokud mohou být zákony přírody prolomeny pouze Božím zásahem, pak musí být magie přirozená. Blíže viz BYNUM, Caroline Walker. *Metamorphosis, or Gerald and the Werewolf. Speculum*. 1998, 73(4), 987-1013, s. 995-998.

²⁹ ORESME, Nicole. *De causis mirabilium*, 3.924-928.

detailně zabývá McCluskey a následující nástin představuje pouze souhrn jeho obsáhlého rozboru.³⁰

Teorie vycházející z Aristotela považuje zrak za převážně pasivní proces: *species* zraku působí na médium (vzduch, voda) a oko a až intelekt se zapojuje aktivně. *Species* jsou pro aristotelika celkové, nikoliv dílčí; vnímaný předmět vytváří *species*, které odpovídají jeho celkovému vzhledu, proto k vidění předmětu stačí vnímat jediné *species*.

Oproti tomu perspektivisté kladou mnohem větší důraz na aktivitu smyslu a s tím souvisí i jejich pojetí obrazu předmětu. Podle Rogera Bacona *species* nereprezentují celek, ale jedná se pouze o *species* jasu a barvy, které jsou generovány z každého bodu pozorovaného předmětu.³¹ Pozorovatel si tak prostřednictvím svého zraku sám aktivně skládá obraz předmětu a nepřijímá ho pasivně jako předem daný celek.

I do této diskuse se však ve 14. století promítá spor o univerzália, a to v podobě kritiky samotné existence *species* ze strany nominalistů. Ockham neviděl důvod, proč zavádět mezi pozorovatele a pozorované ještě nějakou další zprostředkující entitu, a *species* proto úplně odmítal. Přestože se Ockhamova kritika zřejmě týkala především aristotelského pojetí *species*,³² měla dopad na oba směry. Perspektivismus se tak stal jakousi střední cestou mezi úplným odmítnutím *species* a jejich příliš naivním aristotelským výkladem.

Nepřekvapí proto, že Oresme se v *De causis* přiklání k perspektivismu. V souvislosti se zrakem za základní považuje *species* barvy a stejným způsobem předpokládá *species* i pro ostatní smysly. Sluch funguje analogicky ke zraku a stejně jako ony mají i chuť a hmat své *species* a své médium, které je nutnou podmínkou pro získání smyslových vjemů:

³⁰ Blíže McCLUSKEY, Stephen C. *Nicole Oresme on Light, Color, and the Rainbow: An Edition and Translation, with Introduction and Critical Notes, of Part of Book III of His Questiones super quatuor libros meteororum*. Madison. 1974. Unpublished Ph.D. dissertation. University of Wisconsin, s. 7-27.

³¹ McCLUSKEY, Stephen C. *Nicole Oresme on Light, Color, and the Rainbow*, s. 11.

³² Tamtéž, s. 13.

„Zvuky slyšíme stejným způsobem, jakým vnímáme barvy. (...) A stejně jako barvu nelze vidět bez světla, ani zvuk nelze slyšet bez pohybu.“³³

„Povšimněme si, že hmat nezakouší, nezná ani nevnímá předmět přímo, ale vyžaduje příslušné médium stejně jako zrak a sluch. (...) Podobně jako barva (nebo jiné podněty) nestimuluje zrak beze světla nebo sluch bez pohybu, ani hmat a chuť nejsou stimulovány bez kontinuity nebo dotyku.“³⁴

Hmat se od ostatních smyslů liší, a to proto, že jeho předměty jsou aristotelské primární kvality. Na rozdíl od barvy nebo zvuku, které působí pouze jako stimul příslušného smyslu, mohou tyto kvality vyvolávat ještě další efekt – např. teplo může nejenom vyvolat odpovídající smyslový vjem, ale zároveň také opravdu zahřívá ruku, která se k němu přibližuje.³⁵ Nicméně i hmat stále vyžaduje médium a Oresmemu se tím daří zařadit do celku své interpretace i smysly, které *species* zdánlivě nepotřebují.

Základní vlastností všech *species* je podle Oresmeho to, že jsou nemateriální a jejich existence závisí na předmětu, který je vytváří, ale zároveň mají rozměr. Tím se odlišuje od Bacona, který tvrdí, že *species* mají materiální povahu.³⁶ Oresme nicméně nevysvětluje, jak je tato charakteristika možná; pro *De causis* ji pouze předpokládá v některých *notabiliích*.³⁷ Stejně tak nezabíhá do dalšího ze svých předpokladů, a to že se *species* mohou nacházet v příslušném smyslovém orgánu a v duši. Tvrdí, že se v nich *species* mohou „otisknout“ v rámci svého šíření od vnímaného předmětu k intelektu.³⁸ O tom, jakou má tato teorie souvislost se supranaturalismem, bude pojednáno později v kapitole 2.3.8.

Oresmeho interpretace *species* je završena názorem, že porozumění smyslovému vjemu neznamena pouhé přijetí *species*. Naopak, čím přesnější vnímání, tím více

³³ ORESME, Nicole. *De causis mirabilium*, 1.3-14.

³⁴ Tamtéž, 3.22-33.

³⁵ Tamtéž, 3.46-49.

³⁶ MARSHALL, Peter. Nicole Oresme on the Nature, Reflection, and Speed of Light. *Isis*. 1981, **72**(3), 357-374, s. 360.

³⁷ Oresmeho důvody pro takovou teorii a možným řešením se blíže zabývá Goddu v rámci své kritiky dosavadních přístupů k interpretaci Oresmeho. GODDU, André. Nicole Oresme and Modernity. *Early Science and Medicine*. 2004, **9**(4), 348-359, s. 354-357.

³⁸ ORESME, Nicole. *De causis mirabilium*, 4.481-494.

faktorů, které mají na smysl vliv. Požadavků pro to, abychom pravdivě mohli říci „vidím Sorta“, je tak mnohem víc, než v případě výroku: „Něco vidím.“³⁹ Třemi hlavními a nezbytnými podmínkami pro správnou recepci je podle Oresmeho zapojení duše či vnitřní mohutnosti,⁴⁰ zaměření pozornosti na příslušný objekt a *species* předmětu. Následuje „příslušný orgán a jemu blízké údy, šťávy a výpary a konečně médium, do něž řadím osm výše popsanych podmínek a snad i dvacet zmíněných faktorů“.⁴¹ *Species* jsou sice důležitou složkou vnímání, ale zdaleka ne jedinou, přičemž všechny tyto faktory mohou přispět k omylům v kognitivním procesu, kterými Oresme vysvětluje řadu takzvaných divů.

³⁹ Tamtéž, 2.117-119.

⁴⁰ Jedním z typických rysů *De causis mirabilium* je poměrně volné zacházení s některými pojmy, jak tomu je i zde v případě vztahu mezi duší a vnitřní mohutností (*virtus interior*). Blíže viz kapitolu 2.2.

⁴¹ Tamtéž, 2.309-312. Řečených osm podmínek se týká zraku a jsou převzaty z Witelovy *Perspectivy*. Jmenovitě se jedná o světlo, vzdálenost, polohu, velikost, pevnost předmětu, průhlednost média, vhodný čas a zdravý zrak. Ze stejného zdroje pochází i seznam dvaceti faktorů, které ovlivňují nejen zrak, ale i sluch: odlehlost, velikost, pozice, tělesnost, tvar, spojitost, oddělenost, množství, pohyb, klid, hrubost, hladkost, průhlednost, hustota, stín, tma, krása, oškřivost, podobnost a odlišnost. Tyto faktory mohou ovlivnit výsledný vjem co do intenzity, a proto jsou častým zdrojem kognitivních chyb.

2. De causis mirabilium

De causis mirabilium je již ze své podstaty tematicky bohatým dílem. Oresme se zabývá nejrůznějšími jevy, jejichž jediným pojítkem je skutečnost, že je pověřiví a důvěřiví lidé často považují za zázraky. *De causis* se snaží ukázat přirozený původ těchto jevů a vyvrátit tak fámy, které kolem nich vznikají. Cílem této kapitoly je popsat Oresmeho argumenty pro přirozený výklad jednotlivých typů *mirabilium* a na základě tohoto popisu vytvořit obecnou charakteristiku Oresmeho postupu.

2.1 Cíl *De causis*

De causis je dílo, které má vysvětlit vznik nejrůznějších divů přirozenou cestou prostřednictvím objasnění jejich příčin. Tento záměr Oresme formuluje přímo v prologu: „Není důvod utíkat se k nebesům, poslednímu útočišti slabých, či k démonům, či k všemohoucímu Hospodinovi, jako by On sám způsobil přímo tyto účinky spíše než takové jevy, o jejichž příčinách si myslíme, že je známe.“⁴²

Oresme se nicméně nesnaží o úplné popření Božích či démonických zásahů. Nedostává se do konfliktu s vírou, naopak jí přisuzuje přednostní postavení před racionálními závěry.

„A dále tvrdím, že je jisté, že Bůh může konat neomezené množství zázračných věcí atd. A bylo Jeho vůlí jak dříve, tak možná i někdy později, dovolit takové věci a konat zázraky za účelem toho, aby ukázal zázračnost v pozemských nemocech a démonech a to, že má moc nad celým světem.“⁴³

To ovšem neznamená, že každá nevysvětlitelná nemoc či jiná událost je způsobena démony nebo božským zásahem, jak ostatně Oresme tvrdí hned v následující pasáži: „Avšak závěr, že ‚tehdy to tak Bůh chtěl, a proto nyní atd.‘ není platný, neboť zázraky se nedějí bez příčiny, zde však nemůže být žádná přijatelná příčina určena, aniž bychom o každé nemoci řekli, že ji způsobil démon atd.“⁴⁴ Autor tedy opět vyzývá

⁴² ORESME, Nicole. *De causis mirabilium*, P.5-8.

⁴³ Tamtéž, 3.904-907.

⁴⁴ Tamtéž, 3.907-910. Jelikož se pojednává o Boží intervenci, je v této i předchozí citované pasáži shodně použit termín *miracula*.

k opatrnosti při posuzování vzniku takových jevů, jelikož většina z nich je velmi pravděpodobně přirozeného původu, stačí pouze „dostatečně dávat pozor a příčiny těchto jevů se stanou očividnými“.⁴⁵

Prolog také popisuje autorův metodický přístup k problému. Oresme se nesnaží hledat konkrétní příčiny pro konkrétní výsledky, stačí mu pouze ukázat, že takzvané divy mají stejně přirozený původ jako efekty, nad nimiž se nikdo nepozastavuje. V závěru tento cíl opakuje a považuje ho za splněný:

„...není nutné se kvůli rozmanitosti a podivuhodnosti účinků utíkat k nebesům, neznámým vlivům, démonům či Hospodinovi jako příčinám více, než v případě jakýchkoliv jiných událostí, jelikož bylo v předchozích kapitolách dokázáno, že stejně podivuhodné efekty lze najít zde na zemi. A ohledně původu těchto jevů se lidé neuchylují k výše zmíněným, ale vystačí si s přirozenými příčinami.“⁴⁶

Protože rozebírání konkrétních událostí by podle něj bylo příliš zdlouhavé, Oresme prohlašuje, že bude přirozenost jednotlivých jevů dokazovat pouze v obecné, abstraktní rovině na hypotetických příkladech, „stejně jako úspěšní doktoři, kteří sestavují všeobecné zákony medicíny a konkrétní případy přenechávají praktikujícím lékařům“.⁴⁷ Tohoto záměru se dílo skutečně drží: divy jsou vždy popisovány v rámci obecné skupiny a málokdy je zmíněn nějaký jasný příklad; pokud ano, vždy se týká fiktivních postav (Sorta a Platóna), nikoliv skutečných událostí.⁴⁸

⁴⁵ Tamtéž, 3.988-989.

⁴⁶ Tamtéž, R.2-9.

⁴⁷ Tamtéž, P.19-22.

⁴⁸ Pro příklady, které by i přes svou abstraktnost mohly odkazovat k dobovým událostem, viz kapitolu 2.2.1.

2.2 Struktura *De causis*

Před rozbohem jednotlivých témat díla je nutné zmínit jeho strukturu. *De causis mirabilium* je součástí rozsáhlejšího textu, který má celkem čtyři oddíly.⁴⁹ Existují rozdílné názory na to, zda všechny části tvoří jedno dílo, či zda se jedná o dva samostatné spisy, jež vznikly ve stejné době. Zatímco Thorndike se přiklání k první variantě,⁵⁰ Hansen ve své studii dochází k závěru, že se jedná o jediné dílo.⁵¹ Pro účely této práce bude přejato druhé stanovisko.⁵²

Přestože jednotlivé části mají své názvy, celý spis není jednoznačně pojmenován. První část se označuje jako *Questio contra divinatores* a jejím předmětem je astrologie, podobně jako v *Livre de divinations*. I základní struktura obou si odpovídá: na začátku jsou představeny argumenty pro užitečnost astrologie, následuje obšírný rozbor protiargumentů a na závěr jsou úvodní tvrzení vyvrácena. Na rozdíl od *Livre* je však značná část *Questio* věnována rozboru základních principů astrologie (o němž Oresme v *Livre* tvrdí, že jej není třeba)⁵³ a argumentace sestává střídavě z námitek a *notabilií*, tedy obecných principů, z nichž Oresme buduje své závěry; tato propracovanější struktura se přenáší i do *De causis*.

⁴⁹ Ze čtyř dochovaných verzí rukopisu obsahují tři všechny tyto části; v poslední chybí *Questio contra divinatores*. Blíže k jednotlivým rukopisům viz HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 123-129.

⁵⁰ THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. Volume III, s. 401-403.

⁵¹ HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 26-27.

⁵² Za prvé proto, že – jak již bylo řečeno – se ve většině dochovaných verzí nachází všechny oddíly pohromadě; za druhé je jednotnost všech částí dle mého názoru naznačena i jejich tematickou uceleností a častými vzájemnými odkazy, přestože je možné tuto skutečnost vysvětlit tím, že se jedná o dvě díla, jež vznikala ve stejné době. Otázku lze zřejmě rozhodnout pouze podrobným rozbohem textů, avšak osobně si myslím, že obsahová jednota a návaznost témat a názorů má přednost před rozlišováním po formální stránce.

⁵³ „Někdo by mohl říci, že (...) útočím na některé části a zákony těchto věd a umění bez udání důvodů jako člověk, jenž je nenávidí a přitom o nich nic neví. (...) A skutečně odpovídám, že mým hlavním cílem v tomto díle není prokázat nepravost takových aktivit, nýbrž ukázat, ponechávaje tuto otázku stranou, jak bláhové a riskantní je užívat takových umění ke zkoumání jednotlivých osudů. Pro takový důkaz není nutné znát řečená umění dokonale, stejně jako člověk, jenž odsuzuje vrhábý či hru v kostky, nemusí být v těchto hrách mistrem.“ ORESME, Nicole. *Livre de divinations*, s. 60.

Na *Questio* navazuje a velmi často přímo odkazuje druhá část, pro kterou Hansen zavedl název *De causis mirabilium*.⁵⁴ (Jiné možné označení, *Quodlibeta*, se v různých zdrojích používá buď pro druhou část rukopisu, či souhrnně pro druhý, třetí a čtvrtý oddíl.) Otázky rozebírané v této části jsou shrnuty a doplněny o další body v *Tabula problematum*, jež obsahuje celkem 216 tematicky uspořádaných položek.⁵⁵ Většina z nich zůstává nezodpovězena, popř. jsou pouze stručně shrnuty. Oproti tomu v poslední části, označované jako *Solutiones problematum*,⁵⁶ je podrobně pojednáno o prvních 44 otázkách z *Tabula*. Všechny čtyři části jsou tak k sobě paralelní, jelikož otázky v *Tabula* a *Solutiones* v mnoha případech korespondují s tématy *Questio* a *De causis*.

Co se týče samotné *De causis*, po stručném úvodu následují čtyři kapitoly, které jsou rozděleny podle jednotlivých tělesných operací. První kapitola se proto zabývá „zázraky“ spojenými se zrakem, druhá se sluchem, třetí s hmatem a chutí a poslední pojednává o různých záležitostech duše a těla. Jednotlivá témata však nejsou v rámci kapitol striktně oddělena; zatímco první dvě kapitoly jsou silně provázané, třetí a čtvrtá naopak obsahují více tematicky samostatných bloků.

Všechny kapitoly začínají *notabilii*, v nichž Oresme odkazuje na jiné autory (často samozřejmě na Aristotela, ale i na mnoho dalších; např. v kapitole o zraku vychází téměř všechna *notabilia* z Witela a Alhazena), následovaná konkrétními problémy, které jsou na základě *notabilií* řešeny. První dvě kapitoly obsahují 9 a 5 poměrně krátkých *notabilií*, zatímco třetí 15 a čtvrtá 19, přičemž některá z nich jsou obširnější než pozdější otázky; čtvrtá kapitola je téměř celá tvořena pouze *notabilii*.

Jak v *notabiliích*, tak v řešení otázek se projevuje jistá strohost a nedotaženost textu. Slovy Thorndika: „Je to nesouvislé, různorodé, hrubě napsané [dílo] bez stylu, které se opakuje a místy je naprosto průměrné, podřadné v závěrech a ne tolik plné myšlenek (...). Je více ambiciózní a obsažné, ale méně přesvědčivé a pronikavé.“⁵⁷

⁵⁴ Vychází zde přitom z katalogizace v knihovně Opatství sv. Viktora, kde je tato část označena jako *Rationes et cause plurium mirabilium in natura*. HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 27.

⁵⁵ 22 otázek se týká zraku, 12 sluchu, 2 čichu, 6 chuti, 9 hmatu, 7 zažívání, 7 výživy, 15 rozmnožování, 68 duše a 24 obecných témat. Viz ORESME, Nicole. *Tabula problematum*. In: HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 366-393.

⁵⁶ Stejná katalogizace, viz výše.

⁵⁷ THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. Volume III, s. 443.

De causis opravdu není příliš souvislé a některé argumenty se v něm objevují několikrát v souvislosti s různými řešenými otázkami, což by mohlo znamenat, že se původně jedná o zápis nebo poznámky k univerzitní diskusi. Na druhou stranu se v textu vyskytují mnohé odkazy na předchozí *notabilia*, kapitoly i cizí díla (i když ani ty, jak ukazují Hansenovy ediční poznámky, častou nejsou přesné),⁵⁸ tedy prostředky, které jsou určeny čtenáři spíše než posluchači. To vše spolu s velmi častým zkracováním argumentů a jejich nahrazováním pouhým *et cetera* nabízí možnost, že Oresme sám měl v plánu spis ještě dále upravovat, dost možná z diskusní verze na dílo zaměřené na čtenáře.⁵⁹

Pro *De causis* je také typické volné zacházení s pojmy a častá absence jejich přesného rozlišení. Ukázkovým příkladem jsou pojmy duše (*anima*) a vnitřní mohutnost (*virtus interior*), popř. vnitřní rozlišovací schopnost (*virtus interior iudicativa*). Tyto pojmy jsou sice vymezeny vůči vnějším smyslům, ale jejich vzájemný vztah není přesně určen. Viz následující pasáže:

„Žádný vjem nevzniká pouze prostřednictvím vnějšího smyslu, ale spíše vždy v základě skrze duši či její vnitřní schopnost. A proto nelze vnímat barvu, zvuk, místní pohyb, teplo či jakýkoliv smyslový vjem, dokud se nezapojí vnitřní mohutnost a nezváží je.“⁶⁰

„[Potřebujeme] duši či vnitřní mohutnost, zapojení pozornosti, *species* věci – tyto tři věci jsou podstatné, jelikož se člověku někdy chtě nechtě zdá, že slyší či vidí atd.“⁶¹

„Jak velkou roli má duše či vnitřní mohutnost ve výše zmíněných činnostech je zřejmé z Aristotela a dalších filosofů a také ze smyslů.“⁶²

⁵⁸ Namátkou např. poznámka ke třetí kapitole č. 52 (HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 213) nebo 93 (tamtéž, s. 246).

⁵⁹ Jedná se ovšem pouze o spekulaci založenou na dojmu z četby textu. Otázkou, zda je lepší spis chápat jako určený čtenáři, či posluchači, se zabývá Hansen ve vztahu k *Tabula problematum*; některé jeho argumenty by bylo nepochybně možné uplatnit i na *De causis*, to však není předmětem této práce. Blíže tamtéž, 36-43.

⁶⁰ V originále: „Nulla autem fit sensatio per solum sensum exteriorem sed principalius semper est anima seu virtus eius interior.“ ORESME, Nicole. *De causis mirabilium*, 3.109-110.

⁶¹ „...anima seu virtus interior, actus advertendi, species rei, et ista sunt tria principaliora quia velit nolit homo quandoque apparet sibi quod audiat et videat et cetera...“ Tamtéž, 2.307-309.

⁶² „Quantam autem vim habeat anima seu virtus interior in actionibus predictis patet per Aristotelem et alios philosophos et etiam a sensum.“ Tamtéž, 2.262-263.

Zatímco první pasáž naznačuje, že *virtus interior* je součástí duše („anima seu virtus eius interior“), v dalších dvou staví Oresme oba pojmy na roveň. Tento přístup je snad pochopitelný s přihlédnutím ke skutečnosti, že se ve vztahu k tématu díla nejedná o ústřední pojmy, je však zároveň jedním z aspektů, které zhoršují orientaci v textu.

2.2.1 Datace

Samostatným problémem *De causis a Questio contra divinatores* je jejich datace. Převažuje názor, že dílo pochází z roku 1370, ale ozývají se i hlasy, podle nichž se jedná o plod Oresmeho univerzitní kariéry a spadá tedy do období v letech 1350-1360.⁶³

První možnost nejpáději podporují některé z dostupných verzí rukopisu, v nichž je rok 1370 přímo uveden buď v závěru *Questio*, nebo v hlavičce díla. Protože se však toto určení nevyskytuje ve všech rukopisech, vzniká zde možnost ho odmítnout jako dovětek pozdějších písařů. Taschow a další své pochybnosti staví na mimotextových odkazech ve spise, resp. na jejich nedostatku. Již dříve byla zmíněna Taschowova domněnka, že na ranější původ díla poukazuje absence zmínek o morových vlnách; Hansen ji však odmítá jako nepříliš důležitou, jelikož se jedná o rys typický pro více Oresmeho děl, i ta prokazatelně pozdní. Páději námitky předkládají Clagett a další, podle nichž jsou Oresmeho názory v *Questio* a *De causis* méně propracované než v *De configurationibus qualitatum et motuum*. Struktura spisu navíc připomíná univerzitní disputace, a proto by spíše odpovídala Oresmeho univerzitnímu období.

Argumenty stejného charakteru však lze nalézt i pro dataci spisu do r. 1370. Oresme ve svých hypotetických příkladech zmiňuje např. zajetí krále,⁶⁴ jež (pokud vycházel z vlastních zážitků) odkazuje k bitvě u Poitiers r. 1356, při níž byl zajat král

⁶³ Do první kategorie spadá např. Thorndike a více se k ní kloní i Hansen, do druhé Clagett a Taschow. Viz THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. Volume III, s. 402; HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 43-48. Taschowovo chronologické řazení Oresmeho děl je k dispozici na Avox media. *Chronology of Nicole Oresme's Work* [online]. Avox media, 2013 [cit. 2013-04-07]. Dostupné z: <http://www.nicole-oresme.com/seiten/chronology.html>.

⁶⁴ „...např. že v tom a tom roce zemřel můj učitel či otec a díky tomu si pamatuji, že téhož roku došlo k záplavám či zajetí krále atd.“ ORESME, Nicole. *De causis mirabilium*, 3.745-748.

Jan II. a jeho šlechtici. Navíc, jak poznamenává Hansen, i starší akademici, kteří již nepůsobili na univerzitě, mohli při návštěvě vést disputaci ve formě quodlibet.⁶⁵

Datace *De causis* tak není jednoznačná. Pomineme-li spekulace o tom, které z autorových názorů jsou „lepší“ a propracovanější, existují podobné argumenty pro rok 1370 stejně jako pro dřívější původ. Osobně se kloním k r. 1370, jelikož se jedná o dataci uvedenou přímo v rukopisech a žádný protiargument není dostatečně silný, aby mu přímo odporoval. Pro jasný závěr je však třeba podrobné studium textu a pravděpodobně i více zdrojů.

2.3 Tematické celky v *De causis*

De causis sice sestává ze čtyř na pohled tematicky oddělených kapitol, fakticky se však některé překrývají a jiné naopak obsahují více samostatných oblastí. V následující části proto bude pojednáno o jednotlivých problémech (tedy o různých typech údajně nadpřirozených jevů) či faktorech, které vedou k mylnému posuzování události jako zázraku, a Oresmeho řešení pro každý z nich, bez ohledu na jejich zařazení do kapitol. První a druhá kapitola jsou proto spojeny do jednoho tématu, zatímco třetí a čtvrtá kapitola budou rozděleny do více bodů.

2.3.1 Zrak a sluch

Zraku jako základnímu a nejspirituálnějšímu smyslu je vyhrazena celá první kapitola *De causis*, zatímco sluch je předmětem většiny druhé kapitoly. Argumenty použité pro oba smysly jsou však až na některé detaily téměř totožné, a proto o nich bude pojednáno společně.

Jak již bylo řečeno, Oresme předpokládá existenci *species* pro každý smysl, přičemž *species* zraku závisí na světle a sluchu na pohybu jako svých odpovídajících prostředcích. Většina jeho vysvětlení divů spojených se zrakem a sluchem souvisí právě se *species*, ať už se jedná o chyby při jejich recepci či o jejich samovolné působení na smysly a intelekt.

⁶⁵ HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 46.

Pro úplný akt vidění, slyšení apod. nestačí pouze pasivně přijmout *species*, ale musí se také aktivně zapojit intelekt. Smyslové akty přitom probíhají v mnoha stupních lišících se mírou své komplexnosti:

„...barva je nejprve vnímána bez rozlišení, potom jako bílá, za třetí jako barva látky, za čtvrté jako barva oblečení, za páté jako Sortovo oblečení, atd. Stejně tak nejdříve slyšíme zvuk a možná ho podle prvního dojmu nedokážeme rozpoznat; dokonce si někdy ani nejsme jisti, zda jsme vůbec něco slyšeli, či ne, a až následně se rozhodneme: ‚Něco jsem slyšel.‘ Za druhé usoudíme, že se jedná o hlasitý zvuk, za třetí...“⁶⁶

Složitější a přesnější úsudky se skládají z více faktorů než ty obecnější a jednodušší, což vede k větší pravděpodobnosti vzniku kognitivní chyby. Při detailním vjemu je tak mnohem snazší se splést v tom, co jsme vlastně viděli či slyšeli – snáze dojde k omylu ohledně toho, co někdo řekl, než v tvrzení, že slyším jiné lidi.⁶⁷ Některé divy se proto zakládají na pouhém mylném přesvědčení.

Nutnou podmínkou smyslového vnímání je čas. Žádný vjem nevzniká okamžitě (dokonce ani zrakové vjemy, které vznikají velmi rychle),⁶⁸ a tudíž může k omylu a přehlédnutí zdroje vjemu vést i příliš krátký či příliš dlouhý časový úsek, v němž se daný jev odehrává. Příkladem prvního typu je žhavý uhlík, který za sebou při prudkém pohybu ve vzduchu zanechává ohnivou stopu a vyvolává dojem plamene. Pro druhý Oresme uvádí hypotetickou situaci, v níž je Sortovi uřezáván prst po celý rok – Sortes by v takovém případě necítil bolest ze zranění.⁶⁹

K iluzím a chybám mohou vést také *species*, které zůstávají zachovány v příslušných smyslech. Jejich prostřednictvím lze snadno vysvětlit např. zjevení duchů – to, že Sortes vidí ducha svého zemřelého otce, je podle Oresmeho možné právě díky zachovaným *species* v kombinaci se zamyšlením a nesoustředěností: „...pokud se v jeho vnitřní schopnosti [úsudku] nachází *species* jeho otce nebo někoho jiného a pokud na něj soustředěně myslí a nevěnuje pozornost tomu, co se mu děje před očima,

⁶⁶ ORESME, Nicole. *De causis mirabilium*, 2.74-80.

⁶⁷ Tamtéž, 2.101-104.

⁶⁸ Tamtéž, 2.120-124 a 3.115-116.

⁶⁹ Tamtéž, 3. 121-124.

zdá se mu kvůli větvi nebo stínu spolu s tím, jak na něj usilovně myslí, že [vidí svého otce].“⁷⁰

Nesoustředění tedy vede ke špatné interpretaci toho, co vidíme (slyšíme atd.) v závislosti na tom, o čem zrovna přemýšlíme, či na emocích, které úsudek ještě zhoršují – bojácný člověk tak bude v každém stínu vidět zloděje. I bez zkreslení emocemi se budou názory různých lidí na stejnou věc lišit, protože výsledné vjemy ovlivňuje tolik faktorů, že chyba je nejen možná, ale i pravděpodobná.

Kromě kognitivního a psychologického hlediska přistupuje Oresme k chybám (a divům) spojeným se smysly i z fyziologického pohledu. Vidiny vnímá jako příznaky blížící se či probíhající nemoci, protože „málokdy postihují rozvážené lidi dobrého zdraví, ale spíše lidi melancholické, vášnivé a s velkou představivostí. (...) A takoví lidé bývají často nemocní, nebo si nemocí prošli, případně se jí blíží...“⁷¹ Protože nemocní lidé mají zamlžený úsudek, často nejsou schopni určit původ svých vjemů a mylně si ho vykládají jako zázrak. Nemocní i zdraví lidé jsou navíc pod vlivem tělesných šťáv a různých výparů, které mohou zmást smysly a vyvolat mylný dojem, že jsme např. slyšeli zvuk zvonu.⁷²

Shody různých faktorů, které vedou až k divům, jako je zjevení ducha, jsou vzácné, a podle Oresmeho je právě to důvodem, proč takové jevy vyvolávají v lidech údiv, přestože jejich příčiny jsou stejně zřetelné jako u jiných, nijak zvláštních případů.⁷³ Tento názor se opakuje ještě na několika místech dříve i v souvislosti s dalšími druhy „nadpřirozených“ jevů a Oresme ho opakovaně zdůrazňuje jako jeden ze základních argumentů proti supranaturálnímu výkladu událostí.

Oresmeho závěry lze tedy shrnout následovně: co se týče smyslů, především zraku a sluchu, je možné *mirabilia* s nimi spojená nejsnáze vysvětlit pomocí kognitivních chyb, které mohou snadno vzniknout díky komplexnosti smyslových vjemů a množství faktorů, které mají vliv na jejich formování. Velkou roli v nich hrají především časový rozsah jevu, pozornost a zdraví subjektu, ale také *species* uchované

⁷⁰ Tamtéž, 1.111-115.

⁷¹ Tamtéž, 1.173-178.

⁷² Oresme teorii o šťávách a výparech jen nastiňuje a dále ji přenechává medicíně (zřejmě se přitom odvolává na Galénovy spisy). Tamtéž, 2.162-177.

⁷³ „Solum igitur miratur de talibus quia raro contingant sed cause ita apparent sicut et de aliis ut dictum est.“ Tamtéž, 1.190-191.

ve smyslových orgánech a v lidské soudnosti. Souhra těchto vlivů může ojediněle vést až k jevům, jež jsou označovány za zázračné, přestože jejich výjimečnost spočívá pouze ve vzácnosti jejich výskytu a nepochopení jejich příčin.

2.3.2 Falešná kauzalita

Jedním z důvodů výkladu jevů jako nadpřirozených je špatné určení jejich příčin kvůli tomu, že lidé předpokládají kauzální vztah tam, kde žádný není. Z náhodného případu, kdy v době něčí smrti např. zazněl určitý zvuk, potom vzniká přesvědčení, že pokaždé, když se daný zvuk ozve, někdo brzy zemře, přestože spolu tyto dva jevy vůbec nesouvisí. Tímto způsobem vznikají různá zlá znamení a předpovědi (protože, jak Oresme poznamenává, většina předpovědí je negativní),⁷⁴ které nejsou nijak podloženy.

Podobně se falešný kauzální vztah předpokládá v souvislosti se zrudami. Pokud se v nějaké vesnici narodí monstrum (např. kráve něco podobného seleti), je taková událost chápána jako zlé znamení, přestože pro to neexistuje žádný důkaz a přestože se v takovém případě „neděje více zlých věcí než v jakékoliv jiné době“.⁷⁵ Lidé si různé význačnější události spojují právě proto, že jsou neobvyklé nebo se bezprostředně týkají jejich života: snáze si vybavím, že byly záplavy v roce, kdy zemřel můj otec či učitel, než když se v té době v mé blízkosti nedělo nic pamětihodného. Vyvozovat však z podobné situace závěr, že smrt učence vede k záplavám, není legitimní a naopak je známkou slabého intelektu.⁷⁶

Oresme před ukvapenými závěry o příčinnosti varuje i v souvislosti s utvářením názoru na ostatní. Například to, že lékaři nešťastnou náhodou zemře několik pacientů, přestože provedl všechny úkony správně, vede k nepravdivým pomluvám, zatímco laik, který čirou náhodou někoho vyléčí, získá neoprávněnou slávu. Stejně tak je možné někoho potkat v neobvyklých situacích a utvořit si naprosto mylnou představu o jeho

⁷⁴ „...protože lidé většinou myslí na špatné věci; výsledkem výparů z černé žluči a také snad strachu jsou myšlenky na ďábla, hříchy a tresty apod.“ Tamtéž, 3.847-850.

⁷⁵ Tamtéž, 3.731-733.

⁷⁶ Tamtéž, 3. 734-751.

charakteru jen proto, že nemáme dostatek informací a neobtěžujeme se dostatečně zajímat o skutečné důvody.⁷⁷

Pověry spojené s neexistující kauzalitou opět stojí na tom, že se tyto případy vyskytují pouze výjimečně – pokud by se opakovaly častěji, místo pověry by bylo ustanoveno pravidlo. Velkou roli v nich také hraje psychologie člověka, přesněji řečeno víra v jejich platnost, což Oresme dokládá následujícím příkladem: „Znal jsem šlechtice, jenž si dle mého názoru přivodil nemoc a nakonec i smrt proto, že mu laici tvrdili, že zahlédli padat z nebe meteor a že je to znamení blízké smrti nějakého prince atd.“⁷⁸ Víra ve falešnou kauzalitu proto nejen zabraňuje poznání skutečných příčin událostí, ale může být i přímo škodlivá.

2.3.3 Řeč

Za jednu z nejpodivuhodnějších věcí vůbec považuje Oresme schopnost řeči. Ze skutečnosti, že dokážeme své myšlenky slovně vyjádřit bez dlouhého přemýšlení a že jazyk musí být schopen formovat mnoho různých slov,⁷⁹ vyvozuje, že je pohyb jazyka vyvoláván pomocí *species* uložených v orgánu. Jejich působení však někdy může selhat natolik, že člověk není schopen říci to, co má na mysli, což Oresme dokládá na příkladu batolat, která již získala *species* nejrůznějších věcí, ale stále ještě postrádají praxi pro jejich dostatečné jazykové vyjádření.⁸⁰

Oresme rovnou vyvrací i případnou námitku proti jeho výkladu řeči: pokud řeč ovlivňují *species*, které jsou na celém světě stejné, museli by všichni lidé používat stejný jazyk. On však namítá, že *species* za prvé nejsou totožné, za druhé že každý člověk se svým způsobem vnímání liší od ostatních, podobně jako každé zrcadlo odráží obraz poněkud jinak, z čehož vyplývá argument, který Oresme používá a zdůrazňuje

⁷⁷ Tamtéž, 3.968-986.

⁷⁸ Tamtéž, 2.300-303.

⁷⁹ Zde Oresme odkazuje opět ke Galénovi a jeho teorii, že základní funkce jsou jednotlivým údům vrozené a není se je třeba učit (tamtéž, 3.253-258). Galén se problematice jazyka věnuje v *De motibus liquidis*, jež je dostupné v anglickém překladu. Viz NUTTON, Vivian, ed. *Galen: On Problematical Movements*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Cambridge Classical Texts and Commentaries, No. 47.

⁸⁰ Oresme tímto neodporuje Galénově teorii. Přestože schopnosti jsou vrozené, různá míra praxe vede k různým výsledkům. Vzhledem k tomu, že jak praxe, tak dispozice mají přímou souvislost s výkladem *mirabilíí*, bude o obojím blíže pojednáno v kapitolách 2.3.6 a 2.3.7.

opakovaně – že „malý rozdíl v příčinách vede k velkým rozdílům ve výsledcích“.⁸¹ Analogicky s tím, jak každé zrcadlo vytváří jiný obraz či jak stejný písař nenapíše různými písmeny stejná písmena, stejně tak z malých počátečních odchylek vznikají velmi rozdílné jazyky. Proto jsou např. němčina a francouzština velmi odlišné, přestože používají téměř totožné písmo a hlásky – jinak je totiž kombinují.

Pojednání o řeči je součástí *notabilií* ke třetí kapitole a nikoliv řešených problémů, jeho konstrukce však obsahuje několik prvků, které se opakují u dalších témat. Za prvé se jedná o důraz na výrazné změny následků způsobené drobnými odchylkami v příčinách; za druhé je zde patrný analogický ráz Oresmeho argumentace, jenž se nemusí vždy zdát legitimním (přirovnávání lidských schopností k mechanickému procesu psaní liter). Posledním charakteristickým rysem je diskuse o tématu jako taková – řeč je jedním z příkladů, na nichž Oresme ukazuje, že existují věci možná ještě podivuhodnější než ty, které se snaží vysvětlit, nad nimiž se přitom málokdo pozastavuje.

2.3.4 Zrůdy

Přibližně čtvrtina třetí kapitoly je věnována problému zrůd, přesněji řečeno případům, kdy se – ať už různým zvířatům, či lidem – narodí zdeformovaný potomek. Oresme se zabývá především dvěma otázkami: jak je možné, že k deformaci vůbec dojde, a zda se může samici jednoho druhu narodit mládě jiného druhu.⁸²

Ke zplození zrůd vede vždy nedostatek během početí nebo vývoje embrya. Čím komplexnější tvor má vzniknout, tím více faktorů ovlivňuje jeho vývoj a tím pravděpodobnější je vznik odchylek a deformací. Např. u lidí vede správný poměr všech nutných faktorů při početí k narození zdravého chlapce, zatímco „pokud se něčeho nedostává, vznikne žena či zdeformovaný muž v závislosti na tom, co chybí pro atd. (...) Pro monstrozitu tudíž neexistuje žádný jiný důvod než nedostatek něčeho

⁸¹ ORESME, Nicole. *De causis mirabilium*, 3.274-276: „Et in principiis modica differentia facit magnam differentiam in effectibus...“ Srovnej např. s 4.73-74: „...nota quod pauca differentia in principio maximam facit differentiam in processu...“

⁸² Tato část *De causis* vychází především ze dvou spisů, na něž Oresme často čtenáře odkazuje pro podrobnější rozbor tématu: z 15. a 16. knihy Aristotelova *De animalibus*, které odpovídají první a druhé knize *De generatione animalium*, a z *Quaestiones super De animalibus* Alberta Velikého. Viz HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 228, pozn. 73.

nutného [pro správnou reprodukci].“⁸³ A jelikož jsou odlišnosti díky mnoha různým vlivům působícím na prenatalní vývoj pravděpodobné, není důvod, proč se jim podívat.

Vývoj embrya prochází více stadii, jež Oresme nepopisuje přesně, ale pouze uvádí ilustrační příklady. Podstata spočívá v tom, že od spermatu k dospělému jedinci prochází vývoj embrya několika „přechodnými druhy“, přičemž každý z nich je duchem (*spiritus*), který do něj vstupuje, rozvíjen tak dlouho, dokud se nepřemění ve vývojově vyšší a dokonalejší stupeň. Každý druh sdílí část svých vlastností s druhem, jenž mu předchází a jenž po něm následuje. Jako příklad u lidského vývoje uvádí Oresme tato stadia: sperma, něco houbovitého, něco mezi rostlinou a živočichem, něco podobného opici, něco podobného pygmeji, úplná lidská bytost.⁸⁴

Deformace vznikají nedostatkem ducha nebo látky při procházení těmito stadii. Pokud nejsou dostatečně silné, nemohou embryo rozvinout až do finálního stadia a výsledný tvor tak bude mít vlastnosti některého z přechodných druhů a také částečně druhu předešlého a následujícího. Jelikož se však nemohl rozvinout plně, bude se vždy jednat o zrůdu.

„Proto tvrdím, že ve většině případů vznikají monstra z nouze a nedostatku a nikoliv z přebytku a síly; mluvím zde o skutečných zrůdách, které se zdají být jiného druhu, než je ten, z nějž vzešly, a ne o těch, kteří jsou zrůdní pouze svou velikostí, tvarem či počtem. Také říkám, že z větší části jsou stále druhem, který je jim nejbližší či podobný.“⁸⁵

Tím je zodpovězena první otázka – jak k deformacím dochází. Pokud žena porodí potomka, který vypadá jako kočka nebo opice, je to způsobeno příliš slabým duchem, který nebyl schopen správně formovat hlavu a končetiny atd. Stále však zůstává druhá otázka, a to zda může samice jednoho druhu porodit mládě jiného druhu; popř., v souvislosti s předchozími závěry, zda dítě, které vypadá jako kočka nebo opice, je skutečně kočkou či opicí, nebo stále člověkem.

Zde se Oresme potýká s problémem, kde vytýčit hranici, po kterou je ještě živočich, byť deformovaný, příslušníkem druhu, z nějž vzešel, a v jakém bodě se z něj

⁸³ ORESME, Nicole. *De causis mirabilium*, 3.484-488.

⁸⁴ Tamtéž, 3.592-596.

⁸⁵ Tamtéž, 3.609-614.

již stává druh nový. Jelikož člověk se od zvířat liší tím, že má duši, bude řešení pro každou skupinu jiné.

Pokud se jedná o zvířata, např. když svině vrhne mládě podobné psovi, bude záležet na tom, zda se toto mládě opravdu vyvinulo z prasečího semene a zda byla bachyně březí po obvyklou dobu; pokud ano, Oresme soudí, že se jedná stále o sele, byť by bylo psovi sebedobnější. Poněvadž se však čerstvě narozená mláďata musí ještě dále vyvíjet, než získají svou plnou dospělou formu, ponechává si možnost svůj názor měnit v případě, že takový tvor bude v dospělosti vypadat a chovat se jako pes – pak by se opravdu jednalo o jiný druh.⁸⁶

Pro člověka platí totéž co pro zvířata, v případě soudu ohledně lidského dítěte je však třeba brát v potaz, že lidé mají na rozdíl od zvířat ještě rozumovou duši. Co se týče duše, jen sám Bůh ví, v jakém stadiu ji nechá do plodu vstoupit – jedná se o jeden z mnoha momentů díla, v nichž Oresmeho snaha o racionální vysvětlení divů ustupuje víře a uznání Boží všemohoucnosti a vševědoucnosti. Přesto však Oresme rozvíjí polemiku v souvislosti s rozumem (*ratio*), konkrétně si pokládá otázku, zda je větším defektem tělesná deformace, či nedostatek rozumu, přičemž se kloní k druhé možnosti: „A dále jsou jiní, kteří, přestože vidí a slyší, postrádají veškerého rozumu, a proto, zdá se mi, by měli být nazýváni zrůdami spíše než ti, již postrádají správnou podobu atd.“⁸⁷ Jelikož se však rozum rozvíjí s věkem, dochází k závěru, že „je nutné stále pochybovat, zda je dítě či plod lidské, dokud nebude pozorováno, zda používá rozum“.⁸⁸

Přestože se Oresme vyhýbá konkrétním příkladům a přesným vysvětlením (která podle něj spadají do oblasti medicíny, a proto se jimi není třeba v obecné rovině zabývat), daří se mu v celém obsáhlém rozboru dosáhnout svého cíle: ukázat, že existuje přirozený důvod pro odchylky v procesu reprodukce, a tudíž se není třeba utíkat k démonům a magii.

⁸⁶ Tamtéž, 3.638-649.

⁸⁷ Tamtéž, 3.540-542.

⁸⁸ Tamtéž, 3.544-546.

2.3.5 Blázni, proroci a spáči

Prorocství, ať už bdělá či vyvozená ze snů, tvoří v *De causis* samostatné téma. Oresme chápe předpovědi budoucnosti jako projev samovolného pohybu jazyka ve chvíli, kdy člověk nevěnuje pozornost tomu, co říká. Opět zde hrají roli zachované *species* a také zvyk, jenž může jazyk řídit i bez vůle mluvčího. To platí jak u bláznů a lidí, kteří předpovídají budoucnost (obě skupiny často přeskakují z jednoho tématu na druhé), tak u těch, kteří mluví ze spánku.

„Věšteckou schopnost“ mají podle Oresmeho blázni a melancholici, na něž snadno působí různé výpary, a proto „tito lidé nejsou schopni zůstat v klidu a tichu a ve chvíli, kdy na ně působí *species* představivosti, je rovnou vyjádří, jelikož se neumí kontrolovat a nevědí, jak mlčet o věcech, které by neměly být vyřčeny“.⁸⁹ A protože se jedná o lidi, kteří mluví neustále, je prakticky nemožné, aby alespoň někdy neřekli pravdu.

Věštby podporuje také skutečnost, že zatímco si lidé pamatují ty úspěšné, na mylné předpovědi se zapomíná. „Tvrdím, že když náhodou předpoví jeden div mezi tisícem lží, tento div bude zaznamenán.“⁹⁰ Málokdo však vezme v potaz ostatních tisíc omylů; totéž platí i o mluvení ze spánku a snech. Pokud se přeci jen prostřednictvím některé z těchto forem podaří předpovědět budoucnost, jedná se o pouhou náhodu.⁹¹

Posledním důvodem, proč se šíří důvěra ve věštce, je připisování příliš velkého významu slovům, která tito lidé pronášejí. Oresme si všimá, že blázni a „proroci“ často mění téma, nevyjadřují se v celých a jasných výrocích a nikdy svá prohlášení neopakují; skoro vždy navíc mluví o zlých věcech. Útržkovitý charakter jejich výroků pak vede k tomu, že pokud se mezi posluchači vyskytuje někdo, kdo např. spáchal zločin, o němž se dotýčný zmiňuje, automaticky si bude myslet, že se mluví o něm.

Co se týče předpovědí ve snech, je situace podobná. Jen málokterý sen se vyplní, většina z nich jsou jen liché představy. Na sny má navíc velký vliv prostředí – např. vrznutí dveří se do snu transformuje jako jiný zvuk, vložení ruky spícího člověka do

⁸⁹ Tamtéž, 3.793-796.

⁹⁰ Tamtéž, 3.831-833.

⁹¹ Tamtéž, 3.846.

mísy s vodou způsobí, že se mu zdá, že plave v řece apod. Sny jsou tudíž nespolehlivé a stejně jako předchozí případy předvídání náhodné.

Z řečeného vyplývá, že „věštcí“ nejsou posedlí démoni, jak si někteří myslí. „Jak jsem již řekl, ti, kteří neznají přímé, přirozené příčiny, se uchylují k démonům, jiní k nebi či k Bohu.“⁹² Zároveň však Oresme ani netvrdí, že by se jednalo o samé podvodníky. Místo toho předkládá svou teorii o vlivu *species* a opět zdůrazňuje, že prorocství nejsou žádného výjimečného původu; naopak, v tomto případě se jedná o čistou náhodu.

2.3.6 Rozdílnost dispozic

Lidé se často podivují těm, kteří je převyšují v nějaké vlastnosti, ať už fyzické či mentální. Oresme na rozmanitosti lidských schopností nevidí nic zvláštního. To, že jsou někteří lidé silní a jiní slabí, jedni hloupi a druzí geniální atd. není nic, nad čím by měl člověk žasnout.

Diverzita mezi lidmi je dána téměř nekonečným množstvím odchylek faktorů a činností, které mají na lidské vlastnosti vliv, a proto je přirozené, že se od sebe schopnosti jednotlivých lidí liší, jelikož i z malých počátečních odchylek vznikají velké výsledné rozdíly. Variace v tělesných i duševních schopnostech nicméně nejsou patrné pouze v porovnání různých jedinců, ale vyskytují se i v různých bodech existence téhož člověka: „A tak člověk zakouší, že v určitý den vidí, cítí, rozmyšlí a vzpomíná desetkrát jasněji než v jiných dnech. A někdy ani neví, proč je schopen podivuhodných věcí, které by v jiné době nedokázal vykonat, i kdyby se na ně velmi soustředil.“⁹³ Proč tedy nepřijmout skutečnost, že stejně jako člověk dokáže překonávat sám sebe, jiní lidé ho svými vlastnostmi převyšují?

Zde se nabízí otázka, zda lze určit maximální hranici lidských možností. Odpověď zní, že pro člověka je to nemožné – není v lidských silách např. vědět, do jaké výšky může někdo vyrůst či jak dobrou může mít paměť. To, jaká omezení existují,

⁹² Tamtéž, 3.898-899.

⁹³ Tamtéž, 4.172-176.

může znát pouze Bůh, stejně jako pouze on ví, proč má ten a ten předmět či tvor určité vlastnosti v určité míře.⁹⁴

Snad ještě více než lidé s obří fyzickou silou vyvolávají údiv ti, kdo ostatní převyšují svými duševními schopnostmi. Oresme se konkrétně zaměřuje na lidi, kteří dokáží předpovídat budoucí události. V tomto případě se však jedná o jiný druh předpovědi, než jaký byl rozebrán v předchozí kapitole. Kromě bláznů a dalších lidí, kteří věští budoucnost útržkovitě a pouhými náhodnými výroky, existují i ti, jimž bystrý úsudek umožňuje vyvozovat závěry i z informací, které jsou pro ostatní příliš kusé.

Takoví lidé si vytvářejí závěry o budoucnosti na základě domněnek, jež často sami neumí vysvětlit, stejně jako obchodník nedokáže říci, jak pozná pravý florin od falešného. Stále však tyto drobné informace a projevy vnímají, a tudíž je závěr, že „já jsem si nevšiml příčin, z nichž došel ke svým závěrům, a proto je nemohl zaregistrovat ani on“ neplatný.⁹⁵ Oresme nepotřebuje přesně popisovat rozdíly v kognitivních schopnostech, ale stačí mu vědět, že „není nemožné [takto vyvozovat závěry] a proč to není nemožné.“⁹⁶

Lidé s lepšími mentálními schopnostmi často dokáží vyvozovat závěry z útržků informací, které zůstávají méně všímavým lidem skryty. Na tom ovšem není vzhledem k rozdílnosti dispozic mezi lidmi nic zvláštního, a proto je zbytečné si skutečnost, že jiní lidé rozumí více věcem než já, vykládat pomocí démonů či neznámých vlivů.

2.3.7 Zvyk a praxe

S praxí a zvyky souvisí dva typy jevů, které bývají někdy připisovány působení démonů apod. První je změna bez zjevné příčiny, tedy případy, kdy je subjekt najednou schopen něčeho, co pro něj dříve nebylo možné. Do druhé skupiny patří určité schopnosti (např. to, že se Sortes dokáže každý den vzbudit ve stejnou hodinu) a mimovolné jednání (např. že Sortes automaticky vstoupí do domu, který dobře zná, i když měl v plánu jít někam jinam).

⁹⁴ Tamtéž, 4.203-204.

⁹⁵ Tamtéž, 4.408-410.

⁹⁶ Tamtéž, 4.425-428.

Co se týče prvního případu, není možné, aby se objevily nové vlastnosti předmětu či schopnosti člověka, aniž by došlo ke změně v předmětu samém (popř. v médiu či příjemci), jinak by vznikla kontradikce. Jedním z řešení je právě praxe, jejímž prostřednictvím se formují zvyky, kterými subjekt získává nové kvality. Zvyk je proto Oresmem definován jako to, co je „ustanoveno v duši jako určitá inklinace získaná častým opakováním“.⁹⁷

Je nutné poznamenat, že pouze předměty, jež mohou získat příslušnou kvalitu či dispozici, lze formovat. Kámen se nenaučí padat nahoru, ale člověk se může naučit vstávat každý den ve stejnou dobu. Stejně tak si lze praxí osvojit sklony opačné k činnostem a inklinacím, jež se od svého protějšku liší pouze kvantitativně. Je nicméně snazší posílit už existující zvyk, než se snažit si vypěstovat zvyk opačný.⁹⁸

Mimovolné jednání a získané schopnosti jsou opět výsledky uplatnění zvyku. Pokud Sortes nechtěně vstoupí do známého domu, je to proto, že nevěnoval pozornost tomu, kam jde, ale jeho oči dům zaregistrovaly a on k němu ze zvyku zamířil. Dostatečnou praxí si lze vypěstovat i zvyk probouzení se v určitou hodinu, podobně jako se člověk zdokonaluje např. ve hře na kytaru. Praxe se tedy uplatňuje stejně ve věcech, nad kterými se těžko někdo pozastaví (např. proces učení), i v těch, které se na první pohled mohou tvářit jako působení nadpřirozených vlivů.

2.3.8 Imaginace

Posledním tématem, jemuž se *De causis* věnuje, je imaginace ve smyslu schopnosti duše působit na tělo a cizí subjekty. Oresme si ohledně ní pokládá dvě otázky: jaký je hierarchický vztah mezi duševními a tělesnými schopnostmi a zda je možné, aby imaginace ovlivňovala vlastní tělo, cizí myšlenky a cizí tělesa.

Pokud jde o první problém, Oresme vychází z Avicenny a tvrdí, že imaginace má přednost před tělesností.⁹⁹ Dokládá to různými příklady fyziologických projevů mentálních stavů, např. že strach vyvolává v člověku třas, zlost horkost apod. Nejedná se nicméně o jednostranný vztah, jelikož stejně jako duše a představivost způsobují

⁹⁷ Tamtéž, 4.287-289.

⁹⁸ Tamtéž, 4.728-737.

⁹⁹ Tamtéž, 4.920-923.

určité fyzické projevy, i tělo často ovlivňuje mentální stavy. To platí např. při opilosti nebo v nemoci, kdy se mění lidská povaha, a stejně tak v rámci procesu dospívání. Přestože je však duše spjata s tělem, její svoboda a odolnost i v případě tělesných změn jí zajišťují přednostní postavení oproti tělu, které řídí.¹⁰⁰

Na otázku, zda může imaginace působit na vlastní tělo a vyvolávat v něm primární a sekundární kvality (např. zda se člověk může pouhými myšlenkami zahřát či změnit barvu své pleti), Oresme odpovídá, že je to možné, ale ne vždy a pouze určitým způsobem. Pohyb a změnu aktivně vyvolávají vášně, jež Oresme redukuje na dvě základní: radost a smutek. Z těch se potom vyvozují další emoce – naděje je předpokládaná radost, strach je očekávaný smutek atd. Emoce společně s vůlí a intelektem způsobují odpovídající fyziologické změny, přičemž obvykle má hlavní slovo intelekt, ale mohou nastat i případy, kdy je zaslepen vůlí a žádostivostí, podobně jako kočí řídí vůz, ale někdy může být sám řízen koňmi, když např. nedává pozor nebo usne.¹⁰¹ Pozitivní emoce souvisí s teplem, jelikož do těla šíří krev, která je horká, zatímco negativní emoce jsou spojeny s chladem a stahují krev blíže k srdci.

Imaginace proto může do určité míry působit na primární kvality,¹⁰² jelikož má vliv na emoce. Nemůže však sama o sobě způsobit velké změny:

„Přesto tvrdím, že pokud nebude k dispozici vše potřebné ve velkém množství, nemůže nikdy jen z pouhé imaginace vzniknout trpaslík nebo obr nebo člověk černý jako Etiopian, poněvadž takové efekty mohou vzniknout pouze z veliké změny primárních a dlouhotrvajících kvalit.“¹⁰³

Mimo to může imaginace také vyvolávat opačné účinky, než bylo zamýšleno. Při hlubokém soustředění se často stává, že si člověk nevybaví to, nač myslí, např. určitý žalm; pokud však svou pozornost zaměří jinam a začne od začátku, je možné, že si vzpomene.

U telepatie a telekineze je situace jiná. Oresme je ochoten připustit možnost telepatie za předpokladu, že Sortes má v duši silně otištěny určité *species*, které v kombinaci s aktivním myšlením na to, co Sortes chce sdělit svému protějšku, mohou

¹⁰⁰ Tamtéž, 4.938-941.

¹⁰¹ Tamtéž, 4.1084-1086.

¹⁰² Zde v aristotelském smyslu – teplo, chlad, sucho a vlhkost.

¹⁰³ Tamtéž, 4.1034-1037.

ve druhé osobě vyvolat stejné myšlenky. Tohoto účinku lze dosáhnout proto, že *species* mohou vstupovat do duše i poté, co jejich zdroj přestal existovat. Aby však k telepatii došlo, musela by být splněna řada podmínek, a proto se jedná v porovnání s prvním typem působení imaginace o vzácný jev.¹⁰⁴

Telekinezi však Oresme odmítá i za předpokladu, že přijme výše uvedené řešení telepatie. Možnost, že by *species* dokázaly vyvolat lokální pohyb u externího předmětu, tak jak předpokládá Avicenna,¹⁰⁵ odporuje Aristotelovým spisům, a proto je nepřijatelná. Není možné, aby něčí imaginace dokázala přimět jiného člověka proti jeho vůli k pohybu či pohnout neživým předmětem, např. kamenem. Jediným možným řešením je v tomto případě vtisknout druhému telepaticky své myšlenky, aby se potom mohl sám pohnout z vlastní vůle.¹⁰⁶

Duše a imaginace tedy mohou ovlivňovat své tělo skrze emoce a primární kvality. Lze připustit i telepatii, přičemž pro oba typy případů lze nalézt přirozená vysvětlení založená na psychologii a teorii *species*. Oproti tomu telekineze je nemožná, a tudíž se v případě tohoto typu divů pravděpodobně jedná o iluze či kognitivní chyby.

2.4 Obecný přehled Oresmeho argumentů

Jak lze vidět z předcházejícího přehledu jednotlivých témat *De causis*, Oresme opakovaně používá několik argumentů, které tvoří základ pro odmítnutí jednotlivých skupin *mirabilí*, a proto by bylo vhodné si je připomenout.

Oresmeho základní tezí je, že si lidé často příčin „zázraků“ jednoduše nevšímají, a to z několika důvodů. Za prvé se tyto jevy mohou dít v příliš krátkém či dlouhém časovém úseku, a proto je člověk svými omezenými kognitivními schopnostmi nedokáže zaregistrovat. Za druhé je často příčinou nepozornost a neznalost bližších informací a v neposlední řadě sem spadá také vytváření falešných kauzálních souvislostí mezi událostmi, jež spolu ve skutečnosti nemají nic společného.

¹⁰⁴ Tamtéž, 4.495-505.

¹⁰⁵ Oresme zde odkazuje na *Sextus naturalium* a Avicennovu hypotézu, že duše a intelekt některých lidí jsou natolik silné, že dokáží hýbat nejen vlastním tělem, ale i jinými tělesy, a dokonce mohou i ovládat živly. Tamtéž, 4.1050-1056.

¹⁰⁶ Tamtéž, 4.531-534.

Další příčinou divů jsou iluze a kognitivní chyby. Ty obvykle souvisí s psychickým a zdravotním stavem subjektu – např. zamyšlení či silnější citové rozrušení mohou zkreslit smyslový vjem a ze stínu trámu vytvořit ducha zemřelé osoby. Správná smyslová recepce je navíc závislá na velkém množství faktorů, a je tak snadné se pohybovat mimo jejich optimální balanc, což vede ke zhoršení recepce a následným iluzím.

Specifické postavení má u Oresmeho astrologie a předpovědi budoucnosti obecně. I argumenty proti astrologii však lze zobecnit v tvrzení, jež je patrné napříč celou *De causis*: nejrůznější předpovědi, včetně těch astrologických, totiž čerpají z přehnané důvěřivosti lidí a jejich ochoty pamatovat si úspěchy a zapomínat na neúspěchy. Navíc jsou často ambivalentní a natolik kryptické, že je lze vyložit různými způsoby. Zde se nejedná o zázraky, ale spíše o podvod.

Oresme také opakovaně zdůrazňuje, že na většinu procesů (ať už na smyslové vjemy, či na akt tak složitý, jakým je vývoj živočicha od embrya po dospělého jedince) má vliv mnoho faktorů, jejichž drobné odchylky mohou vést k výrazným rozdílům ve výsledcích, a proto není důvod se podívat žádným jevům, které mají původ v diverzitě.

Tento poslední argument je spolu s názorem, že různé události jsou často považovány za podivuhodné či přímo zázračné jednoduše proto, že se dějí pouze vzácně, a tudíž je nelze dostatečně zkoumat a zobecnit v pravidla, jedním z nejčastěji připomínaných bodů *De causis*. Z opakovaného zdůrazňování této skutečnosti lze odvodit hlavní charakteristiku Oresmeho tažení proti *mirabiliím*, a to myšlenku, že jevy označované jako „nadpřirozené“ a „divy“ nejsou ve své podstatě o nic podivuhodnější a zajímavější než obyčejné každodenní události, na které jsme díky četnosti jejich výskytu zvyklí.

3. Vliv díla na pozdější středověké autory

Oresme byl mezi svými současníky i pozdějšími středověkými mysliteli jako autor známý a odkazy na jeho díla nejsou neobvyklé.¹⁰⁷ Ve většině případů se však jedná o texty věnující se jiným tématům; případy, kdy pozdější díla vycházela z *De causis*, jsou méně časté. Thorndike a Hansen uvádí dva autory, kteří z *De causis* jasně čerpali, a to Jeana Gersona a bratra Clauda.¹⁰⁸ O jejich využití Oresmeho závěrů stručně pojednává tato kapitola.

3.1 Jean Gerson

Jean Gerson (1363-1429) byl především teologem, nikoliv filosofem, a proto se jeho názory a spisy opírají zejména o víru. S Oresmem ho však spojuje kritika astrologie, což ho vedlo k využití *Questio contra divinatores* a s ní úzce spojené *De causis*.

Gersonovým specifikem je skutečnost, že k *De causis* odkazuje přímo a s uvedením konkrétního názvu (tedy *Quodlibeta*). Děje se tak v jeho kázání ke dni Všech svatých z roku 1391 o nepřátelích víry, v němž mimo jiné uvádí herezi, čarodějnictví a pověřčivost jako formy modloslužebnictví. Zmiňuje se i o věstcích a uvádí stejný argument, jako použil Oresme – že takový člověk sice někdy předpovídá pravdivě, ale jedná se o méně než jeden případ ze sta a pouhou náhodu.¹⁰⁹ Ve stejné pasáži se dále říká: „A na toto téma psalo mnoho doktorů: sv. Augustin v *De divinatione demonum* and *De trinitate* 7.19; Vilém [z Auvergne], bývalý pařížský

¹⁰⁷ Není zde bohužel prostor pro rozbor využití *De causis*, popř. Oresmeho děl proti pověrám a astrologii obecně, v renesančních textech.

¹⁰⁸ HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 114-122.

THORNDIKE, Lynn. *Coelestinus's Summary of Nicolas Oresme on Marvels: A Fifteenth Century Work Printed in the Sixteenth Century*. *Osiris*. 1936, 1(1), 629-635.

Blíže k Jeanu Gersonovi a jeho námitkám proti astrologii také v THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science. Volumes III and IV, Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Volume IV. New York: Columbia University Press, 1934, 114-131.

¹⁰⁹ Viz kapitolu 2.3.5.

biskup, v dílech *De universe* a *De fide et legibus*; mistr Nicole Oresme ve svých *Quodlibeta* a *De configuratione qualitatum* a mnoho dalších.¹¹⁰

Gersonovo hlavní dílo, traktát *Trilogium* z r. 1419, bylo určeno francouzské šlechtě a stejně jako Oresmeho *Livre de divinacions* kritizuje astrologii a klade si otázku, zda jsou astrologické předpovědi prospěšné. Některá jeho tvrzení vycházejí i z Oresmeho děl, a to především z *Contra divinatores* a *De commensurabilitate motuum celestium*; Hansen nicméně dochází k závěru, že v určitých tezích se Gerson opírá o pasáže z *De causis* (týkající se témat, jež jsou řešena i v *Contra divinatores*).¹¹¹

Je otázkou interpretace, za jak významné lze použití Oresmeho díla u Gersona považovat. Thorndike tvrdí, že i když Gerson do určité míry přejímá Oresmeho skeptický a kritický postoj k astrologii a pověřivosti, jedná se o tradici, jež pokračuje „pouze v oslabené či zúžené formě a zřejmě bez většího úspěchu co do získání obecné podpory“, ¹¹² čímž naráží na skutečnost, že Gersonovy závěry jsou v porovnání s Oresmem méně radikální povahy. Osobně se však kloním k jinému názoru, a to že Gersonovo dílo dokazuje obeznámenost akademické obce 15. století s Oresmeho texty, v kterémžto smyslu jsou Gersonovy zmínky jevem nepochybně pozitivního rázu.

3.2 Bratr Claude

Zatímco u Gersona se vyskytují pouze jednotlivé odkazy na Oresmeho, existuje i dílo, jež z *De causis* vychází jako celek. Jedná se o spis s názvem *De his quae mundo mirabiliter eveniunt*, jehož autorem je údajně celestinský mnich Claude (popř. Claudius), který žil v 15. století.¹¹³ Spis byl vydán tiskem v latině r. 1542 v Paříži; redigoval ho Oronce Finé, který tvrdil, že našel původní rukopis ve značně poškozeném stavu a upravil jej pro vydání.¹¹⁴ V roce 1557 byl v Lyonu vydán překlad do francouzštiny.

¹¹⁰ GERSON, Jean. "En la fete de la Toussaint." *Œuvres* 7, pt. 2, 992-1005, p. 1001. Převzato z HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 115-116, včetně doplnění citace.

¹¹¹ Jedná se o pasáže o rozdílnosti vlivů nebeských těles. Viz HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 118.

¹¹² THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. Volume IV, s. 131.

¹¹³ Na dataci spisu do 15. století ukazuje věnování Jacobu Juniovi, poradci pařížského parlamentu, jenž do této funkce nastoupil r. 1487. Tamtéž, s. 630.

¹¹⁴ THORNDIKE, Lynn. *Coelestinus's Summary of Nicolas Oresme on Marvels*, s. 629.

De his quae mundo je zhuštěnou a zpřehledněnou verzí Oresmeho *Quodlibet*, přesněji řečeno *De causis mirabilium* a *Solutiones problematum*. Sestává z devíti kapitol, z nichž prvních osm shrnuje dva výše zmíněné texty po jednotlivých tematických celcích. Tři počáteční se věnují jednotlivým smyslům, následují kapitoly o výživě a trávicím systému, reprodukci, jazyku a předvídání, mentálních procesech a kapitola o vlivu démonů, která vychází z příslušných otázek z *Tabula problematum*.¹¹⁵

Poslední kapitola je pak kombinací Claudových vlastních myšlenek a některých pasáží z *Questio contra divinatores*. Na rozdíl od předchozích částí, jejichž cílem je pouze uspořádání a jednodušší prezentace Oresmeho závěrů, v deváté kapitole, pojednávající o astrologii, se již bratr Claude od Oresmeho do určité míry názorově liší. Opět – stejně jako v případě Gersona – nepodrobuje astrologii tak radikální kritice, jaké ji vystavil Oresme; zastává naopak názor, že disciplína, jíž se věnovalo tolik významných myslitelů, musela dospět alespoň k nějakým pravdivým a přínosným závěrům.¹¹⁶

De his quae mundo je zjednodušením původního textu a jako takové je značně zkráceno a ochuzeno o velkou část Oresmeho argumentace, jeho velká výhoda nicméně spočívá v přehlednosti a srozumitelnosti v mnohem větší míře, než jakou se vyznačuje původní *De causis*.¹¹⁷ Nejspíš i díky tomu později přispěl k povědomí o Oresmem a jeho díle mezi renesančními mysliteli.¹¹⁸

¹¹⁵ Tamtéž, s. 631.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 633.

¹¹⁷ Alespoň se v tom shodují oba badatelé, kteří měli přístup k textu spisu. Viz HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 120 a THORNDIKE, Lynn. *Coelestinus's Summary of Nicolas Oresme on Marvels*, s. 631-632.

¹¹⁸ Pro příklady citování *De his quae mundo* v renesanci blíže HANSEN, Bert. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, s. 122.

Závěr

Oresmeho *De causis mirabilium* je úzce spojeno nejen s dalšími autorovými spisy, především těmi o astrologii, ale i s dobovými tématy, jako je teorie *species*; umožňuje tak určit Oresmeho pozici ve vztahu k soudobým myšlenkovým směrům. Nelze jej proto zkoumat vytržené z kontextu a je třeba brát ohled na jeho specifika a částečně diskusní charakter. Stejně tak je třeba vzít v úvahu, že i přes relativně skromnou recepci díla ve středověku (alespoň podle zdrojů, jež jsou nám v současnosti dostupné) nebylo *De causis* zapomenuto a v různých verzích bylo čteno i v renesanci.

Cílem spisu je kritika supranaturalismu prostřednictvím přirozeného výkladu jevů, které laici a pověřiví lidé považují za zázraky. Oresme se postupně zabývá jednotlivými typy těchto jevů a ukazuje, že ve většině případů není důvod se s hledáním jejich příčin obracet k Bohu či démonům, přestože v žádném případě nepopírá Boží všemohoucnost a možnost výskytu skutečných *miracula*. Pokud se však jedná o *mirabilia*, tvrdí Oresme, že pro ně existují přirozené příčiny, jež je možné odhalit, přičemž mezi takové příčiny neřadí ani vliv démonů, ani působení nebeských těles.

Základní tezí Oresmeho výkladu je názor, že lidé často přirozené příčiny nadpřirozených jevů přehlížejí. Jeho hlavní argumenty se potom týkají toho, proč k přehlédnutí a následnému označení jevu za zázrak vůbec dochází, přičemž mají striktně obecný charakter a využívají pouze hypotetických příkladů. Mezi základní chyby vedoucí k pověrám a údajné zázračnosti událostí patří podle Oresmeho především nevšímavost subjektu, kognitivní chyby (ať už způsobené nedostatečností smyslů či psychickým stavem subjektu), množství faktorů majících na situaci vliv a z nich vyplývající vysoká diverzita vlastností a vzácnost výskytu jevů.

Specifické postavení má v *De causis* pověřivost spojená s astrologií a věšteckými metodami, což koresponduje s Oresmeho ostatními spisy. V pasáži o falešných předpovědích je obzvlášť zřetelná Oresmeho kritika přílišné lidské důvěřivosti a důrazné varování před podobnými praktikami, které jsou velice často pouhým podvodem využívajícím ochotu lidí naslouchat a zapomínat na nenaplněná proroctví.

Výše uvedené argumenty jsou logické a přijatelné. Oresmeho argumentace nicméně není vždy tak solidní, jak se snaží vypadat. Diskutabilní je jeho časté použití analogie, jako např. přirovnání vztahu složek duše (intelektu, vůle a žádostivosti)

ke kočímu a povožu. Tyto analogie jsou již ze své podstaty spíše exklamačního než explikativního rázu, avšak na druhou stranu je třeba mít na paměti, že *De causis* je díky svému tématu polemikou se čtenářem, a proto je jejich výskyt v textu oprávněný pokud ne z odborného hlediska, tak jistě pro svou literární funkci.

Velká část argumentů také staví na snaze ukázat, že existují i běžnější, avšak stejně podivuhodné jevy, nad nimiž se nikdo nepozastavuje, např. schopnost řeči a mnohost jazyků, v obecné rovině pak rozdílnost dispozic v nejrůznějších oblastech (lidských) vlastností a schopností. Pochybuji však, že lze výrok „existuje mnohem více jevů stejného charakteru, které u nikoho žádný údiv nevyvolávají“ považovat za legitimní argument; pokud jej ovšem pojmem jako rétorický prvek, jehož cílem je umocnit dopad ostatních závěrů, je stejně oprávněný jako výše zmíněné analogie.

Oresmeho záměr nalézt pro problémy, kterými se zabývá, přirozené vysvětlení, se mu do značné míry daří plnit. Je však třeba poznamenat, že se své výchozí teze neдрží úplně, jelikož připouští možnost přímé Boží intervence (a tím existenci *miracula*), a tudíž i možnost, že některé divy jsou způsobeny démony – tedy příčinou, kterou se snaží odmítnout. Jeho přínos nicméně spočívá v tom, že problematice *mirabilii* věnoval celé dílo a že sestavil řadu argumentů pro přirozený výklad „zázraků“ (byť uznává existenci výjimek), a především v hlavním poselství *De causis mirabilium*: být opatrný v tom, čemu člověk věří.

Seznam použitých zdrojů

Primární zdroje

ORESME, Nicole. Livre de divinations. In: COOPLAND, G. W., ed. *Nicole Oresme and the Astrologers. A Study of His Livre de Divinations*. Liverpool: At the University Press, 1952, 49–121.

ORESME, Nicole. De causis mirabilium. In: HANSEN, Bert, ed. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature. A Study of His De causis mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1985, 135-363. ISBN 0-88844-068-5.

Sekundární zdroje

Avox media. *Chronology of Nicole Oresme's Work* [online]. Avox media, 2013 [cit. 2013-04-07]. Dostupné z: <http://www.nicole-oresme.com/seiten/chronology.html>

BURTON, Dan. *Nicole Oresme's De Visione Stellarum (On Seeing the Stars). A Critical Edition of Oresme's Treatise on Optics and Atmospheric Refraction, with an Introduction, Commentary, and English Translation*. Leiden: Brill, 2007. *Medieval and Early Modern Science*, Vol. 7. ISBN 90-04-15370-5.

BYNUM, Caroline Walker. Metamorphosis, or Gerald and the Werewolf. *Speculum*. 1998, **73**(4), 987-1013.

COOPLAND, G. W., ed. *Nicole Oresme and the Astrologers. A Study of His Livre de Divinations*. Liverpool: At the University Press, 1952

COURTENAY, W. J. The Early Career of Nicole Oresme. *Isis*. 2000, **91**(3), 542-548.

GODDU, André. Nicole Oresme and Modernity. *Early Science and Medicine*. 2004, **9**(4), 348-359.

HANSEN, Bert. Science and Magic. In: LINDBERG, David C., ed. *Science in the Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, 483-506. ISBN 0-226-48233-2.

HANSEN, Bert, ed. *Nicole Oresme and the Marvels of Nature. A Study of His De causis mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1985. ISBN 0-88844-068-5.

MARSHALL, Peter. Nicole Oresme on the Nature, Reflection, and Speed of Light. *Isis*. 1981, **72**(3), 357-374.

McCLUSKEY, Stephen C. *Nicole Oresme on Light, Color, and the Rainbow: An Edition and Translation, with Introduction and Critical Notes, of Part of Book III of His Questiones super quatuor libros meteororum*. Madison. 1974. Unpublished Ph.D. dissertation. University of Wisconsin.

SCHMITT, Jean-Claude. *Ghosts in the Middle Ages. The Living and the Dead in Medieval Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. ISBN 0-226-73887-6.

THORNDIKE, Lynn. Coelestinus's Summary of Nicolas Oresme on Marvels: A Fifteenth Century Work Printed in the Sixteenth Century. *Osiris*. 1936, **1**(1), 629-635.

THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science. Volumes III and IV, Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Volume III. New York: Columbia University Press, 1934.

THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science. Volumes III and IV, Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Volume IV. New York: Columbia University Press, 1934.