

Opodstatnenosť bezčasového chápania Boha

Peter Volek

VOLEK, P.: Justification of God's timelessness. *Studia Aloisiana*, 8, 2017, 4, s. 5–17. The paper develops a justification for God's timelessness. The author starts with providing a critique of tensed understanding of God in general that is supplemented with a critique of the views of particular proponents of this position. The position that God is timeless is finds its classical expression in Anselm of Canterbury and Thomas Aquinas. This view is connected with the concept of all at once God. Simultaneously, God exists in all events in time, which require the physical existence of their event-bearers. The author then presents the advantages of the timeless understanding of God in comparison with the tensed one, which proves the timeless understanding to be more justified.

Keywords: eternity of God, timelessness, Anselm of Canterbury, Thomas Aquinas, Ľuboš Rojka, Brian Leftow

V tomto článku bude zdôvodnená téza, ktorá tvrdí, že je opodstatnené bezčasové chápanie Boha. Najprv bude priblížené filozofické chápanie pojmu „Boh“, pričom bude rozlíšená aj časovosť a bezčasovosť. Autor sa vymedzí všeobecne voči časovému chápaniu Boha a potom voči najvýznamnejším výhradám autorov, ktorí preferujú časové chápanie Boha. Bezčasové chápanie Boha je klasickým názorom Anzelma z Canterbury aj Tomáša Akvinského. Je spojené aj s plnou prítomnosťou Boha. Boh zároveň simultánne jestvuje ku každej udalosti v čase, ktorá je podmienená hmotnou existenciou nositeľov týchto udalostí. Potom budú predstavené výhody bezčasového chápania Boha voči časovému a tým aj jeho väčšia opodstatnenosť.

Na pochopenie možnosti bezčasovosti Boha si treba všimnúť chápanie pojmu „Boh“. Bez ohľadu na to, ako sú platné a presvedčivé jednotlivé dôkazy existencie Boha, v tomto článku budú preskúmané vlastnosti Boha poznateľné rozumom. Boh musí byť bytosť, ktorá je absolútne dokonalá. Ak by nebol absolútne dokonalý, tak by jestvovala ešte dokonalejšia bytosť a tá by bola Bohom.

Boh je bytosť, ktorá je absolútne dokonalá. Z pozemských bytostí je najdokonalejší človek. Vyznačuje sa rozumom, slobodnou vôľou a schop-

nosťou konať dobro. Tieto vlastnosti môžeme aplikovať aj na Boha, ale tam by mali byť v neobmedzenej miere. Rozumom človek dokáže poznávať. Jeho poznanie je však obmedzené. Boh ako dokonalá bytosť nie je obmedzený vo svojom poznaní. Preto je vševediaci. Človek je obmedzený aj vo svojom konaní vonkajšími i vnútornými podmienkami. Boh ako absolútne dokonalá bytosť je všemohúca. Logicky nemožné veci neobmedzujú poznanie ani konanie Boha, lebo nie sú principiálne možné. Keďže človek je schopný konať dobro, Boh ako dokonalá bytosť musí byť absolútne dobrá. Filozoficky možno dôjsť k chápaniu Boha, ktorý je vševediaci, všemohúci, absolútne dobrý, absolútne dokonalý.

Vhodné je všimnúť si ďalšiu možnú vlastnosť Boha. Boh môže byť večný v zmysle bezčasovosti alebo časový. Väčšina autorov z oblasti filozofie a teológie v súčasnosti preferuje časový charakter Boha. Ak by bol Boh časový, znamenalo by to, že v ňom samotnom by bolo nejaké „prv“ a „potom“, niečo, čo by nastávalo a mizlo. To by znamenalo, že po „prv“ by nastalo nejaké „potom“ a vtedy by Boh už nemal „prv“, ale „potom“. Ak by nemal nejaké „prv“, nemal by nič, čo by mal predtým. Ak by ale v nasledujúcom časovom okamihu nemal predchádzajúci časový okamih, tak by aj v „prv“, aj v „potom“ bol nedokonalý. V „prv“ by mu chýbalo „potom“, v „potom“ by mu chýbalo prv. Tak by nesplnil podmienku absolútnej dokonalosti.¹

Bezčasové chápanie Boha kritizujú viacerí autori. Richard Swinburne uvádza, že teisti zastávajú názor, že Boh je „čosi ako osoba bez tela (t. j. duch), ktorá je večná, slobodná, schopná robiť čokoľvek, dokonale dobrá, je prilietavým objektom ľudskej nábožnosti a poslušnosti, stvoriteľom a udržiavateľom vesmíru“². Swinburne týmto začína svoje dielo, ale nehovorí, odkiaľ vzal jednotlivé vlastnosti Boha. To predstavuje skryté premisy. Takéto chápanie Boha, ktoré zahrnuje aj osobu ako ducha, stvoriteľa a udržiavateľa vesmíru, podľa Swinburna vedie pri podrobnejšej analýze k tomu, že Boha treba chápať ako časového.³ Swinburne to odvodzuje z analýzy všemohúcnosti, ktorá podľa neho musí obsahovať aj možnosť zapríčiniť nejaký stav sveta v čase po t.⁴ Podľa Rojku pri takomto personalistickom chápaní Boha je východiskom to, „že Boh je osoba, ktorá má vlastnosti podobné tým, ktoré má ľudská oso-

1 Porov. STUMP, E. – KREZTMANN, N.: Prophecy, Past Truth, and Eternity. In: *Philosophical Perspectives*, roč. 5, 1991, s. 395; STUMP, E. – KREZTMANN, N.: Eternity, Awareness, and Action. In: *Faith and Philosophy*, roč. 9, 1992, č. 4, s. 463.

2 SWINBURNE, E.: *The Coherence of Theism*. Oxford : Clarendon Press, 1993, 2. vyd., s. 1. Na inom mieste Swinburne charakterizuje Boha ako vševediaceho, všemohúceho a dokonale dobrého. Spomína teda tri vlastnosti, ktoré možno získať racionálnou úvahou, ako to robil autor tohto článku v predchádzajúcom odseku. Porov. SWINBURNE, R.: The Problem of Evil. In: MÖßNER, N. – SCHMORANZER, S. – WEIDEMAN, C. (eds.): RICHARD SWINBURNE: *Christian Philosophy in a Modern World*. Frankfurt : Ontos, 2008, s. 15.

3 Luboš Rojka tvrdí, že už v tejto definícii Boha sa ukazuje potreba chápať ho ako časového nie vo fyzikálnom zmysle, ale nejakom minimálnom zmysle slova. Porov. ROJKA, L.: Ťažkosti s pojmom bezčasového stvoriteľa. In: *Studia Aloisiana*, roč. 3, 2012, č. 2, s. 57. To však nie je jasné z tejto definície Boha, ale až z jej ďalšej analýzy. Väčšiu pravdepodobnosť Swinburnovho časového chápania Boha ako Lonerganovho bezčasového chápania Boha zdôvodňuje Rojka vo svojej práci ROJKA, L.: *The Eternity of God. Comparative Study of Bernard Lonergan SJ and Richard Swinburne*. Trnava : Dobrá kniha, 2005.

4 Porov. SWINBURNE, E.: *The Coherence of Theism*. Oxford : Clarendon Press, 1993, 2. vyd., s. 155.

ba a ktoré sú opísané vo Svätom písme.⁵ V klasickom filozofickom chápaní Boha (Augustín, Boethius, Tomáš Akvinský) sa prichádza k jednoduchosti Boha. Podľa Swinburna v chápaní Boha nemožno ísť tak ďaleko, lebo sa tým prichádza k protirečeniam, a to „pri bezčasovom definovaní (1) Božej slobody, (2) Božieho poznania časových faktov (indexikálov) a (3) Božej príčinnosti“⁶. Podľa Swinburna (1) Božie použitie slobody pri rozhodovaní sa má uskutočniť v čase, lebo ho nemôže urobiť osoba, ktorá nemôže meniť svoje rozhodnutia.⁷ Proti tomu možno tvrdiť, že Boh môže byť slobodný aj pri nemeniteľnosti svojej vôle. Boh chce nutne iba svoje dobro, ale nie to, čo nie je nevyhnutné (STh I, q. 19, a. 10, c). Boh totiž nevyhnutne chce iba to, čo je dokonalé, čím je on sám. To je absolútna nevyhnutnosť. Ostatné nechce absolútnou nevyhnutnosťou, iba podmienenou: to, čo chce, nemôže nechcieť, lebo jeho schopnosť vôle sa nemôže meniť (STh I, q. 19, a. 3, c). Túto podmienenú nevyhnutnosť Tomáš Akvinský vôbec nepovažuje za nevyhnutnosť (STh I, q. 19, a. 10, c). Ak by podľa Swinburna (2) Boh poznal udalosti, ktoré sa odohrali včera, dnes a zajtra, a bol by bezčasový, aj tieto udalosti by sa museli odohrať simultánne, čo je nezmyselné.⁸ Podobnú námietku formuluje aj William Hasker.⁹ Proti tomu sa dá namietat, že podobne ako Boh môže byť prítomný veciam bez toho, aby mal priestorovú prítomnosť, tak aj časovo môže byť prítomný veciam bez toho, aby mal časovú prítomnosť.¹⁰ Podľa Swinburna (3) pri zapríčinení Boh musí tvoriť niečo vznikom nejakej veci alebo počas jej vzniku. Aj odpúšťať môže len po určitom čase, keď sa niečo odohralo. Analógia by tu prichádzala k prázdnomu zmyslu slov.¹¹ Proti tomu sa dá tvrdiť, že Boh koná osebe bez následnosti, ale my to vnímame v následnosti.¹² To znamená, že v bezčasovom Bohu nejestvuje časová následnosť, ale môže byť v ňom logická následnosť. Keď sa napríklad my modlíme k Bohu a jeho účinkovaním príde k vyslyšeniu modlitby, my to vnímame v časovej následnosti, ale v bezčasovom Bohu sa to odohráva v jednom „teraz“ v logickej následnosti.¹³ Logická následnosť znamená, že udalosti vo svete nasledujú po sebe v časovom a logickom postupe. Napríklad sv. Monika sa dlhé roky modlila za obrátenie svojho syna sv. Augustína. Boh chcel, aby sa za to modlila. Jej modlitby boli vyslyšané a sv. Augustín sa po viacerých

5 ROJKA, L.: Ťažkosti s pojmom bezčasového stvoriteľa. In: *Studia Aloisiana*, roč. 3, 2012, č. 2, s. 57.

6 ROJKA, L.: Ťažkosti s pojmom bezčasového stvoriteľa. In: *Studia Aloisiana*, roč. 3, 2012, č. 2, s. 57.

7 Porov. SWINBURNE, E.: *The Coherence of Theism*. Oxford : Clarendon Press, 1993, 2. vyd., s. 222.

8 Porov. SWINBURNE, E.: *The Coherence of Theism*. Oxford : Clarendon Press, 1993, 2. vyd., s. 228.

9 Porov. HASKER, W.: *God, Time, and Knowledge*. Ithaca : Cornell University Press, 1989, s. 169.

10 To je prevzaté od Stumpovej. Podrobnejšie k jej argumentácii porov. STUMP, E.: Eternity, Simplicity, and Presence. In: TAPP, C. – RUNGALDIER, E. (eds.): *God, Eternity, and Time*. Farnham : Ashgate, 2011, s. 34 – 35. Ešte lepšie vysvetľuje simultánnosť existencie bezčasového Boha a časových vecí Brian Leftow, ktorý pritom vychádza z myšlienok Anzelma z Canterbury. Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press.

11 Porov. SWINBURNE, E.: *The Coherence of Theism*. Oxford : Clarendon Press, 1993, 2. vyd., s. 229.

12 „Dicitur tamen creatio esse mutatio quaedam, secundum modum intelligendi tantum, in quantum scilicet intellectus noster accipit unam et eandem rem ut not existentem prius, et postea existentem.“ (ScG I. II, cap. 18) Porov. RUNGALDIER, E.: Divine Eternity as Timeless Perfection. In: *European Journal for Philosophy of Religion*, roč. 8, 2016, č. 2, s. 174 – 175.

13 Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 302 – 307.

rokoch obrátil. Sv. Augustín sa obrátil aj preto, lebo sa Monika za neho dlho modlila. V bezčasovom Bohu to všetko nastáva v jednom bezčasovom teraz, ale v logickom poriadku bola najprv modlitba sv. Moniky a potom obrátenie sv. Augustína, a tak to vníma aj Boh, čiže je to aj v jeho vedomí.

Aj keď Božie činy nemôžu byť lokalizované v čase, môže vyvolávať účinky v čase.¹⁴ Boh môže aj bezčasovo poznať časové veci a udalosti.¹⁵ Preto nemožno z toho, že Boh si je niečoho vedomý večne, vyvodzovať to, že je to pre Boha večné.¹⁶

Ďalšiu námietku proti bezčasovosti Boha podáva Hasker. Podľa neho náuka o bezčasovosti Boha sa opiera o náuku o jednoduchosti Boha.¹⁷ Najväčšiu námietku Haskera voči bezčasovosti Boha tvorí jeho odmietanie tomistického chápania Božieho poznania ľudí a skutkov vo svete. Podľa Haskera v tomistickom chápaní Boh nazerá vo svojej esencii večné reprezentácie ľudí a udalostí. Toto je však príliš vzdialené od biblického a teologického chápania Boha, ako aj osobnej skúsenosti, pri ktorých Boh má bezprostredné vedomie o faktoch. Preto Boh musí byť podľa Haskera časový.¹⁸ Proti tomu možno odpovedať tým, že časové biblické výrazy o Bohu ako o tom, kto si pripomína, kto varuje, kto odmeňuje, kto odpúšťa, kto hovorí a počúva, sú metaforické antropologické vyjadrenia.¹⁹ V Biblii sú ešte ďalšie metaforické antropologické vyjadrenia o Bohu, napr. že sa hnevá (Ex 32, 7-10), že sa pomstí nepriateľom (Ex 14, 26). To neznamená, žeby bezčasový Boh nemohol byť osobným Bohom: má totiž poznanie a slobodnú vôľu, čo sú najdôležitejšie charakteristiky osoby.²⁰

Ďalšiu významnú námietku proti bezčasovosti Boha podáva David Widerker.²¹ Podľa Widerkera bezčasovosť Boha spôsobuje problém v tom, že narúša princíp fixnosti minulosti. Widerker sa to snaží ukázať pomocou presnej formulácie rozličných premís a záverov. Takisto pritom využíva myšlienkový experiment, ktorý je podobný viacerým biblickým príbehom, kde sa preukázal zásah Božej prozreteľnosti, ohlasovaný priamo Bohom alebo cez prorokov (napr. Gn 15, 13, Ex 14, 15, 1 Kr 14, 5). Božia bezčasovosť by sa dala zachovať iba za možnosti jedného z dvoch možných predpokladov. Podľa prvého z nich, ak Boh zasahuje do dejín na základe svojho poznania budúcich kontingentných udalostí, tak tá udalosť je nevyhnutná. Podľa druhého predpokladu, ak Boh zasahuje do dejín, nerobí to nikdy na základe svojho poznania budúcich kontingentných udalostí, ale z nejakého iného dôvodu tu nezahŕňa takéto svoje

14 „... in creatio non possit esse aliqua successio.“ (ScG I. II, cap. XIX) Porov. STUMP, E.: *Aquinas*. Oxford : Routledge, 2003, s. 151.

15 Porov. HASKER, W.: *God, Time, and Knowledge*. Ithaca : Cornell University Press, 1989, s. 169 – 170.

16 Porov. SCHÄRTL, T.: *Why We Need God's Eternity: Some Remarks to Support a Classical Notion*. In: TAPP, C. – RUNGGALDIER, E. (eds.): *God, Eternity, and Time*. Farnham : Ashgate, 2011, s. 61.

17 Porov. HASKER, W.: *God, Time, and Knowledge*. Ithaca : Cornell University Press, 1989, s. 182 – 183.

18 Porov. HASKER, W.: *God, Time, and Knowledge*. Ithaca : Cornell University Press, 1989, s. 184 – 185.

19 Porov. TAPP, C.: *Eternity and Infinity*. In: TAPP, C. – RUNGGALDIER, E. (eds.): *God, Eternity, and Time*. Farnham : Ashgate, 2011, s. 112.

20 Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 246 – 261.

21 Porov. WIDERKER, D.: *A Problem for the Eternal Solution*. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, roč. 29, 1991, č. 2, s. 87 – 95.

poznanie. Oba tieto predpoklady sú však teologicky neplauzibilné. Na túto námietku sa snažia odpovedať Eleonora Stumpová a Norman Kretzmann.²² Formulujú slobodnú vôľu tak, že má spĺňať dve podmienky: 1) aktér nie je kauzálne determinovaný, 2) vôľový akt je vlastný akt aktéra. Tým sa snažia vyhnúť aj námietke, ktorú formuloval Harry G. Frankfurt. Podľa Frankfurta je človek morálne zodpovedný, aj keď nemôže konať ináč, čiže keď neplatí princíp alternatívnych možností. Tento názor odôvodňuje príkladom myšlienkového experimentu. V ňom sa Jones rozhodol na základe dôvodov vykonať nejaký skutok. Potom na základe veľkého nátlaku spojeného s veľkým trestom, ak by daný skutok nevykonal, tak daný skutok vykonal.²³ Frankfurtove názory o zodpovednosti človeka pri neplatnosti princípu alternatívnych možností platia za predpokladu, že ak je človek slobodný, tak je aj zodpovedný.²⁴ Stumpová s Kretzmannom svojou formuláciou pripúšťajú aj možnosť nesplnenia podmienky princípu alternatívnych možností pri slobodnom skutku. Slobodný skutok je potom uskutočnením slobodnej vôle aktéra, pričom robí to, čo chce robiť. Biblické proroctvá potom podľa Stumpovej s Kretzmannom spĺňajú podmienku slobodného skutku.

Ďalšiu námietku proti bezčasovosti Boha prináša William Kneale. Podľa neho pojem bezčasovej entity je protirečivý s pojmom života.²⁵ Proti tomu sa ozýva Stumpová s Kretzmannom. Boha treba chápať ako duchovnú bytosť, ktorá má podobné vlastnosti ako ľudská myseľ. Duchovné činnosti viazané na čas, ako premýšľanie, rozpomätávanie, plánovanie, treba pri bezčasovom chápaní Boha vylúčiť. Avšak činnosti ako poznať, chcieť, byť si vedomý sú bezčasové, preto môžu pripadať bezčasovo chápanému Bohu.²⁶ Tieto tvrdenia sú veľmi dôležité, pretože ukazujú na možnosť bezčasového chápania Boha s osobnými vlastnosťami ako poznať, chcieť, byť si vedomý.

William Lane Craig argumentuje proti bezčasovosti Boha tým, že pred stvorením sveta jestvoval Boh bezčasovo a nemeniteľne, ale po stvorení sveta časovo, aby mohol vstupovať do reálnych vzťahov so stvoreným svetom. Tým zavrhuje aristotelovskú metafyziku o substancii a akcidentoch, pretože Boh ako substancia nemá akcidenty, a teda ani reálne vzťahy.²⁷ Craig v neskoršom článku kritizuje Briana Leftowa a Stumpovú s Kretzmannom za ich argument na zastávanie sa bezčasového Boha, ktorý tvrdí, že bezčasový Boh žije svoj

22 Porov. STUMP, E. – KRETZMANN, N.: Prophecy, Past Truth, and Eternity. In: *Philosophical Perspectives*, roč. 5, 1991, s. 395 – 424.

23 Porov. FRANKFURT, H. G.: Alternative Possibilities and Moral Responsibility. In: *The Journal of Philosophy*, roč. 66, 1969, č. 23, s. 829 – 839.

24 Porov. VOLEK, P.: Človek, slobodná vôľa a *neurovedy*. Ružomberok : VERBUM – Vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2015, s. 84 – 85.

25 Porov. KNEALE, W.: Time and Eternity in Theology. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, roč. 61, 1960/1961, s. 87 – 108.

26 Porov. STUMP, E. – KRETZMANN, N.: Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 78, 1981, č. 8, s. 446 – 447. Podobne argumentuje aj Leftow, ktorý tvrdí, že Boh nemôže mať tie vlastnosti, ktoré závisia od ľudského tela, kam patrí aj rozpomätávanie, alebo od ľudského spôsobu poznávania. Preto nemôže Boh ani predvídať ani zvažovať. Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 298 – 299.

27 Porov. CRAIG, W. L.: God, Time, and Eternity. In: *Religious Studies*, roč. 1978, č. 4, s. 502 – 503.

život úplne a netrpí stratou, ani časovou.²⁸ Craig vyčíta Leftowovi chybný predpoklad, že Boh je ako vdovec, ktorý aktuálne stratil osoby, ktoré miluje a ktoré si pripomína. Craig argumentuje tým, že vedomie plynutia času je obohacujúca skúsenosť a patrí k dokonalému spôsobu bytia. Na to možno odpovedať, že Leftowov model Božieho poznania môže priblížiť, že Boh má parciálne vedomie o svete v každom možnom časovom výseku kontínua procesu času. Správny druh ich porovnania môže priviesť ku skúsenosti časovej následnosti.²⁹ Craig v ďalšom článku zdôvodňuje tvrdenie, že bezčasový Boh môže byť osobný.³⁰ Tento názor možno dať do súladu s ďalším názorom Rojku, podľa ktorého osobný charakter Boha a jeho moci je najlepším vysvetlením vzniku vesmíru.³¹ To znamená, že bezčasový Boh prijímaný filozofmi môže byť koherentný s osobným Bohom prijímaným teológmi.

Niekedy sa vyskytujú aj nesprávne vyjadrenia o bezčasovosti Boha. Tak napríklad Paul Helm sa vyjadruje, že pri predpoznaní boli určité udalosti poznateľné bezčasovo pred týmto časom.³² Ako k tomu správne poznamenáva Hasker, ak sa poznanie odohráva pred určitým časom, nie je bezčasové.³³ To sa týka poznania Boha. Iné by bolo, ak by sa pod tým časom myslel čas v stvorenstve, nie v samom Bohu. Vtedy by bolo bezproblémové hovoriť o bezčasovom Bohu.

Najvýznamnejšími zástancami bezčasovosti Boha v súčasnosti sú Brian Leftow a Eleonora Stumpová s Normanom Kretzmannom, ktorých názormi sa inšpiruje autor v ďalšom rozvinutí tohto článku. Teraz nasleduje predstavenie tomistickej náuky o bezčasovosti Boha. Tomáš Akvinský prijíma Boethiovu definíciu večnosti Boha, ktorá spočíva v „neukončiteľnom a dokonalom vlastníení súčasne celého života“ (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*) (porov. STH I, q. 10, a. 1, c). Je vhodné si všimnúť, ako túto definíciu vysvetľuje Christian Tapp.³⁴ Neukončiteľný život znamená, že život Boha nemá začiatok a koniec. Súčasne celý život znamená vylúčenie následnosti časových častí, čiže bezčasosť. Dokonalé vlastníenie znamená vylúčenie akéhokoľvek obmedzenia bytia. Na lepšie pochopenie týchto vlastností je potrebné priblížiť

28 Porov. CRAIG, W. L.: On the Argument for Divine Timelessness from the Incompleteness of Temporal Life. In: *Heythrop Journal*, roč. 38, 1997, s. 165 – 171; LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca – London : Cornell University Press, 1991, s. 278; STUMP, E. – KRETZMANN, N.: Prophecy, Past Truth, and Eternity. In: *Philosophical Perspectives*, roč. 5, 1991, s. 395; STUMP, E. – KRETZMANN, N.: Eternity, Awareness, and Action. In: *Faith and Philosophy*, roč. 9, 1992, č. 4, s. 463. To je ockhamistický názor na vzťah Boha a sveta. Porov. CRAIG, W. L.: Divine Timelessness and Personhood. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, roč. 43, 1998, č. 2, s. 114, 120.

29 Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 346 – 348.

30 Porov. CRAIG, W. L.: Divine Timelessness and Personhood. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, roč. 43, 1998, č. 2, s. 109 – 124.

31 Porov. ROJKA, L.: *Stvorenie vesmíru z ničoho. Quentin Smith proti Williamovi Craigovi*. Trnava: Dobrá kniha, 2012, s. 233. Tento názor Rojku je zhrnutím jeho skúmania diskusie teistu Williama Craiga a ateistu Quentina Smitha a ich argumentov na vznik vesmíru. Tento názor Rojka zastáva aj v závere svojho článku *Boh a vznik sveta z ničoho*. Porov. ROJKA, L.: Boh a vznik sveta z ničoho. Náčrt obhajoby časového kozmologického argumentu pre Božie jestvovanie. In: *Studia Neoaristotelica*, roč. 9, 2012, č. 3, s. xv.

32 Porov. HELM, P.: Timelessness and Foreknowledge. In: *Mind*, roč. 84, 1975, č. 336, s. 526.

33 Porov. HASKER, W.: *God, Time, and Knowledge*. Ithaca : Cornell University Press, 1989, s. 172.

34 Porov. TAPP, C.: Eternity and Infinity. In: TAPP, C. – RUNGGALDIER, E. (eds.): *God, Eternity, and Time*. Farnham : Ashgate, 2011, s. 108.

jeden princíp, ktorý používa Tomáš Akvinský. V sémantike hovorenia o Bohu rozlišuje medzi spôsobom označovania (*modus significandi*) a označovanou vecou (*res significata*), čiže medzi oblasťou, z ktorej je vzatý význam výrazu (*a quo*) a vecou, na ktorú sa referuje (*ad quod*) (STh I, q. 13, a. 2, ad 2). Preto predikáty, ktoré pripisujeme Bohu, konotujú obmedzenia a zmeny v čase (*quoad nos*), ale ich vylučujú samy o sebe (*per se*). Prvý spôsob *quoad nos* označuje náš epistemický prístup, čiže spôsob, ako sa učíme používať tieto predikáty, druhý spôsob *per se* označuje osobitosť samotného objektu referovania.³⁵ Večnosť v Bohu okrem bezčasovosti zahŕňa aj najvyššiu formu trvania.³⁶ O Bohu a stvoreníach sa trvanie vypovedá analogicky.³⁷

Na zdôvodnenie bezčasovosti Boha je potrebné vedieť, ako chápe Tomáš Akvinský čas. Čas podľa Tomáša Akvinského môže pripadať iba hmotným veciam alebo tomu, čo sa pohybuje. Definíciu času preberá od Aristotela ako číslo miestneho pohybu. Keďže Boh je bez pohybu, nemeria sa časom. Preto nemožno v ňom zaznamenať prv a neskôr (ScG I, I, cap. XV). Anjeli majú osobitný druh času, ktorý spočíva v čísle následnosti ich mentálnych činností.³⁸ Tomáš Akvinský preberá od Aristotela zásadu, že to, pomocou čoho sa meria, musí byť takého istého druhu, ako to, čo sa meria.³⁹ Čas plynie, je v pohybe, preto dokáže merať pohyb.

Tomáš Akvinský poznanie iných vecí vysvetľuje cez ich poznanie v sebe samom. Boh iné veci, odlišné od seba, poznáva v sebe, a to na základe podobnosti iných vecí, čo poznáva vo svojej esencii.⁴⁰ Veci odlišné od seba nepoznáva ako všeobecniny, ale vlastným poznaním, teda toho, čím sa daná vec líši od inej, čím je jedinečná.⁴¹ Poznanie Boha nie je diskurzívne ako naše, ktoré z poznania jedného prichádza k poznaniu iného, alebo z princípov pri-

35 Porov. RUNGALDIER, E.: Divine Eternity as Timeless Perfection. In: *European Journal for Philosophy of Religion*, roč. 8, 2016, č. 2, s. 169 – 170.

36 Porov. RUNGALDIER, E.: Divine Eternity as Timeless Perfection. In: *European Journal for Philosophy of Religion*, roč. 8, 2016, č. 2, s. 171. Právě trvanie je plne realizované trvanie a to si vyžaduje práve bezčasovosť, lebo nič budúce v ňom nechýba a nič minulé sa nepominulo. Porov. STUMP, E. – KREZTMANN, N.: Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 78, 1981, č. 8, s. 445.

37 Porov. STUMP, E.: *Aquinas*. Oxford: Routledge, 2003, s. 145 – 146.

38 Porov. LEFTOW, B.: God's Impassibility, Immutability, and Eternity. In: DAVIS, B. – STUMP, E. (eds.): *Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 181.

39 Porov. LEFTOW, B.: God's Impassibility, Immutability, and Eternity. In: DAVIS, B. – STUMP, E. (eds.): *Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 183 – 184.

40 „... Deus seipsam videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.“ (STh I, q. 14, a. 5, c) Vo svojom vedomí Boh takto môže nahliadať aj časovosť vecí. Nemožné by to bolo, iba ak by boli tieto dve série momentov (večná a časová) nesúmerateľné. Preto je veľmi dôležité určenie vzťahu času a večnosti, čomu sa venuje tento príspevok nižšie v časti, kde sa predstavuje Anzelmovo riešenie vzťahu času a večnosti.

41 „Unde manifestum est quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.“ (STh I, q. 14, a. 6, c) „... cognoscit eas in propria natura ...“ (STh I, q. 14, a. 6, ad 1)

chádza k záveru.⁴² Poznanie Boha spolu s vôľou je príčinou vzniku vecí.⁴³ Boh pozná aj tie veci, ktoré práve nie sú, ktoré boli alebo budú. Tieto sú mu stále prítomné, pričom Boh jestvuje večne bez následnosti, ale chápe všetok čas.⁴⁴

Na presnejšie vyjadrenie vzťahu večného bezčasového Boha k časovo podmieneným veciam prinášajú Eleonore Stumpová s Normanom Kretzmannom ET simultánnosť.⁴⁵ ET simultánnosť vyjadruje vzťah medzi dvoma entitami alebo udalosťami, z ktorých jedna je večná a druhá je časová, a dvoma pozorovateľmi, z ktorých jeden je v rámci večného referenčného rámca a druhý v rámci časového referenčného rámca, pričom pre oboch pozorovateľov sú v rámci ich rámca pozorované obe entity alebo udalosti. Relácia ET simultánnosti je symetrická, ale nie je reflexívna a ani tranzitívna. Preto dve udalosti, ktoré sa odohrávajú v rozličnom čase a simultánne pri bezčasovosti Boha, nie sú navzájom simultánne. Tomistický pojem večnosti potom v sebe zahŕňa názor, že jestvujú dva spôsoby existencie jednej reality, ktoré sa merajú dvoma rozličným spôsobmi: časom a večnosťou. Na príspevok o bezčasovej večnosti Boha zareagoval s jednou z najprecíznejších kritik Paul Fitzgerald. Podľa neho teória Božej bezčasovosti protirečí Božej jednoduchosti a nemennosti, je nekoherentná, lebo každé trvanie musí mať časti fáz, aj keby boli len potenciálne. Potom by Boh už nebol číra aktualita.⁴⁶ Stumpová s Kretzmannom na to odpovedajú, že vo večnom trvaní nie sú žiadne časti fáz. Ba dokonca ani v čase nie sú potenciálne časti, čas je iba pojmovovo potenciálne rozdeliteľný. Aj keď je Boh číra aktualita, z nášho pohľadu môžeme ho chápať ako následne aktualizujúceho rozličné potenciality. Ich koncepcia neobsahuje žiadne protirečenie.⁴⁷ Má však určité nedostatky, na ktoré upozorňuje Brian Leftow. Podľa neho ET simultánnosť nevysvetľuje dostatočne vzťah večnosti a vecí v čase, pretože tie nemusia byť iba časovo koprezentné, ale môžu byť aj v časovo diskretnom (oddelenom) alebo časovo nesúmerateľnom vzťahu. Časovo diskretný je taký vzťah „dvoch sérií momentov A a B, že každý moment v A je časovo spojený s každým momentom v A, každý moment v B je časovo spojený s každým momentom v B, ale žiaden moment v A nie je časovo spojený so žiadnym momentom v B“⁴⁸. V ET simultánnosti by potom jednu sériu momentov vyjadrovala večnosť a druhú čas. ET simultánnosť pripúšťa teda

42 „In scientia nostra duplex est discursus. Unum secundum successionem tantum: sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus ad intelligendum alius. Alius discursus est secundum causalitatem: sicut cum principia pervenimus in cognitionem conclusionum. ... Unde, cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiva.“ (STh I, q. 14, a. 7, c)

43 „Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam.“ (STh I, q. 14, a. 8, c)

44 „Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta praesentialiter.“ (STh I, q. 14, a. 9, c)

45 Porov. STUMP, E. – KRETZMANN, N.: Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 78, 1981, č. 8, s. 434 – 444.

46 Porov. FITZGERALD, P.: Stump and Kretzmann on Time and Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 82, 1985, č. 5, s. 262 – 264.

47 Porov. STUMP, E. – KRETZMANN, N.: Atemporal Duration. In: *Journal of Philosophy*, roč. 84, 1987, č. 4, s. 214 – 219.

48 LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 175.

možnosť úplnej oddelenosti týchto dvoch sérií momentov. Pri časovo diskretnom vzťahu by Boh nemohol kauzálne pôsobiť na svet, preto túto možnosť treba vylúčiť. Časovo nesúmerateľné sú také vzťahy udalostí, ktoré pri určitých opisoch nemajú dôvod na potvrdenie alebo popretie ich časového spojenia. ET simultánnosť trpí nedostatkom, že ak sa jedna udalosť odohrá vo večnosti a druhá v čase, tak nemáme prístup k opisu, podľa ktorého by sa vyskytli alebo nevyskytli naraz v jednom referenčnom rámci a tak nemôžeme apelovať na kauzálny vzťah medzi nimi.⁴⁹ Inými slovami, nemáme jeden spoločný jazykový referenčný rámec, v ktorom by sa mohlo hovoriť o obidvoch sériách momentov. Aby sa tieto možnosti vylúčili, navrhuje Leftow vlastný prístup k určeniu simultánnosti večnosti a časovosti, vychádzajúci z názorov Anzelma z Canterbury.

Anzelm vo svojom diele *Monologion* čas chápe ako dynamický (*tensed*), zastáva plynutie v čase a nemeniteľnosť vo večnosti.⁵⁰ Anzelm zastáva názor, že ak Boh nejestvuje, nič nejestvuje.⁵¹ Anzelm ďalej prináša argument pre tvrdenie, že Boh neustále udržiava stvorenie a priama príčina je prítomná v jej účinkoch, dokiaľ existujú.⁵² Boh nie je rozpriestranený, tak sa nemôže priestorovo niečoho dotýkať. Ale na základe princípu SC, podľa ktorého *x* sa priestorovo dotýka *y*, ak nejestvuje medzi nimi priestor, Boh sa dotýka každej veci, ale nie v jej mieste.⁵³ Anzelm ďalej tvrdí, že Boh je prítomný v každom čase (OP). Okrem toho tvrdí, že Boh nie je prítomný v žiadnom čase (NP)⁵⁴ a Boh je jednoduchý,⁵⁵ nemeniteľný a bezčasový.⁵⁶ Celú večnosť vlastní naraz a v nej sú prítomné aj všetky veci a časy.⁵⁷ Anzelmovo chápanie večnosti a času

49 Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 175 – 177. Craig kritizuje Leftowo tvrdenie z tohto diela, že bezčasovosť Boha je metafyzicky vyššia ako časovosť vecí. Craig totiž kritizuje argumentáciu, ktorou Leftow toto svoje tvrdenie zdôvodňuje: 1) opravdivejšiu prítomnosť bezčasového súcna ako časového kritizuje tým, že bezčasová prítomnosť je len metafora, čo tvrdí už McTaggart (porov. McTAGGART, J. E.: *The Relation of Time and Eternity*. In: *Mind*, roč. 18, 1909, č. 71, s. 347); 2) väčšiu jednotu bezčasového súcna zdôvodňuje cez špeciálnu teóriu relativity, mal by si však všimnúť všeobecnú teóriu relativity a prezentizmus. Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 81 – 105, 278; CRAIG, W. L.: *On the Alleged Metaphysical Superiority of Timelessness*. In: *Sophia*, roč. 37, 1998, č. 1, s. 1 – 9. Aj keby boli tieto námietky Craiga voči Leftowovi presvedčivé, alebo aspoň niektoré z nich, netýkajú sa priamo argumentov použitých z Leftowa na zdôvodnenie prednosti anzelmovského riešenia simultánnosti času a večnosti, preto sa v tomto článku nebudem nimi podrobnejšie zaoberať.

50 Porov. ANZELM Z CANTERBURY: *Monologion*. In: *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt. Stuttgart – Bad Canstatt : Frommann-Holzboog, 1984, T. I, Vol. I, I, cap. 28, s. 46.

51 „... ex necessitate sic est consequendum, ubi ipsa non est, nihil sit.“ ANZELM Z CANTERBURY: *Monologion*. In: *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt. Stuttgart – Bad Canstatt : Frommann-Holzboog, 1984, T. I, Vol. I, I, cap. 14, s. 27.

52 Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 187.

53 Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 190 – 191.

54 „Itaque summa essentia aut ubique et semper est, aut tantum alicui et aliquando, aut nusquam et umquam.“ ANZELM Z CANTERBURY: *Monologion*. In: *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt. Stuttgart – Bad Canstatt : Frommann-Holzboog, 1984, T. I, Vol. I, I, cap. 20.

55 Porov. ANZELM Z CANTERBURY: *Monologion*. In: *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt. Stuttgart – Bad Canstatt : Frommann-Holzboog, 1984, T. I, Vol. I, I, cap. 21, s. 37 – 38.

56 Porov. ANZELM Z CANTERBURY: *Monologion*. In: *Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt. Stuttgart – Bad Canstatt : Frommann-Holzboog, 1984, T. I, Vol. I, I, cap. 24, s. 42.

57 „Habet enim aeternitas suum simul, in quo sunt omnia quae simul sunt loco vel tempore et quae sunt diversis in locis vel temporibus.“ ANZELM Z CANTERBURY: *De concordia praesentiae et praedesti-*

vyjadruje Leftow niekoľkými tvrdeniami: Ak je Boh bezčasový a vševediaci, vidí všetky časové udalosti odohrávať sa naraz (ST). Toto možno chápať v dvoch významoch: Boh vidí všetky časové udalosti odohrávajúce sa naraz (ST₁) alebo Božie videnie všetkých časových udalostí sa odohráva naraz (ST₂). Leftow pripúšťa obe verzie a argumentuje, že anzelmovské chápanie večnosti a času najlepšie rieši problém boethiovského Božieho predvedenia a ľudskej slobody.⁵⁸ Anzelmovské chápanie večnosti a času⁵⁹ teda spočíva v tom, že Boh je bezčasový, práve preto je dokonalý a dokáže stvoriť čas spolu s vecami. Boh je vševediaci, ale dokáže byť aj v dialógu s ľuďmi, dokáže aj zasahovať do sveta. Boh nemá také poznanie, na ktoré je potrebné mať telo, kam patrí aj priame prežívanie kválií, získaných cez zmyslové skúsenosti, ale Boh by mohol mať vedomie časovej následnosti faktov skrze vedomie nášho vedomia, kam patrí aj zakúšanie sekundárnych kvalít, napr. farby či iných kválií.

Ešte je potrebné reagovať na výhrady voči bezčasovému chápaniu Boha uvedené Ľubom Rojkom v systematickej časti jeho príspevku. V prvej námietke tvrdí, že Boh pozná bezprostredne podstatu vecí a inteligibilitu všetkých vecí. To je vlastne tomistické riešenie. K tomu Rojka ale pridáva, že ak je Boh bezčasový, všetky „teraz“ sú v jeho mysli rovnako prítomné a nevie ich rozlíšiť.⁶⁰ Na to možno odpovedať, že Boh môže poznávať a získavať vedomie o časovej následnosti faktov skrz vedomie nášho vedomia,⁶¹ kam možno potom zaradiť aj poznanie kválií prítomné v subjektívnom vedomí každého človeka. Ďalšou námietkou Rojku je, ako chápať čas. Tu spomína, že je problematické chápať čas cez bezčasovú teóriu (typu B) v podaní McTaggarta, podľa ktorej nejestvuje reálny čas, iba čas zažívaný vo vedomí ako minulosť, prítomnosť a budúcnosť, aj keď sa nájdú jej zástancovia, ako napr. I. U. Dalferth.⁶² S Rojkom v tomto súhlasím. Tých zástancov času B typu a tým aj nereálnosti času je dnes omnoho viac, ako ich uvádza Rojka, napr. W. V. O. Quine, N. Deng.⁶³ Ako najväčšiu námietku voči bezčasovému chápaniu Boha považuje Rojka bezčasové chápanie Božej vôle.⁶⁴ Podľa neho o časovom stvoriteľovi hovorí prirodzená interpretácia Písma, metafyzika mysle a argumenty pre existenciu Boha. Nie je jasné, čo chápe pod prirodzenou interpretáciou Písma. Mnohé tvrdenia Písma o Bohu možno interpretovať skôr ako metafory, ako som to spomenul vyššie. Argumenty pre existenciu Boha môžu byť spojené s bezčasovým chápaním Boha, ako je to napr. u Tomáša Akvinského. Rozhodovanie sa deje na základe

nationis et gratiae Dei cum libero arbitrio. In: Opera omnia, ed. F. S. Schmitt. Stuttgart – Bad Canstatt : Frommann-Holzboog, 1984, T. I, Vol. II, VI, cap. 5, s. 254.

58 Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 217 – 221.

59 Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 217 – 261.

60 Porov. ROJKA, L.: Ťažkosti s pojmom bezčasového stvoriteľa. In: *Studia Aloisiana*, roč. 3, 2012, č. 2, s. 61.

61 Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 348.

62 Porov. ROJKA, L.: Ťažkosti s pojmom bezčasového stvoriteľa. In: *Studia Aloisiana*, roč. 3, 2012, č. 2, s. 62; McTAGGART, E. J.: The Unreality of Time. In: *Mind*, roč. 17, 1908, č. 68, s. 457 – 474.

63 Porov. QUINE, W. V. O.: *Word and Object*. Cambridge : Massachusetts Institute of Technology Press, 1960, kap. 36; DENG, N.: Our Experience of Passage in B-Theory. In: *Erkenntnis*, roč. 78, 2013, s. 713 – 726.

64 Porov. ROJKA, L.: Ťažkosti s pojmom bezčasového stvoriteľa. In: *Studia Aloisiana*, roč. 3, 2012, č. 2, s. 62 – 63.

dôvodov. Rojka má pravdu v tom, že tak to vysvetľujeme u ľudí. Ale môžeme to rovnako aplikovať na Boha? Pri vysvetľovaní vôle u Boha nemusí byť prítom aj časová následnosť, ako je tomu u ľudí. Stačí iba logická následnosť.⁶⁵ Logická následnosť môže spočívať napr. v tom, že Boh zázračne uzdraví niekoho na základe modlitby so vzývaním nejakého svätého o pomoc. Logicky uzdraveniu predchádza príhovor. Vo svete takéto uzdravenie na základe vzývania nejakého svätého nasleduje časovo po vzývaní daného svätca. V Božom vedomí pri bezčasovom chápaní Boha nejestvuje časová následnosť daných javov, iba logická. Čiže v Božom vedomí Božie uzdravenie logicky nasleduje po vzývaní svätca, ale časovo je to v jednom večnom prítomnom okamihu. Logická následnosť u Boha pri jeho vôli sa dá spojiť so slobodou výberu.

Bezčasové chápanie Boha vie zaručiť absolútnu dokonalosť Boha. Boh je v bezčasovom trvaní stále plne prítomný. Je spojená s jednoduchosťou a nemennosťou Boha. Dá sa spojiť aj s jeho vševedúcnosťou a všemohúcnosťou. Takisto vie zachovať osobný charakter Boha skrze dve najvýznamnejšie charakteristiky osoby, rozum a vôľu. Tie sú u Boha v dokonalej miere, čiže ako vševedúcnosť a všemohúcnosť. Bezčasové chápanie Boha vyjadruje jeho večnosť. Bezčasový Boh dokáže aj zasahovať do sveta, ktorý stvoril a udržuje v bytí. Bezčasový Boh je absolútne dokonalý. Tým je absolútne dobrý. Výhody bezčasového chápania Boha voči časovému spočívajú v tom, že časové chápanie Boha ukazuje jeho premenlivosť, nadobúdanie a strácanie určitých časových vlastností (indexikálov, napr. prv alebo teraz), čo obmedzuje jeho dokonalosť. Preto je vhodné preferovať bezčasové chápanie Boha pred jeho časovým chápaním.

Acknowledgement (Grant ID# #57397)

This publication was made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the views of the institution.

Použitá literatúra

- ANZELM Z CANTERBURY: *Monologion*. In: Opera omnia, ed. F. S. Schmitt. Stuttgart – Bad Canstatt : Frommann-Holzboog, 1984, T. I, Vol. 1, I, s. 1 – 87.
- ANZELM Z CANTERBURY: *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*. In: Opera omnia, ed. F. S. Schmitt. Stuttgart – Bad Canstatt : Frommann-Holzboog, 1984, T. I, Vol. II, VI, s. 243 – 288.
- CRAIG, W. L.: God, Time, and Eternity. In: *Religious Studies*, roč. 1978, č. 4, s. 497 – 503.
- CRAIG, W. L.: On the Argument for Divine Timelessness from the Incompleteness of Temporal Life. In: *Heythrop Journal*, roč. 38, 1997, s. 165 – 171.

⁶⁵ Porov. LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca, NY – London : Cornell University Press, s. 307.

- CRAIG, W. L.: Divine Timelessness and Personhood. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, roč. 43, 1998, č. 2, s. 109 – 124.
- CRAIG, W. L.: On the Alleged Metaphysical Superiority of Timelessness. In: *Sophia*, roč. 37, 1998, č. 1, s. 1 – 9.
- DENG, N.: Our Experience of Passage in B-Theory. In: *Erkenntnis*, roč. 78, 2013, s. 713 – 726.
- FITZGERALD, P.: Stump and Kretzmann on Time and Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 82, 1985, č. 5, s. 260 – 269.
- HASKER, W.: *God, Time, and Knowledge*. Ithaca : Cornell University Press, 1989.
- HELM, P.: Timelessness and Foreknowledge. In: *Mind*, roč. 84, 1975, č. 336, s. 516 – 527.
- KNEALE, W.: Time and Eternity in Theology. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, roč. 61, 1960/1961, s. 87 – 108.
- LEFTOW, B.: *Time and Eternity*. Ithaca – London : Cornell University Press, 1991.
- LEFTOW, B.: God's Impassibility, Immutability, and Eternity. In: DAVIS, B. – STUMP, E. (eds.): *Oxford Handbook of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 173 – 186.
- McTAGGART, J. E.: The Unreality of Time. In: *Mind*, roč. 17, 1908, č. 68, s. 457 – 474.
- McTAGGART, J. E.: The Relation of Time and Eternity. In: *Mind*, roč. 18, 1909, č. 71, s. 343 – 362.
- QUINE, W. V. O.: *Word and Object*. Cambridge : Massachusetts Institute of Technology Press, 1960.
- ROJKA, L.: *The Eternity of God. Comparative Study of Bernard Lonergan SJ and Richard Swinburne*. Trnava : Dobrá kniha, 2005.
- ROJKA, L.: Ťažkosti s pojmom bezčasového stvoriteľa. In: *Studia Aloisiana*, roč. 3, 2012, č. 2, s. 51 – 65.
- ROJKA, L.: Boh a vznik sveta z ničoho. Náčrt obhajoby časového kozmologického argumentu pre Božie jestvovanie. In: *Studia Neoaristotelica*, roč. 9, 2012, č. 3, s. iii-xix.
- ROJKA, L.: *Stvorenie vesmíru z ničoho. Quentin Smith proti Williamovi Craigovi*. Trnava : Dobrá kniha, 2012.
- RUNGGALDIER, E.: Divine Eternity as Timeless Perfection. In: *European Journal for Philosophy of Religion*, roč. 8, 2016, č. 2, s. 169 – 182.
- SCHÄRTL, T.: Why We Need God's Eternity: Some Remarks to Support a Classical Notion. In: TAPP, C. – RUNGGALDIER, E. (eds.): *God, Eternity, and Time*. Farnham : Ashgate, 2011, s. 47 – 62.
- STUMP, E.: *Aquinas*. Oxford : Routledge, 2003.
- STUMP, E.: Eternity, Simplicity, and Presence. In: TAPP, C. – RUNGGALDIER, E. (eds.): *God, Eternity, and Time*. Farnham : Ashgate, 2011, s. 29 – 45.
- STUMP, E. – KRETZMANN, N.: Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 78, 1981, č. 8, s. 429 – 458.
- STUMP, E. – KRETZMANN, N.: Atemporal Duration. In: *Journal of Philosophy*, roč. 84, 1987, č. 4, s. 214 – 219.

- STUMP, E. – KRETZMANN, N.: Prophecy, Past Truth, and Eternity. In: *Philosophical Perspectives*, roč. 5, 1991, s. 395 – 424.
- STUMP, E. – KRETZMANN, N.: Eternity, Awareness, and Action. In: *Faith and Philosophy*, roč. 9, 1992, č. 4, s. 463 – 482.
- SWINBURNE, R.: *The Coherence of Theism*. Oxford : Clarendon Press, 1993, 2. vyd.
- SWINBURNE, R.: The Problem of Evil. In: MÖßNER, N. – SCHMORANZER, S. – WEIDEMAN, C. (eds.): RICHARD SWINBURNE: *Christian Philosophy in a Modern World*. Frankfurt : Ontos, 2008, s. 15 – 31.
- TAPP, C.: Eternity and Infinity. In: TAPP, C. – RUNGGALDIER, E. (eds.): *God, Eternity, and Time*. Farnham : Ashgate, 2011, s. 99 – 115.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae*. Cinisello Balsamo : Editioni San Paolo, 1988, 3. vyd. (STh)
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa contra gentiles*. Roma : Ex typographia Forzanii et socii, 1894. (ScG)
- VOLEK, P.: Človek, slobodná vôľa a *neurovedy*. Ružomberok : VERBUM – vydavateľstvo Katolíckej univerzity v Ružomberku, 2015.
- WIDERKER, D.: A Problem for the Eternal Solution. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, roč. 29, 1991, č. 2, s. 87 – 95.

prof.Dr.phil.fac.theol.Peter Volek
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovská cesta 1A
034 01 Ružomberok
peter.volek@ku.sk