

**Univerzita Palackého v Olomouci**

**Filozofická fakulta**

**Katedra filozofie**

**Sennertovo pojetí člověka**

**Sennert's concept of man**

**Diplomová práce**

**Jana Slezáková**

**Vedoucí práce: doc. PhDr. Tomáš Nejeschleba, Ph.D.**

Prohlašuji, že předloženou diplomovou práci jsem vypracovala samostatně a uvedla veškerou použitou literaturu.

.....

Jana Slezáková

Děkuji vedoucímu své diplomové práce.

## OBSAH

1. Úvod.....	5
2. Zdroje Sennertova myšlení .....	6
3. Svět .....	10
3.1 Atomy elementů.....	10
3.2 Formy jako causae efficientes.....	14
4. Život.....	17
4.1 Omnis forma sui multiplicativa čili o vzniku.....	17
4.2 Formy jako duše.....	20
4.3 Semina.....	23
4.4 Spiritus insitus a calidum innatum.....	28
5. Duše .....	30
5.1 Příčinou rozmnožování živočišných druhů je duše spočívající v semeni .....	32
5.2 Člověk.....	36
5.3 Vznik lidské duše.....	36
5.4 Schopnosti duše .....	41
5.5 Nesmrtelnost duše.....	46
6. Lidská duše .....	48
6.1 Rozumová duše.....	49
7. Závěr .....	62
8. Seznam použité literatury .....	64

## 1. Úvod

Cílem této práce je představit pojetí člověka v díle wittenberského lékaře a přírodního filosofa Daniela Sennerta (1572-1637). Na rozdíl od jeho atomismu a teorie o látce a formě<sup>1</sup> - spojení těchto teorií se běžně považuje za projev pronikání chemie do filosofie<sup>2</sup> -, zájem o Sennertovo pojetí vzniku a rozmnožování, v němž jsou učení aristotelismu a atomismu pojata tak, aby mohla být pevnými základy pro rozvíjení teorií dalších, bylo do nedávné doby spíše opomíjeno.<sup>3</sup> Proto se v této práci pokusím souhrnně pojednat o principech, díky nimž je podle Sennerta veškerý život na zemi možný. Jelikož jedním z jeho posledních děl jsou *Hypomnemata physicae* (1636), budu vycházet zejména z nich, předpokládajíc, že ve zralejším věku jeho myšlenky dosáhly větší komplexnosti. Toto dílo je sice shrnutím témat, jimiž se Sennert zabýval po celý život, avšak přesto se neobejdeme bez nahlédnutí do jeho spisů dřívějších, *Epitome naturalis scientiae* (1618), *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu liber* (3. vydání z roku 1629) a *Epitome Institutionum Medicinae* (3. vydání z roku 1686).<sup>4</sup> Konkrétně se zaměřím pak na to, jak souvisí Sennertův atomismus, pojetí látky a především formy s teorií rozmnožování a vzniku duše a jaké důsledky z tohoto spojení Sennert vyvozuje.

Ač by se podle názvu mohlo zdát, že obsah bude zaměřen především na výsostné postavení lidské bytosti v celku universa, není tomu tak. Sennert, jako konciliátor mezi tradičním myšlením antiky a moderními proudy své doby, není již renesančním humanistou, ale raně novověkým lékařem, který využívá praktické dovednosti chemiků a teorie staví na (pro něj) nejjednodušších základech, které je možno zobecnit pro celý stvořený svět. Proto i člověk je do tohoto celku zahrnut, aniž by mu byly Sennertem

---

<sup>1</sup> Např. Clericuzio, *Elements, principles and corpuscles; A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*; Michael, „Daniel Sennert on Matter and Form: at the Juncture of the Old and the New“; Eckhart, *Grundlagen der Medizin-Wissenschaftlichen Erkennens bei Daniel Sennert*; Meinel, „Early Seventeenth-Century Atomism: Theory, Epistemology, and the Insufficiency of Experiment“; Newman, „Corpuscular Alchemy and the Tradition of Aristotle's Meteorology, with Special Reference to Daniel Sennert“; „The Significance of ‚Chemical Atomism‘“.

<sup>2</sup> Srv. Lüthy „An Aristotelian Watchdog as Avant-Garde Physicist: Julius Caesar Scaliger“; Newman, „Corpuscular alchemy...“; „The Significance of ‚Chemical ‚Atomisms‘“.

<sup>3</sup> K Sennertovu pojetí rozmnožování viz Arthur, „Animal Generation and Substance in Sennert and Leibniz“; Hirai, „Atomes vivants, origine de l'âme et génération spontanée chez Daniel Sennert“. Též anglicky: Hirai, „Living Atoms, Hylomorphism and Spontaneous Generation in Daniel Sennert“.

<sup>4</sup> V textu budeme *Hypomnemata physicae*, *Epitome naturalis scientiae* a *Epitome Institutionum Medicinae* označovat počátečními písmeny (HP, ENS a EIM spolu s číslem knihy, kapitoly a číslem stránky z použitého vydání) a spis *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu liber* pak zkráceně *De chym*.

postoupeny nějaké obzvláštní výjimky (jedinou je nesmrtelnost duše, kterou člověk obdržel z Boží milosti); i lidská substanciální forma, jíž je rozumová duše, funguje na stejných principech, jako duše zvířat, ač je pro svůj intelekt nejvznešenější než duše ostatních stvoření.

V práci tedy budu postupovat systematicky (alespoň tak, jak to bude možné; Sennert se velice často ve svých textech vrací k dříve řečenému, snad aby upozornil na souvislosti, což většinou pro větší srozumitelnost není od věci) od nejjednodušších principů (atomistické interpretace Aristotelova hylemorfismu a teorie o čtyřech elementech) přes složitější (formující duši v každé z těchto atomických těles a jejich složenin a její multiplikaci) až k lidské rozumové duši (jejím schopnostem a možností nesmrtelnosti) – překlad kapitoly *De amina rationali* z konce *Epitome naturalis scientiae* je poslední částí předkládané práce.

## 2. Zdroje Sennertova myšlení

Jak uvidíme, Sennert nebyl pouhým eklektikem, jak mají někteří badatelé tendenci zjednodušovat,<sup>5</sup> ale spíše se snažil teorie rozvíjet v souladu s co nejméně a s co nejjednoduššími principy – jak na mnoha místech opakuje: Není nutné zmnožovat entity. Je zajímavé, že mnoho autorů se zmiňuje o Sennertově nařčení z hereze, avšak tento fakt nezavdal k nějakému hlubšímu bádání. Jak tvrdí Richard Arthur,<sup>6</sup> pojetí tradukce nebylo v okruhu lutheránských myslitelů něčím příliš neobvyklým, avšak přesto bylo kontroverzní. Pokud by však Sennert pouze shrnoval a vybíral názory z děl svých předchůdců, jistě by si úmyslně nevybral trnitou cestu, na níž jej čekaly nástrahy v podobě soudních řízení. Rozum mu nedovolil jinak, než postupovat takto: i rostliny a zvířata mají duši, a ano, lidská duše se produkuje stejně, jako je tomu u zvířat. Jelikož v dané době bylo v kursu učení Paracelsovo, které se však netěšilo uznání v kruhu universitních vzdělanců, lze si dovodit, že důvodem pro odmítnutí Sennertovy teorie o rozmnožování duší pomocí semen byl právě strach z šíření vlivu této „sektý“. Na rozdíl od paracelsiánů byl však Sennert zkušeným lékařem a díky chemickým pokusům, jež prováděl, mohl si dovodit a „dokázat“ své filosofické teze v praxi (existenci atomů díky

---

<sup>5</sup> Srv. např. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Atomtheorie, Bd. 1, 609, Philosophie, Bd. 7, 687. Lynn Thorndike, *History of Magic & Experimental Science*, chap. VII, p. 204, však upozorňuje i na fakt, že Sennert byl dokonce ke konci století nařčen z plagiátorství: z *De crisibus* André Du Laurence prý načerpal veškerou látku a *Peticulari de febre* Octaviana Roboreta opsal slovo od slova.

<sup>6</sup> Srv. Arthur, R. T. W., „Animal Generation and Substance in Sennert and Leibniz“, str. 154.

filtraci; zachování neporušené formy elementů a jejich sloučenin ve směšeninách díky tavení kovů).

Pokud si projdeme jména, která se v Sennertových pracích nejčastěji objevují, setkáme se se širokou a různorodou škálou – od tradičních a všudypřítomných starověkých autorit Platona, Aristotela, Hippokrata, Galéna či Cicerona, Plinia a Vergilia, přes Ficina, Pika či Piccolominiho až po Fortunia Licetiho, Julia Caesara Scaligera či zástupce paracelsovske filosofie (která je mu však, až na pár případů, které se týkají praktického využití některých léků, k smíchu).

Ač chemik a lékař, který svá bádání chtěl založit především na zdravém rozumu a zkušenosti,<sup>7</sup> nemohl nebýt dále zavázán autoritám, které měly vliv jak na středověk, tak na renesanci.<sup>8</sup> Často tedy odkazuje na uznávané myslitele, avšak to společně se svým vlastním úsudkem, který se má vždy přiklánět k pravdě, než opakovat staré fráze či vymýšlet nové teorie, které by neměly pevný základ, jak je tomu v případě paracelsismu.<sup>9</sup>

Co se týče aristotelismu, odmítá Sennert, že by (podle tomistické interpretace) každý stupeň bytí ve světě participoval na určitém stupni duše (vegetativní, smyslová a rozumová) a raději připouští, že tyto „druhy“ duše jsou spíše schopnostmi jedné jediné. Neopouští ovšem tradiční aristotelickou doktrínu, že duše je formou živého těla. Duše však nezaniká se zaniknutím věci, protože vznik a zánik se děje na úrovni ne formy či látky, ale složeniny.<sup>10</sup> Dále se také odvrací od učení peripatetiků, kteří ještě nebyli ználí biblického výkladu stvoření světa, a předpokládali, že forma je vyváděna z potence látky. Kdyby totiž, podle Sennerta, forma byla jakýmsi způsobem uchovávána v látce a z ní vyváděna, byla by látka vznešenější než forma.<sup>11</sup> Aristotelický hylemorfismus pak

---

<sup>7</sup> *HP*, Praefacio, str. 4: Duo enim solum sunt omnis veritatis investigandae principia, & sententiarum exeminandarum, κριτήρια, λόγος και πειρα, ratio, & experientia. Přičemž nejdříve musí být vykonáno spousta pokusů, aby se z nich mohl rozumem vyvodit závěr, viz dále str. 5.

<sup>8</sup> Z citací, které ve svých dílech uvádí, lze vyčíst, že se zabýval všemi odvětvími filosofie i přírodních věd; ač je jistě sporné, zda citovaná díla četl v originále, jako komentovaný překlad, nebo dokonce je nečetl vůbec a odkazy na daná místa spolu s jejich obsahy čerpá z jiných sekundárních zdrojů.

<sup>9</sup> *HP*, Praefacio, str. 1: Ego ut de Physica & Medicina, quae meae sunt Professionis, dicam; & his, ac imprimis Physicae, multum damni allatum esse, negari non potest, dum quidam de ratione & experientia parum solliciti, Antiquorum auctoritati saltem inhaeserunt; alii novitatis studio antiquae disciplinae fundamenta suu dítus evertere conati sunt. Ab utrorumque instituto me semper alienum fuisse, libere profiteor.

<sup>10</sup> *ENS.*, III, 1, str. 227: ...Generationem & corruptionem non esse formae, neque materiae, sed compositi...

<sup>11</sup> *De chym.*, str. 93: Deinde vulgata est sententia inter Peropaticos, procul dubio ex ignoratione Creationis Mundi orta; Formas educi e potentia materiae. Verum quid verbis istis, si ita simpliciter

Sennert kombinuje s atomismem<sup>12</sup> a do atomů vkládá duši. Jak uvidíme dále, vše může obsahovat duši a spirity, které jsou jejím nástrojem, jak při vzniku nového jedince, tak za celého života. A. Debus označuje Sennertovo *De consensu* za poslední pokus v 17. století začlenit práci chemických přírodovědců do tradice lékařského myšlení.<sup>13</sup> V této tradici byly sice přijímány některé závěry, které chemikové při svých pokusech učinili, a používány léky jimi objevené, avšak paracelsiánská kosmologie a mystické myšlení vůbec bylo zavržováno.

Vzhledem ke svému lékařskému zaměření se Sennert příliš nevzdaluje od tradičního pojetí Galénových spiritů či učení o temperamentu. Přebírá je takřka nekriticky, stávají se nedílnou součástí jeho výkladů o průběhu života, stejně jako tradiční aristotelský popis činností duše. Ač většinu svého života strávil Sennert ve Wittenbergu, setkal se i zde s učením padovského aristotelismu – v podobě díla Fortunio Licetiho (1577 – 1657) a především Julia Caesara Scaligera (1484-1558). Liceti zastával funkci profesora filosofie právě v Padově. Dílo tohoto Itala, konkrétně *De spontaneo viventium ortu* (1618), cituje Sennert zvláště na místech, kde hovoří o univočném plození.<sup>14</sup> Sennert se velice často zaštiťuje Licetiho názorem, že stejné musí vznikat ze stejného, protože jinak by z člověka nemohl vzniknout člověk, a především pak využívá Licetiho teorii o možnosti formy (či duše) být v přítomnosti v látce, aniž by tuto oživovala. Takto podle Sennerta Liceti rozumně vysvětluje spontánní vznik, aniž by připustil možnost ekvivočního plození. Dále se Liceti staví proti Ficinově pojetí semen jako netělesných duchovních substancí – pro Licetiho jsou materiální (ač velice jemné látky) a nespočívají ve světové duši, jak je tomu u Ficina, ale v zemi či ve vodě, což opět konvenuje s pojetím Sennertovým. O tom však níže.

---

accipiantur, rei subsit, nemo adhuc, quod ego idem sciam, ita monstrare potuit, ut animus veritatis cupidus in iis aquiescere potuerit. Neque enim in ulla materiae potentia latent formae. Etsi in suo sinu materia formas contineret, ac formae originem suam materiae deberent. Materia esset formam nobilissimum, nobilium principium, quam forma: imo formae principii nomine vix dignae essent.

<sup>12</sup> Lüthy, Ch., „An Aristotelian Watchdog...“, str. 544, upozorňuje na fakt, že právě v 16. století se na universitách v severní Itálii dostal do většího povědomí Aristotelův spis *Meteorologia IV*, který o smíšeninách pojednává blížeji atomismu, než je u aristotelského hylemorfismu běžné.

<sup>13</sup> Debus, A., G., „Guintherius, Libavius, and Sennert: The Chemical Compromise in Early Modern Medicine“, str. 157.

<sup>14</sup> Srv. Liceti, F., *De spont viventium ortu* I, cap. 73-83. Zde se Liceti zaměřuje právě na univoční plození a zkoumá je ve vztahu ke Scotovi.



Druhý jmenovaný, Julius Caesar Scaliger,<sup>15</sup> je na rozdíl od Licetiho zmiňován s velkou frekvencí – většinou spolu nebo vedle Aristotela – při řešení veskrze každého problému, o němž Sennert pojednává. Scaliger je autorem knihy *Exotericarum exercitationum de subtilitate* (1557<sup>16</sup>), která byla odezvou na Cardanovo dílo *De subtilitate*.<sup>17</sup> Tento Ital, který se prohlašoval za žáka Pomponazziho<sup>18</sup>, Zimary, Leoniciho či Nisa – tito všichni se zabývali Aristotelovým spisem *Meteorologia IV* – který získal v Padově v roce 1519 titul magistra, je podle Lüthyho jedním z nejvýznamnějších autorů, kteří přinesli severní Evropě „aristotelický korpuskularismus“, ač on sám se považoval za ryzího aristotelika.<sup>19</sup> Scaligerovy myšlenky se prolínají celým Sennertovým dílem, možná snad ve stejné míře jako Aristotelovy. Sennert přejímá Scaligerovu interpretaci smíšeniny a takto i korpuskulární interpretaci Aristotela. Jak upozorňuje Lüthy,<sup>20</sup> Sennert pečlivě vybral Scaligerovo *exercitatio* 101, kde se o smíšených tělesech hovoří z atomistické pozice, tedy jako o spojení částic, z nichž se stane nová jednota, ale již nezmínil *exercitatio* 16, v němž je explicitně zastáván hylemorfismus, na základě něhož Aristoteles považuje smíšeninu ne za kontinuální složení částic, ale tyto se sebe pouze dotýkají. Pro Sennerta je dále velice důležitý Scaligerův pohled na nesmrtelnost duše, která podle něj není nesmrtelná sama od sebe, ale takto nesmrtelný může být pouze Bůh.<sup>21</sup> Tato teorie není jen logickým vyústěním předpokladu, že Bůh je naprosto jiné substance než stvořený svět; je především důležitou součástí teorie o multiplikaci duší, pomocí níž je možné

<sup>15</sup> Jacques Charpentier jej nazval „Největším filosofem naší doby“, a argumenty z jeho *Exercitationum exotericarum* se staly předmětem školských disputací. Viz Lüthy, Ch., „An Aristotelian Watchdog...“, str. 547.

<sup>16</sup> Lüthy, Ch., „An Aristotelian Watchdog...“, str. 547 připomíná, že až do roku 1665 vyšlo 10 edicí toho spisu, z nichž 9 právě v Německu. V roce 1656 pak publikoval wittenberský profesor fyziky Johannes Sperling *Meditationes in Julii Caesaris Scaligeri exotericas exercitationes*.

<sup>17</sup> Jak upozorňuje Lüthy, „An Aristotelian Watchdog...“, str. 550, ač bylo Cardanovo dílo *De subtilitate* formulováno jako ani-aristotelické, čerpá hodně z *Meteorologii IV*, a ač se Scaliger proti němu vymezuje jako aristotelik, jedná se u něj o stejnou výchozí půdu.

<sup>18</sup> Pomponazzimu je přičítán výrok: „Aristoteles democratizati!“, čili že Aristoteles „demokratizuje“, na čemž Lüthy, „An Aristotelian Watchdog...“, str. 546, zakládá domněnku, že v této době nešlo o přímou snahu spojit aristotelismus s atomismem, ale že se objevením nových možností výkladů Aristotela otevřelo pole pro jeho korpuskulární výklad.

<sup>19</sup> Lüthy, Ch., „An Aristotelian Watchdog...“, str. 543.

<sup>20</sup> Lüthy, Ch., „An Aristotelian Watchdog...“, str. 550.

<sup>21</sup> Scaliger, J. C., *Exotericarum exercitationes*, cap. 307, ex. 20: Omne quod est, aut est primum principium, aut a primo principio. Unum est primum: alia dependent igitur. Ergo sua natura omnia, praeter unum, corruptibilia. Tametsi enim sunt entia absoluta a subiecto, & a termino: tamen haud sunt absoluta a causa. Sunt igitur per aliud, & ab alio. At omne dependens ab eo, a quo dependet, si est voluntarium principium, mutari potest. Ergo ipsae quoque mentes immateriales, etsi ponuntur a Peripateticis coaeternae Deo: tamen ut a primo pendent, a primi nutu deponi possunt ab ea essentia, in qua sunt ab illo constitutae. Si enim non possent: haberent in se aliud principium resistendi illius infinitati. Sennert tyto věty ve svých dílech cituje, až na pár vysvětlujících odchylek, beze změn.

předpokládat duši v každém semeni, a tím pádem její smrtelnost v souvislosti se zánikem semene, které ji nestihlo přenést a tudíž nevznikl jedinec daného druhu. Tato obhajoba se zdá být velice problematická, avšak byla nutností: 5. lateránský koncil v roce 1513 totiž přiměl filosofy k tomu, aby nesmrtelnost duše obhajovali;<sup>22</sup> na toto téma bude pojednáno níže.

### 3. Svět

#### 3.1 Atomy elementů

V renesanční době, jež se v Sennertově práci a přístupu ještě do značné míry odrážela, byl rozsah přírodní filosofie vymezen především díly Aristotelovými. *Fyzika* vymezovala obory přírodních věd, spis *O nebi* byl používán v astronomii, *O vzniku a zániku* zakládalo vědy chemické a fyzikální, na spise *O duši* stála medicína a psychologie a *Meteorologia* vysvětlovala atmosférické jevy.<sup>23</sup> *Fyzika* obsahovala mnohá učení, která bylo lze vysvětlit různými způsoby a zavdávala k množství diskuzí. Jednalo se především o otázky ohledně vlastnosti látky, o *materia prima*, která podléhá substanciální změně, na čemž závisely i debaty o vlastnostech základních částic a ohledně možnosti a postavení atomismu. V 16. století již (na rozdíl od 13. století, kdy Albert Veliký sice uvažoval nad tím, že by *minima naturalia* mohla být ztotožněna s atomy, avšak nepokusil se o tom podat žádný důkaz) Agostino Niso se zaštiťoval Averroem, podle nějž zvětšování a zmenšování v substanci je zapříčiněno přidáváním či odebráním nějakého počtu *minima naturalia*, což bylo spojeno s poukazem na to, že když elementy na sebe navzájem působí, na *minima naturalia* jsou rozděleny. Julius Caesar Scaliger zase předpokládal, že částice se mezi sebou navzájem liší tvarem, aby na základě toho vysvětlil vlastnosti těles z těchto částic složených.<sup>24</sup> Scaliger vycházel z Aristotelových *Meteorologií IV* a přepokládal, že částice se mohou sjednotit (ne pouze setkat, jak je tomu u epikurejců), a vytvořit tak jednoduté těleso. Christopherem Lüthym je tento autor považován právě za spojovací článek, který umožnil Danielu Sennertovi propojit učení Demokritovo a Aristotelovo.<sup>25</sup>

Pro Sennerta není základem všech těles *materia prima*, nebo alespoň ne v té nejzazší podobě. V *Epitome naturalis scientiae* se sice o ní zmiňuje, avšak jde o neurčitý

---

<sup>22</sup> Srv. Nejeschleba, T., *Jan Jessenius v kontextu renesanční filosofie*, str. 36.

<sup>23</sup> *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, str. 212.

<sup>24</sup> *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, str. 214.

<sup>25</sup> Lüthy, Ch., „An Aristotelian Watchdog...“, str. 556.

podklad, na němž se střídají protikladné kvality.<sup>26</sup> Nejzazší částice ve světě jsou pro něj ale právě atomy elementů, *minima naturalia*. Tedy nejmenší nedělitelné částice, z nichž každá je obdařena svojí vlastní substanciální formou, a takto existují aktuálně – na rozdíl od pojetí Aristotela, jehož hylemorfismus předpokládá minima pouze potenciální. Toto pojetí je tedy zavázáno tradičnímu atomismu, v němž jsou předpokládány atomy, které mají každý svoji substanciální formu a tyto substance se, na rozdíl od názoru Aristotela, mezi sebou nemohou měnit. Pro Aristotela je směsí něco, v čem se elementy sloučí po způsobu, kdy ztratí svoje předchozí kvality a vznikne nová substance, *forma mixti*. To však podle něj atomismus neumožňuje a pojednává tedy pouze o jejich stýkání se.<sup>27</sup> Když Sennert pojednává o atomech, neskrývá svůj obdiv k Démokritovi a říká, že jeho učení o nedělitelných atomech se sice netěší velkému uznání, ale pokud je dobře vysvětleno, nezdá se být nijak absurdní. Jelikož je totiž v přírodě vše podřízeno vzniku a zániku, je nutné, aby existovala jakási jednoduchá tělesa, v něž se věci rozkládají a z nichž naopak jako složená sestávají.<sup>28</sup> Atomy však nepojímá po způsobu Aristotela (jehož *O vzniku a zániku*, kap. 8 zmiňuje), to jest jako homoiomera, částice, které jsou z elementů již smíšené, ale právě jako atomy elementů. V pozemské, sublunární části světa jsou totiž dva druhy věcí – složené a jednoduché. Jednoduchými jsou čtyři základní elementy a složenými jsou všechny ostatní, které z elementů sestávají.<sup>29</sup> A tedy právě elementy jsou považovány za první princip, z něhož má počátek všechno ostatní.<sup>30</sup>

To, že atomy elementů opravdu existují a mají svoji vlastní formu, dokládá Sennert výsledky mnohých chemických pokusů. Ty prováděl např. s vinnými parami, které dokazovaly, že jsou prokazatelně schopny proniknout načtyřikrát přeloženým papírem; s minerály a rostlinami, z nichž vycházely výpary, které se posléze srazily v kapku. Za ještě zjevnější považoval pokusy se zlatem a stříbrem, které, když se roztaví a navzájem spojí, by nikdo od sebe nerozeznal – avšak když se tato slitina roztaví pomocí *aqua fortis*, atomy se zase oddělí a zlato a stříbro jsou pozorovatelné zvlášť.<sup>31</sup> Chemickými pokusy tedy Sennert dokazuje, že existují atomy, na něž se věci rozkládají a které si

<sup>26</sup> *ENS*, III, 3, str. 233: ...Ea permutari invicem apta sunt, quae sunt contraria, & commune habent subjectum. At elementa sunt talia: habent enim commune subjectum materiam primam, qualitatesque contrariam.

<sup>27</sup> Srv. Lüthy, Ch., „An Aristotelian Watchdog...“, str. 543.

<sup>28</sup> Srv. *HP*, III, 1, str. 90.

<sup>29</sup> *HP*, III, 1, 94.: Cum vero atomorum non sit unum genus, sed pro corporum naturalium varietate varia; eas & secundum simplicia corpora, quae elementa dicuntur, & secundum composita, considerare libet.

<sup>30</sup> *ENS*, II, 2, str. 179: Elementa dicuntur proxima principia corporum mistorum.

<sup>31</sup> *HP*, III, 1, str. 108-111.

zachovávají substanciální formu, která se nemůže sloučit s jinou, natož se v jinou proměnit či rozložit.

Elementy mohou být podle Sennerta uchopeny dvěma způsoby: buď jako to, co naplňuje zemi, a takto jsou co do vlastností těžké nebo lehké, a za druhé jako to, co skládá přírodní tělesa (respektive jejich hmotnou část, která je pasivním kvalitativním principem) a co nabývá vlastností vlhka, sucha, chladu a tepla, a jejichž proměňováním vznikají smíšeniny.<sup>32</sup> Elementy jsou obdařeny formou, svým vnitřním principem, který způsobuje, že existují v aktu a taktéž zapřičiňuje jejich pohyb k určeným místům.<sup>33</sup> Pokud by elementy neměly svoji vlastní formu, nebyly by sto vykonávat svoje přirozené akty, to jest být na svých přirozených místech a aktualizovat svoje přirozené vlastnosti, čtyři kvality.

Z elementů je složeno i lidské tělo, a *temperamentum* jejich vlastností, tj. tepla, chladu, sucha a vlhka, je u lidí příčinou zdraví či nemoci.<sup>34</sup> Teplo je nejdůležitější kvalitou, díky níž je možný život, který je jeho množstvím ovlivněn. Dokonce i věk je spojen s dvojicí kvalit tepla – vlhko, protože s postupem věku člověku ubývá životního tepla a tak chlapec jej má více, než stařec, který zemře, když toto živočišné teplo vyprchá.<sup>35</sup> I některé části těla jsou význačné smíšením těchto kvalit: teplo je samozřejmě vlastní srdci, které je jeho zdrojem, dále např. játrům, slezině, svalům, ledvinám, atd. Chladnými jsou oči, chrupavky či např. mozek, který se řadí i mezi vlhké spolu se srdcem, játry, atd. K suchým jsou počítány vazy, chrupavky či žíly. Pohlaví se též různí co do množství tepla a to tak, že ženy jsou chladnější než muži.

Oheň pak se liší co do způsobu, jak se o něm mluví. Může být buďto jedním ze základních prvků, anebo může být chápán jako *calidus innatus*, tedy vrozené teplo. Toto teplo je však především tvůrčím principem. Protože (s odkazem na Zabarellu, jehož hypotézu ale Sennert nemůže přijmout celou) oduševnělé smíšeniny nemohou vznikat silou elementů, ale toliko živočišným teplem, vloženým semenem. Při vzniku živoucích

---

<sup>32</sup> *ENS*, II, 3, str. 180.

<sup>33</sup> *ENS*, II, 3, str. 182-183: *Materia enim per se non sursum potius, quam deorsum moveri apta est, sed omnes motus indistincte recipere potest; verum quatenus habet formam, quae materia potentiam ad haec motum recipiendum determinet & restringit.*

<sup>34</sup> *EIM*, I, 4.

<sup>35</sup> *EIM*, I, 4, str. 21. Podle Sennerta, který se, jak říká, opírá o Hippokrata, jsou fáze lidského života omezeny tak, že 4-7 let je dětství, 7-14 je chlapecký věk, 14-25 adolescence, 25-35 mládí, 35-48 zralý věk, od 48 let stáří

jsou kvality elementů principem látkovým, avšak prvním činitelem je živočišné teplo vloženého semene.<sup>36</sup>

Tento hippokratovsko-galénovsko-aristotelský výklad kvalit elementů a jejich role při sestavování těles a živých těl je v lékařských kruzích jeho doby velice běžný. Paracelsův vliv byl na wittenberské universitě za Sennertova působení minimální (samozřejmě, v neakademických kruzích byl vliv větší a školsky vzdělaní lékaři se s ním museli vypořádávat) a mimo to byl k paracelsiánským praktikám velice skeptický. Neupíral sice Paracelsovým stoupcům jisté výsledky v léčbě, ty však byly pro něj zastíněny tím, že Paracelsus a jeho stoupcenci nebyli žádnými lékaři, ale spíše šarlatány, kteří si vymýšlejí nové způsoby léčby, aniž by je podkládali věrohodnými experimenty. Paracelsovi stoupcenci věří ve skryté kvality, které ovlivňují paprsky hvězd, a v různé prapodivné spirity, jimiž je podle nich celý vesmír prostoupen. Stará učení vykládají po svém a komolí je.<sup>37</sup> Sennert sám však zůstává věrný tradici, nebo se alespoň velkým množstvím citátů snaží čtenáři ukázat, že se od ní neodchyluje.

Z atomů elementů se skládají jak věci neživé, tak živoucí. Podržení si teorie o míšení čtyř elementů je plně kompaktní s aristotelskou kosmologií, avšak na rozdíl od Aristotela, Sennert vkládá do atomů i duši, která je zodpovědná za úkony, jež vykonává buď atom elementu, nebo složenina z nich, anebo složenina na vyšší úrovni. Když totiž říká, že atomy nejsou dány jen neoduševnělým tělesům, ale i oduševnělým, tak připojuje, že čas od času sama duše může být skryta do těchto nejmenších částic a uchovávat se v nich.<sup>38</sup> Při formulaci tohoto názoru se zaštiťuje Licetim, kterýžto o této problematice pojednává stejným způsobem, tudíž není jasné, do jaké míry patří tato myšlenka Sennertovi, či zda vůbec nebyla celá přebrána od Sennertova kolegy. Z odkazů je však jasné, že toto učení nebylo nějak novátorské, a nadto bylo důležité pro Sennertovo učení o vzniku a zachování duší, které na této teorii stálo. Když vidíme,

---

<sup>36</sup> *HP*, III, 2, str. 134.

<sup>37</sup> Např.: *De chym.*, VII, str. 67: *Nam quae primo de mysteria magno & materia prima a Paracelso & asseclis afferuntur, ut modo dictum, vel pro meris figmenta habenda sunt, & cum sine omni ratione proferantur, eadem facilitate, qua proferuntur, rejiciuntur; vel ex Grecorum libris petita, & peregrinis nominibus involuta sunt. Sennert sám sice spirit přijímá také, ale obhájí si jej zkušeností a rozumem, a jako neokultní princip zapadá do jeho kosmologie, kde hraje úlohu jakéhosi prostředníka mezi formou a oživenou látkou.*

<sup>38</sup> *HP*, III, 1, str. 112: *Imo dantur atomi non solum corporum inanimatorum, sed & animatorum quorundam: & ipsa anima interdum in talibus minimis corpusculis integra latere & sese conservare potest; ut postea, de mistione, & de spontaneo viventium ortu, dicitur*

že v atomech se zdržuje druhová esenciální forma,<sup>39</sup> kterou je možno ztotožnit s duší, zdá se, že pro Sennerta je celý vesmír živý, prostoupený spirity spočívajícími v semenech a v atomech, z nichž se skládá veškeré stvoření. Avšak takto bychom jej mohli zařadit spíše mezi alchemické kejklíře se slovy, než mezi lékařské vědce, mezi něž se řadil. Zachování esenciální formy jednotlivé složeniny i každé její součásti je nutné pro to, aby svět vůbec nějakým způsobem fungoval. A *spiritus* je tím, který je jaksi uprostřed mezi potenci a aktem, mezi formou a jejím uskutečněním. Nebudeme však předbíhat.

Když bylo tedy krátce pojednáno o atomech, částech, jejichž vzájemným míšením a jejich kvalitám vznikají tělesa smíšená (respektive jsou možnostmi jejich existence), jak kameny, tak rostliny či lidé, nelze pokračovat jinak, než zaměřením se na oživující princip. Již bylo naznačeno, že principem oživení je forma, duše, a že tím, co dokáže tento proces zprostředkovat a je k němu u živých bytostí nezbytný, je spiritus. Musíme tedy začít u samotné působící příčiny. Se Sennertovým atomistickým korpuskularismem se totiž úzce pojí hylemorfismus a pojetí forem, které jsou principem oživení přírodních těles. Tedy nikoliv forem elementárních, ale forem o několik řádů vyšších, patřících tělesům z elementárních atomů složeným. Zároveň však mají vlastnost, že jsou *sui multiplicativae*, díky čemuž je možné vysvětlit zachování druhů obecně a formy jsou tedy nejen principem každého přírodního tělesa, ale díky nim je možné určit každou jednotlivinu specificky, pojmenovat a zařadit ji. Díky formám je možná i produkce semen, které jsou obdařeny vrozeným teplem a spiritem a díky spolupráci forem-duší, spiritu a semen umožnil Bůh vznik a zánik, aniž by musel trvale zasahovat do stvoření. Účelem vzniku je zachování druhů, protože, jak nám ukazuje zkušenost, v sublunárním světě není nic věčného, nic co by nepodléhalo změně a zkáze – tento status patří zde na Zemi pouze duším, které umožňují trvalost druhů.<sup>40</sup>

### 3.2 Formy jako *causae efficientes*

S aristotelskou tradicí, která se v Sennertově díle zrcadlí, je neodlučitelně spjata nauka o formách-aktech a látce-potenci. Forma se však nezdá být pouhým aktem, ale ani látka není jen čistou potenci. Oba dva principy se doplňují a jeden bez druhého by

---

<sup>39</sup> *HP*, II, 1, str. 114: Etsi vero atomi illae sint minima corpuscula: tamen in iis formae essentiales specierum integrae manent, ut modo dixi, & ipsa experientia testatur.

<sup>40</sup> *ENS*, III, 3, str. 231: Finis generationis est conservatio specierum. Cum enim in sublunari mundi parte perpetuitas & aeternitas individuorum non sit, generationis perpetuitate Natura specierum aeternitate conservaet.

nebyl s to zavdat vzniku ničeho ve světě. Formy však nedlí v potenci látky, jak je tomu v tradičním aristotelismu, ani nejsou udělovány přímým aktem Stvořitele nebo nějakých nebeských entit. Sennert má pro vznik forem a jejich působení vysvětlení úplně jiné. Zastává totiž tezi, že formy jako působící příčiny byly dány všemu ve světě Bohem při Stvoření a jako takové jsou mu nástrojem, kterým svět řídí. Však ne již v přítomnosti; ale jako jednou stvořené jsou formy ve světě stále přítomny a vlastnosti, které do nich byly vloženy, jim umožňují, aby byly přítomny všemu vzniku a zániku, a bez nutnosti dalších Božích zásahů svět podle jeho vůle utvářely.

Všechno ve světě vzniká a zaniká díky formám. Přírodě je tato vlastnost dána od Boha, a takto jsou v ní zjevné stopy jeho moudrosti – v člověku, včelách, mravencích, listech a květech stromů, a vůbec ve všech věcech v přírodě, do nichž Bůh vtiskl svůj obraz, když do nich vložil formy. Každá forma je tedy participací a svým způsobem obrazem Boží moci, moudrosti, dobroty a lásky; a všechna jsoucna díky svým formám touží být, znají být a mohou být.<sup>41</sup>

Formy mají podle Sennerta tři nejdůležitější vlastnosti. První z nich je, že forma není sama od sebe kvantitativní, ani dělitelná a může mít svoji vlastní neporušenou esenci jak v malém, tak ve velkém množství hmoty. Druhou vlastností je, že forma se rozpíná podle potřeby a rozpínání látky, takže je vždy v celém svém subjektu. Tak je duše např. v celé rostlině a vyživuje ji, stejně tak jako u živočichů. Třetí vlastností je, že každá forma je *sui multiplicativa*.<sup>42</sup> Vlastnost *sui multiplicativa* je nutnou podmínkou, aby běh světa fungoval tak, jak má. O této schopnosti však bude pojednáno níže v několika různých souvislostech.

Jak jsme viděli výše, formy jsou přítomny již v těch nejmenších částech světa, v atomech elementů. U tohoto však jejich funkce nekončí – formy jsou vlastní každému stupni stvořeného světa. Ať je to kapka vody, která sestává z jednoduchých atomů, nebo její sloučení s něčím hustším; ať je to oko nebo člověk – vše má svoji formu. Ta, která stojí na nejvyšším stupni, je formou substanciální, u živých věcí se nazývá duší, u člověka pak duší rozumovou. Sennert ale nepokračuje dál – stojí v opozici vůči těm,

---

<sup>41</sup> HP, I, 3, str. 23: Natura autem hoc artificium habet a Deo, cuius sapientiae vestigia ubique apparent, in homine, in apibus, in formicis, in foliis & floribus arborum, & omnibus omnino rebus naturalibus quibus Creator sui imaginem impressit, dum formas dedit. Omnis enim forma est participatio, & suo modo, imago Dei potentiae & sapientiae, bonitatis, amoris: & omne Ens per suam formam cupit esse, scit esse, potest esse.

<sup>42</sup> Srv. HP, I, 3, str. 23-24.

kteří uznávají formu světa, z níž by vycházely formy pozemské. Hierarchii forem popisuje pouze, co se týče věcí složených z látky a formy, které se nalézají převážně v sublunární části kosmu (kometám a jiným nebeským tělesům je též vlastní látka, avšak do astronomie se Sennert nezaplétá).

Co se zachovávání jednoho druhu týče, je formám podle Sennerta vlastní univocita. Tedy všem jednotlivým subjektům spadajícím pod jeden druh, je forma stejná, avšak, jak Sennert zmiňuje v pojednání o světě, co do druhu jsou formy rozličné. A proto ani nemůže být nějaká forma světa, jak se podle něj zmiňovali mnozí autoři před ním. Dle něj je absurdní tvrdit, že svět jako celek by měl substanciální formu či duši, jak tvrdili např. Hermes Trismegistos, Platon či Pythágorás, protože pak by ostatní formy musely být jejími součástmi. Avšak každá forma (ve světě přírody) je jiná, a formy jednotlivých druhů tedy nemohou být univoční s nějakou jinou, nadřazenou formou světa, a tudíž ani nemohou být jejími částmi. Někaká duše světa nemůže ostatní převyšovat, jak je tomu u živočichů, kde se tak děje v případě *formy mixti*, jíž je podřízena např. forma vegetativní.<sup>43</sup> Formou světa není nic jiného než řád, který řídí řetěz přírodních těles.<sup>44</sup> Pokud by totiž všechny formy pocházely z nebes, nebylo by žádné z nižších univočních vzniků, ale všechno živé by pocházelo z nebes a muselo by mít i nebeskou esenci. Formou světa nemůže být tedy ani Bůh, ač všechny formy stvořil, protože pak by s ním byl člověk souběžský.

Tento argument mohl Sennert postavit na dalším pilíři svého celého učení a myšlení, že totiž formy jsou *sui multiplicativae*, čemuž se budeme věnovat níže. Nicméně s tím, že formy jsou působícími příčinami, teorie multiplikace souvisí téměř explicitně: svět funguje sám od sebe, od svého Stvoření, bez zásahů z nebes. Svoji aktivitou, která do nich byla vložena, nejsou formy jen náhodně se vyplavujícími z látky, které dají tvar; formy jsou příčinami existence věcí přímo. Jako aktivující duše nejsou předpokládány jen z důvodu, že tomu tradice učila, ale jsou z nich učiněny opravdové příčiny, reálně nutné podmínky ke vzniku; ovšem ač mohou oživovat tělesa dle svého nadání, nemohou oživovat nic, co by k tomu nebylo určeno, co by se neshodovalo s jejich určením – je tedy vždy nutné, aby se vyskytla vhodná látka.

---

<sup>43</sup> Respektive u člověka je tato forma spíše schopností, ale o tom níže.

<sup>44</sup> *ENS*, II, 1, str. 128: Quapropter cum omnes mundi partes peculiare formi habeant, forma aliqua communis, eas connectens, non requiritur; cum sine ea singulae formae suas operationes exsequi possint. Preterea si una esset Forma Mundum informans, reliquae formae vel illius partes essent, vel ab illa informarentur, quorum utrumque absurdum.



Vše ve světě vzniká díky univočnímu činiteli, nikoli tedy ekvivočnímu, jak se podle Sennerta běžně předpokládá. Teorii univočního vzniku připisuje i Aristotelovi, k němuž připojuje i názory Licetiho. Z jejich zmínek vyplývá, že všechny substance mají původ od působícího činitele svojí (stejně) přirozenosti, a tudíž univočně.<sup>45</sup> Ekvivoční vznik je sice mnohými předpokládán, protože je tomu učí zkušenost, ale takovým způsobem se vznik dít nemůže. To, co se považuje za vzniklé ekvivočně a spontánně, jsou jen jakési (pomyslné) druhy toho, co vzniká nespontánně. Spontánní vznik živoucích, např. červů z tlejících těl živočichů či rostlin, Sennert neodmítá zcela, ale je proti jakémukoli zásahu zvenčí, jímž by byl např. vliv hvězd či zasahování Boží.<sup>46</sup>

#### 4. Život

##### 4.1 *Omnis forma sui multiplicativa* čili o vzniku

Živočichové a vůbec přírodní věci nejsou nesmrtelné a proto, jak bylo řečeno, jediným, co trvá, jsou druhy. Aby bylo možné zachování druhů, kvůli čemuž se veškerý vznik a zánik děje, je nutné, aby se nějakým způsobem zachovala forma, která je druhovou příčinou všeho živého. Pro tento účel se zdá Sennertovi vhodné předpokládat, že v živých tělech je mnoho následných a podřízených forem, tak, že jedna je řídící – ta informuje živé a dává mu jméno, je jeho duší; a zbylé formy jsou jakoby sloužící, které, dokud je přítomna forma řídící, týkají se dispozic a nastavení vlastní látky – tuto látku, jelikož je vhodným subjektem specifické formy, po svém způsobu informují, mají svoje činnosti, avšak neoživují, ani nepřidělují živému jeho jméno, protože to je výsostná povinnost duše druhové.<sup>47</sup>

Na základě teorie o podřízených formách a multiplikace je pak podle Sennerta možno vysvětlit vznik červů v mrtvolách (a tím i zkušeností podložené ekvivoční plození); avšak není tomu tak, že by v nějakém tvorů byla aktuálně forma červa – forma červa vznikne až v okamžiku, kdy tvor zanikne a zmizí jeho specifická forma. Tehdy se

---

<sup>45</sup> *HP*, V, 2, str. 380: ...omnia tamen ab agente univoco, non aequivoco, ut vulgo statuitur, proveniunt: id quod multis locis docet Aristoteles, quorum novem allegat Licetus, quibus omnibus tradit, substantias omnes generari ab afficiente actu ejusdem naturae, & univoco.

<sup>46</sup> *HP*, V, 2, str. 383: Animam autem viventium illorum sponte ortorem esse in ipsa materia, nec causam efficientem extra materiam quaerendam esse, vel ipsa vermium e carnibus generatio docet, in qua nulla accedente causa externa, nisi calore ambientis, sponte e carnib. vermes erumpunt.

<sup>47</sup> *HP*, V, 2, str. 394: Mihi vero consentaneum videtur, in corporibus viventibus plures formas succenturiatas esse, & subordinatas, ita tamen, ut una sit princeps & domina, quae vivens informat, & a qua vivens nomen habet, ipsa scilicet viventis cujusque anima; reliquae vero ministrae quasi, quae, quandiu forma illa superior praesens est, ad materiae propriae dispositionem & conditionem pertinent, & propterea materiam quidem illam, ut sit idoneum formae specificae subjectum, suo modo informant, suasque etiam actiones habent; eam tamen non animant, nec ei nomen viventibus tribunt; quod solius animae specificae officium est.

ujme řízení nějaká z forem podřízených, která přijme řídicí funkci při vzniku další bytosti.<sup>48</sup> Tyto podřízené formy jsou v živočiších reálně (*realiter*), ale neexistují v nich po způsobu duše, neoživují látku a nevykonávají žádnou z funkcí, které jsou vlastní formě specifické. Jakmile duše, tedy specifická forma, zanikne, tyto formy podřízené, když je vyvolá teplo, které je obklopuje, a naleznou vhodné uspořádání, jsou vyzdviženy po způsobu duše a dávají se tělu jako oživující duše. Nejdříve začnou tyto formy vytvářet sobě vhodné tělo a později v něm začnou vykonávat funkce nutné k životu.<sup>49</sup> Tedy tytéž formy se skrývají v rozdílných vnějších podobách, a vystupují v divadle světa. To Sennert dokládá odkazem na Aristotelovo *de hist. anim.*, V, 19 a Pliniovo *nat. hist.* II, 22, kteří zmiňují jako příklad kapustu, v níž se též jedna duše odívá do různých těl a zdá se, že v ní po sobě následují různé vnější formy.

Multiplikace forem není důležitá jen pro předpoklad neustálého vzniku a zániku, kterému nás učí zkušenost. Sennert je sice vědcem, ale nemůže zajít za určité meze, které vytyčuje náboženství. A tak celá jeho teorie multiplikace je na několika místech ospravedlňována citátem z *Genese*, kde Bůh přírodě nařizuje, aby se sama množila. Sennertova argumentace zní tak, že Bůh všechno od věčnosti ustanovil, a svět stvořil v čase díky svojí moudrosti, dobrotě, moci a vůli takovým způsobem, že po Stvoření vše řídí svojí prozřetelností. Bůh tedy neřídí věci přímo, ale vložil do forem a semen věcí takovou sílu, kterou se vše uskutečňuje s božím požehnáním.<sup>50</sup>

Přímé zasahování do nynějšího stvořeného světa je pro Sennerta stejně tak nesmyslné, jako teze o vyvádění forem z potence látky. Forma totiž není ukryta v látce, avšak v látce je jakási dispoice k formě, kterou když je naplněna, vzniká v aktu to, co bylo dříve v potenci. Forma tedy není vyváděna z potence látky, ale je *sui multiplicativa*. Podle Sennerta tomuto učil už Albert Veliký, na kterého odkazuje

---

<sup>48</sup> *HP*, V, 2, str. 398: Ideoque etiam formae subordinatae non dant nomen rei, nec possum dicere, in homine esse vermes, in juvenco foliis mori nutrito esse bombyces, sed demum forma specifica decedente ipsae formae specificae munere fungi incipiunt, & nomen rei dant.

<sup>49</sup> *HP*, V, 2, str. 398-399: Verum hae formae etsi realiter insunt viventibus aliis, tamen non insunt ad modum animae, nec animae officio fungantur, nec materia animant, nec corpus vivificant, nec in eo vitae operationes exercent, sed omne illud a forma nobiliore & specifica, seu anima viventis perficitur: ipsae vero ad materiae dispositionem & determinationem pertinent. Ubi vero specifica illa & nobilior forma, seu Anima recedit, ipsae a calore ambiente excitatae, & idoneam dispositionem nactae, in animae modum elevantur, & corpori sese in animam vivificantem comunicant, & primum quidem corporis sibi idonei fabricationem aggrediuntur, postea vero functiones vitae convenientes in eo edere incipiunt.

<sup>50</sup> *De chym.*, IX, str. 89: Nam Deus quidem omnia & ab aeterno derterminavit, & pro sua sapientia, bonitate, potentia & voluntate in tempore, mundum hoc modo constituit, & post creationem quoque sua providentia omnia gubernat ... non tamen immediate rerum generationes administrat, sed formis & seminibus rerum hanc vim indidit, qua ex benedictione divina haec omnia peraguntur.

Zabarella, když říká, že není nutné se utíkat k vyvádění forem z potence látky, protože teorií multiplikace je vysvětleno zachování a rozmnožování druhů. Navíc forma je prvním principem, odlišným od esence látky, je nad ni vznešenější, má mnohem zvláštnější a vznešenější původ, než jaký je vlastní látce.<sup>51</sup> Vyvádění forem z potence látky by tedy bylo stejně nesmyslné, jako kdyby formy vyplývaly z nějaké nade vším stojící formy či duše světa. Zde ovšem nejde o problém, že by z něčeho vznikalo něco jiného co do druhu – problém je v tom, že z neaktivního (čímž látka bez formy *de facto* je) by vznikalo něco aktivního, což odporuje nejen fyzikálním předpokladům, ale zdravému rozumu vůbec. (Dalo by se říct, že je tento problém analogicky podobný tomu, kdy by Bůh tvořil svět přímo; protože vůči světu, který vzniká a zaniká, není Bůh veskrze ničím, tedy, alespoň ne ničím stejného druhu, jak bylo řečeno dříve.) Uznávat vyvádění forem z potence látky by bylo stejně nesmyslné, jako říkat, že pohyb vzniká od nehybného či živé z neživého. Zkrátka, nula od nuly pojde – forma tedy nemůže být aktivována něčím méně vznešeným, než je ona sama. Do ní byl vložen aktivní princip a ona jím může aktivovat látku, nelze, aby tomu bylo naopak.

Důležitost aktivního principu multiplikovaných forem vyzdvihuje Sennert i tehdy, když v krátkosti pojednává o vzniku a zániku živočichů v kapitole *De generatione et interitu corporum naturalium*. Při definici vzniku a zániku vychází Sennert opět z Aristotela (*O vzniku a zániku*, I, 3) v němž se píše, že zánik něčeho, je vznikem něčeho jiného. Když totiž něco zanikne (forma přestane oživovat tělo), neztratí se do nicoty, ale zůstane látka. Ta však nemůže být skrz sebe sama, bez nějaké formy. Je tedy nutné, aby když jedna složenina zanikne a její forma zmizí, objevila se forma jiná, která by ustavila složeninu. Nemohou být dvě specifické formy v jedné substanci.<sup>52</sup> I z toho důvodu je logické vyústění v teorii o formách podřízených, jež mohou funkci formy řídící po jejím zániku převzít.

Vznik forem je podložen odkazem na biblickou knihu *Genesis*, kde se říká, že „Země vydala zeleň: rozmanité druhy bylin, které se rozmnožují semeny, a rozmanité druhy stromoví, které nese plody se semeny“<sup>53</sup>. Díky božím požehnání je tedy možné, aby se

---

<sup>51</sup> *De chym.*, IX, str. 94: Etsi admittatur id, quod recte ex Alberto educit Zabarella, *de sensu agente*, c. 5, Omnem formam esse sui multiplicativam: non opus est ad educationem formarum e potentia materiae confugere. Ex ista enim multiplicatione specierum conservatio pendet. Et forma ut principium est, essentia a Materia distans, ipsaque longe nobilior: ita peculiarem & nobiliorem habet originem, quam ut eam materia debeat.

<sup>52</sup> Srv. *ENS*, III, 3, str. 231.

<sup>53</sup> *Bible, Písmo svaté starého a nového zákona*. Gen I,12

formy, pomocí tradukce semen, přenášely z generace na generaci a při setkání se s vhodnou látkou daly vzniknout živočichu (či rostlině) a díky tomu umožňovaly zachování druhů.<sup>54</sup> Forma spočívá v semeni a je jím přenášena. Spolu s duší (formou) jsou v semeni uchovávány i její schopnosti – schopností duše nenabývá, ale je jimi v potenci obdařena od svého počátku právě díky tradukci. Semeno má vlastnosti svých rodičů, z jejichž spojení vzniká a díky tomu i duše oplývá schopnostmi od svého vzniku.<sup>55</sup> Z tohoto vyplývá Sennertovo učení o tradukci duší – aby mohlo vzniknout něco živého, obdařeného duší, musejí i rodiče být živí a oduševnělí. Avšak formy živoucího nejsou samy o sobě kvantitativní a dělitelné a jako takové nemohou produkovat další svého druhu. K tomu je zapotřebí, aby se spojily s vhodnou látkou, z níž mohou jako duše vykonávat své činnosti a tudíž se i rozmnožovat.<sup>56</sup>

Možnost multiplikace souvisí i se Sennertovým pojetím nekonečna; při zmínce o něm tvrdí, že materiální věci nemohou být dělitelné *ad infinitum*, při čemž z tohoto vyplývá, že musejí existovat nedělitelné částičky, atomy. Nemateriální věci však v mysli do nekonečna být dělitelné mohou (bádání v této sféře však přenechává matematikům), proto tedy lze – můžeme vyvodit – formy, které jsou nelátkového založení, dělit též.

#### 4.2 Formy jako duše

Tak jako je forma příčinou činnosti, je jí i duše ve všech živých věcech (*animalia*). Její přítomnost je zjevná právě na základě jejích činností, které nemohou být vykonávány po smrti (těla), z čehož je zřejmé, že tělo příčinou těchto činností není. A jelikož jsou činnosti jakýmsi přechodnými akcidenty, které nespočívají samy v sobě, je

---

<sup>54</sup> *De chym.*, IX, 94: Atque ita omnino statuendum videtur, Formas, vi benedictionis divinae, factae in prima creatione, cum Deus diceret: *Germinet terra germen, herbam producentem semen; arborem fructiferam facientem fructum juxta speciem suam, cui insit semen suum super terram; Et crescite & multiplicamini*, a generante, mediante semine, per traducem quasi propagari, & veluti lumen a lumine accensum, ubi idoneam materiam & instrumenta nacta fuerit, operationibus sese manifestare.

<sup>55</sup> *De chym.*, IX, str. 95: Cum enim potentiae & operationes animae propriissimae in semine appareant: animam ei inesse, negandum non est. Nam cum potentiae non sint separabiles ab anima, cujus sunt potentiae: impossibile est potentiam aliquam alicui propriam esse in subjecto, in quo non est forma, a qua fluit potentia.

<sup>56</sup> *De chym.*, IX, str. 98: Nimirum formae animatorum esti per se non sint quantae a divisibiles: tamen quantae dicuntur, imo etiam dividuntur ad divisionem materiae, unde aliquid animae cum corporis parte avulsum, simile & sibi necessarium corpus fabricare, atque ita novum animatum emergere solet.

nutné, aby byla nějaká neměnná trvalá příčina, která je vyvolává a která odchází tehdy, když život zaniká.<sup>57</sup>

Duše spočívá v látce dle Sennerta dvojím způsobem. Jednak je esenciální, jako čirá esence duše a *actus primus*, a jednak akcidentální, jako činnosti duší vykonávané, to jest *actus secundus*. A tak je i participace duše dvojí: zaprvé jednoduchá participace substance duše, jako formy uskutečňující svoji látku; druhou participací jsou výkony duše. Druhá participace je nástrojem k nezbytným úkonům orgánů, k první participaci je nezbytné uspořádání látky, aby duše skrz ni vytvářela působící řád a byla schopna tvarovat tělo.<sup>58</sup> I zde lze vidět, jak na základě teorie o podřízenosti forem může Sennert s lehkou myslí odvrhnout zažité schéma různých druhů duší, které jsou na každé úrovni živého světa jiné, ne-li, aby se při vývoji člověka v něm duše střídaly a tak by mohlo dojít k podivnému stavu, že by v něm byly naráz hned duše tři – rostlinná, zvířecí a lidská (vegetativní, sensitivní a rozumová).

Kromě těchto dvou možností, jakým se duše může projevovat, je dán ještě třetí způsob, kterým může být duše v nějaké látce ještě jiným způsobem – při této participaci forma látku ani neinformuje, neoživuje, ani nevykonává úkony živočichům vlastní. Takovýmto způsobem pak mohou být v zemi a ve vodě přítomna semena, aniž by vodu či zemi informovala či oživovala. Když ve spojení s touto třetí možností participace formy v látce referuje o tom, že svět je plný duší v potenci, které nemusejí, ale kdykoliv (ve spojení s vhodnou látkou) mohou začít své okolí oživovat, odkazuje na Aristotelovo *De gen. anim.* III, 2. Aristotela však nelze podle Sennerta interpretovat ve smyslu, že celý svět by žil a byl oduševnělý,<sup>59</sup> ale tak, že vesměs ve všech věcech je taková

---

<sup>57</sup> *ENS*, VI, 1, 409: Nam videmus animata plures exsequi operationes, quas emortua edere non possunt. Sequitur igitur corpus ipsum hujusmodi operationum causam esse non posse: sed in corpore aliquid inesse, quod hujusce modi operationes efficiat. Cum autem omnis operatio fit accidens quoddam transiens, nec unquam in seipso firme subsistens: necessarium est, esse in corpore aliquam causam, quae stabilis sit & constans caussa actionum, qua praesente vita actioque omnis perficiatur, quaque decedente simul vita pereat: quam quidem causam cujusmodi actionum animam appellamus.

<sup>58</sup> *HP*, V, 2, str. 385: Primo nimirum, quod nemo negat, est animae actus duplex: Unus Essentialis, seu primus dictus, & est nuda animae essentia: alter Accidental, qui secundus nominatur, & est ab anima prodiens operatio. Itaque animae participatio etiam duplex est: prima simplicis animae substantiae participatio, ut formae materiam suam perficientis, secunda participatio est animae operantis. Secunda participatio est cum organorum ad operationes necessariorum apparatus ad primam vero participationem saltem materiae dispositio necessaria est, ut anima per eam efficientis ratione fungi, & corpus formare apta iam sit.

<sup>59</sup> Tato teze je dovedena do důsledků v Leibnizově nauce o monádách – ty jsou dušemi, z nichž sestává svět. Takto daleko však Sennert nezachází. K možnému vztahu nutnosti látky pro aktivaci formy a jejímu vlivu přes Gassendiho na Leibnize, viz Arthur, R., T., W., „Animal Generation and Substance in Sennert and Leibniz“. In: *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*. Edited by Smith, J., E., H.

substance, která, když je při odstranění všech překážek spojena s vhodnou látkou, se vyprostí a vykonává úkoly duše.<sup>60</sup> Takto je pak možné vysvětlit i problém spontánního plození – když formy spočívají v látce a neinformují ji, není zjevný žádný živočich, žádný pohyb. Pokud však dojde k tomu, že látka se stane vhodnou pro oživení, forma ji začne aktualizovat a vyroste např. rostlina. Látka nemůže být aktualizována jinak než formou a forma se nemůže aktualizovat jinak, než skrz látku.

Formy tak pro to, aby mohly uskutečňovat život na zemi, potřebují k sobě vhodnou látku. S tímto se úzce pojí i teorie o spontánním plození, při jejímž osvětlování se, s odkazem na Licetiho, znovu Sennert opírá o dvojí způsob bytí duše či formy. Jednou může být forma aktuální dokonalostí ve vlastním subjektu<sup>61</sup>, anebo zadruhé může v něm být obsažena jako v nádobě, kdy se jí nic nedotýká, a je jakoby akcidentem v subjektu.<sup>62</sup> Avšak ač by mohla zkušenost se spontánním plozením dokládat, že všechny duše byly předem vloženy do nějakého místa, pokládá to Sennert za vcelku pochybné učení. Pokud totiž semeno, nebo něco na způsob těla semene (jako např. žabí sperma, nebo takové spermatické tělo, z něhož poté vzniknou za deště rostliny), sestává z látky a formy, říká se o něm správně, že je v místě. Dále ale Sennert pochybuje, zda sama duše může být v místě. Ale pokud se duše oděje do svého vlastního subjektu (tedy je ve spojení s látkou), tehdy se o ní může říct, že takovým způsobem je v místě. A proto je sporné, zda je duše tímto způsobem v červech, kteří pocházejí ze stromů nebo z ovoce. A stejně tak u stříbra, které je rozpuštěno v *aqua regis*. Avšak duše není skrz sebe v zemi jako v místě či v nádobě, ale kvůli tomu, že je v látce, jako ve vlastním subjektu. Stejně tak jako forma stříbra není skrz sebe v *aqua fortis*, jako v nádobě či v místě, ale z důvodu látky a těla, v němž se nachází.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> *HP*, V, 2, str. 386: ...Et nullus pene locus tam sterilis est, ut in eo non plantae & animalia sponte generentur. Dictum autem hoc Aristotelis ita accipiendum est, non quod omnia vivant, & animata sint; qua de caussa etiam Aristoteles non dixit simpliciter, omnia animarum plena esse, sed..., scilicet quod in omnibus fere rebus sit talis fere substantia, quae, ubi omnibus impedimentis remotis idoneam materiam nacta est, sese exserit, & animae officio fungitur.

<sup>61</sup> Subjektem vzniku je myšlena věc z první látky blízká čtyřem elementům, viz *ENS*, III, 3, str. 230: Subjectum generationis commune est ipsa prima rerum materia, propinqua vero quatuor rerum sublunarium Elementa.

<sup>62</sup> *HP*, V, 2, str. 387: ...formam & animam in materia bifariam inesse, nempe ut actum & perfectionem in proprio subjecto, deinde ut contentum in vase, nihil ad eam pertinens, vel quasi accidens in subjecto.

<sup>63</sup> *HP*, V, 2, str. 388: Verum an animae proprie dicantur esse in loco, & an omnes animae sponte nascentium hoc modo sint in rebus, e quibus oriuntur, dubito. Equidem si semen, vel corpus semini respondens, materia & forma constans, dicatur esse in loco, ut sperma ranarum, vel seminale illud corpus, e quo post pluviam plantae generantur, in loco esse recte dicit. Verum an anima ipsa, quae in eo est, in aqua vel pluvia, in loco proprie dicat, ambigo.

Pokud nahlédneme do Licetiho spisu na místo, na něž Sennert odkazuje,<sup>64</sup> zjistíme, že Liceti toto dělení činí podle statutu forem, jaké zmínil i Sennert: akcidentální jsou ty, které jsou v subjektu jako v nádobě, či místě, nic samy nečiní, jsou něčím na způsob vlastností. Avšak analogicky se může i o formách substanciálních říkat, že jsou ve své látce jako v nádobě. Sennert jeho argumenty neshrnuje, ale pouze přebírá závěr, že analogicky může být substanciální forma vyňata z místa jako z nádoby, v níž předtím plnila funkci formy akcidentální, což je třetí způsob, jakým se o formách může hovořit.

Je však nutné si dovodit, že jelikož forma čili duše není materiální, nemůže ani podléhat takové kategorii, jakou je bytí v místě. To může až ve spojení s látkou. Proto jakýmsi analogickým způsobem forma v látce sice může být jako v nádobě, není takto však v aktu – tímto je až když se spojí s vhodnou látkou.

### 4.3 Semina

V 17. století se prolínaly různé vitalistické teorie s korpuskularismem, který vitalistický, již ze své antické podstaty, nebyl. Jak ukazuje Ku-ming Chang, nestála tato učení vždy v protikladu. Dokladem může být Van Helmont, který používal vitalistický a nevitalistický korpuskularismus, pseudo-Geberovo pojetí látky a scholastické pojetí *minima naturalia* ve své teorii chemické kombinace. Zatímco však jak scholastická tak pseudo-Geberova teorie látky postrádaly vitalismus, Van Helmont předpokládal *semina* spočívající v látce jako základ aktualizace. Vitální princip, *semina*, podle něj přetrvávají jako formy, jako zdroj materiálních kvalit ve světě plném částic. Dalším příkladem těch, u nichž se korpuskulární teorie a *semina* nevyklučují, je Andreas Libavius. Libavius, ač velký odpůrce Paracelsovy alchymie, přijal teorii *semin* aby smířil Demokritův atomismus s Aristotelovým hylemorfismem. *Semina* měl za atomy manifestující nerozbitné jednotky tajemného prvního principu (*principia prima*). Jako obdržené z nebe jsou dle něj determinované a zajišťují jednotlivé kvality fyzickým věcem a působí na elementy, které jsou zodpovědné za vznik a zánik fyzického světa.<sup>65</sup>

U Sennerta taktéž nejde o paracelsiánské pojetí semen jako neviditelných jednotek, duchovních sil, které jsou složeny ze tří principů, rtuti, síry a soli. Jsou totiž vlhká a teplá, což jsou kvality, které již od antiky byly spojovány s původem života a jeho udržováním a nejsou ničím imateriálním, ač v nich imateriální princip, tedy duše, dlí.

<sup>64</sup> Liceti, F., *De spontaneo viventium ortu*, II, kap. 27 a další.

<sup>65</sup> Srv. Chang, K., „Alchemy as Studies of Life and Matter. Reconsidering the Place of Vitalism in Early Modern Chymistry“.

Obecně lze říci, že Sennertovo pojetí semen lze zasadit do proměňující se antické tradice, podle níž v sobě semena obsahují formující princip, *logos spermatikos*, který byl později Averroem označen za semennou látku formy, přičemž v 17. století již obecně zastával *spiritus* antiky funkci stoických *logoi* a středověkých *semen* formujících látku.<sup>66</sup> *Semina* nejsou pro Sennerta imateriálními principy, ale jakoby přenašeči duše. Kromě duše, která musí být přítomna už kvůli své přirozenosti, však již nepředpokládá u semen jiný oživující abstraktní princip. Dalo by se říct, že v určitém smyslu jsou semena něčím na způsob atomů, které též nemůžeme pojmut smysly (tak jako některá semena, především ta, která způsobují tzv. spontánní vznik), které ovšem také oplývají duší. Semena nejsou principy věcí, které by při Stvoření vložil Bůh do světa, jak je tomu v novoplatonské tradici, ale pojetí se blíží spíše výkladu antických atomistů. Principem, který umožňuje duši, aby skrz materiální semeno mohla dále tvořit, je pak *spiritus innatus* (některými filosofy nazýván vrozeným teplem), který je duši nástrojem. Sennert, na rozdíl od novoplatonské tradice, již byl zavázán např. Libavius, odmítá jako princip oživení nějaké nevysvětlitelné temnoty a předpokládá atomické částice a jejich konstelace jako přenašeče druhových forem a semen, která je zprostředkovávají.<sup>67</sup>

Aby mohla začít duše vykonávat svoji tvůrčí funkci, vhodnou látku formovat a začít ji vytvářet jako jedince určitého druhu, je zapotřebí nástroje, pomocí něhož by se především mohla do látky přenést. Takto jsou semena důležitou částí řetězce, v němž jsou multiplikovány formy (člověka a živočichů vůbec) z rodičů na potomky a co více, potomci jsou stejného druhu jako jejich rodiče a jejich duše vykonávají své činnosti od počátku, to jest od spojení semen obou rodičů.

Ke vzniku „potomka“ je nutné spojení mužského a ženského semene, která dají vzniknout semeni jednomu, z něhož se vyvíjí plod. Sennert tedy odmítá názory, že by ke vzniku člověka či čehokoliv živého bylo zapotřebí buď jen mužského semene, které dává formu a ožívá v matce, která je plodu látkovým principem; nebo jen semene matčina. Nový tvor (či rostlina) nevzniká z aktivního principu, jímž je mužské semeno, a principu pasivního, jímž by byla děloha ženy, která formě poskytuje látku. Forma a látka jsou sice v součinnosti, avšak forma není dána mužským jedincem, ale vzniká až

---

<sup>66</sup> Srv. Chalmers, G. K., „Effluvia, the history of metaphor“, str. 1033.

<sup>67</sup> Chang, K., „Alchemy as Studies of Life and Matter. Reconsidering the Place of Vitalism in Early Modern Chymistry“, v této souvislosti upozorňuje na studii Ch. Lüthyho „Seeds Sprouting Everywhere“. In: *Annals of Science*, 2007, 64:411–420, k této jsem se bohužel nedostala.



při spojení mužského a ženského semene. Sjednocení mužského a ženského semene se uskuteční v děloze, která plod vyživuje.<sup>68</sup> Učení, že vzniku živočicha je zapotřebí dvou semen, se nachází v opozici vůči Aristotelovi, podle něž je ke vzniku zapotřebí semena jednoho. Sennert přitom zmiňuje Platonovu narážku v *Symposionu*, kde Aristofanés vypráví báji, v níž lidé byli trojího pohlaví: kromě mužského a ženského ještě androgyni, kteří měli dvojí orgány i končetiny. Byli tak silní, že je Zeus rozetnul na dva, muže a ženu, a tyto dvě polovice po sobě od té doby touží. Každý člověk je tedy *symbolon*, půlka člověka, která hledá svou druhou polovici.<sup>69</sup>

Sennert říká, že semeno náleží všemu živému, je tělesem ke tvoření forem, plné vrozeného tepla, vhodné k vytváření duší druhů živočichů; tedy je tělesem, které je utvořeno ke vzniku, vyvstává z něj živé toho druhu, jak bylo dáno.<sup>70</sup> Semeno sestává z formy a látky, která se liší co do druhu, je jiná u rostlin a u živočichů, a sestává ze dvou částí: husté a spirituální. Tento spiritus je co do svojí přirozenosti podobný elementu hvězd. Aby poukázal na výsostné postavení semen a jejich důležitost pro vznik na zemi, zaštiťuje se Sennert Aristotelem (5. *de genat. animal.*, cap. 7), který podle něj tvrdí, že semena, ačkoli jsou velikostí malými principy, přece schopností a silou jsou veliké.<sup>71</sup> O *spiritu* však níže.

Kromě spirititu, který je jakoby semi-materiální povahy (ježto je podobný prvku hvězd, nemá vlastnost čtyř prvků, ale není ani nehmotný), nepředpokládá Sennert žádný další princip kromě duše. Zavrhuje tedy Schegkův *logos plastikos*, protože všechny úkony, které mu Schegk připisuje, vykonává podle Sennerta duše. Není tedy nutné zmnožovat entity a mimo duši předpokládat ještě nějaký jiný formující princip. Avšak oduševnělé musí být semeno nutně, navíc tento názor hájili, jak Sennert argumentuje, i nejvýznamnější zkoumatelé přírody, kteří zastávali názor, že co se děje v přírodě či v umění, děje se díky tomu, co je v aktu; a věděli, že neoduševnělé nemůže být první příčinou oduševnělých těl. To, co je oduševnělé, musí být vytvořeno taktéž od

---

<sup>68</sup> *De chym.*, IX, str. 102: Nos, ut Platonis verbis utamur, statuimus, utrumque sexum suum ad generatione conferre  $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ , & neutrius sexus semen seorsim sumtum, sed utriusque conjunctum, & in utero foeminae rite unitum, esse Semen prolificum & foecundum.

<sup>69</sup> Platon, *Symposion*, 189d – 193e.

<sup>70</sup> *HP*, IV, 6, str. 188: Semen ergo, ut omnibus viventibus competit, est corpus a generante formarum, calido innato plenum, ad anima cujusvis speciei propagationem utile; seu, est corpus a generato productum, e quo vivens ejusdem speciei cum illo, a quo decisum est, provenit.

<sup>71</sup> Srv. *HP*, IV, 6, str. 189.

oduševnělého.<sup>72</sup> Síla k růstu tedy nepochází z vody či z tepla, ale od duše, která spočívá v semeni. Kdyby v semeni nebyla duše, co by učinilo, ptá se Sennert, aby byla duše předána rostlině, nebo co by učinilo, aby bylo sestaveno umělecké utvoření těla lilie?<sup>73</sup> Právě rostliny jsou pro Sennerta příkladem pro jedince, kteří by pochybovali o tom, že duše je předávána právě pomocí semen. A ti, jak říká, kteří následují Aristotelovo učení o jednom mužském semeni, lépe porozumějí teorii o oduševnělém semeni, díky němuž vznikají další živé rostliny a tvorové, protože toto je rostlinám a živočichům stejné.<sup>74</sup>

S teorií semen, která jsou formám nápomocny oživovat látku, se pojí již dříve zmíněná teorie spontánního vzniku.<sup>75</sup> Sennert, jak již bylo uvedeno, tuto teorii nezavrhuje, ale nezdá se mu ani pravděpodobná a snaží se najít racionálnější vysvětlení, než je to, které předpokládá vznik živočicha či rostliny z látky patřící jinému druhu. Plození musí být univoční, to jest, vzniknuvší musí být stejného druhu, jako to, z čeho vzniká.

Sennert popisuje spontánní plození jako proces, kdy něco vzniká, aniž by ke svému vzniku mělo zapotřebí spojení matky či otce, či kdy není možné doložit nějakou evidentní příčinu daného vzniku.<sup>76</sup> Jeho argumentace při řešení tohoto problému začíná rozlišením, podle kterého lze o semenech mluvit vlastním a nevlastním způsobem. Vlastním způsobem jsou semena tělesy, která v sobě v aktu obsahují duši – takto se děje u těch, u nichž nedochází ke spontánnímu plození. V nevlastním smyslu se mluví o něčem jako o semeni, ač semenem není, ale odpovídá mu – v aktu nemá duši, ale obsahuje princip, formu, která se ve vhodné látce začne chovat jako duše.<sup>77</sup> Takto tedy

---

<sup>72</sup> *HP*, IV, 6, str. 185: Zde se Sennert odkazuje na dlouhou řadu jmen, jakými jsou Hippokrates, Platon, Aristoteles, Galén, Themistius, Philoponus, Zimara, Jacobus Foroliviensis, Scaliger, Cardanus, Argenterius, Vegové, Zabarella, Piccolomini či Liceti.

<sup>73</sup> *De chym.*, IX, str. 100: Ubi certe lila vis germinandi non est ab Aqua, vel a Calore ambiente, sed ab anima in semine latente. ...Ubi, si in semine non est Anima, a quo, quae, agente plantae anima communicatur, aut a quo agente fabrica lila corporis artificiosa exstruitur?

<sup>74</sup> *De chym.*, IX, str. 101: Omnia enim, quae de Seminibus plantarum dicuntur, etiam de Semine masculino dici possunt.

<sup>75</sup> K problému spontánního plození a užití semen u Daniela Sennerta viz též Hirai, H.: „Atomes vivants, origine de l'âme et génération spontanée chez Daniel Sennert“. *Anglicky*, Hirai, H., „Living Atoms, Hylomorphism and Spontaneous Generation in Daniel Sennert“.

<sup>76</sup> *HP*, V, 2, str. 377

<sup>77</sup> *HP*, V, 2, str. 382: Nimirum semen sumitur vel proprie, vel improprie. Proprie dicitur corpus, quod, & quidem ut proprium subjectum, in se actu firmali, primo tamen saltem animam continet; id quod fit in iis, quae non sponte generantur: improprie vero illud etiam, si non semen, semini tamen respondens, dici potest, quod quidem animam actu non habet, principium tamen, seu formam continet, quae ubi idoneam materiae dispositionem nacta est, animae officio fungi incipit. Unde cadavera plantarum & animalium, e

mrtvá těla rostlin a živočichů, z nichž vznikají červi, v sobě neobsahují semena červů; avšak mají v sobě formu, z níž se později může vyvolat duše. Zde se ovšem nejedná o ekvivoční vznik, což vyplývá z toho, že živoci, kteří jsou považováni za vznikající spontánně a ekvivočně, jsou taktéž jednoho stejného druhu jako ti, kteří vznikají nespontánně. A tak ať se živočichové rodí spontánně či nespontánně, vždy musí jít o vznik univoční, jehož principem je duše; navíc nic, co nemá duši, nemůže dát vzniknout něčemu živému.<sup>78</sup>

Mezi spontánním a nespontánním plozením živočichů a rostlin nevidí Sennert žádný jiný rozdíl než ten, že u spontánního plození je semeno ve věcech skryto, zatímco u nespontánního je zjevné. A semena jsou ještě dále rozdílných přirozeností. Jedna semena, ač nejsou opečovávána, přenášejí duši seminální silou. Další, když se zdají být zničena, přece v nějaké šťávě nebo seminální síle atomů přetrvávají. Pak jsou jiní živočichové vznikající spontánně, kteří nepocházejí ze semene, tak jako vznikají červi z mrtvol či ze dřeva, u nichž se neobjevuje takové semeno, jako v zemi či ve vodě. O vzniku takovýchto živočichů je podle Sennerta těžké mluvit. Avšak jak podle něj říká Liceti, to, co působí rození živočichů, kteří vznikají spontánně, je duše stejné přirozenosti, jako je tomu u těch, kteří se rodí spontánně. Žádným způsobem ani neoživují, ani neuvádějí v činnost subjekt, v němž jsou, ale spočívají v jeho mrtvole jako v nádobě, z níž, když se vyskytne vhodná látka, spontánně vzniknou. Nejde tedy o změnu formy, ale o to, že nižší forma začne oživovat jinou látku, než jakou bylo předchozí tělo a jí se stane formou substanciální.

To, že semena různých druhů se chovají různě, je analogické učení o duši-formě (ta přeci v semeni spočívá, tedy takto o ní může být mluveno jako o duši v semeni – semeno samo o sobě by bylo ničím), která, ač u rostlin je např. vegetativní, v každém druhu zastává jiné funkce, které jsou danému druhu vlastní. Proto taktéž semena, v nichž je duše tvůrčí od jejich počátku, nemusejí být stejná a dále je možno některé semeno nazvat takto jen analogicky, stejně jako třetí způsob bytí duší, které jsou v látce jako v nádobě, o čemž bylo pojednáno výše.

---

quibus vermes generantur, in se semen vermium non continent; in se tamen formam habent, quae postea in animam sese elevat.

<sup>78</sup> *HP*, V, 2, 382: Unde cadavera plantarum & animalium, e quibus vermes generantur, in se semen vermium non contitent; in se tamen formam habent, quae postea in animam sese elevat. Interim & hoc verum est, talia, ut vulgo putatur, non plane aequivoce generari: quod vel ex eo patet, quod ea viventia, quae sponte & aequivoce generari putantur, sint ejusdem speciei cum illis, quae non sponte generantur; id quod ex generatione manifestum sit.

Z uvedeného vyplývá, že Sennert považuje vznik červů či jiného hmyzu z tlejících těl za projev pozůstatků duše (respektive nižších, jí podřízených forem) dříve živého těla. V původním těle zůstává trocha tělesného tepla a díky němu je možné, aby vznikly organismy nižšího řádu. Nesouhlasí s Licetim, který v člověku předpokládá tři duše: vegetativní, smyslovou a rozumovou a zastává názor, že při smrti od člověka odstupuje pouze rozumová, přičemž dvě nižší dávají vzniknout dalším živočichům. Živočichové totiž, kteří se rodí z mrtvol, jsou jiných forem a jiných druhů, než živočich, z jehož těla se zrodili (kdyby nebyli, znamenalo by to ekvivoční plození, což by bylo absurdní).<sup>79</sup> Spontánní plození je tedy způsobeno tím, že odstoupením substanciální formy věci jedné, jiná, podřízená, forma převezme její funkci a začne z vhodné látky utvářet věc jinou.

#### 4.4 Spiritus insitus a calidum innatum

Aby duše mohla semeno utvářet a oživovat, je jí zapotřebí nástroje, díky němuž je možné, aby v semeni, které je hmotné, pracovala. Proto je v semeni a v látce vůbec přirozen spiritus, který po popudu duše, když je jí zprostředkováno vhodné prostředí, začne podle jejích druhových schopností působit a zavdává tak k tomu, aby duše hmotu mohla oživovat. Spiritus je jako nástroj duše nutný, protože i díky němu pak duše může být rozprostřena v celém těle, v každé jeho části.

Nauka o spiritech má původ již v antice a tak je možné sledovat zjevný vliv Galéna, jehož učení spirity předpokládalo. Jak se můžeme dočíst v Sieglově pojednání o Galénově fyziologii, nezdá se být příliš pravděpodobné, že stejně tak, jak Aristoteles a Platon, počítal se třemi vitálními spirity, či dušemi (*spiritus naturalis* – vegetativní duše, *vitalis*, a *animalis* – rozumová duše), z nichž každá by měla sídlo v jiném orgánu v těle. Toto rozdělení je podle Siegla zřejmě dáno až pozdějšími komentátory, protože Galén učil o dvou pneumatech, *zotikon* (*spiritus vitalis*) a *psychikon* (*spiritus animalis*). Trojí rozdělení duše na rozumovou, afektivní a žádostivou vyplývá z Platonova učení, avšak Galén dochází k závěru, že v člověku nemohou být tři rozdílné duše, ale tyto jsou pouze schopnostmi duše jediné.<sup>80</sup> Ke stejnému závěru dospěl v učení o duši i Daniel Sennert. Stejně jako Galén odmítá Sennert též ideu, že by formálním principem bylo

---

<sup>79</sup> Srv. HP, V, 2, str. 393.

<sup>80</sup> Siegel, R. E., *Galen's System of Physiology and Medicine*, str. 186-187.

vrozené teplo. Nepopírá sice, že by bylo nástrojem, který vykonává činnosti v těle a jeho utváření, ale není prvotní příčinou.<sup>81</sup>

Vrozené teplo je však beztak pro Sennerta důležitým nástrojem duše, který je, společně s vnitřním vlhkem, nejbližším subjektem duše. Vnitřní teplo je pak filosofy i lékaři nazýváno vnitřním či vrozeným spirem.<sup>82</sup> S odkazem na Fernela referuje Sennert o vnitřním teple jako složeném ze tří částí, z počáteční vlhkosti, vrozeného spiritu a vlitého tepla. Tyto tři spolu nejužším poutem souvisejí.<sup>83</sup> Otázkou je, zda vnitřní teplo je elementární kvality či jiné. Sennert se drží Aristotela, podle nějž toto teplo není elementem, ani nemá původ od elementárního ohně, ale ani z nebes (*de generat. anim.* II, 3), ani není nebeské přirozenosti, ale jeho přirozenost je analogická prvku hvězd. A jelikož jakákoliv specifická forma potřebuje svůj vlastní subjekt, a pakli-že vznešenější formě je zapotřebí vznešenější příbytek, pak musí být v těle, které je vznešenější než elementy, síla elementů božštější.<sup>84</sup>

Vrozené teplo je hlavním nástrojem duše, jímž může zastávat všechny činnosti důležité pro život. Někteří sice podle Sennerta považují vrozené teplo, pro jeho vznešenost a užitečnost, za duši, avšak není ani duší, ani příčinou řídící činnosti, ale výhradně výkonným nástrojem duše, která je netělesná.<sup>85</sup> *Calidum innatum* tedy není elementárním prvkem, ale není ani nemateriální, když je stavěno do opozice vůči duši.

V *Institutiones Medicinae*, ve zvláštní kapitole o spiritech, se z ničeho nic od spiritu jednoho přechází k pojednání o spiritech v množném čísle. Sennert uvádí, že vrozené teplo, ať je jakkoli přítomno ve všech orgánech v těle, nestačí vykonávat samo veškeré

---

<sup>81</sup> *HP*, IV, 6, str. 210: Deinde nec calor innatus in semine principium formationis esse potest. Etsi enim negandum non sit, calorem innatum esse organum, quo, ut aliae actiones in corpore, ita & conformatio perficitur: tamen caussa primaria non est.

<sup>82</sup> *EIM*, I, 5, str. 23: Calidum hoc alio nomine spiritum insitum & nativum cum philosophi, tum medici nominant. Imo convenientius videtur spiritum nominare, quam calidum innatum.

<sup>83</sup> *EIM*, I, 5, str. 24: Unde Fernelius definit calidum innatum, quod sit humidum primigenium, insito spiritu & calore undique pefusum. Atque haec tria, calor, spiritus & humidum radicale artissimo nexu inter se cohaerent.

<sup>84</sup> *EIM*, I, 5, str. 24: ...an sit elementaris vel alterius naturae... tamen eorum sententiam probabiliorem putamus, qui cum Aristotele, *2 de generat. animal. cap. 3*, statuunt, calidum insitum non esse elementare, neque ab igne aut aliis elementis originem ducere, neque tamen etiam caelestis esse naturae, sed αναλογον \*\* αστρων στοιχειω. Quaelibet enim forma specifica requirit οικειαν ύλην, & proprium subjectum; & nobilior forma opus habet nobiliore domicilio, & virtus diviniore elementis est in corpore elementis nobiliore.

<sup>85</sup> *EIM*, I, 5, str. 23: Ob hanc calidi innati utilitatem & dignitatem factum, ut nonnulli ipsum & animam pro eodem fere haberent, atquae essentiam vitalis potentiae, facultatem nos gubernantem, animae substantiam, omniumque functionum autorem nominarent; cum tamen calidum innatum neque anima, nequae functionum princeps causa sit, sed tantum animae, quae corporea non est, praecipuum in agendo instrumentum.

funkce, ale vzniká a je udržováno díky spirititu. Spiritus vzniká z nejjemnější části krve, je teplý a pohyblivý a to mnohem více, než vrozené teplo.<sup>86</sup> Spirity jsou jakoby poutem mezi duší a tělem, vlévají se do všech částí těla, do nichž vlévají vrozené teplo, aby mohly vykonávat svoje schopnosti jako sekundární činnosti.<sup>87</sup> Jejich mnohost (lépe rozdělení) spočívá na základě pojmenování, podle toho, jaké funkce zastávají. Jak uvidíme níže, jedná se opět o tradiční Galénovské pojetí tří spiritů.

Sennertovo pojetí spirititu zdá se postrádat větší komplexity. Při vzniku duše se jedná o jeden jediný spirit, který je nástrojem duše k oživení a počátku formování živočicha ze semene. Jednou je pouze z nejjemnější části krve a poté jinde vidíme, že k jeho složení musíme předpokládat i teplo a vlhko. Když poté přistoupíme k pojednávání o funkcích, které vykonává lidské tělo, opět se setkáváme se spirem (v tomto případě ve trojí podobě), jako pomocníkem duše, která se vlévá do všech částí těla a vykonává v nich schopnosti, které jsou jí dány kvůli její druhové jedinečnosti. Jak si však se všemi těmito spirity poradit? Zdá se pravděpodobné, že spirit je opravdu jen jeden – onen, který na počátku umožnil duši začít oživovat tělo. Aby pak tuto funkci mohl vykonávat, je nutné, aby byla přítomna vhodná látka – a ovšem, teplo a vlhko, které jsou základními elementy lidského života. Dělení tří spiritů v dalším životě je možné opravdu popsat jako dělení pouze podle funkcí a nešlo by tedy o kvalitativně odlišné spirity. Duše má též mnoho schopností – tudíž i spirit může být co do jména trojí. Těmto závěrům by s velkou pravděpodobností Sennert neodporoval, ovšem tento závěr nemohu činit s určitostí.

## 5. Duše

Jak se můžeme dočíst v Oxfordském průvodci raně moderní evropskou filosofií, pojednávání o duši v 16. století vycházelo z aristotelské tradice, a stejně jako i ostatní Aristotelovy *libres naturales*, ovlivňovala přírodní filosofii. Protestanským autorům 16. století byla vzorem Melanchtonova *Kniha o duši* (1540, 1553) a mnohá z pojednání na toto téma, která v dané době vznikla, byla právě komentáři k tomuto dílu. Postupem času však v 16. století slábla obliba čtení řeckých textů a komentování *De anima*, a začala se psát obrovská kompendia, která se zabývala celým rozsahem přírodní

---

<sup>86</sup> Předtím bylo vrozené teplo se spirem ztotožněno; avšak je logické, že spiritus není pouhým teplem. Ač je též svojí esencí, stejně jako vrozené teplo, „podobný prvku hvězd“.

<sup>87</sup> *EIM*, I, 6, str. 28: Spiritus hi animae quasi cum corpore vinculum sunt, actionemque edendarum praecipuum instrumentum, & in partibus principibus elaborati per suos canales in membra omnia influunt, & cum singularum partium calido innato juncti faciunt, ut facultates & potentiae ad actum secundum accedere possint.

filosofie, v níž duše zaujala ústředí místo, jelikož duši byl vysvětlován veškerý život a životní funkce, jako pohyb, smysly, růst, rozumění.<sup>88</sup>

Většina filosofů následovala Aristotelickou a tomistickou tradici a rozvíjela úvahy o třech odlišných druzích duše. Nejnižší duši byla vegetativní, která se starala o výživu, růst a rozmnožování. Tyto základní schopnosti byly sdíleny všemi živými bytostmi. Vnímání a smysly byly společné živočichům, kteří zároveň měli smyslovou či organickou duši a spolu s ní vnější a vnitřní smysly. Intelektivní či rozumová duše byla pak připisována pouze lidem. Jejími hlavními schopnostmi byly vůle a nahlížení.<sup>89</sup>

Učení platoniků ztotožňovalo duše s lidskými bytostmi a mluvit o člověku podle nich znamenalo mluvit o rozumové duši. Na rozdíl od nich podle aristoteliků byla duše jednou, podstatnou, částí toho, co znamenalo být člověkem. Z tohoto pojetí vycházejí přírodní filosofové, pro něž byla duše formou těla, přičemž duši nebylo přičítáno sídlo v žádné jeho části, ale byla přítomna v těle celém.<sup>90</sup>

Pro to, aby mohla být osamostatněna filosofie o lidské přirozenosti, byla důležitá profesní zaměření daných badatelů, v jejichž oboru byl člověk hlavním subjektem: lékařsky vzdělaní autoři většinou hledali fyziologické vysvětlení mentálních i tělesných pochodů a přírodovědci zkoumali duši z fyziologického hlediska a snažili se vysvětlit mentální schopnosti na základě pohybu velice jemného duševního spiritu.<sup>91</sup> Lékařská tradice však přese všechno nezavdala k rozepřím ohledně smrtelnosti či látkovosti duše. Jedním z důvodů bylo, jak dále uvádí Serjeantson, že filosofové se nesnažili zasahovat do lékařství (*ubi desinit philosophus inde incipit medicus*), a možná důležitějším důvodem bylo to, že přírodovědci (na rozdíl od některých filosofů) nechtěli rozvíjet důsledky svých teorií na půdě teologie.

V tomto kontextu aristotelisko-galénovské tradice působí i Daniel Sennert jako ten, pro nějž je duše formou těla, a na rozdíl od svého mladšího současníka René Descarta je pro něj duše ještě oživujícím principem všech věcí. Každá věc v přírodě musí mít svoji specifickou duši, která by zachovávala druh, k němuž věc náleží a vykonávala jemu

---

<sup>88</sup> Serjeantson, J. W., „Soul“. In: *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, str. 120.

<sup>89</sup> Tamt., str. 123.

<sup>90</sup> Tamt., str. 124. Důkazem toho, že duše je přítomna v celém těle, bylo např. pro Froidmonta to, že po stětí je hlava ještě schopna kousat, avšak již pro Descarta, který vegetativní a smyslovou duši připisoval *res extensa* jako její vlastní schopnosti, byl tento fakt pouze důkazem toho, že tělo je prostoupeno spirity. (Rozumová) duše tedy již v tomto případě od těla odstoupila, ale co zůstalo, jsou zbytky některých tělesných funkcí. Na tomto základě, tedy, že jedinou „opravdovou“ duši je duše racionální, která je reálně odlišná od těla, stálo i Descartovo zavržení možnosti, že by duše byla vyváděna z potence látky. (Viz Serjeantson, „Soul“, str. 130).

<sup>91</sup> Tamt., str. 127.

dané funkce. Duše jsou formami těla, stejně jako u Aristotela, avšak Sennertovo pojetí se odvrací od tomistického výkladu, v němž jsou tyto duše tři, na sobě takřka nezávislé. Duše může být jednomu jedinci pouze jedna, ač obdařena mnohými schopnostmi. Jelikož duše musí mít někde počátek a po smrti člověka nějak přetrvávat, přichází Sennert s teorií tradukce, díky níž je umožněno také zachovávání druhů, a to nejen lidského, ale všeho stvořeného. V tom mu pomáhá i jím předpokládaná vlastnost forem, které jsou *sui multiplicativae*, a které semena, díky vnitřním spiritům, přenášejí z „rodičů“ na „potomky“<sup>92</sup> samozřejmě spolu s duší, jež je v semenech skryta.

Rostliny a živočichové netrvají totiž věčně jako jednotlivci, ale někteří zanikají, jiní postoupí na místo vymřelých, a takto se zachovávají druhy až do konce světa, a jak dlouho se Bohu zalíbí.<sup>93</sup> Je zavržena možnost, že by Bůh nepřetržitě působil ve stvoření přímými zásahy a tudíž, že by každou jednotlivou duši vkládal do nově rodivšího se jedince. Bůh poté, co ustal ve tvoření, nestvořil již nic obdivuhodnějšího. Přírodu stvořil tak, že se v ní děje nepřetržitý vznik a zánik, přičemž ve vzniku je Bůh přítomen jako první universální příčina, a všechno, co vzniká, je účinkem příčin druhotných. Bůh je nazýván působící příčinou všech věcí, jednak protože je stvořil, a jednak protože druhotným příčinám dal schopnost a sílu, aby mohly vytvářet své vlastní účinky.<sup>94</sup>

Duše jsou tedy nepostradatelnými, dalo by se říct, nástroji, jsou druhotnými příčinami, kterými Bůh, jakožto příčina prvotní, působí ve světě a díky nimž je možný veškerý vznik a trvání života a zemi.

### **5.1 Příčinou rozmnožování živočišných druhů je duše spočívající v semeni**

Před tím, než se konečně zaměříme na člověka, je vhodné upozornit na to (a jak bylo předznamenáno již v úvodu), že pro Sennerta postavení člověka v živočišné říši není

---

<sup>92</sup> Tento názor přejímá od Scaligera, kterého dosti často cituje, např. ve spise *De chym.*, IX, str. 94: *z exerc. 6, sect. 5: Emersio potius est, quam eductio ... Forma est in semine Canino, cujus in potestate dicitur esse, qua semen est potens dare formam, quam in se continet. Educitur autem de ea potentia remota, qui est actus primus, ad potentiam propinquam, qui est actus secundus, scilicet ut forma sit in eadem materia ad eum modum, qui nullis adeat adminisculis, ut sine suo fruatur, ad quem comparatum est totum Compositum.*

<sup>93</sup> *HP*, IV, 1, str. 146: *Cum plantae & animalia in individuis perpetuo non durent, sed alia intereant, alia in emortuorum locum succedant, atque ita species ad finem usque mundi, & quousque Deo, Conditori, placuerit, serventur.*

<sup>94</sup> *HP*, IV, 2, str. 151: *Deus vero postquam semel a creatione cessavit, nihil amplius, nihil miraculose, creat; Naturam vero instituit, quae cursum generationis & corruptionis absolvit, eumque tuetur & observat. Et concurrat iam Deus quidem in omnium rerum naturalium generatione ut causa prima & universalis, quae vero oriuntur, causarum secundarum proxime effectus sunt, Deusque dicitur omnium rerum causa efficiens, cum quia primo eas creavit, tum quia caussis secundis vim ac potestatem dedit proxime effectus suos producendi.*



bezvýhradně výsostné. Jistě, člověk oplývá rozumovou nesmrtelnou duší, ale tato je (až na svou nesmrtelnost) velice podobná duším některých zvířat. Proto tedy začneme u nich – jelikož při jejich rozmnožování lze nalézt jisté nejasnosti, musí je Sennert nejdříve vysvětlit, aby jeho teorie o vzniku byla konzistentní. Někteří učenci se sice podle Sennerta domnívali, že zvířecí duše je složena z pozemských elementů, ale to se nezdá být pravděpodobné, protože některá zvířata mohou vykonávat tak podivuhodné úkony, že původ jejich duše musí být mnohem vznešenější.<sup>95</sup> Vše, čeho je živočich schopen, pochází od jeho druhové duše, která tyto úkony řídí. Zde je opět možné vidět, že duše není jen nějakým abstraktním principem, jak bychom mohli říct, že je tomu u Descarta, ale je opravdovou formou živého těla, to jest, je zodpovědná za činnosti určitému druhu udělené.

I k rozmnožování zvířat je zapotřebí, stejně jako u rostlin a člověka, semene, a stejně jako u všech živočichů, člověka nevyjímaje, semen dvou pohlaví, přičemž je nutné, aby plození probíhalo univočně. Existují sice případy, v nichž z koně a osla vznikne mula; avšak na tom není podle Sennerta nic podivuhodného: zde se spojí dvě částečné příčiny v jednu principiální, stejně, jako se mohou spojit dva plameny ohně. Nebudí totiž žádné pohoršení, když vznikne smíšení živočichů či forem, jak by tomu bylo u jakýchsi fiktivních axiomů metafyziky.<sup>96</sup>

Živočichové jsou buď vejcorodí, nebo živorodí, ale k početí je u obou zapotřebí spojení dvou pohlaví a smíšení dvou semen, při čemž je duše první příčinou utváření oduševnělých živočichů. Všechny důkazy toho, že semena rostlin oplývají duší, je možné pokládat za důkazy toho, že duši mají i zvířata.<sup>97</sup> Sennert sice říká, že chtít dokazovat vznik živočichů vznikem rostlin někteří pokládají za nejasné, ale dodává, že jelikož rozmnožování je vegetativní schopností, kterou lékaři považují za naturální činnost, a tato schopnost je nejzjevněji zastoupena u rostlin, všechno svědčí pro to, aby takto bylo dokazováno i rozmnožování zvířat. Neboť jestliže se všechno rozmnožování

---

<sup>95</sup> *HP*, IV, 9, str. 259: Etenim admirandae & stupendae actiones in brutis apparent, quae a nullo elemento, vel natura ex elementis constante, provenire possunt, sed a nobiliori principio dependent.

<sup>96</sup> *HP*, IV, 9, str. 262: A Creatore enim haec sanctita lex est, ut tanquam a duabus partialibus caussis unum principium, & una totalis caussa emergat, a qua unus motus & ενεργεια ad foetus productionem, certo tamen ordine se habens, proveniat. Neque quem hic animarum vel formarum mistio offendere debet, ob quaedam ficta axiomata Metaphysica. Mas & foemina enim sunt ejusdem speciei, & propterea tam non est absurdum, animam utriusque seminis conjungi, quam absurdum non est, duas flammis uniri.

<sup>97</sup> *HP*, IV, 9, str. 266: Omnes enim rationes, quae monstrant, semen plantarum esse animatum, eadem etiam firmiter probant, semina animalium esse animata, & quae rationes in plantis per semen animatum generationem fieri probant, eae idem in animalibus etiam demonstrant.

děje díky předávání duše tělu, tak jak říká Zabarella, pak všechno vznikající při svém vzniku předává něco ze své látky a ze své formy. A toto předávání látky a duše je nejzjevnější u rostlin, u nichž je duše předávána díky semení, výhonkům a větvím, a bez předávání duše by nebylo žádného vzniku. Sennertovi se zdá, že když bylo silnými důkazy z činností rostlin potvrzeno, že v nich je přítomna forma v subjektu, pak lze právem uzavřít, že i v semenech živočichů jsou činnosti duše, jako přitahování, utváření, vyživování a rozmnožování.<sup>98</sup>

U vejcorodých se mláďata sice tvoří ve vejci, ale je nutné, aby i zde působila duše. Kdyby ve vejci nespočívala duše, nebylo by v tomto případě myslitelné univoční plození.<sup>99</sup> Vejce jsou dle Sennerta něčím mezi semeny rostlin a živočichů; v něčem se podobají jednomu, v něčem druhému. Semenům rostlin se podobají v tom, že duši a látku k utváření těla obsahují v sobě, a v tom, že semeno je ukryto ve skořápce či v bláně. Na rozdíl od rostliny se však plod vyvíjí po celou dobu ve vejci a vylíhne se jako dokonáný. Od živorodých se pak semena vejcorodých liší tím, že se nevyvíjí v děloze, ale vně, a nejsou tekutá, ale potřebují být chráněna vnější pomocnou schránou.<sup>100</sup> U živorodých se pak rozmnožování děje prakticky stejným způsobem, jako je tomu u lidí. Potomci zde vznikají spolupůsobením ženského a mužského semene, kdy nejprve jsou semena přijata v děloze, je vyvolána duše, která začne utvářet sobě vhodné prostředí, které, když je dokonáno, je nazýváno živočichem. Avšak ač je pospolu semeno od obou rodičů s duší, přece toto ještě nemůže být nazváno živočichem, a ani se jím nemůže stát, dokud se obě semena nespojí. Oduševnělé je až to, co má v sobě duši, díky níž může žít: o živočichu pak lze mluvit až tehdy, kdy je opatřen duší a tělem se všemi vhodnými orgány daného druhu.<sup>101</sup>

Jak bylo zmíněno výše, semena, díky nimž vzniká a utváří se plod, jsou oduševnělá. Musí tomu tak být, protože, jak Sennert dovozuje, o seminální příčině utváření plodu

---

<sup>98</sup> *HP*, IV, 9, str. 267: Et cum in plantis praesentia formae in subjecto colligatur per firmam demonstrationem ex operationibus, atque in semine animalium operationes animae, attractio, formatio, nutritio, augmentatio inveniantur, merito concluditur, in eo animam esse praesentem.

<sup>99</sup> *HP*, IV, 9, str. 268: In quibus modis omnibus nullum agens univocum dari potest, nisi anima in ovo latens.

<sup>100</sup> *HP*, IV, 9, str. 268: Ova autem animalium, utpote media inter semina plantarum & animalium, cum utrisque in quibusdam conveniunt, in cuibusdam discrepant...

<sup>101</sup> *HP*, IV, 9, str. 269: Quae vero intra se, vel in utero generant, omnino generant semine patris & matris concurrente; quae semina quamprimum in utero concepta sunt, anima sese exserit, & sibi idoneum domicilium fabricari incipit, quod ubi perfectum, Animal dicitur. Semen vero utriusque generantis & si animam in se habeat tamen animal non est, neque ex eo animal fieri potest, nisi utrumque conjungatur. Animatum est, quicquid animam in se habet, eaque per se vivit: animal vero, quod anima & corpore omnibus organis speciei cuique convenientibus instructo praeditum est.

lze mluvit buď jako o vnější, nebo naopak o vnitřní. Avšak dle něj nelze, aby šlo o příčinu vnější, ač někteří za ni pokládají děloha. Utváření nezpůsobuje děloha, což tvrdí i mnozí vzdělání mužové a odporovalo by to rozumu.<sup>102</sup> Někteří myslitelé sice tvrdí, že děloha mění přicházející krev a uzpůsobuje ji pro potřeby vyvíjení plodu, avšak tuto funkci, dle Sennerta, zastává duše, která se nachází v semeni. Schopnost vyživování a růstu je již utvářejícímu se plodu vlastní a nepřichází z vnějšku. Děloha není nic jiného než místo, v němž se plod vyvíjí, k čemuž je ustaveno její organické rozpoložení.<sup>103</sup>

Sennert přináší tři důkazy, díky nimž může tvrdit, že samotné semeno má v sobě příčinu svého utváření: 1. utváření je naturální činnost, tudíž nemůže být zapříčiněna z vnějšku, ale její princip je vnitřní, 2. utváření začíná v semeni rovnoměrně, a všechny části vnější i vnitřní se utvářejí rovnoměrně, 3. když u ptáků, kteří rodí vejce, je princip utváření vnitřní, není nutné, aby tomu u jiných živočichů bylo jinak.<sup>104</sup>

Dostává se tedy k tomu, co je utvářející příčinou semene. Jelikož musí být přítomna přímo v semeni a nemůže mu být vnější, Sennert jednoduše dovozuje, že je jím duše. Někteří tento vnitřní princip podle něj nazývají λογος πλασικος, ale ten Sennert zavrhl již v 5. kapitole *Hypomnemata*, kde referuje o Schegkově<sup>105</sup> pojetí tohoto principu. Podle Sennertova výkladu má tento λογος stejné funkce, které vykonává duše, a tudíž není nutné se jím zaobírat, protože předpokládat jej, by znamenalo jen zbytečně zmnožovat entity.<sup>106</sup> Jiní nazývají vnitřní princip vrozeným teplem, ale to podle Sennerta též není

---

<sup>102</sup> *HP*, IV, 9, str. 270: Semen autem hoc animatum esse, docet ipsa foetus conformatio. Vel enim foetus formatur a caussa semini externa, vel interna. Non externa: quae nulla dari potest, aut si aliqua daretur, uterus esset. Verum formationem non esse ab utero, communis virorum doctorum sententia est, nec rationibus destituta.

<sup>103</sup> *HP*, IV, 9, str. 272: Uterus vero nihil, nisi locum, in quo formatio fit, praestat, & tota ejus organica constitutio ad eam rem comparata est.

<sup>104</sup> *HP*, IV, 9, str. 274: Primo enim, cum conformatio fit actus naturalis, fit a principio interno, non externo. Secundo conformatio incipit in ipso semine aequaliter, & omnes partes intus & extra aequaliter conformantur. Tertio, cum in avibus, quae ova pariunt, principium conformationis fit internum, nulla caussa dari potest, cur non etiam sit in reliquis animalibus.

<sup>105</sup> Jakob Schegk (1511–1587), německý aristotelik. K jeho pojetí plastické síly srv. Hirai, H., „The Invisible Hand of God in Seeds: Jacob Schegk’s Theory of Plastic Faculty“. In: *Early Science and Medicine* vol. 12 (2007), pp. 377-404.

<sup>106</sup> *HP*, IV, 5, str. 177: Verum nisi Schegkii opinii ita explicetur, quod λογος πλασικος sit ipsa anima, per quam semen est animatum, & certe speciei; δυναμις πλασική vero sit propria affectio animae, quam ea habet, dum est in semine, illamque exserit, dum generatur animal, quatenus autem in semine non est actu corpus organicum, quod anima informet, eatenus abesse formam dici possit: tum ea non admitti potest. Etenim statuere λογον πλασικον, qui non sit anima, est temere multiplicare entia.

hlavní příčinou utváření. Této vznešené činnosti nemůže být přičítána pouhá kvalita. Takže nezbyvá, než uzavřít, že utvářející příčinou v semeni je duše.<sup>107</sup>

A je jí jak u člověka, tak u zvířat. Někteří si ulehčují práci a šidí čtenáře tím, že mluví pouze o duši lidské. Avšak sami nemohou vysvětlit vznik rostlin a zvířat jednoho druhu jinak, než že je duše rodičů přenášena semenem na potomky.<sup>108</sup> Logicky je toto vyústění jasné: duše je *forma species*, dává druhové jméno člověku, psu či myši. Jelikož se musejí druhy nějakým způsobem zachovat, je nezbytné, aby se formy multiplikovaly (pokud nepřipustíme přímý zásah Boží, emanaci z nebes, či vyvádění forem z potence látky – první by bylo proti Bibli, nutným důsledkem druhé možnosti by byl ekvivoční vznik, anebo by veškeré stvoření bylo stejného druhu jako nebeský princip, třetí možnost by degradovala vznešenost forem, protože by byly odkázány na potenci látky) – a pokud je druhová forma duší, musejí ji mít i zvířata.

Duše však není dělitelná, a proto se nepřenáší se z rodičů na potomky jako část duše jejich. Tato je multiplikována, aniž by se cokoli ubralo na její dokonalosti: tak jako strom může každý rok vydat stovky plodů, které mají semena, z nichž může vzejít další strom, a při tomto aktu se duše nijak nezmenší, děje se stejně i u živočichů.<sup>109</sup> Rostliny a zvířata tedy vznikají za pomoci spojení dvou semen a dvou duší, z nichž vznikne semeno jedno, které oplývá svojí vlastní duší, jež vznikne při spojení předchozích dvou. Ta, skryta v semeni, vytváří sobě vhodné prostředí, a to buď rostlinu, nebo zvíře toho druhu, jak bylo dáno.<sup>110</sup>

## 5.2 Člověk

### 5.3 Vznik lidské duše

Sennert si je dobře vědom toho, jaké má lidská duše přednosti. Říká, že zajisté ty samé, které jsou upírány zvířatům – je jí Bohem postoupena nesmrtelnost a sama bude mít účast na věčné kráse. Zdá se mu vhodné zmínit, že předpokládá tři věci: Zaprvé je

---

<sup>107</sup> *HP*, IV, 9, str. 275: ...Alii calore nativum: sed nec is causa principalis conformationis est. Neque enim tam nobilis actio, quam omnes Philosophi satis admirari non potuerunt, qualitati solum adscribi potest. ... Nihil ergo aliud relinquitur, quod in semine conformationis causa esse possit, quam ipsa anima.

<sup>108</sup> *HP*, IV, 9, str. 278: Nec enim monstrare possunt, unde anima & formatio corporis equi, leonis, canis proveniat, nisi cum semine anima a parentibus traducatur, atque illa in semine existens formationis corporis causa sit, nec docere, quis illam in omnibus animalibus foetus delineationem inchoet, aut cur necessarium sit, ab alio formationem illam inchoari, ab alio perfici.

<sup>109</sup> *Srv. HP*, IV, 9, str. 288.

<sup>110</sup> *HP*, IV, 9, str. 289: ...plantas & animalia bruta generari e semine, quod animam a generante communicatam obtinet, quae in semine latens sibi idoneum domicilium plantae vel animalis ejusdem speciei, a quo decisum est, efformat.

pravděpodobné a více než souhlasné, že duše je rozmnožována z rodičů na potomky silou božího požehnání. Další předpoklad se týká stvoření a vlévání duše, jakoby šíření a tradukce, nicméně je třeba zastávat, že brzy po početí, když se v děloze spojí a je zadrženo mužské a ženské semeno, které nejdříve začne tvořit lidské tělo, je duše přítomná v počatém plodu. Není možné předložit jinou působící příčinu, která je schopna utváření, než samotnou lidskou duši. Za třetí, ačkoli velcí mužové s tím nesouhlasí, přece, když se odpoutá od autorit a sleduje vlastní důvody, ukáže, že lze sotva přednést nějaké silné argumenty proti rozmnožování lidských duší skrz semeno.<sup>111</sup> Tato rozepře názorů je rozdmýchávána mezi přírodovědci a teology, a Sennert, jak říká, raději používá argumenty přírodovědců.

Pro první tvrzení nahrává, že jak teologové, tak přírodovědci učí, že člověk plodí člověka, což by se ale nedělo, kdyby potomkům nebyla předávána duše od rodičů. Když totiž člověk sestává z těla a duše, a duše by nebyla od rodičů předávána, člověk by člověka neplodil. To je podle Sennerta dokazováno i na základě Písma, neustále se u něj opakujícím citátem: Plod'te a množte se.<sup>112</sup>

Duše může být buďto vlita zvnějšku, anebo se může produkovat. Sennert samozřejmě zastává možnost druhou: duše je přítomna při početí, když se spojí mužské a ženské semeno, které zůstane v děloze matky a začne se vytvářet tělo, a kdo je proti, ten se podle Sennerta mylí. Někteří sice nepředpokládají, že duše je člověku vlita Bohem, ale že se šíří od rodičů, avšak přece se vracejí zpět k názorům scholastiků, že duše je vyváděna z potence látky. Podle nich se duše v aktu nenachází v plodícím semeni, ale nanejvýš v potenci, kdy je nějaké semeno zčásti utvořeno, jsou jaksi načrtnuty části těla, a teprve pak, za pomoci *δυναμιν πλασικήν*, spočívající v semeni, je duše z potence semene vyvedena, rozdmýchána a zažehnuta. To je však podle Sennerta jedna z hloupostí, které z teologických závěrů (zde zmiňuje doktora Baltahsara Meisnera) vyplývají. Protože zaprvé, nějaká potence *πλασική*, která je co do druhu kvalitou, nemůže vytvářet tak vznešenou substanci. Zadruhé *δυναμικ πλασική* by konala

---

<sup>111</sup> *HP*, IV, 10, str. 290: Primum est, probabilius & vero magis consentaneum esse, animam a parentibus vi benedictionis divinae in sobolem propagari. Alterum est, quicquid etiam statuatur, & seu animae creatio & infusio, seu propagatio & traductio afferatur, nihilominus statuendum esse, animam mox in prima conceptione, & dum semen patris ac matris in utero foeminae conjunctum est, & retinetur, & quamprimum opus formationis corporis humani incipit, in conceptu praesentem esse, neque ullam aliam causam efficientem dari posse, quae opus conformationis perficiat, quam ipsam animam humanam. Tertio, etsi viros magno hic dispare sciam: tamen, si autoritate seposita, rationes solum spectentur, vix solidi aliquid contra propagationem animae humanae per semen afferi, monstrabo.

<sup>112</sup> *HP*, IV, 10, str. 292.

bez svého subjektu – životodárná síla totiž není potencií semene, ale duše. A kde není duše, nemůže být ani životodárná síla.<sup>113</sup>

Otázkou dále je, kdy přesně se duše při početí objeví. Sennert shrnuje vývody lovaňského lékaře Thomase Fiena, který tvrdí, že ve třetím dni po početí (oproti názorům, že se tomu tak děje 40. den, což podle něj zastávají ti, kteří považují duši za vlitou od Boha<sup>114</sup>), protože po tomto dni se začínají vytvářet blány, tudíž tehdy už musí být duše přítomna. Své názory Fienus dokládá jedenácti argumenty, z nichž tyto Sennert pokládá za správné: 1. ani Bůh, ani inteligence či duše světa nejsou působící příčinou utváření, 2. utvářející síla není v děloze, 3. utvářející síla je uvnitř semene, 4. živočišné teplo není první působící příčinou utváření, 5. to, že rodičům je dáno plodit, není působící příčinou utváření a proměny semene v děloze, 9. jako první je v plodu přítomná duše, nic není před ní, 10. rozumová duše utváří a uspořádává lidské tělo, jako by byla formou těla, 11. rozumová duše je přítomna zhruba třetí den od početí semene. Tím se podle Sennerta rozumí tehdy, když utvoření plodu je rozpoznatelné a jasné; celé utvoření plodu je děje ve třetím dni, nebo na konci dne druhého, nebo spíše hned, když se semena v děloze smísí, z obou je jedna duše počata, sdružována, utvářena a uvolněna.<sup>115</sup> Všechny schopnosti duše jsou v semeni, které podle času a řádu vyplynou a vyproští se.

Sennert říká, že je rozumné věřit, že duše je přítomna v plodu počínaje třetím dnem od početí (nebo od okamžiku, kdy se smísí semena rodičů<sup>116</sup>), ale stále zde leží otázka, kde se duše bere, když není ani vлита Bohem, ani není vyvedena z potence, ale nějak se objevuje po setkání duší obou rodičů. Zde můžeme odkázat na výše zmíněnou teorii, že formy mohou dlít v látce jako v nádobě, a pokud se látka vhodně přizpůsobí, duše může

---

<sup>113</sup> *HP*, str. 294: Primo enim accidens, videlicet potentia πλασική, quae est in secunda specie qualitatis, produceret tam nobilem & excellentem substantiam; quod absurdum. Secundo δυναμις πλασική foret sine suo subjecto. Virtus enim prolifica non est potentia seminis, sed animae. Ubi ergo non est anima, ibi nec virtus prolifica esse potest, nisi accidens velimus statuere extra suum subjectum.

<sup>114</sup> Srv. *HP*, IV, 11, str. 308.

<sup>115</sup> *HP*, IV, 10, str. 299: *Prima* enim *conclusionem* recte probat, neque Deum, neque Intelligentias, neque animam mundi esse Efficientes conformationis causas. *Secunda*, virtutem conformatricem non esse in utero. *Tertia*, virtutem conformatricem esse in semine, & esse semini intrinsecam. *Quarta*, nativum calorem non esse veram causam efficientem principalem conformationis. *Quinta*, generativam parentum non esse veram causam efficientem conformationis vel immutationis seminis in utero. *Nona*, animam rationalem esse primam ac solam in foetu, & nullam aliam praecedere eam. *Decima*, animam rationalem in homine conformare & organizare corpus proprium, seu corporis formam esse. *Undecima*, animam rationalem iam esse praesentem tertio circiter a seminis conceptione die.

<sup>116</sup> Jak na jiném místě Sennert uvádí, provádění potratů v jakémkoli stádiu vývoje plodu je vraždou (Srv. *HP*, IV, 11, str. 304-306). Jelikož duše začne plod a tudíž člověka formovat při spojení semen dvou pohlaví v děloze, jedná se o lidskou bytost právě od tohoto okamžiku.

začít vykonávat své úkony. Není to tedy potence látky, z níž by byla duše vyváděna, ale ona je sama v potenci k aktu, ke kterému může dojít, když se spojí dvě vhodná semena k univočnímu plození, a duše tak může začít vykonávat akty se svým druhem související.

V jedenácté kapitole IV. knihy *Hypomnemata* Daniel Sennert jednoduše shrnuje a dokazuje svoji teorii o duších spočívajících v semenech při odpovídání na hypotetickou otázku, jak by mohlo stejné plodit stejné, kdyby nebyla duše předávána semenem. Někteří podle něj sice tvrdí, že člověk plodí sobě stejného druhu, když se nejbližší vhodná látka sdílí s přijatou duší. Avšak látka k ustanovení stejného nestačí. Kdo neposkytne formu člověka, člověka nezplodí, neboť člověk bez své formy, kterou je duše, není člověkem. Jiní zase tvrdí, že o člověku se může hovořit, až když je dokonán a narodí se, a teprve pak sestává z duše a těla. Vznik člověka se však neděje při porodu, ale při spojení matčina a otcova semene. Člověk není pouze, když přichází na svět, ale člověk je již počat. I v Bibli (Gen. 4, 1) se totiž říká, že „Adam pak poznal svoji Evu ženu svou, kterážto počavši porodila Kaina“.<sup>117,118</sup> Dále samozřejmě zavrhuje i možnost, že by duše byla vyváděna z potence látky, čemuž takto není ani u zvířat.

Mohou sice existovat námitky, že způsob vzniku lidské duše nahrává jejímu přejití nebo odtržení od duše rodičů, to však podle Sennerta není pravda, protože každé semeno má svoji vlastní duši, co do počtu odlišnou od duší rodičů. Stejně tak to neznamena, že by se semenem rodičů byla přenášena z jejich těl i jejich duše. Ta zůstává dokonalá a neporušená, ač se multiplikuje.<sup>119</sup>

Co se týče toho, co utváří lidské tělo, je nezbytné se opět odkázat na Boží prozřetelnost. Bůh však není nejbližší příčinou utváření. Jak již bylo zmíněno na více místech, Boží moudrost a moc je zjevná při vzniku zvířat, rostlin i člověka, ale ne tím, že by v něm přímo působil. Bůh není ani příčinou fyziky, ale příčinou první a universální, ne fyzikálního pohybu, ale vynikajícím a nevýslovným způsobem svojí přítomností všechno udržující, zahřívající a svými všeobjímajícími opatřeními řídící.

---

<sup>117</sup> *HP*, IV, 12, str. 309: Neque enim de partu hominis quaestio est, sed de generatione, quae non fit in partu, sed in legitima conjunctione maris & foeminae secundum Dei ordinationem. Neque solum in lecum prodit homo, sed & homo concipitur, sicut de Caino dicitur, *Genes. 4. v. 1. Adam cognovit uxorem suam, qua concepit & peperit Cain.*

<sup>118</sup> Cit. z: *Bible, Písmo svaté starého a nového zákona*. Gen VI,1.

<sup>119</sup> *HP*, IV, 14, str. 344: Deinde etiam verum est, semen habere propriam animam, & jam numero a parentis anima diversam. Inde tamen non sequitur, hoc modo cum semine parentis animam e corpore parentis emigrare. Manet enim anima parentis perfecta & integra, etsi sese multiplicet.

Bůh je tedy první příčinou, a na základě příčin druhotných, které podléhají jeho řádu, jenž byl ustanoven při Stvoření světa, se ve světě vše děje. λογος πλασικος byl jako utvářející princip zavržen též již dříve z důvodů, které byly uvedeny.<sup>120</sup>

Sennert se dále vypořádává s Boží všemohoucností a dobrotou, když říká, že Bůh mohl stvořit člověka „dokonalejšího“ v tom smyslu, že by k rozmnožování nebylo zapotřebí jedinců dvou pohlaví a člověk by se mohl rozmnožovat sám. Avšak to by ovšem neznamenal, že by byl dokonalejší i svět. Bůh totiž svět stvořil tak, aby jeho řád měl nějaký účel či smysl, a tedy i fakt, že k rozmnožení je zapotřebí spojení dvou semen, je dokonalý, protože dokonalostí světa je právě soulad esencí, jejich spolupráce a sjednocení za konečným účelem.<sup>121</sup>

Mohlo by se zdát, že není nijak uspokojivě vysvětleno, jestli je duše opravdu v každém semeni (čemuž by nahrával fakt, že duše je přítomna v každé části těla a semeno je jakýmsi plodem – nikoli odpadním výměškem – těla) nebo jestli vznikne až při spojení semen dvou (zde však dále leží otázka, co se semeny, která neslouží ke vzniku nového jedince), avšak vysvětlení je nasnadě. Odpověď můžeme snad nalézt s poukazem na to, že nesmrtelnost byla duším dána Boží milostí (sám o sobě je nesmrtelný pouze Bůh, v jehož esenci se nesmrtelnost nalézá, na rozdíl od duší) a především, že duše nového jedince „vzniká“ až při spojení duší přenášených semeny z rodičů a pomocí vnitřního *spiritu* a tepla; protože samotné semeno nemá takové vlastnosti, jako mají dvě semena po spojení. Zdá se tedy, že ač Sennert lidské duši nesmrtelnost připisuje, nestojí ani proti možnosti, že duše, které jsou v nevyužitých semenech, zanikají. Zde ovšem nejde o určitou lidskou rozumovou duši, protože ta vzniká až při početí. Jaký statut však duši, která je zatím jen v semeni, připsat? Na tuto otázku je složité odpovědět, protože jelikož každý jedinec má duši jen jednu, která se nalézá v něm celém, musí být i duše v jeho semeni toutéž duší, která je jeho formou. Pokud však se duše při rozmnožování nijak nezmenšuje, bylo by zřejmě stejně nesmyslné, abychom pokládali znehodnocení semene za vraždu, stejně, jako za vraždu nepovažujeme, když je někomu amputována končetina.

---

<sup>120</sup> *HP*, IV, 12 a výše pojetí Schegkovo.

<sup>121</sup> *HP*, IV, 14, str. 337: Neque enim Deus semper id facit, quod absolute est perfectius, vel nobis tale videtur, sed quod in ordine ad finem a se constitutum est melius. Itaque etsi Deus unum hominem perfectiorem, & qui utriusque sexus perfectionem unus exhibuisset, creasset: non tamen mundus ideo factus esset perfectior, cujus perfectio in miro omnium essentiarum consensu, & in unum finem conspiratione & coordinatione consistit.



## 5.4 Schopnosti duše

Sennert se staví proti koncepci Tomáše Akvinského, který interpretuje Aristotelovo pojetí duše ve smyslu, že nejdříve se v člověku nachází duše vegetativní, poté přichází sensitivní, a na konec rozumová.<sup>122</sup> Podle tohoto učení při vývoji člověka vegetativní duše zaniká, když přichází sensitivní, a ta opět zaniká po příchodu rozumové. Duše je však spíše podle Sennerta jednoduchou substancí, která má více schopností.<sup>123</sup> A tak rostlina má svoji specifickou duši, která má též mnoho schopností, vyživuje se, roste, produkuje semeno. Jiné jsou výkony a schopnosti růže, jiné rozmarýny – zkrátka každý druh má svoji specifickou duši. Takto je tomu i u zvířat, která mají navíc mnoho smyslů a schopnost pohybovat se – ale také záleží na každém jednotlivém druhu. A tak se mnozí mýlí např. v tom, že předpokládají v nějakém těle pouze vegetativní či sensitivní duši. Vegetativní duše neutváří žádnou rostlinu nebo živočišný druh, ale vyživování a růst je společné všemu živému, a jak rostliny, tak živočichové se mezi sebou liší druhy.<sup>124</sup> Však neoplývají rozumem, protože intelekt je vlastní druhovou vlastností člověka. A stejně tak, jako mají duše rostlin a zvířat různé schopnosti, může je mít i člověk a nemusí se předpokládat, že jeho duše je jaksi složená z více. Pokud by člověk měl v různých stupních vývoje různé duše, plodil by jedince, kteří by nepatřili k žádnému druhu. Další námitkou je, že kdyby člověk měl nejdříve duši vegetativní, poté smyslovou a pak rozumovou, sestával by z rostlin a zvířat. Ale schopnost vegetativní, smyslová a rozumová nejsou vlastní pouze jedné ze tří duší, ale každý živočich má duši jinou, s jiným množstvím schopností.<sup>125</sup>

Takto je tedy člověk obdařen svojí specifickou duší, stejně jako všechno ostatní stvoření, a jeho specifická duše je charakteristická tím, že je rozumová a oplývá dalšími schopnostmi, které jsou mu společné s některými jinými druhy. Jak říká Sennert, není tomu tak, že by pod sensitivní schopnost spadala schopnost vegetativní a pod

---

<sup>122</sup> *HP*, IV, 13, str. 327: Primo enim Th. Aquinas concedit ex Aristotele primo solum inesse animam vegetantem, deinde advenire sensitivam, tandem rationealem. Verum statuit, animam vegetantem perire, dum advenit sensitiva, & rursus sensitivam, dum advenit anima rationalis...

<sup>123</sup> *HP*, IV, 13, str. 315: Etenim, quod primo tenendum, anima essentia simplex est, & unica est in quodlibet vivente anima, diversis tamen facultatibus instructa.

<sup>124</sup> *HP*, IV, 13, str. 320: Et quod multos decepit, hoc est, quod statuunt, in aliquo corpore posse esse animam vegetantem solam, in alio sensitivam, & ab ea individuum aliquod constitui posse. Vegetans enim anima nullam plantam, vel alterius viventis speciem constituit, sed nutritio & augmentatio omnibus viventibus communis est, & plantae inter se aequae ac animalia specie differunt, & alia forma & anima specifica est rosae, alia roris marini, alia quercus, alia pyri, alia pomi... Eodem modo sensus & motus nullum animal constituit, sed omnium animalium species suas specificas animas habent, ob quas etiam sensus & motus in singulis animalium speciebus differunt, & sensus externi in aliis aliter se habent, ut & motus, alia repunt, alia volant, alia ambulant.

<sup>125</sup> Srv. *HP*, IV, 13, str. 316-320.

rozumovou sensitivní, ale všechny tyto tři schopnosti vyplývají společně z jedné duše, tak jako z formy ohně jeho teplo a lehkost.<sup>126</sup> Stejně tak Sennert zavrhuje argument, podle nějž rozumová duše se liší co do druhu od dalších dvou, jelikož je nezničitelná, zatímco vegetativní a smyslová zničitelné jsou, a tudíž nemohou působit dohromady v jednom subjektu. Sennertův protiargument zní, že lidská duše se neskládá ze zničitelných a nezničitelných schopností, protože jak vegetativní, tak smyslová a rozumová schopnost jsou nezničitelné, protože vyplývají z jedné duše.<sup>127</sup> Platonovo pojetí duše jako složené z více, které mezi sebou svádějí boj, Sennert dále zavrhuje proto, že tento vnitřní boj je lépe vysvětlen v křesťanství, jako zaviněný prvotním hříchem a není v esenci duše, jako boj mezi rozumovou a afektivní duší.<sup>128</sup>

Lékaři rozlišují, a spolu s nimi taktéž Sennert, pro své lékařské zaměření, zasazené v dobové galénovské tradici, v člověku schopnosti a činnosti naturální, vitální a animální, podle tří hlavních částí, jater, srdce a mozku, jimiž jsou řízeny všechny činnosti v těle. Lékaři nemají za úkol, tak jako filosofové, zkoumat druhy a schopnosti duše z různých způsobů života, které se vyskytují u rostlin, zvířat a lidí, ale zkoumají pouze různé činnosti v člověku, v němž musejí zachovávat neporušené činnosti a odstraňovat poškození.<sup>129</sup> Zde opět vidíme odkaz na zřejmě chybně interpretovanou tradici galénovskou, jak na to upozorňuje Siegel. Podle této tradice jsou spirity tři: naturální, vitální a animální podle toho, v jakém orgánu vznikají a jakému účelu slouží. Tento „Galénův“ popis funkcí tří spiritů je ještě pro lékaře v 17. století závazný. Naturální spirit má sídlo v játrech, a spolu s krví se rozlévá do ostatních částí těla. Jeho úkolem je, aby vloženým spirem uspořádal jednotlivé části, opatřil látku vitálnímu spirem a aby přispíval k pohodlnějšímu šíření krve skrz žíly. Vitální spirit vzniká v pravé srdeční žíle, je složen z nejjemnější a nejčistší části krve, je očištěn vzduchem, kterého se dostává díky dýchání a rozšíření žil, a dostává se do ostatních částí těla. Animální spirit vzniká

---

<sup>126</sup> *HP*, IV, 13, str. 322: ...neque a facultate sentiente fluit vegetans, vel sentiens a rationali, sed omnes tres facultates immediate ab una anima fluunt, sicut ab eadem forma ignis caliditas & levitas.

<sup>127</sup> *HP*, IV, 13, str. 324: Neque enim anima humana ex corruptibili & incorruptibili, seu substantia, seu facultate componitur: sed facultas sentiens & vegetans in homine aequae sunt incorruptibiles ac rationalis facultas, cum ab eadem anima fluant.

<sup>128</sup> *HP*, IV, 13, str. 325: ...quod vero Plato, & qui eum sequuntur, ideo plures animas in homine ponendas censent, quod pugna quaedam inter partem animae rationalem & ... affectuosam; cum nihil secum pugnet: id a Christianis facile refutatur, qui sciunt, istam pugnam inter diversas animae facultates non animae essentialem esse, sed ex peccata primorum parentum advenisse.

<sup>129</sup> Srv. *EIM*, I, 8, str. 33.

v mozku a šíří se nervy do celého těla. Slouží ke vnitřnímu a vnějšímu smyslu a pohybu.<sup>130</sup>

Naturální schopnost duše je filosofy nazývána vegetativní a zachovává jak druhy, tak individua. Pro zachování individuí má funkci vyživování a růstu, a k zachování druhů funkci rozmnožování. K těmto třem jakoby hlavním schopnostem jsou připojeny ještě další, sekundární, kterými jsou přijímání, udržení, přeměna a vyměšování, díky kterým je možná výživa těla potravou.<sup>131</sup>

Protože člověk je smrtelný, je podle Sennerta zapotřebí k udržení jeho druhu rozmnožování, při němž produkuje semeno svého vlastního druhu. Ač takto se děje i u rostlin, člověku, a ostatním vyšším živočichům, je k tomuto účelu zapotřebí nástroje. Ke vzniku člověka při rozmnožování je podle Sennerta zapotřebí semene jak muže, tak ženy. Muž vpraví v ženskou dělohu své semeno, které se v děloze smísí se semenem ženským, kde je zahříváno, vyživováno a udržováno, dokud nezíská formu dokonaného člověka.<sup>132</sup> Jsou dva principy, které slouží k utváření plodu: semena otce a matky a dále materiální princip pro vznik nové formy, kterým je menstruační krev. Utváření plodu se pak děje díky duši, která je přítomna v semeni, a již jsou vlastní dvě činnosti: jak oživení semene a početí, tak vytváření všech částí. Duše je, jak říká Scaliger s odkazem na Themistia, je tvořitelkou svého příbytku, který si vytváří podle svých potřeb. Touto tvořivou silou byly duše Stvořitelem obdařeny při stvoření, a duše jsou mu jakoby nástrojem či rukou.<sup>133</sup>

Rozmnožovací schopnost má ještě jiné dvě další, a to přeměňování, které se děje při vzniku, kdy přeměňuje látku v substanci plodu a přetváří ji v jeho jednotlivé části. Další schopností je utváření, díky níž jsou tvořeny jednotlivé části těla, jejich velikost, tvar, počet a umístění. Nástrojem této schopnosti duše je plastické teplo (*calor plasticus*),

---

<sup>130</sup> Srv. *EIM*, I, 6, str. 28-31.

<sup>131</sup> Srv. *EIM*, I, 9, str. 35.

<sup>132</sup> *EIM*, I, 10, str. 47: Etsi vero haec facultas & actio etiam plantis sit communis: in homine tamen & perfectis animalibus majorem requirit apparatus; & sexuum distinctio, ut mas & foemina ad generationem aliquid suppeditet, necesse est, & mas quidem non in se ipso, sed in alio, foemina vero in se ipsa generat. Mas nimirum semen prolificum in uterum foemineum immittit, quod cum semine foemineo mistum, ab eodem fovetur, nutritur & retinetur, donec perfecti hominis formam accipiat.

<sup>133</sup> *EIM*, I, 10, str. 49: Formatio vero foetus fit ab anima, quae est in semine quae se ibi prodit duabus actionibus, seminis & conceptus vivificatione, & partium omnium efformatione: animaque, ut Scaliger ex Themistio scribit, sui domicili architecta est, quae sibi fabricatur conveniens accommodatumque domicilium. Accepit autem hanc vim a Creatore, cujus instrumentum & manus quasi sunt animae, qui hanc vim & efficaciam his suis instrumentis, quibus nihil mirabilius cogitari potest, in prima creatione largitus est.

neboli spirit, analogický k prvku hvězd. Semena, přijatá dělohou, jsou smíšena, udržována a zahřívána, a vnitřním teplem, spočívajícím v semeni, je v děloze vzbuzena síla. Tehdy nastane to, čemu se říká početí, a začnou vznikat orgány.<sup>134</sup>

Vitální schopnosti pro některé spadají pod schopnosti naturální, jiní je řadí pod animální, někteří si myslí, že je těchto dvou smíšením, avšak jelikož mají jiné funkce, musejí být řazeny zvlášť. Jejich původ leží v srdci a jsou tři druhy, podle činností, které srdce vykonává: vznik teplého a vitálního spiritu, puls a schopnost irascibilní.<sup>135</sup> Díky pulsu se oživující spirit dostává ze srdce, kde vzniká, spolu s krví žilami do celého těla. Tímto zachovává činnosti těla, protože spolu s ním dodává orgánům i životní teplo. Vitální schopnost je dále zodpovědná za vznik hněvu, radosti, strachu, smutku, hrůzy a všech παθήματ duše. Sídlí v srdci, jehož pohybem a pulsem se skrz žíly mění afekty v duši.<sup>136</sup> K vitálním schopnostem patří i dýchání, které vzniká v plicích a je jakoby dmychadlem srdce.

Třetí druh schopností a činností v lidském druhu nazývají lékaři schopností animální. Tato sídlí v mozku a dělí se v smyslovou, pohybující a hlavní, přičemž pod smyslovou patří pouze vnější smysly, a pod hlavní spadají smysly vnitřní a rozumová schopnost. Sennert je bude dělit na schopnosti poznávací, žádostivé a pohybové, protože nejdříve bude mluvit o smyslech vnějších a vnitřních a o rozumovosti, a poté o žádostivosti a schopnosti pohybu.<sup>137</sup>

Vnější smysly jsou ty, které uchopují a posuzují vnější vnímatelné objekty bez nějaké předchozí schopnosti. Aby ke smyslovému vnímání došlo, musejí být splněny následující předpoklady: 1. vnímající duše, 2. orgán, který je dvojitý – spiritus a samotná část, v níž se vnímání děje, 3. objekt čili smyslový druh, 4. medium, které se rozprostírá

---

<sup>134</sup> *EIM*, I, 10, str. 50: Habet vero facultas generatrix duas alias facultates, quibus opus suum perficit, Alteratricem & Formatricem. Alteratrix est, quae materiam generationis in substantiam foetus, & singularum ejus partium mutat. Formatrix autem nominatur, quae membra cuncta efformat, iisque quantitatem, figuram, numerum, situm, & reliqua tribuit. Instrumentum, quo anima & vis formatrix utitur est calor plasticus, seu spiritus ille αναλογος ... αζτρων ζτοιχειω. Recepta nimirum in utero semina miscuntur, retinentur, foventur, atque a calore innato uteri vis in semine latens excitatur, ac tum Conceptio fieri dicitur, & organorum expressio fieri incipit, & tum conceptus seu κυ\*μα appellatur, id quod usque ad septimum diem fieri vulgo dicitur.

<sup>135</sup> Inst. med., str. 55: Sunt autem facultatis vitalis tres species, cordisque, in quo residet, actiones totidem; prima, spiritus calorisque vitalis generatio; secunda, pulsus; tertia θυμοζιδης, seu irascibilis facultas.

<sup>136</sup> *EIM*, I, 11, str. 55-56.

<sup>137</sup> *EIM*, I, 12, str. 58: Facultatem autem animalem distinguunt in sentientem, moventem, & principes, & sub sentiente solum sensus externos, sub principibus sensus internos & vim rationalem complectuntur. Nos in cognoscentem, appetentem & moventem eas distinguimus, & proinde hoc ordine de iis agemus, & primo dicemus de sensibus externis, deinde de internis, & facultate rationali, tandem de appetitu & facultate motrice.

mezi objektem a orgánem.<sup>138</sup> U zraku je medium světlo, u sluchu vzduch a voda, u čichu také, u chuti vlhkost slin a pórovitá kůžička, u hmatu kůže a nervy.

Vnitřní smysly jsou ty, které se zabývají sensibili, jež jim nabízejí smysly vnější. Jsou tři podle svých povinností a činností, které zajišťují: *sensus communis*, fantazie a paměť. *Sensus communis* uchopuje všechny objekty vnějších smyslů, které jsou mu jimi zprostředkovány, rozlišuje je od sebe navzájem, posuzuje jejich nepřítomnost a předává fantazii smyslové druhy. Fantazie získává od *sensus communis* smyslové druhy, které si, sebou tvarované, déle uchovává a pečlivěji je pozoruje. Paměť získává a uchovává fantazií poznané smyslové druhy, a podle toho, jak je třeba, je pohání zpět. Paměť je složena ze dvou činností, paměti a rozpomínání. Paměť vnímá věci dříve získané a znovu je uchopuje a opakuje. Rozpomínání znamená, že z jedné nebo více věcí, které jsou uchovávány v paměti, vrátí se pojem ve vzpomínce na něco, co již není přítomno. Hlavním a nejbližším nástrojem vnitřních smyslů a všech hlavních činností je mozek.<sup>139</sup> Sennert se vymezuje proti rozlišování částí mozku podle toho, kde která schopnost sídlí. Všechny tyto činnosti jsou totiž podle něj v celé substanci mozku a nejsou tedy schopnostmi jeho různých částí. Nevidí žádný důvod pro to, aby byl např. *sensus communis* umístěn v přední části, a jiné schopnosti v částech jiných.<sup>140</sup>

Další schopností duše je nahlížení, neboli rozumová schopnost, kterou je člověk povznesen nad ostatní živočichy, blíží a připodobňuje se jí Bohu. Intelkt abstrahuje věci od látky, uchopuje nekonečno a nahlíží sebe sama, přičemž nepotřebuje žádných tělesných orgánů. Objektem nahlížení jsou mu fantasmata, která myslí poskytuje fantazie jako inteligibilní látku. Intelkt nemá sám o sobě sídlo v mozku, avšak imaginace, tedy uchopování fantasmat, se děje v něm.<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> *EIM*, I, 12, str. 58: *Sensus externi sunt, qui sine praecurrente alia facultate externa objecta sensibilia percipiunt & judicant. Ut autem fiat sensio, quatuor concurrere debent; 1. anima sentiens. 2. organum, quod duplex est, spiritus; & ipsum membrum, in quo fit sensus. 3. objectum, seu species sensibiles. 4. medium inter objectum & organum sensibile intercedens.*

<sup>139</sup> *EIM*, I, 13, str. 61: *Sensus interni sunt, qui circa sensibilia per externos sensus oblata versantur: suntque tres secundum diversitatem munerum & operationum, quae ab iis administrantur, sensus communis, phantasia, & memoria. A dále.*

<sup>140</sup> *EIM*, I, 13, str. 64: *Fiunt autem omnes ille actiones in tota cerebri substantia nec facultates illae principes sedibus in cerebro distinguuntur, distinctaeque operationes in distinctis cerebri locis exercentur. Causa enim sufficiens non datur, cur sensus communis in anteriore cerebri parte locandus fit...*

<sup>141</sup> *EIM*, I, 14, str. 65: *Tandem est facultas intelligens seu Rationalis, qua homo supra reliqua animalia elevatur, Deoque propior & quasi similis sit. Intellectus enim res a materia abstrahit, & sine conditionibus materiae, sine quantitate, sine figura cognoscit, intelligit res a materia liberas, infinita pene capit, in seipsum reflectitur, & semetipsum cognoscit... Opus tamen ad intelligendum habet phantasmate, ut objecto; ac phantasia materiam intelligibilem menti suppeditat.*

Rozumová duše zahrnuje dvě schopnosti, a to intelekt, kterým věci uchopujeme, a vůli, kterou následujeme to, co rozum poznal jako dobré. Lidské rozumové duši věnuje Sennert jednu z kapitol svých *Epitome naturalis scientiae*, která je předložena níže.

Jak upozorňuje Eckhart ve své disertaci, není Sennertovo dělení schopností rozumové duše nijak inovátorské.<sup>142</sup> Avšak některé výsledky nejsou ani aristotelské, ani novoplatonské a dokonce odporují učení církve: Eckart vidí u Sennerta tu zvláštnost, že odmítá teorii o vrozených idejích. Protože po pádu Adama je člověku upřeno více poznávat pravé pojmy věcí – člověk je nemá obsažen v sobě, ale musí je získat odjinud. K tomuto účelu slouží právě poznávací schopnosti, protože poznání není podle Sennerta vliho člověku z nebes.<sup>143</sup> Tímto se Sennert staví do opozice vůči Melanchtonově nauce o duši, v níž se předpokládá, že lidské duši jsou vrozeny přirozené znalosti, které nezávisejí na materiálním světě elementů. Na tomto základě Melanchton dokazuje nesmrtelnost lidské duše, protože danost vrozených idejí předpokládá její imateriálnost a tudíž nesmrtelnost. Sennert však daný problém takto neřeší a raději se opírá o (svým způsobem reformního) aristotelika Scaligera.

### 5.5 Nesmrtelnost duše

Nesmrtelnost duše je zaručena stejně, jako nesmrtelnost stvořených druhů – rozmnožováním a možnostmi, že nižší duše (formy) mohou převzít úkony duše řídící, pokud tato sama zanikne. Duše je důležitá právě proto, že jsou díky jejímu rozmnožování zachovány druhy a že jí oživená těla vykonávají funkce určitému druhu dané. Sennert však musel řešit otázku, která vyvstávala právě z této teorie: může být nesmrtelná duše rozmnožována pomocí semen, když tato jsou zničitelná a hmotná? Sennert odpovídá, že rozumová duše není sama o sobě úplná, tak jako andělé, kteří jsou skrz sebe samotné, ale je jednou částí člověka, která lidské tělo informuje, a zrovna tak jako její spojení s tělem nic neubírá na její vznešenosti a nesmrtelnosti, tak ani rozmnožování semenem.<sup>144</sup> Pokud je řeč o tom, zda je lidská duše sama od sebe nesmrtelná, odkazuje na Scaligera (*exercitatio* 61 a 307), který tvrdí, že pouze Bůh je nesmrtelný a nezničitelný, protože jedině on má svoje Bytí od sebe a na ničem nezávisí

---

<sup>142</sup> Stejně aristotelské dělení můžeme nalézt i u Sennertova učitele Jan Jesenského, srv. Jana Jessenia z Jasně *Pruběh pražské pitvy*. In: Nejeschleba, T., *Jan Jessenius v kontextu renesanční filosofie*, str. 244-246.

<sup>143</sup> Srv. Eckhart, W. U., *Grundlagen den Medizin-Wissenschaftlichen Erkennens bei Daniel Sennert*, str. 56. Viz též Sennert, D., *De chym.*, V, str. 58.

<sup>144</sup> *HP*, str., IV, 14, str. 334: Neque enim anima rationalis essentia per se completa est, ut Angeli, quae per se sola subsistat, sed est pars altera hominis, quae corpus humanum informat; & proinde sicut societas illa corporis nihil ejus nobilitati & immortalitati derogat, ita nec propagatio cum semine.

a vzhledem k němu je všechno stvoření zničitelné a smrtelné a z rozhodnutí Boha může být vyňato z esence, v níž bylo ustanoveno.<sup>145</sup>

Duše je tedy přímo určena k formování těl a bez tohoto účelu by neměla žádný význam. Jak říká Sennert, lidská duše, dokud je v těle, nutně užívá tělesných orgánů, a proto ani její rozmnožování se neděje mimo látku. Je podle něj špatně, když někteří říkají, že jelikož lidská duše je po smrti skrz sebe samotnou a bez látky, tudíž se i mimo látku rozmnožuje. Bohu se totiž zalíbilo, aby lidská duše neexistovala bez těla, ale svoji existenci měla od přirozenosti v lidském těle a aby se rozmnožovala díky semenu.<sup>146</sup>

Rozmnožování duší z rodičů na potomky pomocí semen obhajuje Sennert tím, že to nic nemění na zničitelnosti či nezničitelnosti esence, ale ta závisí na vůli Boha, který všechny věci, které nebyly, stvořil z ničeho, a aby neupadly do nicoty, udržuje je tak dlouho, jak se mu zlíbí. Bez této božské vůle a zvláštní přízně, která byla lidem prokázána, nebyly by lidské formy méně zničitelné, než formy zvířat. Není tedy žádným důsledkem, že když lidská duše, jejímž přirozeným místem je z Boží vůle lidské tělo, a když je od těla po smrti oddělena, z boží vůle může odděleně existovat, vyvozovat z toho, že nutně před tím, než se spojila s tělem, musela být mimo něj. Ti, kteří uznávají stvoření a vlití duší, předpokládají, že Bůh přímo stvořil nesmrtelné duše, bez semen: avšak je bezbožné říkat, že Bůh nemohl učinit semeno jako prostředníka těchto nesmrtelných.<sup>147</sup>

Na konci IV. knihy *Hypomnemata* se v závěru Sennert snaží čtenáře ujistit, že uznává lidské duši vznešenost, znamenitost a odlišnost od zvířat, že nese obraz samotného

---

<sup>145</sup> *HP*, IV, 14, str. 335: Etenim, ut recte Scaliger, *exerc. 61, sec. 5 & exerc. 307, sect. 20* docet, solus Deus vere immortalis & incorruptibilis, quia solus ex se suum Esse habet, atque a nullo dependet; Dei vero respectu omnia creata mortalia & corruptibilia sunt, que a Creatoris nutu deponi possunt ab ea essentia, in qua constituta sunt.

<sup>146</sup> *HP*, IV, 14, str. 335: At anima humana, dum in corpore est, necessario organis corporeis utitur, & propterea ejus propagatio etiam non fit extra materiam. Ideoque falsum, quod dicitur, si humana anima post mortem per se, & sine materia subsistit. Ergo etiam extra, & sine materia producitur. Nam sicut Deo placuit, ut anima humana non sine corpore subsisteret, sed naturaliter in corpore humano suam haberet subsistentiam: ita idem voluit, ut cum & in semine propagaretur.

<sup>147</sup> *HP*, IV, 14, str. 336: Summa: Modus generationis nihil facit ad essentiae corruptibilitatem, vel incorruptibilitatem, sed ea simpliciter a voluntate Creatoris dependet, qui omnia, cum non existerent, e nihilo fecit, & ne in nihilum relabantur, sua potentia quandiu, & quomodo placet, conservat. Abs qua divina voluntate, & peculiari erga homines gratia si fuisset, formae humanae non minus periturae essent, quam brutorum. Nulla ergo consequentia, si anima humana, cujus naturale habitaculum voluntate Creatoris est corpus humanum, post mortem ab ea separata, divina voluntate subsistere potest. Ergo etiam necessario antequam corpore associatur, extra id prius subsistit. Et cum illi, qui creationem & infusionem animae afferunt, Deum immediate & sine semine animas immortales facere statuunt: impium est dicere, Deum etiam mediante semine eas immortales facere non posse.

Boha a je od těla oddělitelná a nesmrtelná. Přičemž doufá, že neřekl nic, co by vznešenosti lidské duše odporovalo.<sup>148</sup>

Můžeme tedy shrnout, že duše, jakožto formující prvek těla, je sice multiplikována z rodičů na potomky pomocí semen (stejně tak u rostlin jako u živočichů spolu s člověkem), která jsou hmotná, avšak ona sama je nehmotná a tudíž nesmrtelná, alespoň u lidí. Duše je ve všech stvořeních principem oživujícím, tím, co ke svým výkonům potřebuje hmotné tělo, bez něž by byla její existence zbytečná, protože oživení, formování a vykonávání tělesných funkcí je její výsostnou povinností. Díky duším tedy vše žije a je schopno vykonávat činnosti, které byly Bohem stvoření určeny. Jak bylo ukázáno, Sennert se snaží obhájit toto svoje pojetí i přes možné námitky, které vyvozují, že takto leží duše člověka na stejné úrovni jako duše zvířat, ba dokonce rostlin. Z teorie, že duše jsou formujícím a oživujícím principem všeho živého, a že neexistují žádné tři druhy duší, z nichž pouze rozumová, která náleží výhradně člověku, je nesmrtelná, nelze však nijak konsistentně vyvodit, že duše člověka opravdu nesmrtelná je. Sennertovo (dalo by se říct až materialistické) pojetí tradukce duší však nesmrtelnosti lidské duše ani nijak neodporuje; lze ho však obhájit jen odkazem na víru.

## 6. Lidská duše

Poslední částí této práce bude kapitola *De anima rationali*, která je součástí Sennertova díla *De epitome naturalis scientiae*. Jak uvidíme, Sennert chápe duši v aristotelském smyslu jako informující formu těla (na rozdíl od formy akcidentální, která by byla k tělu až připojena). Duše je oživujícím principem, avšak nezávislá na orgánech těla – tyto jsou pouze prostředníky, jimiž duše své činnosti vykonává. Odmítá též averroistické pojetí, že by nesmrtelná rozumová duše byla všem lidem co do počtu stejná a každý jedinec by na ní pouze participoval. Nesmrtelnost duše pak Sennert zakládá na Scaligerově rozlišení různých možností být nesmrtelným: duše není nesmrtelná sama ze své substance, ale díky Bohu, kterému se zlíbilo ji takovou stvořit a zrovna tak se mu může zlíbit, aby zanikla. Dále Sennert připojuje tradiční argument, že činnosti člověka, kterých je duše příčinou, svojí vznešeností převyšují látkovost, tudíž duše musí být principem imateriálním a takto nesmrtelným. Poté, co Sennert stanoví, čím duše je, dostává se k jejím úkonům, jimiž jsou tradičně intelekt a vůle. Intelekt je

---

<sup>148</sup> *HP*, IV, Conclusio, str. 353: De eo tandem solenniter protestor, me Animae Humanae Praestantiam & Excellentiam, atque a brutorum animabus differentiam agnoscere, & fateri, eam solam Dei imaginem gerere, a corpore suo separabilem, & immortalem esse. Ideoque, si quid dictum, quod non spero, quod hanc animae prearogativam revera impugnare possit, id me indictum velle.



dále dělen na činný a pasivní. V pasivním jsou uchopovány universálie, ale ne bez pomoci intelektu činného – neboť nic pasivního samo sebe nevede v činnost. Co do esence jsou však pasivní a aktivní intelekt jeden, liší pouze co do způsobu. Dále může být intelekt v habitu – zde odkazuje Sennert na Zabarellu, který předpokládá, že lidská mysl je po narození neschopná nahlížení, avšak postupem času si tuto dovednost osvojí. Takto se tedy z intelektu v habitu stane intelekt v aktu. Intelekt uchopuje inteligibilní druhy, které, aby mohly být uchopeny, musejí být obecné, inteligibilní a pravdivé. Člověk však nepoznává pouze obecniny, ale tyto získává z jednotlivých pojmů, a opravuje vnímání smyslů. Závěrem se Sennert zmiňuje o vůli, které je podřízena smyslová žádostivost, jejíž vláda nad ní však byla oslabena hříchem. Úkolem vůle je pak vést člověka k tomu, co rozpoznal jako dobré a k Bohu.

### 6.1 Rozumová duše<sup>149</sup>

Nakonec tedy zbývá pojednat o člověku, o němž je možno říci, že pokud jej srovnáme s ostatními živočichy (*animantes*), παν ζωον, je jim řádem a měrou; a těmi přednostmi, kterými jsou vybaveny a obdarovány jednotlivé druhy živočichů, je každý člověk obdařen obecně. Úvaze o něm tedy zakončíme pojednání o věcech přírody.

Člověk, stejně jako ostatní živočichové, sestává z duše a těla. Nejprve pohovoříme o duši. Na duši můžeme mít dvojí pohled: Jako na počátek (*principium*) či jednu část složeniny, tělesnou formu (*forma corporis*); zadruhé může být chápána jako to, co působí úkony (*efficiens operationum*). Pojednáme o obou pohledech, a začneme tím, jak se má rozumová duše k lidskému tělu a poté, jaké jsou její úkony (*operationes*).

Žádný ze zdravě uvažujících filosofů nikdy nepopíral, že rozumová duše je člověku formou. Forma může být dvojí: jedna je nazývána informující (*informans*),<sup>150</sup> která je počátkem (*principium*) a jednou z částí složeniny a dává věci její druhové bytí (*Esse specificum*), její odlišnost, jíž se různí od ostatních. Druhá je nazývána pomocnou (*assistens*), která nedává věci její *tó einai eidopoión*, to jest druhové bytí, ale přichází k věci již ustavené a mající svoje druhové bytí, přidává k ní úkony vznešenější, než jichž je schopna věc dosáhnout vlastní silou. Tak tomu je s formou lodi s ohledem na

---

<sup>149</sup> Sennert, D., *Epitome naturalis scientiae*, VIII *De homine*, cap. 1 *De anima rationali*. S přihlédnutím k: Sennert, D., Culpeper, N., Cole, A., *Thirteen books of Natural Philosophy*, VIII *Of Man*, chap. 1 *Of the Rational Soul*. London, 1659. Přístupné z: <http://sceti.library.upenn.edu/sceti/printedbooksNew/index.cfm?TextID=S2544&PagePosition=1>

<sup>150</sup> *De chym.*, XVIII, str. 358. Specifická forma činí esenci věci a nevzniká z elementů. Srv. Arthur, R. T. W., „Animal Generation and Substance in Sennert and Leibniz“. Srv též stejné rozlišení v *HP*, V, 2, str. 216. Třetí typ, když semeno nic neoživuje Hierarchie forem: *HP*, V, 2, str. 218

kormidelníka, který lodi nedává její *to einai*, ale připojuje se již k ní dokonalé (*perfecta*), aby se stal strůjcem navigace, již sama loď není schopna. Nyní se ptáme: je rozumová duše člověku informující formou, jednou jeho částí, anebo je formou pomocnou, která je připojena k již dokonalému člověku s jeho vlastní druhovou formou a stává se příčinou vznešenějších schopností, jakým je např. nahlížení (*intellectio*)?

Averroes byl toho názoru, že forma člověka je kogitativní, jak ji i nazýval, je odlišná od fantazie, a díky ní je člověk zvláštním mezi druhy živočichů; rozumová duše je tedy toliko formou asistující. Mnozí Latinští se domnívali, že rozumová duše je opravdovou formou člověka, jednou jeho částí. Tohoto názoru se budeme držet jako pravdivějšího. Pokud by totiž rozumová duše nebyla informující formou člověka (*forma hominis informans*), žádný člověk by neměl právo být nazýván rozumným; tak jako loď, byť v ní je kormidelník, který usuzuje (*ratiocinatur*), nemůže být nazývána nahlízející (*intelligens*) a rozumnou (*rationalis*) – to by bylo nesmyslné. Stejně je to v tomto případě: To, co věc nejdříve vykonává (*operatur*), je její forma, které je přidělena činnost (*operatio*). Nic se neděje než skrz akt a formu. A člověku jakožto člověku je přiděleno nahlížení (*intellectio*). Tedy nahlízející duše (*anima intelligens*) je formou těla (*forma corporis*). Není dostačující, když se říká, že intelekt (*intellectus*) je člověku připojen skrz fantasmata (*phantasmata*). Fantasmata se mají k intelektu tak, jako barvy ke zraku. Stejně tak jako barvy ani subjekt barev nevidí, fantasmata ani jejich subjekt nenahlíží (*nec intelligit*); ale spíše jsou nahlíženy. Takto tedy můžeme uzavřít: To, čím se jedna věc liší co do druhu (*specie*) od jiné, je její forma. Ale rozumovou duší se člověk liší od všech ostatních živočichů. Rozumová duše je tedy formou člověka. Podobného názoru, zdá se, byl též Aristoteles, jak je zřejmé z II. knihy *De anima*, *cap. I, t. 7, 8, cap. 2, t. 24, 25, 26, cap. 4, t. 36, 37*, a jak později učil Zabarella, *De mente humana*, *cap. 7*.

Zodpovězením této otázky se řeší i otázka další:<sup>151</sup> zda rozumová duše je ve všech lidech co do počtu pouze jedna (*una numero*) nebo je v každém jedinci zvláštní (*in singulis peculiaris*). Někteří, kteří zastávají názor, že rozumová duše je asistující formou (*forma assistens*), nemyslí si, že by se množovala co do počtu lidí, ale že v celém lidském druhu je jediná, jež je ve všech lidech příčinou nahlížení (*intellectio*).

---

<sup>151</sup> Je logické, že nemůže být žádná světová duše, která by byla společná všem; je-li totiž rozumová duše specifickou formou, a forma činí člověka konkrétním člověkem, mělo by lidstvo jediný rozum, což je nesmyslné.

Ale tento názor je věru z mnoha důvodů neslučitelný s pravdou. Totiž každá informující forma (*forma informans*), jakou, jak bylo předvedeno, je rozumová duše, zmnožuje se podle množení individuí. A pokud by byla ve všech lidech co do počtu pouze jediná duše, byli by všichni lidé jedním člověkem – měli by totiž jednu formu. Odtud: úkony (*operationes*) a nahlížení (*intellectiones*), neboli *actus secundi*, množí se v lidech podle počtu individuí, a tudíž jiné nahlížení (*intellectio*) je moje a jiné někoho jiného. Tudíž duše, *actus primus*, je mnohonásobná (*multiplex*). Rozlišnost (*diversitas*) úkonů závisí na rozličnosti forem. Konečně v jednom intelektu mohou být opačná mínění (*opiniones contrariae*). Jeden má na věc takový názor, druhý má názor jiný. Ale ve věci zřejmé většině není potřeba být na pochybách.

Poté, co jsme řekli, že rozumová duše je vskutku formou člověka, vyvstává tato otázka: Zda je nesmrtelná, neboli zda se může oddělit od těla, aniž by zanikla (*interita*). Co se nás týče, držíme se učení naší víry, že duše je nesmrtelná. Nesmrtelnost duše je jedním z pilířů, na nichž stojí učení křesťanské víry. Však jestli tato věc může být dokazována filosoficky, což se domníval Aristoteles, je pro mnohé svízelná otázka.

Pro začátek bychom se měli držet Scaligera, *Exer. 61, sect. 5 a Exerc. 307, sect. 20*, totiž že pouze Bůh je nesmrtelný a nezníčitelný. Nesmrtelné je dvojího druhu (*duplex*): za prvé to, co žádným způsobem nemůže zaniknout, protože je nejjednodušší, samo ze sebe má své Bytí (*Esse*) a na ničem nezávisí: a takovým je jenom Bůh; vzhledem k němu lze vše ostatní nazývat zničitelným (*corruptibilia*). Jakkoli pak andělé a rozumová duše, kteří jsou označováni za nesmrtelné druhým způsobem, protože ve skutečnosti (*actu*) nejsou nikdy zničeni, nemají protikladu a jsou nezávislí na subjektu (*absoluta à subjecto*): přece však nejsou nezávislí na příčině a nemají příčinu bytí (*caussa essendi*) ze sebe, ale jsou skrz jiné a od jiného mohou své přirozenosti nebýt. Vše závislé může být změněno tím, na čem závisí, pokud je princip dobrovolnosti (*voluntarium principium*), a na pokyn prvního principu (*primum principium*) může být odděleno od esence, v níž bylo oním principem vloženo (*deponitur*). Dále nejsou zničitelné ty věci, o nichž si to Stvořitel nepřál, a v nichž nestvořil nic protikladného, čím by mohly být zničeny, ani je nepohroužil do takové látky, mimo niž by nemohly existovat ani konat. Mezi těmi, kdo chtěli dokázat, že takového druhu je i rozumová duše, která se může oddělit od těla, aniž by byla zničena, byli Marsilio Ficino, *De immortalitate animae lib. 5*, Toletus, *Lib. 3, De an., kap. 5, quaestio 16*, Fr. Piccolomini, *lib. 2 De hum. Mente*, Colleg. Coimbr. *In tract. De an. Separ. Disp 1, art. 3.* a jiní.

Abychom v krátkosti uzavřeli: jakákoliv věc je poznávána díky svým výkonům (*operationes*), a každá forma svými výkony (*operationes*) odkrývá, jaká je. A protože lidské činnosti (*actiones hominis*) jsou tak vznešené, nemohou příslušet smrtelným substancím, ponořeným hluboko v látce: je nasnadě, že rozumová duše, z níž pocházejí, je nesmrtelná a nezávislá na látce. Intelekt (*intellectus*) odnímá (*secernit*) a rozlišuje (*abstrahit*) věc od látky a poznává ji bez materiálních podmínek (*conditiones materiae*), bez velikosti (*quantitas*) a tvaru (*figura*); nahlíží věci oproštěné od látky; nenaráží na mnohost a mocnost předmětů tak jako smysly; může uchopit nekonečné a jakkoli mnoho poznává (*cognosco*), vždy může poznat více, může obsáhnout jakkoli velké číslo; sama do sebe obrácená nahlíží (*intelligo*) nejen samotnou věc, ale nahlíží ji spolu se sebou samou, a tak když nahlíží, nahlíží i sebe jako nahlízející; může chtít i nechít; je nenasatně žádostiva věčnosti, vědění a krásy, kterou nemůže v tomto životě naplnit a tak jí nezbyvá než věřit v jiný stav, v němž bude její žádostivost naplněna; provádí výkony bez tělesných nástrojů. Viz Fr. Piccolomini *De humana mente*, 6. Nezdá se ani, že by byl jiného názoru Aristotelés, jak vyplývá z: *VII Physica*, cap. 3, t. 20; *I. De anima*, cap. 3, t. 49, cap. 4, t. 64, 65, 66; *II. De anima* cap. 2, t. 21; *III. De anima*, cap. 4, t. 3, 4, 7, 12, cap. 5, t. 19, 20; *I. De part. an. c. 1*; *XII Metafyzika* t. 17, odkud viz Fr. Piccolomini *L. II De humana mente*, cap. 3, a dále.

Až dosud bylo řečeno, jak se má rozumová duše k tělu: nyní je třeba vysvětlit její přirozenost, jíž je příčinou výkonů (*principium operationis*). Přirozenost rozumové duše vylíčil Aristotelés v *l. 3 De anim.*, kde říká, že rozumová duše je  $\alpha\mu\iota\gamma\eta\varsigma$ , nesmíšená (*immista*). Zdá se, že duše pak je nesmíšená dvojím způsobem: zaprvé od objektů (*ab objectis*), jejichž přirozenost nemá ve své esenci, ale oplývá schopností (*potestatem*) ji přijímat. Protože musí poznávat předměty, a poznává je, když je přijímá, je nutné, aby byla od nich odloučená, nedotčená a s nimi nesmíšená; protože nic nepřijímá to, co již má a co by, vyskytuje se uvnitř, bránilo ostatnímu. A tak toto nesmíšení (*immistio*), abych tak řekl, je společné rozumové duši se smysly, které rovněž v sobě nemají své objekty ve skutečnosti, ale pouze schopnost (*potentia*) je přijímat. Kromě toho smysly jsou nedotčené a nesmíšené s nějakým druhem Bytí (*specie Entis*), jako např. zrak s barvami, a nejsou zaujaty vším bytím. Rozumová duše je v hloubi oproštěná přirozenosti všech jiných věcí, neboť je zaměřená na všechny věci a všechny je potřebuje nahlížet.

Tedy vskutku rozumová duše je vlastním způsobem také nezávislá (*absoluta*) na orgánech, ani s nimi není smíšená (*permixta*), to jest, když koná jako nahlížejí či chtějí, nepoužívá tělo, ale své úkony (*sua munia*) vykonává bez něj. Neboť k činnostem (*actiones*), které se dějí v těle a skrz něj, je za potřebí jistého nastavení kvalit (žádné těleso (*corpus*), jakýmkoli způsobem obdařené či nastavené, neuchopí libovolnou věc) a následně rovněž daný orgán, protože odlišené části těla mají odlišná nastavení (*temperamenta*) - rozumová duše však není takové povahy, že by byla svázána s určitým nastavením prvotních kvalit (*temperamentum primarum Qualitarum*), ani není kvalitami ovlivněna (*afficiatur*), ani se nenachází v žádném vlastním orgánu v těle. Je třeba věřit, že žádná z příčin jejích činností nezávisí na těle, ani s ním není tímto způsobem smíšena.

Z tohoto druhého způsobu nesmíšení můžeme seznat, jaké jsou úkony rozumové duše. Neboť když koná, nemůže být žádným způsobem smíšena s tělem, a žádná činnost mysli (*actio mentis*) nemá co dočinění s činnostmi těla (*actiones corporis*): je zřejmé, že intelekt (*intellectus*) a vůle (*voluntas*) jsou neorganické schopnosti (*potentiae inorganicae*), které jednají skrz sebe samy; totiž nahlížet a chtít jsou činnosti mysli vlastní, mysl nenahlíží skrz tělo nebo tělesný orgán jako zprostředkovatele (*medium Quo*). Duši je zapotřebí fantasma, protože dokud je v těle, nikdy bez fantasmatu nenahlíží, *l.3 de an. c. 7*, ale nepoužívá je jako orgán, nýbrž pouze jako objekt;<sup>152</sup> protože inteligibilní látka (*materia intelligibilis*) musí být poskytnuta mysli skrz smysly (*sensus*). Pročež jestliže někteří učí, že činnosti mysli jsou organické a že rozumová duše užívá pomoci mozku, spiritů a smyslů, tak jak je tomu u tělesných orgánů, to v tomto smyslu není možno přijmout; protože by to znamenalo, že duše, dokud je v těle, nenahlíží dříve, než jí předcházejí výkony tělesných orgánů, a že před svými vlastními výkony používá orgánů: takto ovšem jistě nekoná a ani skrz orgány nenahlíží, ale samotná duše (v angl. překladu *mens*) je subjektem nahlížení, stejně jako aktu chtění (*actus volendi*), který naši barbaři *volitio* - takto nově, jak bylo nutné a vhodné - nazývají, jak pověděl Scaliger, *exerc. 307, sect. 3 a sect. 9*. (v angl. překladu následuje: a když je zničen mozek, je zničena i mysl; to se neděje z jiné příčiny, než že pomocné či

---

<sup>152</sup> Stejný argument proti možnosti, že by rozum musel být závislý na tělesných orgánech, uvádí i Jesenský, srv. Nejeschleba, T., *Jan Jessenius v kontextu renesanční filosofie*, str. 41.

podřízené schopnosti, které jsou organické a závisí na uspořádání mozku, jsou zničené.)<sup>153</sup>

(v angl. př.: a přestože rozumová duše je vybavena všemi schopnosti, které jsou vlastní vegetativní a sensitivní duši, má mimo ně dvě zvláštní a jedinečné schopnosti, kterými vyniká nad rostliny a zvířata) Rozumové duši jsou přiděleny dvě schopnosti (*facultates*): intelekt (*intellectum*), jímž věci uchopujeme a poznáváme; a vůle (*voluntas*), kterou jsme vedeni k věcem, které jsme rozumem poznali jako dobré. A rozlišení (*discrimen*) mezi těmito schopnostmi je zřejmé, protože něco jiného je věc poznávat a něco jiného po poznané věci toužit (*appetere*): toto se děje dvěma různými způsoby vykonávání: jednak pasivně (*patiendo*) a za přijímání druhu (*species*), kdy jsou věci vedeny k mysli; což je následováno tím, že je mysl k objektu vedena a tažena. Podle odlišnosti objektů se dělí schopnost poznání od schopnosti chtění; pokud věci poznáváme, tak jako jsoucí (*Entia*) a pokud po nich toužíme (*appetamus*), tak jako po dobrých.

Intelekt není ve skutečnosti ničím z ostatních jsoucen; tyto všechny může duchovně (*spiritaliter*) uchopit a poznat. Přestože co se týče jeho bytí (*Esse*), je jedním a tímtéž, jako neorganická část duše (*pars animae inorganica*), která se ničím neliší od orgánů: přece z určitých ohledů jsou rozděleny odlišností. Nejprve učinil Aristoteles jeden intelekt aktivní (*intellectus agens*), druhý pasivní (*patiens*); předpokládaje, že v naší mysli před tím, co je schopno se vším stát, totiž nahlížením, a jaksi zaujímat místo v látce, je zde něco, co si podržuje způsob (*ratio*) formy, a je schopno vykonat všechny věci jako aktuálně inteligibilní (*actu intelligibilia*).

Však co je činný intelekt (*intellectus agens*), zůstává ve filosofii velkým tajemstvím. Jsou mnozí, kteří považují činný intelekt buď za Boha, nebo za nějakého jiného ducha, který pomáhá lidské inteligenci (*intelligentia homini*). Avšak zdá se, že tyto názory jsou v rozporu jak s Aristotelem, tak s pravdou. Aristotelův názor na lidský intelekt je představen v knize o duši, konkrétně v knize 3. *De anima kap. 5*, kde je činný intelekt nazván odlišností v duši (*differentia in anima*). Dále nahlížení (*intellectio*), které vychází z činného intelektu, bylo vloženo v naši schopnost (*facultas*), a nepochází od

---

<sup>153</sup> Zde můžeme znovu upozornit na *Hypomnemata*, V, 2, str. 393, kde Sennert říká, zaniknutí nějakého smyslu nemůže nijak souviset s oslabením duše, protože např. ve slepci se nezvrhne vidoucí duše v privaci, ale v oku, jako v nemoci napadené části, je uveden v privaci zrak; a tedy sama duše oplývá stejnou dokonalostí, jako předtím, a vykonává vidění, které je ale znemožněno nemocí, a takto nezanikají ani žádné jiné výkony, když je člověk nemocný.

Boha ani od nějaké inteligence. Zkrátka když Bůh při tvoření našeho intelektu jej mohl obdařit dostatkem světla, není myslitelné, aby do něj dále v přítomnosti zasahoval, jako velitel rozkazy, jak říká Scaliger, *exer. 307 sect. 19*. Ale činný intelekt je, podle názoru filosofů, odlišností naší duše (*differentia animae nostrae*), která nás informuje (*nos informans*), která z inteligibilních věcí v možnosti (*ex potestate intelligibilibus*) činí inteligibilní aktuálně (*actu intelligibilia*). A protože k přirozenému výsledku (*effectum naturale*) je potřeba činitele (*agens*) stejného druhu, a k uměleckým výsledkům je potřeba umění: tak nepochybně k výtvoru (*opus*) myslí, to jest k nahlížení (*intellectio*), je zapotřebí činitele (*agens*), který není oddělen od duše, ale je nějakou její částí či odlišností.

A ačkoli tento činný intelekt je některými považován za nepotřebný, a vylučují jej z fyzikálního světa: přece je však důležité, jak se zdá, předpokládat činný intelekt z důvodu, že všechno, co se děje, se děje v něčem a něčím, což je něco jiného. Universálie (*universalia*) jsou v intelektu pasivním (*intellectus patiens*). Tedy je nutné, aby před tím byla nějaká jiná síla, která vytvořila universálie. Neboť všechno pasivní potřebuje nějakého činitele a nic v přírodě nepřivádí samo sebe z možnosti v činnost (*e potestate ad actum*): náš intelekt je v možnosti stvořen (*constitutus*) k aktu nahlížení (*actus intelligendi*) a přijímaje inteligibilie (*intelligibilia*) aktuálně zakouší (*patior*). Je zřejmé, že s předložením intelektu pasivního byl zároveň předložen činný, a jeho odstraněním byl by zrušen i předchozí. Činný intelekt je tedy nezbytný z toho důvodu, že může činit všechny věci, přesněji jejich intelektuální bytí (*esse intellectuale*), to jest, že přenáší objekt z jednoho uspořádání (*ordo*) do druhého. Neboť kdyby objekt nebo fantasma byl materiální, a tudíž opačného založení (*conditio*) než schopnost nahlížení (*potentia intelligens*), která je abstraktní, nemohl by být intelektem (*ab intellectu*) nahlížen (*intelligi*), ani by se mu nestal úměrným, to jest abstraktním a imateriálním: to by se totiž vůbec nemohlo stát ani abstraktní silou (*virtus abstracta*) ani nahlížející přirozeností (*natura intelligens*).

Z předchozího je zjevné, že povinností (*officium*) činného intelektu je činit (*agere*), to jest, vést z možnosti k uskutečnění (*de potestate ad actum*), a z inteligibilii v možnosti činit inteligibilie ve skutečnosti. Tuto povinnost intelektu znázorňuje Aristoteles analogií, kterou vede s uměním (*ars*), přírodou (*natura*), habitem (*habitus*) a světlem (*lumen*). Protože je totiž jakoby okem a zrakem mysli (*acies mentis*) a má se k fantasmatům jako světlo k barvám. Neboť osvětluje fantasmata zahalená materiálními

vlastnostmi (*conditiones materiales*), které jsou jakoby temnotami a brání nahlížení; a oděné v inteligibilní přirozenost (*natura intelligibilium*) mohou být vlyty do pasivního intelektu (*intellectus patiens*): tak jako barvy, za přispění světla, vysílají zraku své obrazy. Osvětlení (*illustratio*) těchto fantasmat se neděje formálně (*formaliter*), to jest, že by mu byla vtištěna nějaká z jejich kvalit, ani jenom objektivně (*objective*), ale účinně (*effective*); protože činný intelekt, tak jako vnější světlo, silou svých paprsků aktivně povznáší fantasmata k tvoření inteligibilních druhů (*species intelligibiles*). Činný intelekt není potřebný jen kvůli předmětům, ale náleží mu i jiná povinnost, totiž co se týče intelektu pasivního, v němž vytváří (*produco*) akt nahlížení (*actus intelligendi*) tím, že mu zpřítomňuje objekt v inteligibilním druhu (*species intelligibilis*); tomuto je nápomocen, když společně s objasněným fantasmatem (*phantasma illustratum*) uvádí do pasivního intelektu druh věci, jež má být nahlížena.

Zde tedy můžeme shrnout, v čem a jakým způsobem činný intelekt působí. Je ho zapotřebí k oběma činnostem, totiž jak u fantasmat, tak u pasivního intelektu. U každé z nich si pak počíná jiným způsobem. Neboť před nahlížením (*intellectio*) je spojen ve fantasmata, doposud existující ve fantazii, kde, objasňuje je, se stane jejich formou, čímž se stanou pohyblivým objektem (*objectum motivum*) pasivního intelektu (*intellectus patibilis*): poté, spojen s osvětlenými fantasmaty, působí v pasivním intelektu, v němž vytváří inteligibilní druhy, a následně samotný akt nahlížení (*actus intelligendi*). Avšak samotný činný intelekt, jakožto činný, nenahlíží, pokud nepřijímá druhy nebo inteligibilní pojmy (*notiones intelligibiles*) ač je vytváří, ani není v potenci nahlízející (*in potentia ad intelligendum*), ale akt nahlížení (*actus intelligendi*) je v pasivním, jako v jeho subjektu. Tento je tedy nazýván nahlízející formálně (*intelligens formaliter*): onen pouze účinně (*effective*), neboť působí nahlížení.

Intelekt *παθητικός*, to jest pasivní, rovněž cítící (*patibilis*), je jako subjekt a látka (*materia*), do níž jsou vtiskovány inteligibilní druhy; odtud je nazýván pasivní (*patiens*) a cítící (*patibilis*): protože bezpochybně zakouší (*patior*), když přijímá druh s přicházejícím fantasmatem. Také je nazýván intelektem v možnosti (*intellectus possibilis*) a možností mysli (*mens potestate*); protože se může stát vším, i když ničím z toho nemůže být v aktu.

Na prvním místě je třeba si uvědomit, že pasivní intelekt se stává vzhledem k objektu jakousi pasivní potencií (*potentia passiva*), protože v něm nic nečiní: když je spojen



s nahlížením (*intellectio*), je tehdy potenci aktivní (*potentia activa*), do jaké míry vykonává nahlížení (*intellectio*); a tehdy pasivní, když jej přijímá. Imanentní činnost (*actio immanens*) musí vycházet ze stejné schopnosti (*potentia*), o níž je přijímán.

Dále se musíme podívat na to, jakým způsobem je třeba nahlížet, že intelekt se nahlížením stává vším, což osvětlíme vybranými slovy Scaligera, *exerc. 307, sect. 6*. Říká: *Nejdříve popírám to, co ti říkají, že tvrdil Filosof, že náš intelekt je vším esenciálně (essentialiter), nebo formálně (formaliter). Ale je vším subjektivně (subjective), jako prvotní látka (materia prima): která se nestává esencí koně (essentia equi) pod koňskou formou (forma equi): ale zůstane tím, čím byla, totiž jakousi substancí: z ní a z formy vznikne toto něco. Důvod informovanosti (informatio) intelektu (intellectus) je však jiný. Sám není čistou potenci (potentia pura) jako prvotní látka, jež je vedena k tomu, aby se v aktu stala něčím díky formě. Ale samotná naše forma je substanciální (substantialis), oddělitelná (separabilis), nezničitelná (incorruptibilis), věčná (eterna): z ní, jako ze subjektu (subjectum) esenciálně utvořeného (essentialiter perfectio), a druhu, který přijme, se stane informovaný intelekt (intellectus informatus): nic jiného ze sebe sama: jestliže se učený César nestane někým jiným ze sebe samého, tak kvůli tomu, že přijme akcidentální druhy (species accidentales). Není tedy intelekt jednoduše (simpliciter), ani svého druhu, ale pod druhem.* Tolik Scaliger.

Tolik budiž řečeno o první odlišnosti intelektu. Zde je znovu třeba pozorovat: intelekt činný a pasivní se neliší reálně (*realiter*) či esenciálně (*essentialiter*), ale toliko na základě způsobu (*ratione*); protože dvě vnitřní formy (*formae internae*) nejsou svázány novými akcidenty; ale k imanentnímu aktu, jakým je nahlížení (*intellectio*), je jim pro přijímání (*recipiendo*) a vytváření (*efficiendo*) zapotřebí princip, který je co do esence jeden. Pročež říkáme, že aktivní a pasivní rozum (*mens*) jsou jedné esence (*essentia*), a jeden je intelekt, který dokud činí inteligibilia, nebo objasňuje fantasmata, které ukládá do pasivního, je činný; a pokud je subjektem přijímajícím abstraktní fantasmata, je pasivní.

Řečeným odlišnostem předcházejí ještě jiné pojmy (*notiones*) intelektu jako intelekt v habitu (*intellectus in habitu*), či intelekt v aktu (*intellectus actu*), které zajisté nejsou odlišnými od intelektu, ale je jeden, který má více stupňů, která nazval Aristoteles odlišnostmi (*differentiae*). Intelekt v habitu je tím, který si ve fantasii uchovává fantasmata a je co do stupně dokonalejší, než intelekt v možnosti (*intellectus possibilis*).

Tento je v potenci k prvotnímu aktu (*actus primus*): onen - v habitu - je v potenci k aktu druhotnému (*actus secundus*), to jest k výkonu (*opero*), a je mu vlastní mít vědění (*scientia habens*) a ne rozjímat (*contemplans*). Zdá se, že jinak o této věci smýšlel Zabarella, *l. de specieb. Intell. c. 8*, který tvrdil, že naše mysl se zrodila syrová a nevhodná k poznávání věcí (*cognitio rerum*) a k nahlížení; později zmnožením aktů nahlížení nabyla velké schopnosti (*habilitas*) a způsobilosti (*aptitudo*) nahlížet věci, a bez jakékoli námahy může sebe, když chce, obrátit k fantazii, stále nahlížeje věci. A tak intelekt obdařen touto schopností (*habilitas*) je nazývá intelektem v habitu. Ale když pasivní intelekt vykonává akt a poskytnuté věci v aktu přijímá, nazývá se intelektem v aktu.

A tak se intelekt dělí na spekulativní (*speculativus*) a praktický (*practicus*):<sup>154</sup> těmito termíny se však neoznačují schopnosti (*facultates*) nahlížení, ani odlišnosti intelektu co do stupně: ale obojím je označována schopnost rozumové duše: skrz θεωρητικόν intelekt, o kterém byla řeč, a skrz πρακτικόν vůle. Tedy intelekt, s ohledem na uchopování věci, kterou potvrzuje či vyvrací buď jako pravdivou či nepravdivou; nemůže být nazýván jinak, než spekulativní. Je nezvratné, že toto rozlišení má svůj původ s ohledem na třetí vlastnost praktického intelektu (*intellectus practicus*), totiž pronásledování /usilování (*persecutio*) a unikání (*fuga*), které patří vůli.

Výkon (*operatio*) intelektu, k němuž úkony (*munia*) na všech jeho stupních tíhnou, je nahlížení, které není inteligibilního druhu, ale reálně (*realiter*) se od nich liší; a správněji je definován přijímáním (*receptio*) inteligibilních druhů (v tomto smyslu o něm Filozof mluví jako o jakémsi trpění (*passio*), *3 de anima, cap. 4*) a jejich rozsuzováním (*dijudicatio*). Dvojí výkony koná intelekt ohledně svého objektu (*suum objectum*): z nichž prvním je jednoduché uchopení (*simplex apprehensio*) a poznání (*cognitio*); druhé se nazývá skládání (*compositio*) a rozkládání (*divisio*), což jest složené uchopení (*apprehensio composita*) a souzení (*judicium*), které sestává v souhlasu (*assensio*) a nesouhlasu (*dissensio*). A proto se říká, že nahlížení je dvojí: jednoduché, když intelekt nahlíží jednoduché a neúplné (*incomplexum*), jak říkají; a složené, kdy poznává propozice (*propositiones*) jako pravdivé nebo nepravdivé.

Objekt (*objectum*) nahlížení, který uvádí intelekt v pohyb (*moveo*) a zároveň jej ohraničuje (*termino*), je jsoucno univerzálně vybrané (*universaliter sumtum*), zahrnující

---

<sup>154</sup> Podle tohoto rozdělení se dělí i filosofie na spekulativní a praktickou. Srv. *ENS*, I, 1, str.8.

(*complectens*) věci materiální i imateriální. Je však nezbytné, aby k němu byly přidány nějaké vlastnosti (*conditiones*). Zaprvé obecnost (*universalitas*). Aby mohlo být jsoouco intelektem uchopeno (*percipior*), musí být odloučené (*abstractum*) od jednotlivin. Zadruhé inteligibilita (*intelligibilitas*), čili odloučení od vlastností látky. Nakonec pravdivost (*veritas*). Tento objekt (*objectum*), jako to, co je činným intelektem přiměřeno (*adaequor*) a připodobněno (*proportionar*) mysli (*mens*), je nazván inteligibilním druhem (*species intelligibilis*): tak jako to, co přijímají smysly, může být nazváno druhem smyslovým (*sensilis*).

Inteligibilní druhy jsou osvěcenými fantasmaty (*phantasmata illuminata*), to jest, oproštěnými od materiálních vlastností (*materiae conditiones*), vtištěnými činným intelektem pasivnímu, a v důsledku akcidenty duchovními a nedělitelnými (*accidentia spiritalia & indivisibilia*). Tedy, jak říká Scaliger, *ex. 303, sect. 7*, smyslem není přijata substance, ale pouze akcidenty. Pročež také pouhé akcidenty působí druhy v intelektu: a mezi nimi i místo (*locus*) a čas (*tempus*) a konečná jednota množství (*unitas finita quantitatis*), z nichž, které jsou odňaty výkonem samotného intelektu, zůstává universální substanciální druh (*species substantialis universalis*): tak jako když vidíš někoho zahaleného a ozbrojeného: nejdříve zpozoruješ zbraň, a když ho odzbrojíš, poznáš člověka.

Když jsme tedy již uvedli, že to, co je podáno intelektu a je jím přijato, musí být odděleno od látky a jednotlivých vlastností (*conditiones singulares*), je otázkou: jakým způsobem intelekt nahlíží jednotliviny (*singularia*) a nepřijímá snad pouze obecniny (*universalia*)? Naše odpověď je, že lidská mysl (*mens humana*) poznává (*cognosco*) také jednotliviny. Když jsou totiž všechny poznávací schopnosti (*facultates cognoscentes*) podřízené (*subordinatae*) a spojené (*junctae*) tak, aby konec jedné činnosti byl začátkem další, a cokoliv, co je poznáno nižší schopností (*facultas inferior*), je poznáno také vyšší schopností (*facultas superior*): dále když smysly a fantazie poznávají jednotliviny: je nutné, aby je poznávala také mysl. Z tohoto poznatku vyplývá, že člověk je schopen sjednotit universální s jednotlivinami, a že mysl vytváří jednotlivé pojmy (*propositiones singulares*), z nichž získává (*colligo*) obecniny (*universalia*) a upravuje posudek smyslů o veškerých jednotlivinách, kdykoli se mýlí kvůli špatnému nastavení k objektu (*ad objectum*). Způsob poznávání (*modus cognitionis*) jednotlivin se děje skrz akcidenty, protože z vlastních jednotlivých akcidentů vyluzujeme pojem či fantasma vlastních jednotlivin (*phantasma proprium*

*singularium*), tak jako když z pojmů vlastních druhů vyvozujeme pojem vlastního druhu.

Nahlížení se obecně dělí na přímé (*recta*) a reflexivní (*reflexa*). Přímé nahlížení se nazývá tehdy, když něco poznáváme tak, že nic více nezkoumáme, ale intelekt se zdržuje u druhů, a takto je intelekt prvním uchopením (*prima apprehensio*) člověka, vola, koně, a jiného. Reflexivní je nazýváno zdvojené (*geminata*) nebo jakoby navráťivší (*reciproca*), jímž mysl sama sebe poznává, totiž že poznává, že má schopnost poznání (*potestas cognoscendi*): když nahlédneme samotné nahlížení a intelekt nahlédne, že je intelektem, tak nahlédne také to, že je nesmíšenou esencí.

Je třeba poznamenat, co to je abstrahovat (*abstrahere*). Abstrakce je oddělením jednoho od jiných a uchopení (*apprehensio*) či nahlížení (*intellectio*) jednoho bez uchopování či nahlížení ostatních. V abstrakci není poznáváno vše, co je ve věci, ale jen to, co je abstrahováno, např. abstrahovat zvíře od koně znamená uvažovat samotnou přirozenost zvířete, bez uvažování přirozenosti koně.

Odtud pak vůle (abychom o ní v krátkosti pohovořili) je jinou silou (*vis altera*) rozumové duše, kterou to, co je poznáno rozumem, buď následujeme, nebo se od toho odvracíme; nebo, jak říká Scaliger *ex. 307, sect 3*, vůle je intelekt natažený (*extensus*) k vlastnění nebo činění toho, co poznal. Jiní ji nazývají rozumovou žádostivostí (*appetitus rationalis*). Když po poznání smyslů následuje smyslová žádostivost (*appetitus sensitivus*): tak po poznání mysli také následuje její vlastní žádostivost, která směřuje k něčemu jinému než předchozí, a kterou nazývají vůlí (*voluntas*). A že se tato rozumová žádostivost (*appetitus rationalis*) liší od smyslové (*sensitivus*), se projevuje v tom, že jsou mezi sebou velice často v rozporu.

Objektem vůle (*objectum voluntatis*) je dobro poznané intelektem, vůlí učiněné objektem a opačné zlu. Takto dobro následuje, před zlem uniká. Činností (*actio*) vůle je chtít a nechtít. Činnosti vůle jsou dvojí, vzněcující (*elicitae*) a rozkazující (*imperatae*). Vzněcující jsou ty, které vůle způsobuje a vyvolává, skrz sebe sama a ne skrz nižší schopnosti (*potentiae inferiores*). Rozkazující jsou ty, kterým vůle vládne a ke kterým připojuje nižší schopnosti (*inferiores potentiae*), jež ji následují. Vůle má svoji moc (*imperium*) nad pohybem (*locomotiva*) a smyslovou žádostivostí (*appetitus sensitivus*). A podle příkazů a nařízení mysli a vůle jsme v pohybu a v klidu. Moc, kterou měla mít vůle nad smyslovým dychtěním, byla silně oslabena hříchem, harmonie mezi oběma

druhy žádostivosti byla otřesena až do té míry, že se často smyslová žádostivost odvrací od vlády vůle a správného rozumu, a vskutku se tedy děje toto: Vozataj drží koňské otěže, ale vůz je neposlouchá (*Fertur equis Auriga, neque audit currus habenas*, Verg. Georgica, lib. I). Avšak nad vegetativními schopnostmi nemá vůle žádnou moc, protože si zjevně vede přirozeně, takže nemůžeme být rozhodnutím naší vůle živeni ani rozmnožováni.

## 7. Závěr

Cílem této práce bylo představit Sennertovo dílo jako komplex teorií, jimiž je většinou věnována pozornost jen odděleně. Dle mého názoru však nelze teorii o multiplikaci duší pojímat samostatně, odděleně od korpuskularismu prolnutým s hylemorfismem. Jak jsme mohli vidět, tento myslitel sice zůstává některými myšlenkami hluboko v renesanci (či středověku), avšak jak upozorňuje např. Hiro Hirai, je u něj možné vidět i předznamenání vztahu embryologického preformacionismu s teorií monád, který připisují někteří badatelé až Leibnizovi, kvůli čemuž byl Sennert z tohoto pohledu zkoumán jen málo.<sup>155</sup>

V této práci jsme v Sennertově díle našli spojení atomismu a aristotelismu, které se v 16. a 17. století, přes od antiky trvající spory, začalo objevovat.<sup>156</sup> Tomuto kroku „vpřed“ vděčí sice svému staršímu kolegovi, aristotelikovi Scaligerovi, avšak na rozdíl od něj Sennert již aristotelismus neobhajuje a pouze využívá některé z výsledků, k nimž Scaliger došel. Dále jsme narazili na tradiční pojetí duše a jejích schopností, ač na rozdíl od tomismu u něj duše nejsou odlišné co do vegetativní, smyslové a rozumové, ale toto dělení závisí podle Sennerta pouze na schopnostech, které duše každého jednotlivého druhu stvořené bytosti vykonává. Taktéž pojetí spiritů a temperamentu vychází z tradice galénovské. Avšak jelikož Sennert odmítá představu, že by po Stvoření bylo Bohem do chodu světa ještě nějak dále zasahováno, vytváří zajímavý systém, v němž celý svět obsahuje od Boha obdržené příčiny, *causae secundae*, jimiž jsou duše, které, jako substanciální formy všech věcí, průběh vzniku a zániku ve světě udržují. Teorie o podřízenosti a multiplikaci forem Sennertovi umožňuje obhájit i rozmnožování duší pomocí semen z rodičů na potomky a taktéž, za pomoci Licetiho pojetí možnosti duše, být v látce jako v nádobě, aniž by tuto oživovala, zároveň spolu s teorií, že jakákoli podřízená forma může po zániku formy řídicí převzít její funkci, může Sennert odmítnout ekvivoční či spontánní plození, kdy by z jednoho druhu vznikl jedinec druhu jiného. Jako zastávce plození univočního předpokládá, že všechno rozmnožování se děje díky semenům nebo jejich analogickým principům, v nichž spočívá duše, která za pomoci spiritu a při setkání se s vhodnou látkou, začne vykonávat životodárné funkce, bez toho, aby byl nutný zásah Boha, hvězd, či nějaká emanace duše světa.

---

<sup>155</sup> Hirai, H., „Living Atoms, Hylomorphism and Spontaneous Generation in Daniel Sennert“, str. 77.

<sup>156</sup> Srv. Lüthy, Ch., „An Aristotelian Watchdog...“, str. 544.

Takto můžeme vidět Daniela Sennerta jako myslitele, který, ač stál ještě na myšlenkovém poli renesance, nevystačil si již s abstraktními teoriemi, které by přírodní děje a člověka uvrhovaly do nejistoty pod přímou nadvládou náhody, hvězd či Boha. Pokusil se chod světa vyložit jednodušeji, aniž by se od principů světa, který je sám obdařen dokonalým řádem, jímž spěje k Bohem danému cíli, utíkal k vysvětlení, které ve světě samém nespočívá.

## 8. Seznam použité literatury

### Prameny

- Sennert, D., *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu liber, cui accessit Appendix de constitutione chymicæ*. Wittenberg 1629.
- Sennert, D., *Epitome Institutionum Medicinae & Librorum de Febribus*. Edit. 3. Francofurti & Lipsiæ 1686.
- Sennert, D., *Epitome Naturalis Scientiæ*. Wittenberg 1618.
- Sennert, D., *Hypomnemata Physica*. Francofurtum 1636.
- Scaliger, J. C., *Exotericarum exercitationes liber XV, de subtilitate, ad Hieronymum Cardanum*. 1607. Přístupné z:  
[http://books.google.cz/books?id=Le8TAAAAQAAJ&redir\\_esc=y](http://books.google.cz/books?id=Le8TAAAAQAAJ&redir_esc=y)
- Liceti, F., *De spontaneo viventium ortu libri quatuor*. Patavium, 1618. Přístupné z:  
[http://books.google.cz/books/about/De\\_spontaneo\\_viventium\\_ortu.html?id=SK1CAAAAcAAJ&redir\\_esc=y](http://books.google.cz/books/about/De_spontaneo_viventium_ortu.html?id=SK1CAAAAcAAJ&redir_esc=y)
- Sennert, D., Culpeper, N., Cole, A., *Thirteen books of Natural Philosophy*. London, 1659. Přístupné z:  
<http://sceti.library.upenn.edu/sceti/printedbooksNew/index.cfm?TextID=S2544&PagePosition=1>

### Sekundární literatura

- *Bible, Písmo svaté starého a nového zákona*. Podle posledního vydání kralického z roku 1613. Česká biblická společnost, Praha 1991.
- Clericuzio, A., *Elements, principles and corpuscles; A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers 2000.
- Eckhart, W. U., *Grundlagen den Medizin-Wissenschaftlichen Erkennens bei Daniel Sennert (1572-1637). Untersuchung an seinder Schrift De Chymicorum ... liber, Wittenberg 1629*, Schwelm 1978.
- Nejeschleba, T., *Jan Jessenius v kontextu renesanční filosofie*. Vyšehrad, Praha 2008.
- Platon, *Symposion*. Z řeckého originálu přeloži F. Novotný. OIKOYMENH, Praha 2005.



- Siegel, R. E., *Galen's System of Physiology and Medicine*. S. Karger AG, Basel 1968.

- Arthur, R. T. W., „Animal Generation and Substance in Sennert and Leibniz“. In: *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, edited by Smith, J. E. H., pp. 147-174; Cambridge University Press 2006.

- Debus, A. G., „Guintherius, Libavius, and Sennert: The Chemical Compromise in Early Modern Medicine“. In: *Science, Medicine and Society in the Renaissance*, edited by Debus A. G., pp. 151-166; Heinemann Educational Books Ltd., London 1972.

- Hirai, H., „Atomes vivants , origine de l'âme et génération spontanée chez Daniel Sennert“. In: *Bruniana & Campanelliana*, vol. 13 (2007), pp. 477–495. Též anglicky: Hirai, H., „Living Atoms, Hylomorphism and Spontaneous Generation in Daniel Sennert“. In: *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, edited by Manning, G., pp. 77-98; Brill, Boston-Leiden 2012.

Dostupné na:

[http://www.academia.edu/923805/ Living Atoms Hylomorphism and Spontaneous Generation in Daniel Sennert in Gideon Manning ed. Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy Boston-Leiden Brill 2012 pp. 77-98](http://www.academia.edu/923805/Living_Atoms_Hylomorphism_and_Spontaneous_Generation_in_Daniel_Sennert_in_Gideon_Manning_ed._Matter_and_Form_in_Early_Modern_Science_and_Philosophy_Boston-Leiden_Brill_2012_pp._77-98)

- Hirai, H., „The Invisible Hand of God in Seeds: Jacob Schegk's Theory of Plastic Faculty“. In: *Early Science and Medicine*, vol. 12 (2007), pp. 377-404; Koninklijke Brill NV, Leiden 2007. DOI: 10.1163/157338207X231404

- Chalmers, G. K., „Effluvia, the history of metaphor“. In: *PMLA*, Vol. 52, No. 4 (Dec., 1937), pp. 1031-1050; Published by: Modern Language Association. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/458500>. Accessed: 09/10/2012 07:38.

- Chang, K., „Alchemy as Studies of Life and Matter. Reconsidering the Place of Vitalism in Early Modern Chymistry“. In: *Isis*, Vol. 102, No. 2 (June 2011), pp. 322-329; The University of Chicago Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/660141>. Accessed: 09/10/2012 07:38.

- Lüthy, Ch., „An Aristotelian Watchdog as Avant-Garde Physicist: Julius Caesar Scaliger“. In: *The Monist*, vol. 48, no. 4, pp. 542-561; The Monist, Illinois 2001.

- Meinel, Ch., „Early Seventeenth-Century Atomism: Theory, Epistemology, and the Insufficiency of Experiment“. In: *Isis*, vol. 79, no. 1 (1988), pp. 68-103; Published by: The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/234441>. Accessed: 02/06/2010 06:25

- Michael, E., „Daniel Sennert on Matter and Form: at the Juncture of the Old and the New“. In: *Early Science and Medicine*, vol. 2 (1997), pp. 272-299; Brill, Leiden 1997.
- Newman, W. R., „Corpuscular Alchemy and the Tradition of Aristotle's Meteorology, with Special Reference to Daniel Sennert“. In: *International Studies in the Philosophy of Science I*, vol. 15, no. 2, pp. 145-153; Routledge 2001.
- Newman, W. R., „The Significance of „Chemical Atomism““. In *Early Science and Medicine*, vol. 14 (2009), pp. 248-264; Koninklijke Brill NV, Leiden 2009.
- Serjeantson, J. W., „Soul“. In: *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, edited by Clarke, D. M., Wilson, C. Oxford University Press, Inc., New York 2011. Dostupné na:  
[http://books.google.cz/books?id=pnYVpmYC0wcC&printsec=frontcover&dq=oxford+handbook+of+early+modern+philosophy&hl=cs&sa=X&ei=g\\_RTUa3YCIXMswbtyIDYCA&ved=0CDEQ6AEwAA#v=onepage&q=oxford%20handbook%20of%20early%20modern%20philosophy&f=false](http://books.google.cz/books?id=pnYVpmYC0wcC&printsec=frontcover&dq=oxford+handbook+of+early+modern+philosophy&hl=cs&sa=X&ei=g_RTUa3YCIXMswbtyIDYCA&ved=0CDEQ6AEwAA#v=onepage&q=oxford%20handbook%20of%20early%20modern%20philosophy&f=false)
- Thorndike, L., *History of Magic & Experimental Magic*, vol. 12, chap. VII. Columbia University Press 1958.
- *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by Schmitt, Ch. B., cap. VI „Natural philosophy“. Cambridge University Press 2008.
- *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, „Atomtheorie“, Bd. 1, „Philosophie“, Bd. 7. Hrsg. von Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G. Schwabe Verlag, Basel 1971–2007.

## Anotace

Přestože je Daniel Sennert (1572-1632) považován nejčastěji za eklektika a sjednotitele aristotelismu a atomismu, cílem této práce je upozornit, že toto je pouze jedna z možností, jak lze na Sennerta pohlížet. Záměrem je poukázat na Sennertovo myšlení jako celek, což bude předvedeno na jeho přístupu k postavení člověka ve světě. Sennert spojuje tradiční učení s novými, a na základě atomisticky pojaté teorie o látce a formě (kterýžto výklad se začal v 16. století rozvíjet díky atomistickým možnostem přístupu k hylemorfismu, který nabízela Aristotelova znovuobjevená *Meteorologia IV*), teorie o multiplikaci forem a přenášení duší skrz semeno z rodičů na potomky, představuje svět řízený pravidly, kterými bylo stvoření obdarováno Bohem na počátku, a od té doby není nutné, aby Bůh do řádu světa nijak zasahoval. Člověk je v tomto systému pojat jako bytost, která se svým intelektem blíží Bohu, jako jeho obraz, avšak ani ostatní stvořené věci nejsou vyňaty z celkového řádu, a jako takové nejsou o nic méně důstojní, než je člověk.

## Annotation

Despite the fact that Daniel Sennet (1572-1637) is the most often considered to be an eclectic and conciliator of aristotelianism and atomism, the aim of this text is to show that this supposition is only one of the points of view from which Sennert may be interpreted. The goal is to refer to Sennert's thought in complexity demonstrated by the means of his approach to the position of man in the world. Sennert yokes together traditional doctrines with the new ones, and in terms of an atomistic interpretation of the matter-form theory (developped in the 16th century due to an atomistic approach to the hylemorfism supplied by Aristotle's *Meteorology IV*), of multiplication of forms and transfer of souls through the seeds of parents to their offspring, he shows the world as governed by rules, which were given to the created world by God during the Creation. Since then, there is no reason to suppose any divine interference with the *ordo*. Within this stucture, the man is a being which resembles God by his intellect, as His *imago*. Though, no created thing is excluded from the order of the Whole, and as such they have no less dignity than a human being.