

IV. BONAVENTURA

QUAESTIONES DISPUTATAE DE SCIENTIA CHRISTI

Otázka IV.

Zda cokoliv, co poznáváme jistě, poznáváme v samotných věčných racionálních principech.

Řešení:

Abychom pochopili to, co bylo řečeno výše, je třeba poznamenat, že výroku „vše, co poznáváme jistě, poznáváme ve světle věčných racionálních principů“ můžeme rozumět trojím způsobem.

Za prvé tak, že při jistém poznání spolupůsobí zřetelnost věčného světla jako veškerý a jediný racionální princip poznání.

Toto chápání není zcela správné, jelikož by v tomto případě neexistovalo žádné jiné poznání mimo poznání ve Slovu. Pak by se nelišilo poznání na cestě pozemským životem od poznání v nebeské vlasti, ani poznání ve Slovu od poznání ve vlastním rodu, ani poznání, které má charakter vědění od poznání, které má charakter moudrosti, ani poznání přirozené od poznání daného milostí, ani poznání rozumové od poznání získaného prostřednictvím zjevení. Jelikož toto vše je nepravdivé, není možné se tohoto výkladu nadále držet.

Z myšlenky, že s jistotou poznáváme pouze v archetypálním a inteligibilním světě, jak učili starší Akademikové, vznikl totiž omyl mladších Akademiků, o kterém píše Augustin ve druhé knize *Proti Akademikům*. Vždyť tito tvrdili, že nemůžeme vědět vůbec nic, neboť onen inteligibilní svět je lidské mysli skryt. A tak, když se chtěli držet této myšlenky a svého výkladu, upadli do zjevného omylu, neboť „malý omyl na počátku se stane velkým na konci“.

Za druhé můžeme onomu výroku rozumět tak, že při jistém poznání spolupůsobí věčný racionální princip pouze co do svého vlivu, a to tak, že poznávající se v průběhu poznávání nedotýká samotného věčného racionálního principu, nýbrž pouze jeho vlivu.

Podle slov svatého Augustina je tento výklad nedostatečný, neboť on jasně ukázal a rozumově zdůvodnil, že mysl se při jistém poznání musí řídit neměnnými a věčnými pravidly, tedy ne pouze prostřednictvím habitu své mysli, nýbrž prostřednictvím pravidel, která jsou nad ní ve věčné pravdě. A říkat, že naše mysl se při poznávání neupíná výše než pouze k vlivu nestvořeného světla, je to samé jako tvrdit, že se Augustin mýlil. Vždyť z jeho výroků není snadné dospět k takovému výkladu. Tvrdit přitom o Augustinovi, o tomto církevním otci a učiteli, který vyniká nad všechny interprety Písma svatého, že se mýlil, je zcela absurdní.

Mimo to, tento vliv světla je buď obecný, nakolik se Bůh vlévá do každého stvoření, nebo zvláštní, nakolik se Bůh vlévá skrze milost. Pokud je tento vliv obecný, pak bychom o Bohu nemohli říkat, že je dárce moudrosti jako ten, kdo zúrodňuje zemi, ani to, že od něj pochází moudrost jako jmění. Pokud je tento vliv zvláštní, což znamená, že působí skrze milost, pak by každé poznání bylo vlité a neexistovalo by žádné poznání získané nebo vrozené, a toto vše je nesmyslné.

Existuje tedy třetí způsob, jak porozumět oné větě, a tento způsob leží jakoby uprostřed mezi oběma výše řečenými cestami, totiž že k jistému poznání se nutně vyžaduje věčný racionální princip jako řídicí a hybný princip, ovšem ten není principem jediným a ve vší své jasnosti, nýbrž je spojen se stvořeným racionálním principem a nahlížíme ho jakoby částečně, což odpovídá našemu stavu poutníků na cestě pozemským životem.

Toto nám také sděluje Augustin ve čtrnácté knize *O Trojici*, v kapitole patnácté: „Bezbožnému se připomíná, aby se obrátil k Pánu jako k onomu světlu, kterého se jakýmsi způsobem dotýkal, i když se od něj odvrací. Neboť skrze toto světlo i bezbožní nahlízejí věčnost a mnohé věci správně chápou a správně chválí v oblasti lidských mravů.“ A Augustin také dodává, že toto činí prostřednictvím pravidel, jež „jsou napsána v knize jeho světla, které se nazývá pravda“.

Skutečnost, že se naše mysl při jistém poznání nějakým způsobem dotýká oněch pravidel a neměnných racionálních principů, nutně vyžaduje vznešenost poznání a důstojnost poznávajícího. Hovořím o vznešenosti poznání, jelikož by jisté poznání nemohlo existovat, kdyby na straně toho, co je přístupné vědění, nebyla neměnnost, a na straně toho, kdo toto vědění má, neomylnost. Avšak stvořená pravda není jednoduše neměnná, nýbrž pouze podmíněně. Podobně ani světlo stvoření není zcela neomylné z vlastní síly, neboť obojí je stvořené a přechází z nebytí do bytí. Jestliže je tedy při úplném poznání nutný návrat ke zcela neměnné a pevné pravdě a ke zcela neomylnému světlu, musíme se při tomto poznání obrátit k vyššímu umění jako ke světlu a k pravdě. Pravím ke světlu, které vědoucemu dává neomylnost a k pravdě, která dává neměnnost věděnímu. Jelikož věci mají bytí v mysli, ve vlastním rodu a ve věčném umění, nedostačuje samotné mysli k jistému vědění pravda

věcí, nakolik mají bytí v mysli, nebo nakolik mají bytí ve vlastním rodu, protože obojí je proměnlivé, nýbrž se mysl nějakým způsobem musí dotknout oné pravdy věcí, nakolik jsou ve věčném umění.

To samé též požaduje důstojnost na straně poznávajícího. Rozumový duch totiž má vyšší a nižší složku rozumu. Tak jako k úplnému rozumovému soudu v oblasti praktické nedostačuje nižší složka bez vyšší, tak ani k plnému rozumovému soudu v oblasti teoretické. Vyšší složka rozumu je pak ta, v níž je obraz Boží. Ona je sídlem věčných pravidel, skrze která cokoliv rozum definuje, soudí a definuje s jistotou. Toho je rozum schopen jen natolik, nakolik je obrazem Božím.

Stvoření totiž můžeme přirovnávat k Bohu na způsob stopy, obrazu a podobnosti. Nakolik je stvoření stopou, přirovnáváme ho k Bohu jako k jeho počátku. Nakolik je obrazem, přirovnáváme ho k Bohu jako k předmětu, nakolik je podobností, přirovnáváme ho k Bohu jako k vlitému daru. A tak každé stvoření, které pochází od Boha, je jeho stopou, každé, které Boha poznává, je jeho obrazem a každé, ve kterém Bůh přebývá, je jeho podobností. A tyto tři stupně přirovnání odpovídají třem stupňům božího spolupůsobení.

V činnosti, která se týká stvoření na způsob stopy, spolupůsobí Bůh na způsob původce stvoření. V činnosti, která se týká stvoření na způsob podobnosti, jako jsou zásluhy a skutky Bohu libé, spolupůsobí Bůh na způsob vlitého daru. Nakonec v činnosti, která se týká stvoření na způsob obrazu, Bůh spolupůsobí na způsob hybného racionálního principu a takovou činností je jisté poznání, které by nižší rozum neuskutečnil bez vyššího.

Jestliže tedy rozumový duch je schopen jistého poznání pouze nakolik je obrazem Božím, pak se při tomto poznání dotýká věčných racionálních principů. Avšak protože ve stavu poutníka pozemským životem nemá plně Boží podobu, nedotýká se těchto principů čistě, plně a rozlišeně. Nakolik se více nebo méně přibližuje Boží podobě, více nebo méně se dotýká těchto principů, avšak dotýká se jich vždy, neboť se nijak nemůže oddělit od onoho způsobu obrazu. A protože ve stavu nevinnosti nebyl tento obraz zdeformován vinou, avšak neměl plnou Boží podobu danou milostí, dotýkal se jich částečně avšak nikoliv v hádance. Ovšem ve stavu padlé přirozenosti ztratil Boží podobu a byl zdeformován, proto se jich dotýká částečně a v hádance. Ve stavu slávy pak ztrácí veškerou zdeformovanost a má plnou boží podobu, a tak se jich dotýká plně a čistě.

Kromě toho, protože duše není celým obrazem ze sebe sama, dotýká se jako vlastních a rozlišených racionálních principů poznání podob věcí, které abstrahovala z fantasmat. Dokud je duše ve stavu poutníka pozemským životem, nedospěje bez nich k poznání světla věčných racionálních principů, pokud tento stav nepřekročí prostřednictvím zvláštního zjevení, jak se tomu děje u těch, kteří jsou vytrženi, a při zjevení, která měli někteří proroci.

Na základě toho, co ukazují rozumové důvody a výslovně potvrzují výroky Augustinovy, můžeme závěrem říci, že se poznávající člověk při každém jistém poznání dotýká oněch racionálních principů poznání. Nezáleží na tom, že jinak je tomu v případě poutníka pozemským životem a jinak v případě toho, kdo chápe, jinak u toho, kdo má vědění, a jinak u toho, kdo má moudrost, jinak v případě proroka a jinak v případě toho, kdo má obecné porozumění. Jasně jsme to již ukázali a ještě ukážeme v odpovědích na námítky.

Přeloženo z vydání St. Bonaventurae *Opera omnia*, tom. V, Quaracchi 1891, str. 22-24. K problematice srv. Bonaventura, *Jak přivést uměnělpět k teologii / Váš učitel je jeden*, Kristus, Praha 2003, především str. 115-123 a 129-137. Překl. Tomáš Nejeschleba.

Bytí je Bůh.

Toto tvrzení je zřejmé, neboť kdyby bytí bylo odlišné od Boha samého, nebyl by Bůh a nebyl by Bohem. Neboť jak by mohlo být nebo být něčím to, co je vůči bytí jiné, cizí a odlišné? Nebo kdyby byl Bůh, byl by díky někomu jinému, je-li bytí od něho odlišné. Buď je tedy Bůh a bytí totéž, nebo má Bůh bytí od jiného. A tak by on sám nebyl Bohem, jak jsme předpokládali, nýbrž někdo jiný a prvnější by byl jeho příčinou, příčinou, že jest.

Dále, všechno, co jest, má to, že jest, skrze bytí a od bytí. Je-li tedy bytí odlišné od Boha, mají věci bytí od jiného než od Boha. Dále: před bytím není nic. Proto ten, kdo dává bytí, tvoří a je stvořitelem - tvořit je totiž dávat bytí z ničeho. Je tedy jisté, že všechno na bytí od bytí samého, jako všechno bílé je bílé od bělosti. Kdyby tedy bytí nebyl Bůh, avořitelem by byl jiný než Bůh.

Dále za čtvrté: všechno, co má bytí, jest - ať se to opíše jakkoli - tak jako co má bělost, je bílé. Je-li tedy bytí jiné než Bůh, mohly by věci být bez Boha; a tak by Bůh nejen nebyl první příčinou, ale ani příčinou věcí, že jsou.

Konečně za páté: mimo bytí a před bytím samým není nic. Takže kdyby bytí bylo jiné než Bůh a Bohu cizí, Bůh by byl nic, anebo jako prve byl by od jiného a prvnějšího. A to by bylo bohem Bohu a bohem všemu. Na to naráží slovo Exodu 3: „Já jsem, který jsem.“

První otázka zní: zda Bůh jest?

Má se říci, že jest, na základě předchozího tvrzení.

Za prvé takto: není-li Bůh, není nic. Důsledek neplatí, a tedy ani předpoklad, totiž že Bůh není. Souvislost se dokazuje takto: není-li bytí, není žádné jsoucno, čili není nic - tak jako není-li bělost, není nic bílého. Bytí však je Bůh, jak říká tvrzení. A tedy není-li Bůh, není nic. Nesprávnost důsledku dokazuje příroda, smysl i rozum.

Dále za druhé takto: „Žádná věta není pravdivější než ta, v níž se totéž vypovídá o tomtéž“, třeba že člověk je člověk. Ale bytí je Bůh a tedy je pravda, že Bůh jest.

Za třetí takto: Žádná věc nemůže opustit sebe samu, jak říká Augustin O nesmrtnosti duše. Ale bytí je Bůh, a bytí tedy nemůže Boha opustit, aby nebyl.

Dále za čtvrté takto: věc to, čím jest, nemá od ničeho jiného, jak říká Avicenna. Proto ať se jinak předpokládá cokoli, člověk je rozumný a smrtelný živočich. Augustin říká, že nic není tak věčné, jako poměr (ratio) kruhu. Ale .bytí je podstata (essentia) Boží čili Bůh. Že tedy Bůh jest, je věčně pravda. Tedy Bůh jest. Důsledek je zřejmý, protože všechno, co jest, je díky bytí, a bytí je Bůh. To je to, co je psáno v Exodu 3: „Ten, který jest, mne poslal.“

„Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi.“

Z předchozího tvrzení zde nyní vyložíme první výrok Písma ve čtverém ohledu; z toho se pak budou vykládat i jiná místa. A takový bude postup v celém Díle výkladů a kázání, že totiž při výkladu jednoho místa vyložíme krátce a příležitostně i jiná, která pak vyložíme soustavně a obšírněji na svém místě.

Říkáme tedy, že z výše uvedeného tvrzení se dokazuje za prvé, že Bůh a on sám stvořil nebe a zemi, to jest to nejvyšší i nejnižší, a v důsledku toho všechno. Za druhé, že stvořil v počátku, to jest v sobě samém. Za třetí, že stvořil sice v minulém, přesto však je stále v počátku stvoření a začíná tvořit. Za čtvrté, že stvoření a každé dílo Boží už v samém počátku stvoření bylo hned dokonalé a dokončené. Neboť říká „na počátku stvořil“, což je sloveso v minulém dokonavém čase.

První z těch čtyř je zjevné takto: stvoření, to je dodání bytí; není třeba dodávat, že z ničeho, protože před bytím není nic. Je však jisté, že bytí se věcem dostává od bytí a jen od něho, tak jako bytí bílým jen od bělosti. Tedy Bůh a jen on, protože je bytí, tvoří či stvořil. Z toho se také zřejmě řeší otázka, jež se ptá, zda mohl skutek stvoření předat někomu jinému. O tom bude víc na svém místě.

Druhé z těch čtyř, totiž že stvořil v počátku, to jest v sobě samém, je zjevné takto: stvoření dává či udílí bytí. Bytí však je počátek a první ze všeho, před nímž a mimo něž nic není, a to je Bůh. Tedy stvořil všechno v počátku, to jest v sobě samém. Neboť všechno stvořil v bytí, což je počátek a je Bůh sám. Zde je třeba zdůraznit, že cokoli Bůh tvoří, dělá nebo činí, dělá nebo činí v sobě samém. Neboť co je mimo Boha a co vzniká mimo Boha, je a vzniká mimo bytí; ale tak nevzniká nic, protože cílem

vznikání samého je právě bytí. Augustin ve čtvrté knize Vyznání říká: „Bůh všechny věci učinil, ne však že učinil a odešel, ale z něho v něm neustále jsou.“ Jinak u ostatních řemeslníků (artifex). Neboť stavitel staví dům mimo sebe jednak proto, že jiná jsoucna jsou mimo něho, jednak že dřevo a kamení, z nichž je a vzniká dům, nemají bytí ani od řemeslníka, ani v něm, nýbrž od jiného a v jiném. Je tedy nesprávná představa, jako by Bůh stvoření vyvrhoval ven nebo tvořil mimo sebe v nějakém nekonečnu či prázdnotě. Neboť nicota nemůže ani nic přijmout, ani být předmětem, cílem či účelem nějakého jednání. Pokud se tedy o něčem předpokládá, že to nicota přijme nebo že to v nicotě skončí, není to jsoucí, nýbrž nic. Bůh tedy nestvořil všechny věci, aby stály vedle něho a mimo něho, jako tvoří jiní řemeslníci, nýbrž vyvolal je z ničeho, to jest z nebytí k bytí, jež našly, dostaly a mají v něm. Neboť on je bytí. Proto výslovně říká, že Bůh stvořil ne „od počátku“, nýbrž „v počátku“. Jak by totiž mohly být, ne-li v bytí, které je počátkem? Podobně vyložíme níže i z knihy Moudrostí 1: „Bůh stvořil všechno, aby to bylo“ a Římanům 4: „Povolává v bytí to, co není“ a další podobné. Zde je třeba zdůraznit, že tomu, co jest, se může něco přihodit, připadnout, samému bytí však nic připadnout nemůže podle Boëthia: „Tak vedle čehokoli, co jest, může být něco jiného, mimo samotné bytí však nic být nemůže“.

Třetí z těch čtyř, totiž že sice stvořil v minulosti, nicméně stále je v počátku stvoření a začíná tvořit, vyložíme takto: Bůh jakožto bytí působí v bytí a k bytí. Kniha moudrostí 1: „Stvořil všechno, aby to bylo“. Bytí však je začátek, to první i počátek všech věcí. Z toho plyne, že každé dílo Boží je nové. Kniha moudrostí 7: „V sobě trvá a všechny věci obnovuje“. Zjevení 21: „Hle, já tvořím všechno nové“. Proto se říká u Izaiáše: „Já jsem první a poslední“. Stvořil tedy tak, že nicméně stále tvoří. Neboť cokoli je v počátku a čeho koncem je počátek, to se stále začíná, stále rodí, to je vždy nově narozené. Proto říká Augustin v první knize Vyznání: „Všechno, co je včerejší a starší, dnes děláš a dnes jsi učinil.“ Stvořil tedy všechny věci v počátku, protože v sobě samém jako počátku. A dále, stvořil v sobě samém jako počátku, protože minulé a staré tvoří dnes jako v počátku a poprvé. To obojí chybí u jiných řemeslníků, protože nedělají v sobě samých a udělané opouštějí, protože na ně přestávají působit.

Čtvrté a poslední, totiž že stvoření a každé dílo Boží je už v samém počátku stvoření hned dokonalé a dokončené, plyne z předchozích. Kde je totiž konec totéž co počátek, nutně co vzniká, je už hotové, a co začíná, je už dokonalé. A Bůh jakožto bytí je i začátek, i počátek a konec. Neboť tak jako před bytím není nic, tak ani po bytí, protože bytí je cíl každého vznikání. A to, co jest, jako takové nevzniká a nemůže vznikat. Proto „když už je tu to, co se mělo získat, pohyb přestává“. Co je dům, nemůže se domem stát; může se jen obílit a podobné, ale jen potud, pokud nebylo bílé. Tak tedy stvoření a každé dílo Boží, jak jen začne, je dokonalé. Deuteronomium 32: „Díla Boží jsou dokonalá“ a Žalm: „Řekl a stalo se.“ Neboť on sám je začátek či „počátek a konec“, v první a poslední kapitole Zjevení.

Stručně tedy shrneme jednotlivé body takto:

Bůh je ze své podstaty bytí. Proto všechny věci přijímají bytí od něho a jen od něho samého. Tedy Bůh stvořil nebe i zemi. To k prvnímu.

Dále, že mimo Boha, to jest mimo bytí, není nic. Tedy buď nic nestvořil, nebo stvořil všechno v sobě samém jako v počátku. To ke druhému. Augustin: „Z něho v něm jsou.“

Navíc však Bůh, jakožto bytí, je první a poslední, počátek a konec. Takže všechno minulé, co stvořil, tvoří jako přítomné v počátku, a co tvoří či dělá nyní jako v počátku, to stvořil i v dokonalé minulosti. Augustin: „Všechno, co bylo, dnes činíš a dnes jsi učinil.“ To ke třetímu a čtvrtému.

A protože konec je u něho počátkem, stále začíná dokonalé a rodí se narozené. Tak tedy Bůh všechno stvořil, protože tvořit nepřestává, ale stále tvoří a tvořit začíná. Jan 5: „Můj Otec až dosud pracuje, a i já pracuji.“ Augustin: „Ne že by učinil a odešel.“ Stvořené věci jsou totiž stále ve vzniku a počátku svého stvoření. To je to, co říká: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi.“ Když totiž dokončuje a končí, zároveň začíná, protože konec je začátek. A když začíná, zároveň končí či dokončuje, protože počátek je konec: Zjevení 1.

Nakonec zdůrazněme, že z tohoto prvního tvrzení, když dobře usuzujeme, můžeme snadno zodpovědět všechny nebo skoro všechny otázky o Bohu; mnohé, co je o něm psáno, a to i temné a obtížné, lze přirozeným rozumem jasně vyložit.

Předmluva k dílu tvrzení

Bytí jest Bůh. Začíná první díl Trojdílného spisu, díl tvrzení, jehož první pojednání je o bytí a jsoucím a o jeho opaku, což je nic.

Na vysvětlenou k tomu, co následuje v tomto pojednání i v dalších, je třeba předeslat několik poznámek.

Za prvé, že tak jako „bílé znamená pouze kvalitu“, jak říká filozof, tak také jsoucí znamená pouze bytí. A podobně je tomu i s jinými věcmi, třeba že jedno znamená pouze jednotu, pravé pravdu, dobré dobrotu, poctivé poctivost, rovné rovnost, spravedlivé spravedlnost, a také s věcmi opačnými, třeba že zlé znamená pouze zlo, falešné falešnost, křivé křivost, nespravedlivé nespravedlnost a tak i u jiných.

Za druhé je třeba poznamenat, že jinak je třeba soudit o jsoucím a jinak o jsoucím to a to. Podobně i o bytí absolutně a prostě, bez přídavku, a jinak o bytí takovém a takovém. A podobně i o jiných, třeba o dobru absolutně a jinak o tom a tom dobru nebo dobru toho a dobru onoho. Říkám-li tedy, že něco jest, zeje jedno, pravé nebo dobré, spadají tyto čtyři i do přísudku (praedicatum) jako druhý přídavek (adiacens), ale je třeba je chápat i jako formy a podstaty. Řeknu-li však, že něco je to a to, třeba kámen, a že je to jeden kámen, pravý kámen a dobrý kámen, musí se ta čtyři chápat jako třetí přídavek ve větě, a nejsou to přísudky (výpovědi), nýbrž spony nebo přídavky ve výpovědi.

Předem tedy poznamenejme za prvé, že jen Bůh je ve vlastním smyslu jsoucí, jedno, pravé a dobré. Za druhé, že od něho všechno jest, je jedno, pravé a dobré. Za třetí, že všechno má bezprostředně od něho to, že jest, že je jedno, pravé a dobré. Za čtvrté, říkám-li toto jsoucí nebo toto jedno a tamto jedno, toto a ono pravé, žádné „toto“ ani „tamto“ nemůže nic přidat ani v ničem zvětšit jsoucnost, jednotu, pravdivost nebo dobrotu navíc nad jsoucí, jedno, pravé a dobré. První z těch čtyř, totiž že jen Bůh je ve vlastním smyslu jsoucí, je zřejmé z Exodu 3: „Já jsem, který jsem“; „ten, který jest, mne poslal“ a u Joba: „Ty, který jediný jsi“. Také Jan z Damašku¹ říká, že první jméno Boží je „bytí, které jest“. Tomu odpovídá, že podle první knihy Fysiky Parmenidés a Melissus, první filozofové tvrdili, že je jen jedno jsoucí. Jsoucích to a to je ovšem víc, třeba oheň nebo země a podobně, jak dosvědčuje Avicenna ve své knize fyziky, kterou nazval Dostatečnost. Tomu také odpovídá Deuteronomium 6 a Galalům 3: „Bůh jest jeden.“ A tak je tedy zřejmá pravdivost předloženého tvrzení, že bytí je Bůh. Tomu, kdo by se ptal, co nebo kdo je Bůh, je tedy třeba odpovědět, že bytí, podle Exodu 3: „Jsem, který jsem“ a „který jest“, jako prve.

[...]

Tolik k první ze čtyř vět, totiž že jen Bůh je ve vlastním smyslu jsoucí, jedno, pravda a dobro, kdežto všechna ostatní jsou to a to, třeba kámen, lev, člověk a podobně, a toto jedno, toto pravé a toto dobro, třeba dobrý duch, dobrý anděl a podobně.

Druhá z těch čtyř, totiž že od samého Boha má všechno své bytí, bytí jedním, bytí pravým a bytí dobrým, je z řečeného už zřejmá. Jak by totiž cokoli mohlo být, ne-li díky bytí, být jedním, ne-li díky jednomu či skrze jedno nebo skrze jednotu, být pravé bez pravdy a dobré bez dobra - stejně jako například všechno bílé je bílé bělostí?

[...]

A dále: jsoucí, jedno, pravé a dobré jsou ve věcech jako první a všem společné, takže jsou při nich a v nich ve všech ještě dřív, než k tomu přistoupí jakákoli příčina - kromě té první a obecné příčiny všech. A jsou v nich zase jen z té první a obecné příčiny všech. Tím ovšem nejsou nijak vyloučeny vlivy druhotných příčin. Tak forma ohně nedává ohni bytí, nýbrž bytí tímto, ani bytí jedním, nýbrž bytí tímto jedním, třeba ohněm a jedním ohněm. Podobně je tomu s pravým a dobrým. Ale i toto, třeba že forma ohně dává být ohněm, a to jedním, pravým a dobrým, se opírá o pevnost první příčiny. Jak říká Kniha o příčinách: „Všechna pevnost a podstata poznávání je z čisté dobroty, která je první příčinou“ a dále to vykládá.

Dále, jak jsme se už zmínili, jsoucímu či o jsoucím nelze nic popírat a nelze mu upírat žádné bytí, nýbrž přísluší mu popření záporu (negatio negationis) bytí. Tak jednomu nelze upřít žádné jedno ani žádnou jednotu, leda popřít zápor jednoty či jednoho. A podobně o pravém a dobrém.

Z toho je tedy zřejmé a jisté, že každé jednotlivé jsoucí má od Boha to, že jest, že je jedno, že je pravé, že je dobré. A nejenže každé jsoucí má kteroukoli z těchto věcí od Boha, ale má ji také bezprostředně.

A to je třetí zásada z těch čtyř výše zmíněných, že totiž každé jednotlivé jsoucno nejenže má, ale že má bezprostředně, bez jakéhokoli dalšího zprostředkování, od Boha celé své bytí, celou svoji jednotu, pravost i celou svoji dobrotu. Jak by totiž mohlo být něco, co by mezi sebou a bytím mílo prostředníka a tedy stálo vně, jakoby stranou, mimo bytí samo? A bytí, to je Bůh.

Právě tak je tomu s jedním a s každým jedním, s pravým a každým pravým, s dobrým a každým dobrým. Čehokoli se totiž u kterékoli z věcí bytí samo bezprostředně nedotýká, cokoli bezprostředně neproniká a neutváří, to není nic. Podobně čehokoli se jedno nedotýká, cokoli není jedním proniknuto, utvářeno a odčeno, není jedno. A stejně o pravém a dobrém. To je to, co se říká v Knize moudrostí 8 o moudrosti, která je Bůh: „Sahá od konce až na konec, mocně a ušlechtilé“; a Izaiáš 44: „Já jsem první i poslední“.

[...]

To, co bylo řečeno, že každé jednotlivé jsoucno má bezprostředně od Boha celé své bytí, celou svoji jednotu, pravost a dobrotu, lze vyložit také takto: není možné, aby samému bytí se nedostávalo nebo chybělo nějaké bytí, nějaká míra nebo rozdíl bytí. Takže co chybí či není u bytí, to není a je nic. Bůh však je bytí. Totéž je třeba říci i o jednom: co chybí či není u jednoho, není jedno a nemůže jednotit; nemůže být druhem či rozdílem jednoho. A stejně usuzujeme i o pravém a dobrém, z těchže důvodů.

Samému jsoucímu či samému bytí nelze tedy upřít žádnou jsoucnost vůbec. Proto samému jsoucímu, Bohu, nelze nic upřít, leda popřít zápor všeho bytí. Proto se jedno, jako popření záporu, tak bezprostředně vztahuje ke jsoucímu. A jako se má jsoucí ke jsoucnům, tak se má jedno ke všemu, co je nějakým způsobem či rozdílem jednoho jedním, a pravé ke všem pravým a dobré ke všem dobrým a každému jednotlivě. Takže jsoucí to nebo to, jedno to nebo to, pravé to nebo ono, dobré to nebo ono - jakožto to nebo to - nemůže nic přidat ani ničím přispět ke jsoucnosti, jednotě, pravdivosti a dobrotě. A to je čtvrtá zásada, zmíněná výše. Když toto říkáme, nijak ovšem nebereme věcem bytí ani nerušíme bytí věcí, nýbrž právě konstatujeme.

Vysvětlíme to nyní dvojím způsobem: nejprve na příkladech, za druhé důvody. Třemi příklady: za prvé na látce a formě, za druhé na částech a jejich celku, za třetí na člověku, přijatém Slovem.

Za prvé takto: je jisté, že látka nepřináší složenému (konkrétnímu) žádné bytí, ani že sama ze sebe nemá žádné bytí kromě toho, které konkrétnímu dává forma. A přece proto neříkáme, že látka není nic, nýbrž že je podstata a druhá část konkrétního.

Za druhé: jednotlivé části nepřinášejí svému celku vůbec žádné bytí, nýbrž celé své bytí dostávají od svého celku a ve svém celku. Jinak by totiž celek nebyl jeden, nýbrž byl by počtem takový, kolik je částí, kdyby kterákoli část přidávala tomu celku své vlastní bytí.

Aby se však v jednom našla a smísila dvě nebo více bytí, je ještě nemožnější, než aby v jednom předmětu (subiecto) bylo několik podstatných forem. Bytí totiž je to, co má od sebe a ze sebe rozlišení. Co by tedy mělo několik bytí, nemohlo by být jedním bytím. Naopak, co má několik forem třeba tak, jako všechny kategorie (praedicamentum), je počtem jedno díky jednotě bytí celého konkrétního, třeba Petra nebo Martina.

A za třetí: v člověku, jehož na sebe vzalo vtělené Slovo, připouštíme, že je jedině osobní hypostatické bytí téhož Slova, a přece byl Kristus pravý člověk stejně jako jiní lidé.

V souvislosti s naším tvrzením platí toto daleko víc o stvoření ve vztahu k Bohu stvořiteli než o látce ve vztahu k formě a než o částech vůči celku, neboť Bůh je příčina vnitřnější, prvnější, dokonalejší i obecnější.

[...]

Zopakujeme-li tedy krátce, co bylo řečeno, je to sedm bodů: První, že jsoucí znamená pouze bytí, jedno jednotu, pravé pravdu a dobré dobro.

Druhý, že jinak se má mluvit o jsoucím, a jinak o jsoucím to a to; a stejně i o ostatních, jako o jednom, pravém a dobrém. Proto jsoucí je jen jedno, a to Bůh, kdežto jsoucích to a to je mnoho. A stejně o jednom, pravém a dobrém, jak bylo řečeno výše.

Třetí je důvodem tohoto druhého: říkám-li, že něco jest, je jedno, je pravé a je dobré, je každé z nich přísudkem věty, ale má se chápat i jako forma a podstata; když však řeknu, že něco je toto jsoucí, toto jedno - třeba člověk - toto pravé nebo to a ono dobré, nic z toho není přísudek, nýbrž jakási spona nebo přídavek (adiacens) přísudku.

Čtvrtý, že jen Bůh je ve vlastním smyslu jsoucí, jeden, pravý a dobrý.

Pátý, že pouze od samého Boha každá věc jest, je jedna, je pravá a je dobrá.

Šestý, že každá věc má bezprostředně od Boha, že jest, je jedna, je pravá a je dobrá.

Sedmý, že nic stvořeného nedává a nepřidává věcem žádnou jsoucnost, jednotu, pravdu a dobrotu.