

Pomoc a cnosť v *Teologickej sume* Tomáša Akvinského

Autor: Marek Wiesenganger

Abstract

Help and Virtue in Thomas Aquinas' Summa Theologica. – This text deals with the issue of virtue in Thomas Aquinas' *Summa Theologica* with regard to the possibility of helping others in their becoming virtuous. For Thomas, love as alms is an irreplaceable way of participation on goodness, an irreplaceable way of realization of a virtuous life.

Keywords: Aquinas, ethics, metaphysics, virtue**Klíčová slova:** Akvinský, etika, metafyzika, cnosť**Úvod**

Naším cieľom je predstaviť prístupy rôznych autorov k jednému problému, ktorý sme vyjadrili v nasledovných otázkach: Aké je postavenie druhého (TY), prípadne druhých (MY) v stávaní sa cnostným? Je pomoc druhému, ale aj starostlivosť, či zodpovednosť za druhého, skutočne nevyhnutnou súčasťou konštitučnej štruktúry cnosti? Zde sa pokúsime na tieto otázky odpovedať z hľadiska Tomáša Akvinského (1225–1274), jedného z kľúčových predstaviteľov stredovekého myslenia.

Voľba tohto autora nie je náhodná. Prvým a základným dôvodom pre výber Tomáša Akvinského je fakt, že je jedným z najvýznamnejších predstaviteľov etiky cnosti. Jeho dielo sa často považuje za syntézu Aristotelovej filozofie a kresťanskej náuky. Avšak Giuseppe Abbà v knihe *Zákon a cnosť. Skúmanie vývoja morálnej náuky svätého Tomáša Akvinského* (1983, 2010) dokazuje, že Tomáš Akvinský v *Teologickej sume* vytvoril vzhľadom na svojich ideových predchodcov (napr. Aristoteles, Augustín, Albert Veľký) originálnu syntézu v náuke o cnosti a jej význame pre ľudský skutok.

Súčasne poukazuje na fakt, že táto náuka nenašla svoje plné a celistvé uchopenie v ďalších dejinách etického myslenia. Podľa Abbu (1983) ostala Tomášova syntéza nepochopená nielen jeho bezprostrednými nasledovníkmi, ale nebola objavená a docenená ani po tzv. „obrate k cnosti“ v druhej polovici 20. storočia. Práve preto považujeme za významné, aby sme predstavili postavenie skutkov pomoci v nadobúdaní cnosti u samotného Tomáša Akvinského.

Okrem výberu autora pokladáme za dôležité objasniť aj výber diela, ktoré bude predmetom nášho skúmania. Týmto dielom bude *Teologická suma*, posledné a nedokončené dielo Tomáša Akvinského písané v rokoch 1265 až 1273.¹ Zdalo by sa, že tento „učebný text“

¹ Celá *Teologická suma* má tri časti (*STh* I, *STh* II, *STh* III). Druhá časť sa delí na dve sekcie: tzv. *Prima Secundae* (*STh* I-II) a *Secunda Secundae* (*STh* II-II). Každá z častí, resp. sekcií je tvorená menšími celkami, tzv.

určený najmä pre študentov teológie bol len akýmsi súhrnom, či výberom z predošlých Tomášových diel. Avšak toto dielo nebolo ani sumarizáciou dovtedajších čiastkových štúdií a diel a nemožno ho ani považovať len za jedno z najkomplexnejších a najsystematickejších diel Akvinského. Naopak, *Teologická suma* je novým a jedinečným textom, v ktorom jej autor prehodnotil a zásadným spôsobom prepracoval náuku o postavení cností v skutočne ľudskom konaní. Z týchto dôvodov považujeme *Teologickú sumu* za interpretačný kľúč k Tomášovmu mysleniu a nebudeme náuku *Teologickej sumy* porovnávať s textami tých diel, ktoré Tomáš napísal pred *Teologickou sumou*. Po tomto krátkom vysvetlení voľby autora a diela, teraz predstavíme základnú štruktúru tejto kapitoly.

Aby sme vo všeobecnosti objasnili problematiku vzájomného vzťahu skutkov pomoci a rastu v cnosti tak, ako ich predstavuje Tomáš Akvinský v *Teologickej sume*, je potrebné vysvetliť niekoľko všeobecnejších a kľúčových princípov, ktoré tvoria jadro Tomášovej etiky a ktoré sa týkajú dvoch tém: náuky o cnosti a náuky o láske.² Je potrebné zdôrazniť, že tieto dve témy spolu podstatne súvisia, pretože láska v jej najvyššej podobe je podľa Tomáša formou každej cnosti (*STh* II-II, q. 23, a. 8). Preto najprv predstavíme, aký bol vo všeobecnosti význam cnosti pre skutočne dobrý život ľudskej bytosti. Pôjde o vysvetlenie základných antropologických princípov prezentovaných v Prvej sekcii Druhej časti *Teologickej sumy*, pričom ústredným pojmom, o ktorý sa budeme opierať, je pojem *individuácia*.³

V druhom kroku objasníme, aký význam má dobro, s ktorým sa ľudský jedinec stretáva, pre jeho dobre ľudsky žitý život. V tejto časti bude jedným z kľúčových pojmov *participácia*, ktorá však už úzko súvisí so samotnou láskou. Preto súčasne predstavíme pojem lásky tak, ako ju Tomáš opisuje v Prvej a Druhej sekcii Druhej časti *Teologickej sumy*. Kým v Prvej sekcii je láska skúmaná z hľadiska jej antropologického ukotvenia ako zakladajúca, fundamentálna žiadostivosť (lat. *appetitus*),⁴ v Druhej sekcii je skúmaná najmä z hľadiska

otázkami (lat. *questiones*, skratka q.). Jednotlivé otázky sa ešte delia na úvod (lat. *prooemium*, skratka pr.) niekoľko článkov (lat. *articulus*, skratka a.). Každý článok má nasledovnú štruktúru:

1. námietka – téza, s ktorou Tomáš Akvinský nesúhlasí a bude vysvetľovať, prečo neplatí;
2. nasledujú tri argumenty, ktoré podporujú námietku (skratka arg.);
3. argument, ktorý protirečí námietkam (nazývaný *sed contra*, skratka s. c.) a ktorým Tomáš uvádza vlastné stanovisko;
4. samotné vysvetlenie zo strany Tomáša Akvinského; táto časť tvorí jadro každej otázky (lat. *corpus*, skratka in corp.);
5. poslednou časťou sú odpovede na prvé tri argumenty, v ktorých Tomáš vysvetľuje prečo tieto argumenty v skutočnosti nie sú dostatočné, aby sme prijali námietku a odmietli vysvetľovanú tézu (skratka ad.)

Vzhľadom na túto štruktúru každej otázky budeme texty zo *Sumy* uvádzať podľa nasledovného príkladu: *STh* II-II, q. 24, a.1, in corp. II-II označuje časť alebo sekciu, 24 označuje otázku, 1 označuje článok, in corp. označuje, v ktorej časti článku je citovaný výrok (namiesto in corp. môže byť aj ad. alebo s. c.). Ak text preberáme z úvodu otázky, uvádzame to nasledovne: *STh* I-II, q. 22, pr.

² K premene etiky spolu so zmyslom väzby lásky a vôle viz RYBÁK, David. *Étos a světy dějin*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2019, s. 114.

³ Tento pojem budeme používať v zhode s dielom VOLEK, Peter. *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského vo svetle súčasných komentárov*. Ružomberok: Katolícka univerzita, 2003.

⁴ Latinské slovo *appetitus* v texte prekladáme zaužívaným termínom žiadostivosť. Podľa nášho názoru však tento preklad nedostatočne vyjadruje tú skutočnosť, ktorá je ním pomenovaná, pretože sa v slovenskom chápaní spája najmä s intenzívnym citovým prežívaním, čím sa prakticky redukuje najmä na zmyslové apetyty, tzv. vášne. Avšak pre Tomáša termín *appetitus* nevyjadruje na prvom mieste citovosť, prípadne intenzitu citov. *Appetitus* vyjadruje najmä špecifický aktívny princíp duše, odlišný od jej rozumovej schopnosti. Keďže vyjadruje špecifický typ reakcie na dobro, špecifický typ pohybu smerom k dobru, má v celkovom

účasti na blaženosti a z hľadiska úkonu milovania (lat. *dilectio*). Tu sa budeme venovať prednostne konceptu priateľskej lásky (lat. *amor amicitiae*), ktorá je súčasťou tzv. božskej lásky (lat. *charitas*). Na pozadí priateľsko-božskej lásky k druhému človeku sa v záverečnej časti budeme venovať skúmaniu skutkov pomoci druhému človeku. V tejto časti predstavíme najmä tretí vnútorný účinok úkonu milovania, ktorým je milosrdenstvo (lat. *miser cordia*) a s ním súvisiaci pojem núdza (lat. *defectus*).⁵

V *Teologickej sume* totiž Tomáš rozlišuje tri vnútorné účinky priateľskej lásky: radosť (lat. *gaudio*), pokoj (lat. *pace*), milosrdenstvo (lat. *miser cordia*) a tri vonkajšie účinky priateľskej lásky: dobročinnosť (lat. *beneficentia*), almužnu (lat. *elemosynae*), bratské napomenutie (lat. *correctioe fraterna*). Vzhľadom na otázku vzťahu medzi skutkami pomoci a nadobúdaním cnosti je dôležité, že tak vnútorné, ako aj vonkajšie účinky úkonu lásky je možné rozdeliť podľa toho, či sú účinkami vzhľadom na dobro prítomné alebo dobro neprítomné.

Kým dobročinnosť je úkonom pomoci vzhľadom na dobro prítomné a je všeobecným vonkajším prejavom lásky, naproti tomu milosrdenstvo ako vnútorný účinok lásky je viazané na neprítomnosť dobra, teda na núdzu blížneho a jeho prejavom je almužna. Teda almužna je taký skutok lásky, ktorý je podstatne viazaný na núdzu, či nedostatok zo strany druhého a ako taký je obsahovo veľmi blízky tomu, čo býva chápané ako skutok pomoci zo strany teórií prosociálneho správania.⁶ Preto v záverečnej časti vo všeobecnosti predstavíme postavenie skutkov almužny v nadobúdaní cnosti.

1 Dobrý život a cnosť

V bežnom chápaní, ktoré však pochádza zo scholastickej, či neoscholastickej tradície sa za cnosť považuje to, keď dobro konáme pohotovo, ľahko, stabilne a s radosťou. Takéto chápanie cnosti sa často pripisuje aj samotnému Tomášovi. Tento koncept cnosti však môžeme Tomášovi prisudzovať iba čiastočne, resp. iba do obdobia pred napísaním *Teologickej sumy*. V tomto diele totiž Tomáš zásadným spôsobom prepracoval argumentáciu v prospech nevyhnutnosti cnosti pre dobrý ľudský život. Vo všeobecnosti možno tvrdiť, že oproti dielam, ktoré predchádzali *Sumu*, bola cnosť požadovaná nielen pre ľahkosť, pohotovosť, stabilitu, či radosť pri uskutočňovaní správneho ľudského konania, ale týkala sa samotnej správnosti a teda „ľudskosti“ ľudského konania.

uskutočňovaní sa človeka podstatné miesto. Bez apetítov by sme neboli schopní nadobudnúť blaženosť. Z takéhoto hľadiska je v apetitívnych schopnostiach duše významnejšia vôľa ako racionálny apetít oproti vášňam, ktoré sú zmyslovými apetítmi. Napriek týmto nedostatkom slovenského prekladu sa nám pojem žiadostivosť zdá vhodnejší ako pojem snaživosť, ktorý používa K. Šprunk (Tomáš Akvinský o lásce. In AKVINSKÝ, Tomáš. *O lásce. Výběr otázek z Teologické sumy*. Praha: Krystal OP, 2005, s. 9–38). Hoci pojem snaživosť dobre vyjadruje prvenstvo vôle v apetitívnej časti duše, čiastočne sa v ňom vytráca kľúčový aspekt apetítov, teda prvenstvo dobra, ktoré spôsobuje pohyb apetítov. V porovnaní s pojmom snaživosť, pojem žiadostivosť lepšie vyjadruje nevyhnutnú prítomnosť nejakého dobra, ktoré samotnú žiadostivosť spôsobuje.

⁵ Latinské *defectus* môže byť preložené ako nedostatok, chyba, núdza a pod. Machula (Úvodní studie. In AKVINSKÝ, Tomáš. *O lásce a milosrdenství v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP, 2016, s. 171, pozn. pod čiarou) zvolil pri preklade pojem núdza, pretože nevyjadruje iba neprítomnosť niečoho (pojem *nedostatok*) ani neevokuje morálne zlyhanie (*chyba*). Pojem núdza vyjadruje nedostatok, ktorý je emocionálne zafarbený, teda apeluje na naše afekty a tým sa viac vzťahuje k dobročinnnej láske ako k jednoduchej dobroprajnosti.

⁶ Napr. PODMANICKÝ, Ivan, RAJSKÝ, Andrej (eds.). *Prosociálnosť a etická výchova. Skúsenosti a perspektívy*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2014. ISBN 978-80-8082-804-2.

Táto zmena sa dotýka priamo podstaty vzťahu medzi človekom a Bohom, resp. charakterom závislosti ľudskej bytosti na Božom zjavení. Je potrebné zdôrazniť, že problematickou nebola samotná závislosť, odkázanosť, či vzťah človeka s Bohom, ale charakter tohto vzťahu. Aby sme mohli vysvetliť túto novosť *Teologickej sumy*, je potrebné krátko predstaviť náuku o vôli, rozume a cnosti v Tomášových dielach, ktoré predchádzali samotnú *Sumu*.

Ako poukazuje Abbà (1983), základným východiskom pre porozumenie úlohy cnosti, je opis toho, ako je ľudská bytosť schopná vykonať voľbu, teda vykonanie dobrého činu. V tejto voľbe dobra sa totiž podľa Tomáša uskutočňuje cesta k naplnenosti ľudského života, teda k blaženosti. V dielach, ktoré predchádzali *Teologickú sumu*, bola práve táto voľba problematická, pretože vôľa človeka, ktorá mala za úlohu voľbu uskutočniť, nemala v sebe špecifickú náklonnosť k dobru.

Vôľa bola neurčitá, ľahostajná, „nerozhodná“ v tom, čo treba chcieť. Vôľa nebola sama od seba schopná uskutočniť voľbu konkrétneho dobra. Dokonca podľa Tomáša mala v sebe aj prirodzenú inklináciu k zlu. Táto neurčitosť a pasivita v smerovaní ku konkrétnemu dobru požadovanému pre vykonanie dobrého činu bola nazývaná odpor vôle. Na to, aby mohol človek vykonať dobrý čin, teda uskutočniť voľbu dobra, bol potrebný rozum, druhá základná schopnosť ľudskej duše. Avšak aj na strane rozumu bola zásadná nedokonalosť.

Tomáš na jednej strane uznával, že rozum slúžil ako nástroj na poznanie božskej pravdy, keďže mal na Božom zákone účasť prostredníctvom prvých princípov prirodzeného zákona. Ale na druhej strane, samotný rozum nebol sám zo seba schopný určiť konkrétne dobro pre konkrétneho človeka v konkrétnych okolnostiach. Čiže aj rozum bol odkázaný na „pomoc zvonku“, resp. „pomoc zhora“. Podľa Tomáša na to, aby bol rozum schopný v konkrétnej situácii určiť konkrétne dobro, potreboval externé príkazy a zákony. A práve príkazy Božieho zákona poučili rozum, aby vedel správne aplikovať prvé princípy prirodzeného zákona v konkrétnej situácii a okolnostiach.

Takto rozum, dostatočne usmernený večným zákonom, mohol predložiť vôli správne dobro. Nakoľko však vôľa nebola sama od seba schopná predložené dobro si zvoliť, rozum dobro nielen predkladal na nasledovanie, ale ako nadriadený a jediný aktívny princíp ľudskej duše vtlačal do pasívnej a neurčenej vôle podobu a zrodu s aktívnym princípom. Týmto sa prekonala nielen ľahostajnosť vôle vzhľadom na určenie správneho dobra, ale súčasne aj pasivita vôle. Ako sme ukázali, obidve schopnosti ľudskej duše, tak rozum, ako aj vôľa, neboli samé od seba schopné určiť konkrétne dobro. Boli odkázané na Boží zákon. Z tohto dôvodu pomenúva Abbà (1983) túto antropologickú situáciu názvom „človek pod vládou zákona“.

V takomto postavení rozumu a vôle úloha cnosti spočívala iba v prekonaní ťažkosti, neochoty, odporu pasívnej vôle, pričom za základné charakteristiky cnosti boli považované ľahkosť, pohotovosť a prítomnosť potešenia pri vykonaní toho, čo bolo ako správne a dobré zabezpečené samotným rozumom. Z uvedeného však vyplýva aj to, že cnosť nespočívala v zdokonalení samotného rozumu a vôle v smere ich vlastnej prirodzenosti, ale iba v tom, že im pomohla, aby uskutočnili to, čo sa im predstavovalo ako jednotlivé dobro. Takáto koncepcia vnímala cnosť ako to, čo sa nedotýka samotnej prirodzenosti konajúceho, ale iba vykonania dobrého činu (lat. *opus bonum*).

Tieto schémy Tomáš Akvinský zásadne prepracoval práve vo svojom poslednom, vrcholnom diele. Aby sme vysvetlili náuku o cnosti podľa *Teologickej sumy*, považujeme za potrebné poukázať na tri princípy, na ktorých táto náuka stojí.

Základný princíp pre nové postavenie cnosti v ľudskom skutku nachádzame hneď v úvode Druhej časti *Teologickej sumy* (*STh* I-II, pr.). Oproti predchádzajúcim dielam tu Tomáš učil, že ľudská bytosť je autonómnym princípom svojho konania, pánom svojich skutkov, pretože v jej vnútri boli uložené princípy, skrze ktoré bola schopná uskutočňovať jej prirodzenosť. Toto uskutočnenie prirodzenosti sa realizovalo aktualizovaním ľudských potencialít, išlo teda o kvalitatívnu zmenu označovanú termínom pohyb (lat. *motus*), ktorého cieľom bola dokonalosť ľudského jedinca ako človeka.

Znamenalo to, že tak vôľa, ako aj rozum mali v sebe samých princíp, zdroj pohybu, vďaka ktorému človek mohol uskutočňovať svoju prirodzenosť, teda žiť dobre. Treba dodať, že Tomáš týmto neargumentoval v prospech nezávislosti ľudskej bytosti na Bohu. Naopak, tým, že Boha považoval za tzv. účinnú príčinu existencie ľudskej bytosti, Boha chápal ako pôvodcu tejto autonómnosti (*STh* I, q. 2, pr.). Samotná autonómnosť bola novým, špecifickým zjavením sa Boha.

Špecifická autonómnosť pohybu človeka k vlastnému uskutočneniu sa zásadne dotýkala druhého významného východiska Tomášovej antropológie, ktorým bol princíp individuácie. V *Teologickej sume*, ale aj v dielach, ktoré jej predchádzali, totiž Tomáš učil, že blaženosť konkrétneho človeka sa nadobúda v procese individuácie od pôvodne neurčitej a všeobecnej ľudskej prirodzenosti (tzv. druhová prirodzenosť) k jej individuálnej jedinečnosti (tzv. individuálna prirodzenosť, *STh* I-II, q. 10, a. 1, ad. 3). Ako ukážeme neskôr, práve individuácia sa stala centrálnym princípom náuky o ľudskom skutku a teda o cnosti.

Tretím princípom, na ktorom stála náuka o cnosti, bola náuka o voľbe (lat. *electio*) v štruktúre ľudského skutku. Voľba (dobra) nebola pre Tomáša len jednoduchý rozumový úkon. Tomuto rozumovému aspektu totiž zodpovedal pojem rozhodnutie. Kým rozhodnutie bolo priebežným výsledkom rozumovej činnosti, voľba ukončovala vnútorný proces ľudského skutku a bezprostredne sa dotýkala samotného vykonania činu (Abbà 1983, Volek 2011). Hoci v Tomášovej štruktúre ľudského skutku nebola posledným krokom vykonania činu (Volek 2011), bola zo strany konajúceho determinujúcou podmienkou konania.

Ak túto skutočnosť dáme do súvisu s piatou otázkou Prvej sekcie Druhej časti, v ktorej Tomáš poukazuje na to, že vykonanie cnostného skutku a teda aj voľba sú nevyhnutnou súčasťou nadobúdania blaženosti (*STh* I-II, q. 5, a. 7, in corp.), potom je zrejmé, že správnosť voľby bola kľúčová pre dosahovanie blaženosti, teda pre ľudským spôsobom žitý ľudský život. Správnosť voľby však spočívala vo výbere konkrétneho dobra vzhľadom na individuálnu prirodzenosť. Ako teda vidíme, vo voľbe sa spájali dve spojené roviny uskutočňovania jedinečného potenciálu byť človekom: výber dobra a uskutočnenie skutku, v ktorom toto dobro dosiahneme.

Ako sme ukázali, autonómnosť ako východiskový stav, individuáciu ako proces nadobúdania blaženosti a voľbu ako jediný prostriedok tohto procesu môžeme považovať za kľúčové princípy, na základe ktorých rozvíjal Tomáš svoju náuku o cnosti v *Teologickej sume*. Je zrejmé, že význam cnosti už viac nemohol spočívať v tom, že by bola len

zdokonalením inak dobrého ľudského skutku, teda akýmsi vylepšujúcim doplnkom, či špecifickou kvalitou konania skutku (prekonanie odporu vôle nazývané ľahkosť, či stálosť). V *Teologickej sume* sa cnosť stala synonymom pre úspešné zvládnutie procesu individuácie, teda voľby správneho dobra zo strany konkrétneho konajúceho človeka.

Súčasne sa konanie na spôsob cnosti stalo synonymom pre také konanie, ktoré ako jediné môžeme považovať za ľudské konanie z hľadiska konajúceho. Tu je potrebné poukázať na to, že Tomáš nepovažoval cnostné konanie vo všeobecnosti za jediný spôsob uskutočňovania našich schopností. Cnosť, ktorá bola tzv. dobrým operatívnym habitom, však bola jediným spôsobom, v ktorom vôľa, či rozum konajú správne vzhľadom na ľudské potenciality konajúceho (Blaščíková 2009). V tomto bode môžeme vidieť zásadnú zmenu postavenia cnosti v ontológii človeka oproti iným Tomášovým dielam. Hoci cnosť bola stále považovaná za akcidentálnu skutočnosť vzhľadom na substanciu človeka, predsa len bola špecifickým akcidentom, ktorý sa samotnej podstaty dotýkal.

V prvom rade Tomáš prehodnotil význam habitov vo všeobecnosti, nakoľko považoval habitus za prvú, od iných kvalít zásadne odlišenú kvalitu (porov. *STh* I-II, q. 49, a. 2, in corp., Machula 2012). Následne cnosť, ako dobrý, na konanie zameraný habitus, bola takou kvalitou, takým akcidentom, ktorý vymedzoval, určoval podstatu. Bola totiž spôsobom (lat. *modus*) resp. stavom podstaty (*STh* I-II, q. 49, a. 2, in corp.). V prípade cnosti teda slovo akcident neoznačovalo niečo náhodilé, prípadkové, „vylepšujúce“ vzhľadom na dobre a teda skutočne ľudsky prežitý život. Naopak, vzhľadom na úspešné uskutočnenie individuácie bola cnosť nevyhnutným akcidentom. Náhodilosť tohto akcidentu bolo možné uvažovať iba z hľadiska neúspešného uskutočnenia ľudského života.

Týmto prichádzame k jadrú náuky o cnosti v *Teologickej sume*. Podľa Tomáša, cnosť neoznačovala len vykonanie dobrého skutku vo všeobecnosti, ale súčasne a nevyhnutne aj dobrý spôsob vykonania dobrého skutku (*STh* I-II, q. 65, a. 4, in corp.). K blaženosti človeka nestačila pôvodná dobrota daná každému človeku vo forme všeobecnej ľudskej prirodzenosti. Tá bola len základným, nezrušiteľným rámcom, podmienkou, uprostred ktorej sa uskutočňoval proces zdokonaľovania samotnej podstaty človeka, teda základných prirodzených schopností človeka. Samotná cnosť sa teda viac týkala stavu našich schopností ako samotného skutku a označovala taký spôsob, či stav našich schopností, ktorý v konkrétnej situácii umožňoval najlepšie možné uskutočnenie jedinečných možností byť človekom.

Môžeme si všimnúť, že aj keď Tomáš stále poukazuje na proces individuácie, vo voľbe sa prelínajú dva typy dobra. Prvým druhom dobra bolo dobro, ktoré bolo vykonané, teda samotný dobrý skutok (lat. *opus bonum*). Tento aspekt označoval objektívnosť a tým aj všeobecnosť dobra skutku. Druhým bolo dobro (lat. *bonum*) ako spôsob, ktorým bolo niečo vykonané. Tomuto viac zodpovedal subjektívny aspekt, ktorý sa dotýkal konkrétneho konajúceho človeka. Cnostné konanie, teda voľba dobra, v sebe muselo zahŕňať obidva aspekty.

Ako sme ukázali, náuka o cnosti bola v *Teologickej sume* kľúčovou antropologickou témou. Jej význam sa ukázal v kontexte nedostatočnosti druhej prirodzenosti ľudskej bytosti vzhľadom na uskutočnenie dobrého života, teda blaženosti. Keďže podľa Tomáša bola blaženosť „odmenou dobrých skutkov“ (*STh*, I-II, q. 5, a. 7, in corp.) a dobrý skutok bol daný správnou voľbou dobra vzhľadom na proces individuácie, Tomáš poukazoval na to, že habitus

cnosti bol nevyhnutný, aby individuácia umožnila skutočne ľudské rozvinutie individuálnej prirodzenosti. Tieto princípy, ktoré súviseli s princípom individuácie autonómneho človeka, však tvorili len jednu stranu náuky o cnosti.

Je preto potrebné bližšie objasniť to, že Tomáš neuvažoval o cnosti iba z hľadiska situácie jednotlivcej ľudskej bytosti s jej danosťami a nedostatkami, či ľudského druhu ako takého, ale v oveľa širšej, univerzálnej perspektíve. Voľba dobra mala totiž dve neodlučiteľné stránky: voľbu, ktorá sa týkala viac samotného človeka, a dobro, ktoré jedinca presahovalo a ktoré umožňovalo jeho blaženosť. Voľba teda bola úkonom súčasne individuálnym a súčasne seba-presahujúcim. Skrze voľbu sa konajúci stával účastným na dobre a dobro sa stávalo súčasťou jeho prirodzených schopností. Habitus vo forme cnosti tak podstatne súvisel s účasťou (participáciou) konajúceho na dobre sveta, do ktorého bol vsadený.

2 Láska – cnosť ako participácia na dobre

Ako sme už ukázali vyššie, hoci bol proces individuácie významným princípom pre cnostné konanie, tento proces je možné porozumieť iba v širšom kontexte účasti stvorených bytí na Bohu, resp. v kontexte pohybu rozumových stvorení k Bohu (*STh* I, q. 2, pr.). Vo všeobecnosti Tomáš zastával pozíciu, že každá existujúca skutočnosť je účastná na bytí Boha, ktorý je jej účinnou príčinou (*STh* I, q. 44) a súčasne aj cieľovou príčinou (*STh* I, q. 2, pr.). To, že Boh ako najvyššie bytie bol súčasne účinnou aj cieľovou príčinou, tvorilo základný kontext pre dynamiku pohybu tak, ako sme ju opísali vyššie. V perspektíve Tomáša to súčasne znamenalo, že ľudská bytosť bola dobrá tak svojou „účasťou na Božej добрote, ale aj tým, že smeruje k dobru ako k svojmu cieľu“.⁷

Toto rozlíšenie znamenalo, že o účasti na dobre z hľadiska akejkoľvek ľudskej bytosti možno usudzovať z dvoch hľadísk. Za prvé z hľadiska jej prvotného stavu, teda z hľadiska jej bytostnej dobroty, ktorá mu ako členovi ľudského druhu bola daná skrze druhovú prirodzenosť. Za druhé z hľadiska jej konečného stavu, v ktorom uskutočnila svoje jedinečné ľudské možnosti. V tomto rozlíšení je ukotvená základná otvorenosť a odkázanosť človeka voči dobru, teda voči takej skutočnosti, ktorá ho môže zdokonaľovať, pretože má v uskutočnení to, čo je v ňom len v možnosti. Prvotná participácia na dobre, ktorá bola človeku daná jeho vznikom, vytvárala základ a hranice pre následnú participáciu, pre ktorú bola potrebná súčinnosť voľby s dobrom, ktoré bolo objavované mimo konajúceho. V nutnosti nadobúdať vlastnú jedinečnú ľudskosť takto každá ľudská bytosť nachádza seba samú ako bytostne odkázanú na svet, ktorý ju obklopuje.

Túto skutočnosť je potrebné dať do súvisu s tým, že participáciu človeka na Bohu nie je možné zúžiť na vzťah samotného človeka a Boha. Podľa Tomáša totiž nie je možné poznať samotného Boha a večný zákon v sebe samých, ale zjavujú sa nám iba v ich účinkoch (*STh* I-II, q. 93, a. 2, in corp.). Rovnako aj cesta k dokonalému uskutočneniu vlastných možností byť človekom vedie skrze účasť na účinkoch Boha. Participácia preto poukazuje na vnútornú prepojenosť všetkého existujúceho podľa istej hierarchie. Toto má veľký dopad na všetky aspekty stávania sa jedinečným človekom. Môžeme povedať, že individuácia druhej prirodzenosti, teda konanie na spôsob cnosti, je možná len skrze správnu participáciu

⁷ BLAŠČÍKOVÁ, Andrea. *Etika cnosti podľa Tomáša Akvinského*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2009, s. 14.

konajúceho na добрote sveta, ktorý ho obklopuje. Opačne vyjadrené, jednotlivец nemôže na spôsob cnosti uskutočniť svoj vlastný život iba sám vo vzťahu s Bohom.

Participácia má však aj ďalší významný súvis s náukou o cnosti. Ako sme už napísali, cnosť je jediný primeraný spôsob uskutočnenia podstaty konajúceho. Súčasne však znamená, že ide o zmenu podstaty konajúceho, teda zmenu samotných duševných schopností. Táto vnútorná zmena je zapríčinená cieľom, ktorý je skrze konanie dosahovaný nie ako nejaká vec odlíšiteľná od konajúceho, ale stáva súčasťou nás samých. Vyjadrenia ako napr. nadobúdanie dobra, účasť na dobre alebo vlastnenie dobra preto nedostatočne vyjadrujú to, čo sa myslí pod smerovaním k dobru. Takéto vyjadrenia zdôrazňujú tak objektívnu stránku dobra, ako aj autonómnosť nášho konania vzhľadom na dobro samotné. Ide o akúsi dualitu medzi dobrom a konaním. V istom zmysle preto dobro považujú za niečo vonkajšie vzhľadom na konajúceho.

Avšak kľúčový aspekt toho, čo Tomáš označuje spojením smerovať k dobru, je vnútorná zmena samotného konajúceho zapríčinená dobrom a konaním – voľbou. Nakoľko dobro mení stav našich schopností, je primerané použiť spojenie stávanie sa dobrým. Konajúci tak nie je len „účastný“ na dobre, ale stáva sa „súčasťou“ dobra a dobro sa stáva jeho „súčasťou“. Znamená to, že naše schopnosti sa skrze účasť na dobre stávajú aktuálne dobrými, teda nadobúdajú skutočne ľudský spôsob svojho uskutočňovania. Smerovať k dobru teda označuje cestu imanentnej zmeny ľudských duševných schopností, ktorá je determinovaná existenciou dobra mimo konajúceho.

Ako možno vidieť, podľa Tomáša cnosť nebola samoučelná, resp. nebola konečným cieľom ľudskej bytosti. Cnosť z istého hľadiska bola podriadená participácii, teda samotnej účasti na dobre. Avšak, kým doteraz sme náuku o participácii objasňovali vo všeobecnosti, treba povedať, že Tomáš sa ňou zaoberal najmä z veľmi konkrétneho hľadiska lásky. Náuka o láske tvorila akýsi gravitačný stred, prameň celej *Teologickej sumy*.

To, že láska je formou participácie je možné vidieť už v základnom zaradení všeobecnej lásky (lat. *amor*) do žiadostivej, apetitívnej (lat. *appetitus*) časti duše. Ako totiž poukazuje K. Šprunk, „žiadostivosť je pohyb smerom k predmetu mimo subjekt“, ⁸ čím sa zásadne odlišuje od poznávacích procesov, vďaka ktorým sa poznávajúci zjednocuje s poznávaným objektom iba v sebe samom. Teda oproti poznávacím procesom je láska princípom (počiatkom) pohybu smerujúceho k milovanému cieľu, z ktorého vzniká túžba ako pohyb k dobru a radosť ako reálne spojenie s dobrom. Kým však v prirodzenej snaživosti bola princípom tohto pohybu súrodosť žiadajúceho s tým, k čomu smeruje, podobne „prispôsobenie zmyslovej snaživosti alebo vôle určitému dobru, teda samo zaľúbenie v dobre, sa nazýva zmyslovou alebo rozumovou láskou“ (*STh* I-II, q. 26, a. 1, in corp.).

Podľa Tomáša možno v láske identifikovať tri po sebe nasledujúce účinky pôsobenia dobra na apetít. Prvým je pasívne prispôsobenie (lat. *coaptatio*) sa apetítu voči dobru. Prítomné dobro má totiž silu aktivizovať dovtedy nečinný apetít. Táto aktivizácia už znamená jeho prvotnú zmenu a obsahuje v sebe akúsi základnú súrodosť (lat. *connaturalis*) s dobrom a jeho prispôsobenie sa (lat. *coaptatio*) forme dobra. Druhým nasledujúcim účinkom je zvnútorňovanie dobra, nakoľko vo vôle vzniká vtisknutie dobra (lat. *impressio*), na základe

⁸ ŠPRUNK, Karel, *op. cit.*, s. 10.

ktorého v apetíte vzniká ťah k dobru, určitý sklon ku chcenej veci (*STh* I, q. 27, a. 4), ktorý Tomáš nazýva zaľúbenie (lat. *complacentia*). Tretím a posledným účinkom prítomného dobra na apetít je jednota medzi milujúcim a milovaným.

Ide o tzv. afektívnu jednotu (lat. *nexus*), ktorú Tomáš odlišuje od jednoty reálnej. Táto jednota znamená premenu snaživosti, ktorá sa stáva súrodou, úmernou žiadúcemu dobru. A hoci v takejto láske stále ešte nedochádza k reálnej jednote s predmetom lásky, Tomáš tvrdí, že afektívna jednota sa podobá jednote substancijálnej. Láska vo všeobecnosti (lat. *amor*) tak, ako ju opisujeme, je tzv. jednoduchá láska, ktorá tvorí základ, princíp každej inej lásky (*STh* I-II, q. 26, a. 3, in corp.). V kontexte týchto troch účinkov možno dobre objasniť príčiny lásky (Šprunk 2005): dobro, podobnosť a poznanie. Dobro ako príčina lásky znamená, že milovať môžeme iba to, čo je primerané, podobné našej prirodzenosti a čo má v uskutočnení to, čo my máme v potencii (*STh* I-II, q. 27, a. 1).

S tým súvisí druhá príčina, podobnosť, pretože každá vec miluje to, čo je s ňou jedno, teda čo s ňou vytvára akési zjednotenie na základe podobnosti (*STh* I-II, q. 27, a. 3). Tretou príčinou lásky je poznanie. Hoci Tomáš uznáva nevyhnutnosť poznania dobra (*STh* I-II, q. 27, a. 5), predsa len stanovuje, že prvotným je samo dobro ako dobro a že niečo môže byť milované viac, ako je poznávané, pretože môže byť dokonale milované, aj keď nie je poznávané dokonale (*STh* I-II, q. 27, a. 5, ad. 2).

V súvisi s týmito tromi príčinami lásky sa nám zdá vhodné poukázať na to, že Tomáš celú svoju náuku o láske odvíja od pôvodnej, univerzálnej dobroty sveta, na ktorej má každý človek špecifickú účasť, ako aj špecifické poslanie. Človek tak skrze lásku nachádza svet ako súrodý so sebou samým, zažíva primeranosť sveta, ktorý ho obklopuje, voči sebe samému. A práve nakoľko láska ako jediná je pre človeka príčinou akéhokoľvek pohybu k dobru, vyplýva z toho, že ľudská bytosť s jej apetitívnymi schopnosťami má v uskutočnení sveta zásadné postavenie. Táto skutočnosť sa jasne ukazuje v Tomášovom rozlíšení medzi láskou žiadostivou (lat. *amor concupiscentiae*) a priateľskou (lat. *amor amicitiae*) (*STh* I-II, q. 26, a. 4, in corp.).

Kým totiž láska žiadostivá smeruje k dobru po určitej stránke, teda k dobru, ktoré chceme kvôli niečomu inému ako kvôli nemu samotnému, v láske priateľskej alebo tiež dobroprajnej (lat. *benevolentia*) je iný milovaný sám o sebe, má dobrotu sám o sebe. Podľa J. McEvoy (2004) Tomáš takto svojím termínom priateľskej lásky umiestňuje diskusiu o tematike priateľstva (lat. *amicitia*) do oblasti všeobecnej lásky (lat. *amor*) a opačne najvyššiu formu lásky (lat. *charitas*) sa snaží pochopiť ako formu priateľstva. Priateľskú lásku totiž Tomáš definuje ako druh lásky k druhému, v ktorej ziskava dobroprajnosť (lat. *benevolentia*) prevahu nad tými formami potrieb a žiadostivostí, ktoré charakterizujú lásku žiadostivú.

Milovať niekoho druhého kvôli nemu samému totiž znamená rešpektovať a rozvíjať jeho jedinečnú prirodzenosť ako na nás samých nezávislú skutočnosť a súčasne ako skutočnosť, v ktorej objavujeme „druhé Ja“ (*STh* I-II, q. 28, a. 1, in corp.). Odlíšenie medzi láskou žiadostivou a priateľskou Tomáš konkretizuje v analýze tzv. účinkov lásky (lat. *effectus*), pričom rozlišuje tieto účinky: jednota, vzájomné prebývanie, vytrženie, horlenie a zranenie. V najzákladnejšom účinku, jednote (lat. *unio*), Tomáš opäť potvrdzuje pôvodnú

harmóniu a podobnosť jednotlivých ľudských bytostí, pretože na základe toho, že dvaja sú si podobní, akoby mali jednu formu, sú v tejto forme istým spôsobom jedno.

Preto cit (lat. *affectus*) jedného smeruje k druhému ako k tomu, s ktorým tvorí jedno a chce mu dobro ako sebe (*STh* I-II, q. 27, a. 3, in corp.). Preto, „keď niekto miluje niečo tak, že si to žiada, vidí to ako niečo, čo patrí k jeho dobrému bytiu. Podobne keď niekto niekoho miluje láskou priateľskou, chce pre neho dobro, ako chce dobro i pre seba. Teda vidí ho ako svoje druhé ja, pokiaľ totiž pre neho chce dobro ako sám pre seba. Preto sa hovorí, že priateľ je druhé ja.“ (*STh* I-II, q. 28, a. 1, in corp.). Priamo s tým súvisí aj druhý účinok lásky, vzájomné prebývanie (lat. *mutua inhaesio*) medzi milujúcim a milovaným. V priateľskej láske prichádza k špecifickému prebývaniu, keď „milujúci je v milovanom, pokiaľ chápe priateľove dobrá alebo zlá ako svoje vlastné a priateľovu vôľu ako svoju vlastnú, akoby v priateľovi prežíval sám dobrá a zlá. A preto je podľa Filozofa (*Etika* 9,3) vlastné priateľom „to isté chcieť, z toho istého smútiť a radosť sa“ (*STh* I-II, q. 28, a. 2, in corp.).

Tretím účinkom, či sprievodným znakom skutočnej priateľskej lásky je tzv. vytrženie (lat. *extasis*). Láska spôsobuje vytrženie dvoma spôsobmi: dispozične a priamo. Dispozične v prípade, keď nabáda k poznaniu presahujúcemu poznávajúceho. Priamo buď v láske žiadostivej, keď je „milujúci určitým spôsobom unášaný mimo seba samého: nestačí mu radosť z dobra, ktoré má, a preto sa snaží požívať nejaké dobro mimo seba. (...) takýto cit nakoniec končí v ňom“ alebo „v láske priateľskej niekoho cit jednoducho vychádza mimo neho: pretože chce a koná priateľovi dobro tak, že sa o neho stará a preukazuje mu starostlivosť kvôli nemu samotnému“ (*STh* I-II, q. 28, a. 3, in corp.).

Z týchto troch účinkov priateľskej lásky je evidentné, že v kontexte rôznych foriem lásky je pre Tomáša priateľská forma láska jedinečným pohybom duše, či participáciou na dobre, čo znamená, že priateľská láska je jedinečným uskutočňovaním schopností našej duše na spôsob cnosti. K podstatným princípom priateľskej lásky patrí to, že jedna ľudská bytosť, ktorá uskutočňuje svoju jedinečnosť, môže byť dobrom, v ktorom druhý človek nachádza cestu svojho jedinečného uskutočňovania. Spolu s tým súvisí aj schopnosť jedného človeka rozpoznať a uskutočniť dobro pre druhého človeka.

Znamená to, že človek je jedinečnou bytosťou, ktorá je schopná rozvíjať svet, ktorý ho obklopuje na rôznych úrovniach a s rôznym dopadom vzhľadom na svoje vlastné uskutočnenie, pričom láska k druhému ako k druhému, nie je nahraditeľná žiadnym iným druhom dobra, na ktorom má jedinec účasť. Toto jedinečné postavenie priateľskej lásky voči druhému človeku sa v úplnosti ukazuje v náuke o božskej láske (lat. *charitas*). Tomáš Akvinský, ako poukazuje McEvoy (2004), totiž samotnú priateľskú lásku včleňuje do lásky božskej, čo znamená, že priateľská láska nakoľko je súčasťou božskej lásky, je tou láskou, skrze ktorú jedinec nadobúda blaženosť.⁹

Práve toto prepojenie medzi láskou priateľskou a božskou považujeme za kľúčové pre zodpovedanie základných otázok našej kapitoly o význame pomoci druhému a stávaní sa cnostným. Totiž práve v analýze božskej lásky (*STh* II-II, q. 23–32) Tomáš predstavuje vonkajšie účinky úkonu lásky (lat. *dilectio*), skrze ktorý sa uskutočňuje božsko-priateľská láska. Tieto skutky považuje za nevyhnutnú súčasť úkonu milovania, pretože bez nich by

⁹ K širšej súvislosti lásky a priateľstva vo filozofickej tradícii srov. RYBÁK, David, *op. cit.*, s. 113–114.

láska nebola zachovalá. Ako totiž tvrdí, dobro nestačí druhému iba priateľ (lat. *benevolentia*), ale je nutné ho konať (lat. *beneficentia*) (*STh* II-II, q. 31, a. 5, in corp.).

3 Láska a(ko) pomoc

V náuke o božsko-priateľskej láske (lat. *charitas*), v ktorej je ukotvená a v plnosti rozvinutá celá náuka o láske vo všeobecnosti (lat. *amor*), tak nachádzame najdôležitejšiu konkretizáciu významu skutku a voľby v náuke cnosti, ako aj náuky o cnosti ako takej. Skôr však, ako predstavíme Tomášov koncept vonkajších skutkov cnosti lásky, je potrebné vysvetliť jeho náuku o milosrdenstve (lat. *miser cordia*), treťom vnútornom účinku úkonu milovania.

Ako sme už spomenuli v úvode kapitoly, v *Teologickej sume* Tomáš rozlišuje tri vnútorné účinky božskej lásky: radosť (lat. *gaudio*), pokoj (lat. *pace*), milosrdenstvo (lat. *miser cordia*). Kým prvé dva účinky sú zviazané s dobrom, ktoré bolo konajúcim človekom dosiahnuté, teda vychádzajú z účasti na dobre, tretí účinok – milosrdenstvo vzniká z dôvodu neprítomnosti dobra. Nakoľko je teda milosrdenstvo spojené so zlom, je určitým druhom smútku (*STh* II-II, q. 30, a. 1, s.c.). V tomto smere je dôležité, že náukou o milosrdenstve Tomáš rozširuje oblasť, ktorú je možné obsiahnuť láskou z existujúceho dobra aj na samotné zlo. Neznamená to však, že by bolo možné zlo milovať.

V Tomášovom chápaní je zlo neprítomnosťou dobra, ktoré by malo byť prítomné. Zlo však nie je len jednoduchým „nedostatkom dobra“, ale neaktualizovaním dobra správnym spôsobom. Ide teda o dobro, ktorému niečo bráni sa aktualizovať. Láskou teda človek nemiluje samotné zlo, ale dobro v možnosti svojho uskutočnenia. Práve tento paradoxný dobrý základ zla, je základom milosrdnej lásky. V prítomnosti zla, s ktorým sa stretáva druhý človek, milosrdenstvo vzniká vtedy, keď človek vníma bolesť druhého ako svoju vlastnú.

Milosrdenstvo sa tak opiera o priateľskú lásku, pretože jeho príčinou môže byť jednota afektu lásky (priateľ ako druhé ja), alebo reálna jednota, v ktorej je druhý vnímaný ako podobný. Podľa Tomáša sú preto viac milosrdní starí a múdri ľudia, ktorí si uvedomujú, že môžu upadnúť do zla a ľudia slabí a tí, ktorí majú bázeň. A naopak menej súcitní sú tí, ktorí sa pokladajú za šťastných a tak mocných, že sa im nemôže nič prihodiť (*STh* II-II, q. 30, a. 2, in corp.). Avšak milosrdenstvo nie je len špecifickým účinkom božsko-priateľskej lásky voči zlu druhého človeka.

V *Teologickej sume* zaujíma jedinečné a možno povedať absolútne fundamentálne postavenie vzhľadom na cnosti, ktoré sa týkajú nášho konania voči iným ľuďom, pretože má privilegované postavenie voči ostatným prejavom lásky, teda dobročinnosti vo všeobecnosti. V prvom rade, ako poukazuje aj Machula (2016), Tomáš v protiklade k Aristotelovi nepovažuje milosrdenstvo len za nejaký cit, teda skutočnosť odohrávajúcu sa v našom vnútornom svete. Naopak milosrdenstvo je bezprostredne previazané na almužnu, teda na konanie zamerané na odstránenie nedostatku druhého človeka. Týmto sa odlišuje od prvého vonkajšieho účinku božsko-priateľskej lásky, dobročinnosti (lat. *beneficentia*), ktorá je všeobecným prejavom pomáhajúcej lásky a týka sa uskutočňovania dobra, ktorému nič neprekáža v jeho aktualizácii (*STh* II-II, q. 31, a. 1, in corp.).

Ak je však konanie zapríčinené nedostatkom, či núdzou druhého človeka (lat. *defectus*) a jeho cieľom je odstránenie tohto nedostatku, potom je takéto konanie – almužna vecou vyššieho a lepšieho, pretože odstrániť nedostatok neznamena nič iné, ako vytvoriť podmienky, aby sa potenciálne dobro mohlo uskutočniť. Z toho vyplýva, že pomáhajúci musí vzhľadom na toho, ktorý trpí nedostatkom, disponovať tým istým dobrom v aktualizovanej podobe, čo znamená, že je z istého čiastkového hľadiska vyššie v hierarchii participácie na dobre.

Takto je almužna ako špecifický druh dobročinnosti a súčasne ako vlastný úkon milosrdenstva (*STh* II-II, q. 32, a. 1, in corp.) tou činnosťou, ktorou sa pripodobňujeme Bohu v činnosti voči ľuďom (*STh* II-II, q. 30, a. 4, ad. 3). Toto pre Tomáša znamená, že milosrdenstvo je najvyššou a najmocnejšou cnosťou medzi cnosťami, ktoré sa vzťahujú na druhého človeka (*STh* II-II, q. 30, a. 4, in corp.), v nej sa totiž prejavuje plnosť moci, či najväčšia moc (lat. *potissima*) lásky.

Ako vidno, Tomáš na základe objektu cnosti rozlišuje významnosť dvoch cností, lásky ako takej a milosrdenstva ako jej účinku. Kým láska ako *charitas* je najvyššou cnosťou človeka voči Bohu, pretože sa skrze ňu pripodobňujeme Bohu tým, že sme s ním spojení putom afektu, milosrdenstvo tvorí súhrn kresťanského života pokiaľ ide o vonkajšie skutky voči blížnemu (*STh* II-II, q. 30, a. 4, ad. 2). V tomto rozlíšení lásky podľa jej predmetu a úkonu sa ukazuje význam cnosti lásky a teda jej skutkov voči druhému človeku.

Vonkajšie skutky cnosti lásky k blížnemu vo všeobecnosti, teda v podobe dobročinnosti, ako aj špecificky vo forme almužny, zastávajú v celkovej náuke o láske u Tomáša zásadné postavenie, nakoľko môžu byť v istých prípadoch cestou rozvoja lásky k samotnému Bohu. V *Teologickej sume* je na to poukázané, keď Tomáš tvrdí, že nás niektoré veci môžu disponovať k tomu, aby sme postupovali v milovaní Boha (*STh* II-II, q. 27, a. 3, in corp.), alebo keď tvrdí, že dokonalé milovanie blížneho a skrze neho aj Boha je viac ako nedokonalé milovanie samotného Boha (*STh* II-II, q. 27, a. 8, in corp.). Rovnako to dokladá aj jeho analýza poriadku lásky (lat. *ordo amoris*), keď poukazuje na to, že druhý človek je pre nás viditeľný a preto sa pre nás vzhľadom na Boha stáva láskyhodným ako prvý (*STh* II-II, q. 26, a. 2, ad. 1).

Záver

Cieľom tohto textu bolo zodpovedať otázku, aký je podľa *Teologickej sumy* Tomáša Akvinského vzťah medzi cnostným uskutočnením vlastného ľudského života a skutkami pomoci druhému človeku. V našej analýze sme ukázali, že odpovede na túto otázku tvoria v podstate jedny z kľúčových princípov, na ktorých je vystavaná Druhá časť *Teologickej sumy*.

V prvom rade sme ukázali, že byť cnostným znamená jedinú cestu ako uskutočňovať potenciú vlastnej jedinečnej ľudskosti skutočne ľudským spôsobom. V tomto smere bola pre Tomáša náuka o univerzálne zdieľanej druhej ľudskej prirodzenosti nedostatočným princípom pre nadobudnutie blaženosti. Cnostné uskutočnenie ľudskosti však súčasne znamenalo byť správnym spôsobom účastným na bytí sveta a podieľať sa na jeho uskutočnení, teda na láske. Pre Tomáša takto láska tvorí formu každej jednej cnosti a teda ju obsahovo zacielfuje na účasť na dobre (*STh* II-II, q. 23, a. 8). Už tu nachádzame prvé ešte

veľmi všeobecné zodpovedanie našej otázky. Pre Tomáša je cnosť cestou účasti na dobre skrze konanie a voľbu. Nie je to len správny intelektuálny, kognitívny úkon, preto je konanie dobra súčasťou procesu cnostného uskutočňovania ľudskosti. (Môžeme tu odkázať tiež na zmysel výchovy ako privadeniu k ľudskosti.)¹⁰

Tomáš však neostáva na takejto všeobecnej úrovni vymedzenia cnosti a lásky. Vo svojej analýze jednotlivých foriem lásky, ako aj poriadku lásky, postupne poukazuje na to, že božsko-priateľská láska k druhému človeku má medzi ostatnými druhmi lásky špecifické postavenie. A vo vnútri tejto lásky, má najvyššie postavenie láska ako almužna, reagujúca na núdzu druhého, odstraňujúca prekážky, ktoré bránia druhému, aby sa mohol uskutočňovať ako človek. Z uvedeného vyplýva, že pre Tomáša je láska ako almužna nenahraditeľným spôsobom účasti na dobre, čiže nenahraditeľným spôsobom uskutočňovania cnostného života.

¹⁰ RYBÁK, David, *op. cit.*, s. 26.

SEZNAM LITERATURY

ABBÀ, Giuseppe. *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1983.

ABBÀ, Giuseppe. *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1995. ISBN 88-213-0304-7.

ABBÀ, Giuseppe. *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*. Roma: Fontana di Trevi Edizioni, 2010. ISBN 978-88-9726-305-0.

AKVINSKÝ, Tomáš. *O lásce a milosrdenství v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP, 2016. ISBN 978-80-87183-90-8.

AKVINSKÝ, Tomáš. *O lásce. Výběr otázek z Teologické sumy*. Praha: Krystal OP, 2005. ISBN 80-85929-71-6.

BLAŠČÍKOVÁ, Andrea. *Etika cnosti podľa Tomáša Akvinského*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2009. ISBN 978-80-8094-475-9.

MACHULA, Tomáš. Tomášova etika ctností v diskutovaných otázkách. In AKVINSKÝ, Tomáš. *Otázky o ctnostech. O ctnostech obecně*. Praha: Krystal OP, 2012, s. 5–13. ISBN 978-80-87183-46-5.

MACHULA, Tomáš. Úvodní studie. In AKVINSKÝ, Tomáš. *O lásce a milosrdenství v Teologické sumě*. Praha: Krystal OP, 2016, s. 5–35. ISBN 978-80-87183-90-8.

McEVOY, James. K recepcii Aristotelovského pojmu priateľstva v scholastike. *Filozofia*, 2004, roč. 59, č. 5, s. 366–378. ISSN 2585-7061.

PODMANICKÝ, Ivan, RAJSKÝ, Andrej (eds.). *Prosociálnosť a etická výchova. Skúsenosti a perspektívy*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2014. ISBN 978-80-8082-804-2.

RYBÁK, David. *Étos a světy dějin*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2019. ISBN 978-80-7603-015-2.

ŠPRUNK, Karel. Tomáš Akvinský o lásce. In AKVINSKÝ, Tomáš. *O lásce. Výběr otázek z Teologické sumy*. Praha: Krystal OP, 2005, s. 9–38. ISBN 80-85929-71-6.

VOLEK, Peter. *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského vo svetle súčasných komentárov*. Ružomberok: Katolícka univerzita, 2003. ISBN 80-89039-23-5.

VOLEK, Peter. Vplyv aristotelizmu pre vysvetľovanie konania u Tomáša Akvinského a Rajmunda Lulla. *Filozofia*, 2011, roč. 66, č. 1, s. 11–23. ISSN 0046-385X.

(Mgr. Marek Wiesenganger, PhD., odborný asistent Katedry pedagogických štúdií na Pedagogické fakulte Trnavskej univerzity v Trnavě.)