

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2012

Bc. Kristýna Neubauerová

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Ctnost lásky u Tomáše Akvinského

Vedoucí práce: Doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Autor práce: Bc. Kristýna Neubauerová

Studijní obor: Filozofie

Forma studia: Prezenční

Ročník: Druhý

2012

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury. Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

31. března 2012

.....

Na tomto místě bych ráda poděkovala Doc. Tomáši Machulovi, Ph.D., Th.D. za odborné rady a čas, který této práci věnoval.

OBSAH

ÚVOD	6
1 Dílo Tomáše Akvinského	9
2 Ctnost	12
2.1 O ctnosti obecně.....	13
2.2 Přirozené ctnosti.....	16
2.3 Nadpřirozené ctnosti	16
2.4 Vztah ctností nadpřirozených k ctnostem přirozeným.....	18
2.5 Láska jako forma ctností	20
2.6 O původu ctnosti	21
2.7 Svobodná vůle.....	24
3 Láska	26
3.1 Láska jako apetitivní mohutnost	28
3.2 Druhy lásky	31
3.2.1 Erós	32
3.2.2 Filia	34
3.2.3 Agapé	36
3.2.4 Storgé	38
3.3 Ctnost lásky z teolog. hlediska.....	39
3.3.1 Zákon Boží lásky.....	39
3.3.2 Láska jako božská ctnost.....	40
3.3.3 Láska ve Starém zákoně.....	42
3.3.4 Láska v Novém zákoně	42
3.3.5 Láska k nepřítelům	43
3.4 Vlastnosti lásky	44
3.5 Řád lásky.....	46

3.6	Sebeláska.....	47
3.7	Skutky lásky.....	49
3.7.1	Dobročinnost.....	50
3.7.2	Almužna.....	51
3.7.3	Bratrské napomenutí.....	52
3.8	Láska a spravedlnost.....	53
4	O lásce o sobě.....	55
5	Hříchy proti lásce.....	63
5.1	Nenávist.....	64
5.2	Nechuť.....	65
5.3	Závist.....	66
5.4	Pohoršení.....	67
6	Velikost a růst lásky.....	69
7	Ctnost lásky v dnešní době.....	70
7.1	Láska jako poslání.....	71
	ZÁVĚR.....	72
	Seznam použité literatury.....	75
	Abstrakt.....	79
	Abstract.....	80

Úvod

Při zvažování, jaké téma si zvolit pro svoji diplomovou práci, jsem se zaměřila na téma, nad kterým všichni uvažujeme a které se týká nás všech. Vybrala jsem si téma týkající se lásky, protože o čem jiném se mluví nebo píše častěji než o lásce. Láska je něco, po čem touží snad každá bytost, a to aniž by ji dokázala jasně definovat. V této diplomové práci se budu zabývat ctností lásky tak, jak ji vnímal jeden z největších středověkých myslitelů Tomáš Akvinský. Pojem láska je v současném světě velmi diskutovaným tématem, avšak většina lidí o lásce uvažuje především jako o náhlém vzplanutí mezi dvěma lidmi. Láska je chápána jako emocionální vztah či jakýsi pud a projev náklonnosti k druhému. Tomáš Akvinský by se však s takovouto formulací nespokojil. Jeho pojetí lásky je především pojetí té nejvznešenější ctnosti ze všech. Tato diplomová práce si neklade za cíl postihnout veškeré aspekty pojetí ctnosti lásky ve filosofii Tomáše Akvinského, protože vzhledem k rozsahu toho, co nám Akvinský po sobě zanechal, by to ani nebylo možné, neboť je to právě láska, která prostupuje veškeré jeho filosofické smýšlení. Cílem práce bude poskytnout případnému čtenáři přiblížení toho, jak byla láska jím vnímána a vysvětlit základní principy.

Samotná diplomová práce je rozdělena celkem do sedmi kapitol. V práci jsem vycházela především z *Teologické sumy*, a proto jsem se v první kapitole zaměřila na všeobecné informace o tomto rozsáhlém, avšak systematickém díle a současně i na okolnosti jejího vzniku. Dále zde představím i další díla, která jsou pro to, jak Tomáš Akvinský vnímal ctnost lásky, důležitá.

V další kapitole se budu zabývat obecnou charakteristikou toho, co vlastně ctnost znamená. Tuto kapitolu jsem zařadila do práce z důvodu, že v ní podávám i výklad toho, jak se od sebe liší ctnosti přirozené a nadpřirozené a jaký je jejich vzájemný vztah. Tato kapitola má poskytnout jakýsi přehled a ukotvení mého tématu. Současně se v kapitole budu zabývat i tím, odkud se ctnost jako taková bere, odkud vychází.

Třetí kapitola má největší rozsah. Zde se zabývám samotným pojmem lásky. V úvodu kapitoly pojednávám o obecné charakteristice lásky a uvádím ji do kontextu filosofie Tomáše Akvinského. Dále se zde zabývám různými pojetími lásky, jejichž rozlišováním usiluji o nastínění směru, kterým se vydal ve svém filosofickém bádání sám Akvinský. Součástí této kapitoly je i výklad ctnosti lásky z pohledu teologie. Tento výklad chápu jako důležitý, neboť Akvinský byl a je stále pokládán za jednoho z největších křesťanských myslitelů a podle knih, které jsem měla možnost přečíst a které podávají křesťanský výklad vnímání ctností, se zde nachází opravdu velké množství myšlenek, jak je formuloval sám Tomáš Akvinský ve své *Teologické sumě*. Dále se zde budu zabývat pojmy jako láska k přátelům, láska k nepřátelům, sebeláska a dalšími stěžejními tématy.

Kapitola čtyři nese název *O lásce o sobě*. Jak samotný název kapitoly napovídá, budu se zde zabývat jednou z otázek z *Teologické sumy*. Konkrétně se jedná o otázku číslo dvacet tři. Tuto otázku jsem si vybrala z toho důvodu, že se mi jeví pro tuto práci jako základní, neboť se zde vysvětlují základní charakteristiky toho, zda vůbec láska může být považována za ctnost. Z této otázky jsem záměrně vynechala dva články, a to článek šestý (Zda láska je nejvznešenější ze všech ctností) a článek osmý (Zda láska je forma ctností). Články byly vynechány proto, že byly nezbytnou součástí výkladu jiných kapitol, ke kterým se svým obsahem bezprostředně vztahovaly.

Pátá kapitola je věnována hříchům, které jsou chápány jako protivení se vůči lásce. Konkrétně se zde budu věnovat nenávisti, nechuti, závisti a pohoršení. V předposlední kapitole se zabývám tím, zda je možné, aby se láska zvětšovala nebo naopak zmenšovala, a co toto způsobuje. Poslední sedmá kapitola je věnována přiblížení tomu, jak můžeme ctnost lásky vnímat v současném světě.

Ve své práci jsem vycházela z řady knih. Nejvíce jsem však vycházela ze *Sumy teologické*, která se mi jeví jako nejsystematičtější dílo pro moje téma. Dále jsem vycházela především z knihy od R. M. Dacíka *Mravouka podle zásad sv. Tomáše*

Akvinského. Na první pohled by se mohlo zdát, že kniha z roku 1946 by mohla být pokládána na zastaralou. Já však musím říci, že kniha mi byla velice nápomocnou díky kvalitnímu a systematickému výkladu filosofie T. Akvinského, se kterým se v novodobějších knihách, které jsem měla možnost přečíst, nesešla. Dále jsem vycházela z knihy *O lásce*, což je výběr otázek z *Teologické sumy*, přeložený K. Šprunkem, který knihu opatřil také úvodem, který je velmi kvalitním uvedením do problematiky ctnosti lásky u Tomáše Akvinského. Dalšími nápomocnými knihami mi byly například *Etika ctnosti podle Tomáše Akvinského* od A. Blaščíkové, *Nový výklad sv. Tomáše* od S. Swiezawskiho, *Křesťanská etika* od K. H. Peschkeho a mnoho dalších, které uvádím v seznamu přečtené literatury. Současně vycházím i z několika anglických zdrojů, například z *On charity*, díla Tomáše Akvinského, které bylo do angličtiny přeloženo L. Kendzierskim.

1 Dílo Tomáše Akvinského

Tomáš Akvinský je považován za jednoho z největších středověkých myslitelů. Tvorba, kterou po sobě zanechal, měla velký vliv na řadu mistrů jeho doby, ale zásadně ovlivnila i řadu myslitelů dalších. Za ani ne padesát let¹ svého života napsal Akvinský řadu významných děl, které měly většinou charakter vyučování, které bylo běžnou metodou této doby.² Mezi jeho nejznámější díla patří dvě sumy, a to dříve napsaná *Suma proti pohanům* a pozdější *Suma teologická*, která je systematickým výkladem Akvinského filosofie, kde se nacházejí základní filosofické myšlenky vztahující se k mému tématu. Ctností lásky se Akvinský zabýval v řadě svých prací po celý svůj život. Významné jsou především jeho komentáře k *Sentencím* Petra Lombardského³ nebo kniha *Quaestiones disputatae de virtutibus* pojednávající o ctnostech. Akvinský během svého života napsal také velké množství biblických komentářů, komentářů k Aristotelovi (*Etika Nikomachova*, *O duši*, *Metafyzika*, atd.) a kvestií, které veřejně přednášel. Avšak v Teologické sumě, jak říká K. Šprunk ve svém úvodu ke knize *O lásce*, nabyly úvahy Tomáše Akvinského definitivní podoby.⁴

Mnohými je Akvinského *Suma* pokládána za jeho vůbec nejvýznamnější dílo. Myšlenka sepsání jeho myšlenek a teorií byla jistě mnohem ranější, ale počátek vzniku knihy se blíží k roku 1265, kdy byl Tomáš Akvinský poslán do Říma, aby založil školu vyšších teologických studií. Zde také následně roku 1266 začal onu *Teologickou sumu* psát. Kniha však nakonec zůstala dílem nedokončeným. Je rozdělena do tří částí, přičemž druhá část knihy je dále rozdělena na dvě části. První

¹ Tomáš Akvinský žil v letech 1225-1274 (zemřel krátce před dovršením padesáti let).

² Srov. SWIEZAWSKI, S. *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno: Cesta, 1998. Str. 50.

³ Petr. Lombardský se narodil okolo roku 1100 a zemřel roku 1160. Je znám především jako autor *Čtyř knih sentencí*, které byly komentovány řadou významných středověkých teologů jako byl například Albert Veliký a další včetně Tomáše Akvinského.

⁴ Srov. AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr otázek z Teologické sumy*. Překlad, poznámky a úvod opatřil Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 39.

část se zabývá základními prvky – především Bohem a Božím stvořením. Nejjasněji se odlišuje druhá část díla, která se věnuje ctnostnému životu. Cílem této druhé části bylo uvést čtenáře do problematiky ctností. Právě zde Tomáš Akvinský nejvíce pojednává o ctnostech a řeší morální návrat lidí k Bohu. Zde také nacházíme nejdůležitější pasáže k pojednání o ctnosti lásky. Poslední třetí část se zabývá Kristem, který je chápán jako průvodce člověka na cestě k Bohu. V této třetí části se také Akvinský zabývá problematikou svátostí, které jsou chápány jako pomoc při hledání cesty k Bohu. V *Teologické sumě* jsou obsaženy různé myšlenkové rámce. Tomáš Akvinský využívá ve svých úvahách myšlenek jiných autorů, aby se polemicky dobral k vytyčenému cíli. Novoplatónský myšlenkový rámec odráží názory Pseudo-Dionýsia Areopagity,⁵ k jehož myšlení se Akvinský dostal v době, kdy studoval u Alberta Velikého. Při psaní *Sumy* Tomáš Akvinský využil myšlenek z Pseudo-Dionýsova díla *Boží jména*, kde se píše, že všechno, co ve vesmíru existuje, vychází od Boha. Dále výrazně využívá i myšlenek Aristotelových, o nichž budu mluvit v průběhu práce. Pro sestavení *Teologické sumy* Tomáš Akvinský napsal velké množství komentářů a tematických disputací. První disputace byly napsány během jeho teologických studií v Římě. Jednalo se například o disputaci *O Boží moci*, která byla sepsána zároveň s první částí *Sumy*. V této době pravděpodobně Tomáš Akvinský napsal i komentář k již zmiňovanému dílu Areopagity – *Boží jména*. Ve stejnou dobu vznikaly i další Akvinského díla, a to spisy *O duši* a *O duchovních stvoření*. Současně usilovně pracoval i na psaní komentářů k Aristotelovým dílům. Jeho činnost, psaní polemik o duši se současným komentováním Aristotela, dopomohla Akvinskému k dosažení přesvědčivosti a jasnosti kratších částí a současně měla i značný vliv na sepsání takového díla, jakým je právě *Teologická suma*.⁶

Krátce po dokončení první části *Sumy*, která byla napsána v Římě, začal Tomáš Akvinský sestavovat i její druhou část, avšak tentokrát na akademické půdě v Paříži. Akvinský působil v Paříži již dříve, ale znovu se sem vrátil roku 1268,

⁵ Pseudo-Dionýsius Areopagita působil v první polovině 6. st. Datum narození není přesně znám.

⁶ Srov. INGLIS, J. *Akvinský*. Bratislava: PT, 2004. Str. 17-18.

aby již podruhé přijal místo profesora teologie. Povolání Tomáše Akvinského do Paříže mělo svůj účel. Jednou z jeho úloh bylo obhájit používání Aristotela v prostředí teologie. Aby splnil svou úlohu, komentoval Tomáš Akvinský i ta Aristotelova díla, která nesouvisela s jeho prací na *Teologické sumě* přímo. Komentoval například díla jako jsou *Metafyzika* a *Fyzika*. Tato díla sice byla pro intelektuální myšlení dominikánů zajímavá, ale s prací na *Teologické sumě* přímo nesouvisela. Tyto komentáře se však staly tak zajímavými, že po smrti Tomáše Akvinského si magistři filozofie v Paříži vyžádali kopie jeho komentářů k Aristotelovi, které byly napsány i mimo Paříž. Během přípravy na sestavení další, tedy druhé části *Teologické sumy*, která se měla zabývat ctnostmi a neřestmi, začal Akvinský komentovat relevantní Aristotelova díla, která se zabývala příslušnými otázkami k jeho práci. Začal psát komentáře k Aristotelově *Etice Nikomachově* a současně vedl disputace *O zle* a *O ctnostech*. Tato činnost mu pomohla připravit se k detailnímu vysvětlení ctností a neřestí, které se nachází ve druhé a nejdelší části *Teologické sumy*. V této části celkem zřetelně a jasně nalezneme myšlenkové směřování dominikánů. V polemice o představě mravního života tedy Akvinský zůstává věrný ústřednímu zájmu svého řádu. Ve výkladu ctností a neřestí sice často cituje pojetí Aristotelovo, ale jakmile bychom zůstali na úrovni pouze takové interpretace, dílo bychom zcela správně nepochopili. J. Inglis ve svém pojednání o Tomáši Akvinském zároveň říká, že nemáme zapomenout na skutečnost, že druhá část *Sumy teologické* není chápána jako izolovaná část vzdálená od zbytku díla, s čím naprosto souhlasím. První část druhé části ustanovuje Boha jako zdroj všeho, co je a objasňuje se zde vše potřebné pro ctnostné jednání. Sám Tomáš Akvinský na začátku své úvahy o těchto mohutnostech hovoří tak, že k lidské duši je třeba přistupovat z morálních hledisek. Jak již bylo řečeno, Akvinský *Teologickou sumu* nedokončil. Roku 1972 byl poslán do Neapole, kde pracoval na třetí části svého díla. Avšak při psaní devadesáté otázky, která se věnuje problematice svátosti pokání, přestal psát. Všeobecně se má za to, že příčinou nedopsání bylo to, že prodělal mystický zážitek, díky němuž začal pochybovat o hodnotě akademického

vzdělání. Proto jeho poslední neuzavřenou otázku dokončili jeho žáci, a to tím způsobem, že užili textů z jeho komentářů k *Sentencím*.⁷

2 Ctnost

Po celý středověk (a nejen v něm) se morální teoretici snažili vysvětlit, co dělá člověka dobrého. Snažili se vysvětlit, co je zapotřebí, aby si člověk zasloužil štěstí v posmrtném životě,⁸ a jakým způsobem, za předpokladu, že něco takového vůbec existuje, se tyto dva pojmy k sobě vztahují. Někteří současní filosofové se stavějí proti učení starověkých i středověkých filosofů, jiní je chválí pro jejich důležité morální názory. Avšak je třeba říci, že pravděpodobně každý vyčnívající středověký myslitel rozvinul svou úvahu o morálním životě mnohem komplexněji než o co se dnes může většina etických či morálně teologických profesorů pokusit. Myšlenka, že by skutečně mohl teolog opustit klasickou etiku jako bezcenný materiál není o nic přijatelnější než myšlenka, že pravý filosof by mohl upustit od uvažování nad otázkami o nesmrtelnosti duše, povahy Boha a lásky jako relevantních pojmů pro morální život v lidské společnosti. Tomáš Akvinský a další filosofové se snažili o „jemnozrnnou“ analýzu lidské motivace, která by měla zůstat nedotčená. Ve svých filosofických pracích se středověcí morální teoretici zabývali tím, co to znamená milovat Boha, stejně tak se i usilovně zabývali tím, co to znamená milovat někoho.⁹

Pojem ctnost zaujímá v etice centrální místo. Systematicky byla teorie ctnosti výrazně promyšlena již v období antiky. Právě filosofie antických myslitelů, především pak Platóna a Aristotela, se stala nevyčerpatelným zdrojem myšlenek, teorií

⁷ Srov. INGLIS, J. *Akvinský*. Bratislava: PT, 2004. Str. 21.

⁸ O štěstí usiluje člověk po celý svůj život. Avšak štěstí je obecně posledním cílem člověka, tudíž se musí plně završovat v posmrtném životě.

⁹ Srov. MCGRADE, A. S. *Medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Str. 231.

a motivů, ze kterých po celá staletí čerpali inspiraci mnozí filosofové. A právě jedním z nich byl i Tomáš Akvinský, který se snažil o rozvinutí teorie etiky, které upevňoval na teologické půdě.

Z úvah Platóna, Aristotela, Cicerona a stoiků se vyvinul systém čtyř základních (kardinálních) ctností: spravedlnost, moudrost, statečnost a mírnost, které tvoří základ všech ostatních ctností. Středověká křesťanská teologie doplnila tyto čtyři klasické přirozené ctnosti o tři ctnosti náboženské: víra, naděje a láska. Nejvíce je však ceněna láska.

Abychom vůbec mohli hovořit o ctnosti, je třeba si vysvětlit, co pojem ctnost vlastně znamená. Ctnost je spojována s dobrem a dobro je něco, po čem touží snad každá bytost. A jak říká A. MacIntyre ve své knize *Ztráta ctnosti*: „*Lidské dobro tedy nemůžeme dostatečně charakterizovat, aniž bychom nejprve hovořili o ctnostech.*“¹⁰ Z tohoto důvodu bych se ráda v úvodní části kapitoly zabývala pojmem ctnosti.

2.1 O ctnosti obecně

Ctnost, která je v latině překládána jako *virtus* a v řečtině jako *areté*, můžeme všeobecně charakterizovat takto:

Ctnost je chápána jako stálá a trvalá dispozice konat dobro. Rovněž umožňuje člověku, aby konal nejen dobré skutky, ale aby dával ze sebe samého to nejlepší. Člověk, který je ctnostný směřuje k dobru, usiluje o něj a volí si jej v konkrétním jednání.¹¹

¹⁰ MACINTYRE, A. *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikoymenh, 2004. Str. 176.

¹¹ Srov. PETRO, M., ANDREJČÁKOVÁ, P. *Čnosti*. Prešov: Prešovská univerzita, 2009. Str. 9.

Ctnost dává člověku sílu, aby:

- konal dobro
- překonával překážky mravního života
- vládl nad vášněmi a žádostivostmi
- přitahoval bližní k mravnímu životu svým dobrým příkladem¹²

Z toho je zřejmé, že ctnost má charakter kvality a ne kvantity. Je to jakýsi habitus¹³ (získaná dovednost) či dispozice, která vede člověka k tomu, aby správně žil. Obdobně to vnímá i Aristotelés, jehož etiku ctnostní do značné míry přebírá i Tomáš Akvinský. Aristotelés rozlišuje několik typů ctností. Jedná se o ctnosti rozumové, ctnosti mravní a ctnosti obecných praktických dovedností. Nejvíce si Aristotelés cení ctností rozumových, protože je to právě rozum, který nás nutí uvažovat o našem jednání. Pro Aristotela je ctnost jakýsi stav střednosti. Ovšem je stavem střednosti jen co do zaměření, protože do kvality představuje vždy vrchol. Je to střed mezi dvěma krajnostmi (například štědrost jako střed mezi marnotratností a lakomstvím).¹⁴ Střed jako něco mezi příliš mnoho a příliš málo.

Ctnosti nemají být jednoduše chápány jen jako dispozice k nějakému jednání člověka. Mají odpovídat i určitému citění, tedy nejen tomu, aby člověk určitým způ-

¹² Srov. PETRO, M., ANDREJČÁKOVÁ, P. *Čnosti*. Prešov: Prešovská univerzita, 2009. Str. 9.

¹³ Pojem habitus je odvozen z latinského slovesa *habere*, které znamená vlastnit, mít v moci. Vyjadřuje jakousi kvalitu či způsob, jakým člověk sám sebe vlastní v určitém řádu. Pojem habitus se liší od pojmu návyk. Návyk totiž představuje pouze určitý stereotyp, naučené automatické jednání, které se může projevovat i jako ošklivé či dokonce jako omezující svobodu člověka. Habitus je naopak chápán jako realizace svobody. Je to princip vyššího sebevlastnění. Současně se také pojem habitus odlišuje od pojmu schopnost. Schopnost je charakterizována jako otevřenost k určitému jednání, kterým se ona schopnost realizuje. Habitus je tedy charakterizován jako trvalá kvalita, která člověka disponuje ke snadné, pohotové a radostné činnosti. Je jakýmsi principem vnitřní pohotovosti. Obecně můžeme rozdělit habitusy na habitusy dobré (nazývané ctnosti) a habitusy špatné (nazývané neřesti). Srov. BENEŠ, A. *Božské ctnosti*. Praha: Krystal OP, 1997. Str. 10.

¹⁴ Srov. ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek, 2009. Str. 55.

sobem jednal, ale i cítil. Jednat ctnostně totiž znamená jednat i z náklonnosti, která je utvářena péčí o ctnost. „*Ten, kdo je morálně vzdělaný, musí samozřejmě vědět, co dělá, když usuzuje nebo jedná ctnostně. Dělá totiž to, co je ctnostné, protože to je ctnostné. Tato skutečnost vlastně odlišuje uplatňování ctností od uplatňování některých vlastností, které nejsou ctnostmi, ale spíše jakýmsi zdáním ctností.*“¹⁵ Například od vojáka se v určitých situacích očekává statečné jednání. Ovšem tato jeho „statečnost“ nemusí být projevem ctnosti, ale pouze výsledkem výcviku nebo obavy z následku neuposlechnutí.¹⁶ Takové jednání pak nemůžeme považovat za projev ctnosti, protože důsledkem uplatňování ctnosti je volba člověka, která vede ke správnému jednání. Stejně tak praví Tomáš Akvinský v *Sumě proti pohanům*, že „*každá věc je totiž nejlépe spravována tehdy, když je příhodně řízena k svému cíli.*“¹⁷ A v Bibli nacházíme – „*Jako moudrý stavitel jsem položil základ.*“¹⁸ Člověk si tedy volí svůj směr, kterým se bude ubírat.

Ctností můžeme rozlišovat několik. Základní rozdíl mezi nimi je však v tom, zda se jedná o ctnosti, které člověk získává na základě svého úsilí, nebo zda jsou mu vloženy do duše. Aristotelés se zabýval ctnostmi, které získává člověk svým úsilím a které jsou chápány jako ctnosti přirozené. Tomáš Akvinský Aristotelovu nauku o ctnostech přebírá, avšak jeho čtyři základní ctnosti ještě obohacuje o ctnosti nadpřirozené nebo tzv. teologické ctnosti, kterým přikládá ještě vyšší hodnotu než ctnostem přirozeným. Těmi jsou již tři zmiňované křesťanské ctnosti – víra, naděje a láska. Tyto tři ctnosti označujeme také jako ctnosti vlité, protože je člověk nezískal svým úsilím, ale byly mu vlitý do duše Bohem, což Akvinský sám dokazuje, když říká: „*...láska přesahuje schopnost přirozenosti. Co však přesahuje schopnost přirozenosti, nemůže býti ani přirozené, ani nabyté přirozenými mohutnostmi, poněvadž přirozený účinek nepřesahuje svou příčinu. Pročez láska*

¹⁵ MACINTYRE, A. *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikoymenh, 2004. Str. 177.

¹⁶ Srov. Tamtéž. Str. 177.

¹⁷ AKVINSKÝ, T. *Suma proti pohanům*. Olomouc: Matice Cyrilometodějská, 1993. Str. 28.

¹⁸ *Bible*. 1Kor 3, 10.

*v nás nemůže být ani od přirozenosti, ani není nabytá přirozenými silami, ale skrze vlití Ducha Svatého...*¹⁹

V zásadě tedy rozlišujeme dvě hlavní skupiny ctností:

- 1) ctnosti přirozené – ctnosti lidské, získané
- 2) ctnosti nadpřirozené – ctnosti vlité, teologické

2.2 Přirozené ctnosti

Přirozené ctnosti mají svůj základ v tělesně-duchovní přirozenosti člověka. Tyto ctnosti jsou tedy v rukách člověka, který je má možnost neustále rozvíjet cvičením a učením se. Přirozené ctnosti pomáhají zdokonalovat přirozený charakter člověka. Rovněž představují pevné postoje lidského rozumu a vůle, které pomáhají usměrňovat naše činy a současně řídí naše jednání podle rozumu, protože jen ten člověk, který koná dobro, může být ctnostný. Ctnosti totiž člověku poskytují sebeovládání k tomu, aby mohl vést morálně dobrý život. Všechny přirozené ctnosti jsou vlastně ctnosti, které jsou ve své podstatě zahrnuty ve čtyřech již známých rovněž přirozených kardinálních ctnostech.²⁰

2.3 Nadpřirozené ctnosti

Tomáš Akvinský říká, že ctnostné úkony (nepřesahující přirozené síly) vycházejí z duše. Duše není činná přímo (sama od sebe), ale právě skrze své schopnosti (např. je schopna myslet rozumem). Tyto schopnosti mohou nabývat trvalých dispozic k nějakému způsobu jednání. Například mohou získat trvalou dispozici

¹⁹ *STh.* II-II. ot. 24, čl. 3.

²⁰ Srov. PETRO, M., ANDREJČÁKOVÁ, P. *Čnosti*. Prešov: Prešovská univerzita, 2009. Str. 11.

k tomu, aby se jednalo statečně. Co se týče nadpřirozených schopností, je struktura činnosti složitější. Duše je opět činná skrze své schopnosti, ale tyto schopnosti musí být pozdviženy do takového stavu, aby byly schopny vykonat nadpřirozený úkon. Toto pozdvižení schopností umožňují nadpřirozené ctnosti, které mají dvojí povahu. Za prvé mohou být chápány jako nadpřirozené schopnosti, nebo za druhé jako dispozice pro určité úkony.²¹ Vlitými ctnostmi jsou tedy chápány víra, naděje a láska. K. H. Peschke říká, že teologická ctnost lásky může být obvykle definována „jako nadpřirozená ctnost, jejímž prostřednictvím milujeme Boha jako nejvyšší dobro kvůli němu samému a celé stvoření kvůli Bohu. Je nadpřirozená, protože předpokládá dar milosti a božského života jako existenční podmínku svého bytí a působení. Označení nadpřirozená zde opět má smysl: 'umožněná Boží milostí'“. ²² K životu křesťana, který sleduje nadpřirozený cíl, nestačí pouze přirozené ctnosti lidské, které jsou získané pouhou lidskou činností. Takové ctnosti by stačily pouze člověku, který chce být správným člověkem. Ale křesťan chce být především správným člověkem ve vztahu k Bohu, chce být dokonalým dítětem Božím. Potřebuje proto nadpřirozené ctnosti, které by mu umožnily jednat tak, jak vyžaduje Bůh. Podle křesťanství cíl křesťana spočívá v účasti na samém životě Božím prostřednictvím jeho milosti již na zemi, avšak nedokonalým způsobem, protože v celé své plnosti se jej má člověku dostat až na věčnosti. A proto, aby člověk mohl spět prostřednictvím svých skutků k tomuto cíli, musí být jeho lidská přirozenost pozvednuta.²³ Teologické ctnosti jsou tak základem, protože pomáhají rozněcovat a inspirovat náboženský život, jehož jsou kořenem.²⁴

²¹ Srov. AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 111.

²² PESCHKE, H. K. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 98.

²³ Srov. DACÍK, R. M. *Mravouka podle zásad. Sv. Tomáše Akvinského*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. Str. 137.

²⁴ Srov. PESCHKE, K. H. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 31.

2.4 Vztah ctností nadpřirozených k ctnostem přirozeným

Tomáš Akvinský v *Teologické sumě* říká, že „pouze vlité ctnosti jsou dokonalé a jednoduše zvané ctnosti, protože člověka dobře pořádají k poslednímu cíli jednoduše. Jiné však ctnosti, totiž získané, jsou ctnosti zčásti, ne však jednoduše, zařizují totiž člověka dobře vzhledem k poslednímu cíli v nějakém rodu, ne však vzhledem k poslednímu cíli jednoduše.“²⁵ Teologické ctnosti jsou ctnosti, které mají Boha za svůj bezprostřední předmět i motiv. Oproti tomu morální ctnosti mají za svůj bezprostřední předmět hodnoty stvořené. Takové ctnosti se vztahují k Bohu jen natolik, nakolik je v každém pravém mravním zákoně uposlechnut sám Bůh. Naproti tomu teologické ctnosti povznášejí duši k Bohu bez jakéhokoliv zprostředkujícího mezičlánku.²⁶ Z toho vyplývá, že získané ctnosti vznikající cvikem, mají svoji příčinu v člověku a ctnosti nadpřirozené mají zase svoji příčinu v Bohu.

Tím, že nám jsou vlitý nadpřirozené ctnosti, nestávají se získané ctnosti zbytečnými, ale naopak. Protože čím více chceme, aby vlité ctnosti konaly svůj úkol, tím více musejí být podporovány právě ctnostmi získanými.²⁷ V *Teologické sumě* pak Tomáš Akvinský píše, že vlité ctnosti jsou příčinou ctností získaných, avšak současně získané ctnosti pomáhají připravovat cestu ctnostem vlitým, zachovávají je a podporují je při jejich dosahování.²⁸ Aby člověk měl dokonalou ctnost, musí být přítomny oba typy ctností – jak přirozená, tak nadpřirozená. Žádná z nich není bez té druhé úplná. Případným nedostatkem jedné z těchto dvou typů ctností nejvíce trpí ctnost přirozená, protože jen těžko by se přirozená ctnost hledala bez milosti

²⁵ *STh.* I-II. ot. 65, čl. 2.

²⁶ Srov. PESCHKE, K. H. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 31.

²⁷ Srov. DACÍK, R. M. *Mravouka podle zásad. Sv. Tomáše Akvinského*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. Str. 139.

²⁸ Srov. *STh.* I-II. ot. 92, čl. 1.

a bez přítomnosti nadpřirozené ctnosti. Současně by se však i nadpřirozená ctnost neobešla bez přispění ctnosti přirozené, chyběla by jí dokonalost.²⁹

Zde se nabízí otázka, zda láska jako nadpřirozená ctnost vůbec může být ctností dokonalou. V Písmu svatém, v prvním listě Janově, se píše: „*Říkáme-li, že jsme bez hříchu, klameme sami sebe a pravda v nás není.*“³⁰ Z tohoto závěru bychom měli usuzovat, že láska nemůže být v člověku láskou dokonalou. Akvinský říká, že dokonalosti lásky musíme rozumět dvěma způsoby. Za prvé ze strany toho, kdo miluje, a za druhé ze strany toho, kdo je milován. Z toho můžeme usuzovat, že láska, kterou projevujeme někomu jinému, by měla být láskou dokonalou, protože nesleduje svůj prospěch. Ve výsledku však žádný lidský tvor nemůže dosahovat dokonalé lásky. Dokonalou lásku bychom hledali jen u takového tvora, který by byl nekonečný a mohl by milovat nekonečně milovatelné dobro, Boha. Žádný živý tvor však není nekonečný. Proto u konečného tvora nemůže existovat dokonalá láska. Dokonalá je pouze láska Boha, kterou miluje sám sebe.³¹ Dále Akvinský říká, že dokonalost se vypovídá třemi způsoby - dokonalost sama o sobě, dokonalost v souladu s přirozeností a dokonalost v závislosti na čase. To, co se nazývá dokonalé samo o sobě, je dokonalé v každém svém aspektu a není zde možná žádná nedokonalost. To, co je nazýváno dokonalým v souladu s přirozeností, je dokonalé v tom případě, kdy věci nechybí nic, co by měla mít ze své podstaty - například rozum člověka je považovaný za dokonalý ne proto, že by mu nechyběl intelekt, ale spíše proto, že mu nechybí žádná z těch věcí, kterými člověk přirozeně chápe. Věc je dokonalá podle času, když jí nechybí nic s ohledem na určitou dobu – například malý chlapec je dokonalý, protože má vše, co je nebytné pro člověka v jeho věku. Avšak láska, která je dokonalá sama o sobě, se nachází pouze v Bohu. Láska, která je dokonalá na základě své přirozenosti, může být v člověku, ale ne v tomto životě. Jediná dokonalost, která může v životě nastat, je do-

²⁹ Srov. GÜNTHÖR, A. *Morálna teológia*. 2. vyd. Řím: Slovenský ústav Cyrila a Metoděje v Římě, 1989. Str. 181.

³⁰ *Bible*. 1J 1, 8.

³¹ Srov. *STh*. II-II. ot. 24, čl. 8.

konalost v závislosti v čase, proto člověk jako bytost konečná a nedokonalá nemůže milovat dokonale. Pouze láska, kterou Bůh miluje sám sebe, může být nazvána dokonalou sama o sobě.³²

2.5 Láska jako forma ctností

Jak již bylo dříve řečeno, láska je chápána jako ta nejvyšší ctnost. Z toho můžeme usuzovat, že se od ní budou odvíjet všechny ostatní ctnosti. Bez lásky by tedy na základě řečeného nemohla být žádná ctnost považována za ctnost pravou. Pouze láska může být považována za formu ctností, protože jen ona může ostatním ctnostem dát jejich konečnou dokonalost. Současně je láska i cílem všech ctností, protože dává ctnostnému jednání konečný cíl – zaměření k Bohu.³³ A jelikož Akvinský chápe Boha jako lásku, musí k ní směřovat i všechny ostatní ctnosti, protože Bůh je jejím původcem i koncem. „*Spravedlnost bez lásky není nespravedlností, pokud plní své poslání, ale je studená. Teprve když je proniknuta láskou (formata), stává se schopnou povznést se nad striktní chápání dluhu a povinnosti a stává se oduševnělou, teplou a srdečnou.*“³⁴ Akvinský říká, že všechny ostatní ctnosti jsou zaměřovány k poslednímu cíli prostřednictvím lásky. Proto v tomto smyslu musí být láska chápána jako forma ctností, protože i samotné jednotlivé ctnosti se nazývají ctnostmi vzhledem k formovaným úkonům. Láska není esencí jiných ctností, je spíše jejich příčinou.³⁵

³² Srov. AKVINSKÝ, T. *On charity*. Translated by Kendzierski, L. H. Milwaukee: Marquette University Press, 1960. Art. 10. Dostupné na:

<http://dhspriority.org/thomas/QDdeVirtutibus2.htm#10>

³³ Srov. BENEŠ, A. *Božské ctnosti*. Praha: Krystal OP, 1997. Str. 70.

³⁴ Tamtéž. Str. 70.

³⁵ Srov. AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr otázek z Teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 121.

2.6 O původu ctnosti

Stvořitelem všech věcí je ve filosofii Tomáše Akvinského Bůh. Bůh jako stvořitel dává všem věcem jejich bytí na způsob účinné příčiny. Je chápán jako překypující dobro, které se realizuje tím, že svojí dobrotu odevzdává. To je založeno na tom, že dobro má difúzní povahu. Podle Akvinského nemůže být latinský pojem *diffundere* vztahován pouze na nějaký určitý úkon účinné příčiny. Difúzní charakter dobra je třeba dávat do souvislosti s aktem finální příčiny. Věc je totiž dobrou věcí nejen na základě svého bytí, ale také svým směřováním k cíli.³⁶

Tomáš Akvinský každé jsoucno ztotožňuje s dobrem. V teologické sumě říká, že: „*Musí se říci, že každé jsoucno, pokud jest jsoucno, je v uskutečnění a nějak dokonale, poněvadž každé uskutečnění jest nějaká dokonalost. Dokonalé však má ráz žádoucího dobra, jak jest patrné z řečeného. Tedy následuje, že každé jsoucno jako takové je dobro.*“³⁷ Současně říká, že bytí darované Bohem je nejen projevem dobroty, ale také výsledkem podoby. Bůh je chápán jako účinná, ale i jako exemplární příčina. Je tedy vzorem v tom smyslu, že to, co je vytvořené podle vzoru, je obrazem vzoru. Čím je plnější účast na bytí a dobru, tím je i plnější připodobnění se Bohu. Pro tuto tezi můžeme nalézt i teologické zdůvodnění, které se nachází v Písmu svatém. Člověk jako bytost stvořená Bohem na sebe přebírá podle Písma svatého charakter Božího obrazu. Tomáš Akvinský tuto skutečnost vysvětluje tím, že lidská podobnost s Bohem jako vzorem, je založena na přirozené schopnosti k poznávání a milování Boha. V tomto teologickém kontextu chápání obrazu a podoby je pak ctnost vnímána jako kvalita duše, která člověka uzpůsobuje k podobě s Bohem, avšak v jeho vzdálenější formě, i když na základě tzv. intimnější participace, a to díky milosti, která činí člověka podobného Bohu. Podoba podle Akvinského znamená výraz obrazu a dokonalost spojující se

³⁶ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika ctnosti podla Tomáša Akvinského*. Bratislava: ŠEVT, 2009.

Str. 12.

³⁷ *STh*. I. ot. 5, čl. 3.

s milováním ctnosti (tedy s vlastněním pravé ctnosti, která přesahuje pouhý jednotlivý ctnostný úkon). Tomáš Akvinský mluví o tzv. vzorových ctnostech (*virtutes exemplares*), které se nacházejí v Bohu, kterého, jak již bylo řečeno, chápeme jako plnost bytí a dobroty. Ta duše, která sleduje vzorové ctnosti, dobře žije a může se v ní zrodit ctnost.³⁸

Z řečeného vyplývá, že nejen Bůh, ale i samotné stvořené věci jsou dobré. Jsou dobré nejen svou účastí na Boží dobrotě, ale i tím, že směřují k dobru jako svému cíli. Tomáš Akvinský tak rozlišuje dobrotu esenciální (či substanciální) a dobrotu akcidentální, která je chápána jako dobrota kompletní (či absolutní). Esenciální dobrota získaná samotným bytím věci skrze její participaci na věčném bytí Boha představuje novoplatónský charakter Akvinského teorie, do kterého je současně začleněn aristotelovský pojem telosu čili pojem cíle. Dobrem stvořených bytí je jejich zdokonalení skrze akcidenty. Děje se tak skrze uskutečnění jejich schopností. Dobrem se tak stává samotné uskutečnění toho, co je v přirozenosti a tedy v možnosti. Osobní snažení, aktivita konečných stvořených bytostí o zdokonalení se prostřednictvím svých schopností, je výrazem hlubší ontologické struktury, která je vytvořena podobností. To znamená, že v rovině snažení se stvořené bytosti mohou připodobnit Bohu. Připodobnění se Bohu se vnitřně pojí se sebeuskutečňováním, tedy aktualizováním možností jednotlivých jsoucen v závislosti od stupně participace na bytí. Sebeuskutečňování je také chápáno jako návrat věcí ke svému počátku, k Bohu. Je to sebeuskutečňování připodobněním se k Bohu, který se současně stává finální příčinou pohybu jsoucna. Zprostředkujícím činitelem tohoto pohybu je povaha Boží dobroty. Boží dobrota je principem původu všech věcí i principem posledního cíle všech věcí. Všechny věci směřují k plnosti bytí. Snaží se zachovat, aby se tak připodobnily k Bohu. Z toho vyplývá, že všechno se Bohu připodobňuje v míře svého bytí a skrze dotváření svého bytí.³⁹ Příčinou a současně i posledním cílem stvořených věcí je Boží dobrota, a tak stvo-

³⁸ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika cnosti podla Tomáša Akvinského*. Bratislava: ŠEVT, 2009.

Str. 13-14.

³⁹ Srov. Tamtéž. Str. 14-15.

řená bytí mají svou vlastní dobrotu danou jejich esencí. Tomáš Akvinský stejně jako Aristotelés přijímá myšlenku, že participace bytí na zdroji, tedy na Bohu, neumenšuje autonomii stvořených bytí. Akvinský tak dokazuje, že stvořené věci jsou dobré svou vlastní inherentní dobrotou.⁴⁰

Lidské schopnosti jsou Akvinským chápány jako přirozené akcidenty, které náleží k lidské přirozenosti. Charakterizuje je jako kvality, které umožňují to, aby lidská přirozenost mohla vykonávat činnosti s ohledem na cíl. Z toho vyplývá, že schopnosti musí být chápány jako specifika. Jsou specifické tím, že se mezi sebou navzájem liší a to tak, že každá činnost sleduje určitý cíl. Každá sleduje jiný předmět svého zájmu a to vede k určité hierarchii mezi nimi. Co se týče člověka, Tomáš Akvinský dosazuje na první místo v hierarchii schopností dovednosti rozumové. Poté následují schopnosti smyslové a na nejnižším místě se nacházejí dovednosti vegetativní.⁴¹ Současně říká, že všechny tyto dovednosti se nějakým způsobem podílejí na dvou základních lidských činnostech. Těmi jsou poznání a chtění.⁴² Člověk tak může docházet k dobru i skrze svoji vůli. Může sám sebe dále obohacovat o jednotlivá dobra, avšak ne nutně nebo pouze instinktivně, ale svobodně. Současně musí být volba konkrétních dober, od kterých člověk očekává naplnění, koordinovaná. Koordinovaná musí být z toho důvodu, aby se neprosadila některá z přirozených náklonností člověka, která by zapříčinila to, že hodnota věci by byla

⁴⁰ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika cnosti podla Tomáša Akvinského*. Bratislava: ŠEVT, 2009. Str. 15-16.

⁴¹ Obdobně to vnímá i Aristotelés.

⁴² Jednoduše můžeme Tomášovo poznání charakterizovat jako komplexní činnost, díky které se mohou uplatňovat lidské schopnosti. Právě rozum způsobuje to, že člověk je schopen abstrakce, tvoření pojmů a z nich soudů a poznávat tak podstatu věcí. Můžeme tedy říci, že díky rozumovému poznání můžeme soudit o věcech. Rozumové poznání probíhá ve dvou rovinách – ve smyslové a rozumové – protože ačkoliv rozum svou hodnotou přesahuje smysly, vychází z nich. Pod pojmem chtění zase Akvinský chápe jisté směřování, sklon či tendenci k něčemu. A stejně jako má poznání dvě roviny, tak i pojem chtění můžeme chápat ve dvou rovinách – jedná se opět o rovinu smyslovou a rozumovou. Srov. Blaščíková, A. *Etika cnosti podla Tomáša Akvinského*. ŠEVT: Bratislava, 2009. Str. 21-22.

v rozporu s tím, co říká rozum. K této vědomé koordinaci lidských potřeb a náklonností musí přispívat další určení, která postupem času mohou velmi nabývat. Činnosti tak postupně získávají povahu habituálních sklonů k jednotlivým dobrům, stávají se ctnostmi. Jejich úlohou pak je uschopňovat a motivovat člověka k tomu, aby sledoval to, co je cílem správné vůle. Ctnost tak nabádá k tomu, aby bytost sledovala to, co je správné a uplatňovala tak svůj rozum. Vyjevuje se nám jako aktivní princip v procesu rozhodování a svobodné volby.⁴³ Když trochu odbočíme, můžeme ctnost obecně charakterizovat i jako životní princip. A mít životní princip vede k psychologické hospodárnosti sil člověka. Mít jej, znamená snižovat únavnou námahu, která je spojena s nutností pokaždé se rozhodovat v těch a samých situacích od nuly. J. Powel ve své knize *Láska bez podmínek* uvádí jednoduchý příklad – je-li pro někoho zábava životním principem, pak kdykoliv takový člověk stojí před rozhodnutím na jakou zábavu se vydat, bez únavného rozhodování si vybere tu, která mu přinese více zábavy.⁴⁴ Tím samozřejmě nechci říci, že vyhledáváním co možná největší zábavy se stanu ctnostným člověkem. Tato ukázka pouze ukazuje, že „cvik dělá zvyk“.

2.7 Svobodná vůle

V této kapitole bych chtěla navázat na kapitolu předchozí, kde jsem se zmiňovala o svobodné lidské vůli. „*Vůle, která patří k nesmrtelné podstatě člověka, ale zároveň je Tomášem vyloučena z lidských poznávacích aktů, se plně uplatňuje při objasnění morálně praktických činů člověka.*“⁴⁵ Tomáš Akvinský považuje uznání svobodné vůle za nutné. Kdyby nebyla svobodná vůle člověka uznána, zmizela by i odpovědnost člověka za jeho činy. Tímto smýšlením se velmi omezily myšlenkové směry, které projevovaly tendenci k fatalismu. Myšlenka fatalismu byla

⁴³ Srov. BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika cnosti podla Tomáša Akvinského*. Bratislava: ŠEVT, 2009. Str. 24-25.

⁴⁴ Srov. POWELL, J. *Láska bez podmínek*. Praha: Portál, 1994. Str. 12.

⁴⁵ SOKOLOV, V. V. *Středověká filozofie*. Praha: Svoboda, 1988. Str. 391.

vlastní každému monoteismus. Tato tendence byla zvláště výrazně zdůrazňována augustinismem. Proto etiku Tomáše Akvinského můžeme nazvat natolik intelektualistickou, nakolik mohla být nazývána v rámci náboženského monoteistického učení jeho doby. Akvinský stejně jako Aristotelés uznával právo člověka na štěstí a poznání vnímal jako základní prostředek k jeho uspokojení. Díky tomu se začala více přičítat i určitá hodnota pozemským lidským věcem. Přesto však zůstává nejvyšším dobrem, bez jehož poznání by se tato hodnota ztratila, poznání Boha.⁴⁶

Tomáš Akvinský přijímá mnoho myšlenek z Aristotelovy filosofie. Stejně jako Aristotelés využívá telos – účel. Konečný cíl lidského života oba spojují se štěstím. Aristotelés nepovažuje štěstí za shodné se slastí. Štěstí totiž pro něj nespočívá v tělesné rozkoši ani v uspokojení, které nám přináší bohatství nebo moc. A stejně tak to vnímá i Tomáš Akvinský. Štěstí musí spočívat ve ctnostné činnosti – především pak v intelektuální ctnostné činnosti, tedy v té, která vychází z našeho rozumu. A právě náš rozum je založen na svobodném rozhodování.⁴⁷ Člověk se vždy musí přikloňovat k dobru a měl by se k němu přikloňovat svobodně. Často se však stává, že člověk se o něj zasazuje špatným způsobem. Svoboda je totiž někdy chápána jako možnost dělat cokoli, například i zlo, jen když to přináší nějaké potěšení. Toto počínání ale nemůžeme nazývat pravou svobodou. „*Pravá svoboda však je nevšední znamení Božího obrazu v člověku. Bůh totiž chtěl člověka ponechat v jeho rozhodování, aby svého Stvořitele sám hledal a přimknutím k němu dospěl k plné a oblažující dokonalosti.*“⁴⁸ A přimykání se k Bohu je přimykání se k lásce, která nemůže být založena na zle. Od člověka se vyžaduje, aby jednal podle vědomé a svobodné volby, z nitra osobního přesvědčení a ne pouze

⁴⁶ Srov. SOKOLOV, V. *Středověká filozofie*. Praha: Svoboda, 1988. Str. 391-392.

⁴⁷ Svobodné rozhodování je mohutností vůle. Láska je však ve vůli v jiném smyslu než ve smyslu svobodného rozhodování, jehož ústřední činností je voliti. Volba totiž spočívá v tom, že vede k cíli, vůle je však samotný cíl. Proto láska, jejímž předmětem je poslední cíl, se nachází spíše ve vůli než ve svobodném rozhodování. Srov. *STh*. II-II. ot. 24, čl. 1.

⁴⁸ *Gaudium et Spes. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě*. Dokument II. Vat. koncilu, 1965. Kapitola 1, oddíl 17 (Vznešenost svobody). Dostupné na:

<http://pol-etika.ktf.cuni.cz/articles.php?lng=cz&pg=196>

z popudu nebo vnějšího donucení.⁴⁹ „...Každý z nás dostal pozvání ke svobodě, k možnosti volit a vyjasňovat si vlastní hodnoty a pak podle zvolených pohnutek jednat.“⁵⁰ V křesťanském vnímání je svoboda pojmem, který charakterizuje křesťanskou existenci, protože Kristus osvobodil člověka ke svobodě. Svoboda však neznamená to, že by neexistovaly nebo nebyly přítomny síly, které by určovaly naši existenci. Lidé se rodí a umírají, aniž by se jich někdo ptal, zda s tím souhlasí. Stejně tak i svým narozením zaujímají určitý životní prostor, který v zásadě nemůžou zcela měnit. Proto musí existovat síly, které nám spoluurčují naši existenci. „Křesťan nicméně věří, že uprostřed tohoto zajetí se nachází brána ke svobodě, kterou nezískáme násilím, ale kterou máme od Boha, nakolik se nám on sám dává uprostřed veškerého zajetí naší existence.“⁵¹

3 Láska

„Kdo nic neví, nic nemiluje. Kdo nic neumí, nic nechápe. Kdo nic nechápe, je bezcenný. Ale ten, kdo chápe, ten i miluje, všímá si, vidí... Čím hlubší poznání, tím větší láska... Kdokoli si představuje, že všechny plody dozrávají současně s jahodami, neví nic o hroznech.“⁵²

Napříč staletími se filosofové a nejen oni snažili vysvětlit, co je to láska. Ale co to vlastně znamená vysvětlit či popsat lásku. Někteří se mohou implikaci, že láska je nějaké povahy bránit tím, že láska jako iracionální pojem, nemůže být popsána žádnou racionální metodou. Avšak přesto bychom jen stěží hledali téma, o kterém by se mluvilo a psalo více než o lásce.

⁴⁹ Srov. *Gaudium et Spes. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě*. Dokument II. Vat. koncilu, 1965. Kapitola 1, oddíl 17 (Vznešenost svobody). Dostupné na:

<http://pol-etika.ktf.cuni.cz/articles.php?lng=cz&pg=196>

⁵⁰ POWELL, J. *Láska bez podmínek*. Praha: Portál, 1994. Str. 17.

⁵¹ RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002. Str. 526.

⁵² PARACELTUS. In: *Umění milovat*. Fromm, E. Praha: Český klub, 1996. Str. 7.

Pod pojmem láska se nám většinou vybaví vztah mezi dvěma lidmi, nejčastěji mezi mužem a ženou. Láska je tak ve většině případů vnímána jako stav, který člověka přivádí do stavu citového vzrušení. Dalším nejčastějším vnímáním lásky je láska rodičů ke svým dětem. V křesťanství je zase láska, jak již bylo řečeno, božskou ctností, kterou všechny ostatní ctnosti vrcholí. Představuje vrchol, ke kterému směřují i další dvě teologické ctnosti, a to víra a naděje. „*Je cílem duchovního úsilí a vrcholem, k němuž směřuje víra a naděje. Ona rozhoduje, jestli se život zdaří, anebo naopak; jestli člověk dokáže naslouchat Bohu a zakouší jeho přítomnost, anebo naopak.*“⁵³ Ve třetí božské ctnosti však už nejde především o lásku mezi mužem a ženou. Láska má spíše charakter vztahu, který směřuje k Bohu, k bližnímu a k sobě samému. K lásce dojdeme pouze duchovním úsilím. Proto je to právě láska, která je určujícím faktorem toho, zda se život zdaří – tedy zda člověk dokáže naslouchat Bohu.⁵⁴

Současný výklad psychologie ohledně lásky a afektivních stavů má především formu popisu psychických procesů, které jsou založeny na vnějších a vnitřních zkušenostech, tedy na pozorování a na reflexi. Především Psychologie se zabývá tím, že usiluje o vysvětlení různých stavů či afektů vědomí, které se snaží následně roztřídit, popsat a zjistit, jak spolu souvisí a navzájem se ovlivňují. Psychologický slovník definuje lásku jako: „*Kladný, silný emocionální vztah k jiné osobě, ideji, věci i k sobě samému; objekt lásky má vždy vysokou citovou hodnotu; má nespočet podob od lásky partnerské, rodičovské, přes lásku k poznávání a vědění k altruistickým morálním hodnotám.*“⁵⁵ Obdobně je to i s fenomenologií, která se stejně jako psychologie zabývá významem a popisem stavů vědomí a jejich vlivem na jejich intencionalitu. Z tohoto hlediska pak pojmy, které užívají tohoto

⁵³ GRÜN, A. *Víra, naděje, láska*. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2004. Str. 77.

⁵⁴ Srov. Tamtéž. Str. 77.

⁵⁵ HARTL, P., HARTLOVÁ, H. *Psychologický slovník*. Praha: Portál, 2000. Str. 289.

postupu, se neustále vztahují k určitým danostem naší zkušenosti a my máme možnost tyto danosti ověřovat.⁵⁶

Tomáš Akvinský však nahlíží jiný rozměr lásky. „*Pokud budeme hovořit o lásce jako o něčem jedinečném a nerozdělitelném, dotkneme se samotného bytí, a láska tímto získá ontologický status.*“⁵⁷ Přesně v této oblasti se rozvíjí teorie lásky u Tomáše Akvinského. Akvinský jde ve svých úvahách (a to nejen o lásce) do hloubky a velmi se liší od dnešního vědeckého přístupu k psychickým jevům. Snaží se o poznání inteligibilní esence jevů, tedy o konstitutivní prvky nějaké určité ontologické struktury. Z toho je zřejmé, že Tomáš Akvinský se nebude zajímat pojetím lásky jako popisu psychického jevu, ale bude se jím zabývat především z ontologického hlediska.⁵⁸ Z pohledu ontologie se láska reprezentuje jako samotný pohyb života. Proto není záměrem ontologie popisovat jednotlivé projevy bytí, života, smrti, lidskosti či nelidskosti, ale popsat strukturu samotného bytí, které se stává skutečným právě v celém bytí, životě, smrti, lidskosti a nelidskosti.⁵⁹ A takové je pojetí lásky u Tomáše Akvinského.

3.1 Láska jako apetitivní mohutnost

Lidská láska, pokud sleduje poznání, je dle Tomáše Akvinského úkonem apetitivní mohutnosti neboli tzv. snaživosti. Snaživost může být buď smyslová (ta, která

⁵⁶ Srov. AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 9.

⁵⁷ NALDONIOVÁ, L. *Erós a jeho metamorfózy*. Brno: Tribun EU, 2010. Str. 12.

⁵⁸ Srov. AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 9.

⁵⁹ Srov. NALDONIOVÁ, L. *Erós a jeho metamorfózy*. Brno: Tribun EU, 2010. Str. 13.

sleduje smyslové poznání) nebo rozumová (ta, která sleduje rozumové poznání) a která je de facto vůlí člověka.⁶⁰

Naše psychické prožitky jsou výsledkem působení velkého množství různých faktorů. Současně se v každém jednotlivém psychickém aktu určitým způsobem projevuje celá osobnost člověka. Proto ani láska nemůže být oddělena od ostatních psychických činností. Je jí sice třeba odlišit od jednotlivých psychických aktů, ale současně jí je třeba zasadit do celkové struktury lidské činnosti. Tomáš Akvinský v oblasti duševního života člověka poukazuje na zásadní rozdíl mezi procesy, které označuje jako poznávací (kognitivní) založené na rozumu a snaživé (apetitivní), které jsou založené především na citech a žádosti. Rozdíl mezi nimi Akvinský spatřuje v tom, že během poznávání se poznávající sjednocuje s předmětem zatímco při snaživosti vychází pohyb k předmětu mimo subjekt. Lásku řadíme do roviny snaživosti. Na první pohled se může jevit, že poznávání a snaživost jsou dvě zcela odlišné aktivity. Ve skutečnosti však spolu úzce souvisí, protože snaživost sleduje poznání. Poznání rozlišujeme dvojí, a to poznání rozumové a poznání smyslové. V rozumovém poznání se nachází pouze jedna jediná mohutnost a tou je samotný rozum. Naopak tomu je ve smyslovém poznání, v němž se nachází mohutností více. Smyslové poznání musíme rozlišovat ještě na dvě skupiny poznávacích mohutností, a těmi jsou smysly vnější (tím rozumíme čich, zrak, sluch, hmat a chuť) a smysly vnitřní (tím rozumíme paměť, fantazii, smysl sjednocující a smysl hodnotící). Tomáš Akvinský říká, že smyslové poznávání je vždy závislé na nějakém tělesném orgánu. Oproti tomu rozumové poznání není vázáno na nějaký tělesný orgán, ale má charakter duchovní. Rozumové poznání je závislé na smyslech pouze vnějším způsobem, a to tak, že smysly tomuto poznávání dodávají pouze látku. Oproti tomu snaživost člověka sleduje jak smyslové poznání, tak i poznání rozumové. Proto také můžeme snaživost rozlišovat na smyslovou (sledující smyslovou lásku) a rozumovou neboli také vůli (sledující rozumovou lásku). Rozdíl mezi nimi tak spočívá v odlišném předmětu. „*Smyslová snaživost je*

⁶⁰ Srov. AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 11.

mohutnost, jejímž předmětem je dobro (zlo) poznávané smysly, tedy dobro materiální.“⁶¹ Tato forma snaživosti se projevuje fyziologickými změnami v orgánech a je tedy snaživostí organickou. Samotné úkony smyslové snaživosti pak nazýváme vášně. Oproti tomu „*Rozumová snaživost je mohutnost, jejímž předmětem je dobro (zlo) poznávané rozumem, tedy i dobro nepřístupné smyslovému poznání.*“⁶² Tato druhá forma snaživosti není organická jako předchozí smyslová snaživost, ale má duchovní charakter. Není tedy vázána na hmotu. Je založena na schopnosti vůle svobodně se rozhodovat. Samotné úkony rozumové snaživosti pak nazýváme emocemi či afekty. Na první pohled se může zdát, že i tyto dvě formy snaživosti jsou zcela odlišné (z tohoto důvodu také od sebe odlišujeme smyslovou a rozumovou lásku), avšak stejně jako souvisí poznání se snaživostí, která poznání sleduje, tak i smyslová snaživost je vždy nějakým způsobem propojena se snaživostí rozumovou. Základním východiskem obojího snažení (smyslového i rozumového) se vyjevuje poznání resp. poznání dobra. Samotné poznání dobra směřuje snaživost k tíhnutí k dobru. Můžeme také říci, že poznání dobra vytváří ve snaživosti sklon k dobru.⁶³ „*Tomáš ukazuje, že přirozené snažení sice nevychází z vlastního poznání dané věci, přesto však závisí na poznání, totiž na poznání toho, kdo je původcem věcí a určuje jejich cíle, tedy Boha.*“⁶⁴ Jakékoliv poznání začíná u smyslového vnímání, které je nejasné, protože je mu odepřena zjevnost bytí. Toto vnímání je proto nedokonalejší než samotné vědění a můžeme ho také označit za jakési nevědění. Proto smyslové oblasti mají i určitou blízkost či příbuznost s oblastí duchovní. Současně je nutno říci, že každé jsoucno obsahuje snažení či alespoň analogon chtění, protože všechny věci si žádají Boha. Lásku na základě řečeného řadíme do roviny chtění a současně je i chápána jako nejvyšší činnost. Proto základním děním, ze kterého vyrůstají všechny ostatní činnosti chtění, je milování. Tím tedy myslíme, že všechny činnosti chtění mají svůj kořen

⁶¹ AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 10.

⁶² Tamtéž. Str. 10.

⁶³ Srov. Tamtéž. Str. 10-11.

⁶⁴ Tamtéž. Str. 11.

v lásce.“⁶⁵ V duchovní bytosti vychází chtění z vědění, ve smyslovém tvorů zase vychází chtění ze smyslového poznání.⁶⁶

Předmětem lásky je u Tomáše Akvinského poznáné dobro. Současně je dobro předmětem nejen lásky, ale i mnoha jiných úkonů snaživosti. Těmi jsou zejména žádosti (touhy) a radosti (potěšení). Rozdíl mezi těmito úkony je v tom, že směřují k dobru různými způsoby. Žádosti se vztahují především k těm dobrům, které ještě nemáme. Akvinský je nazývá dobra nepřítomná. Radosti se pak vztahují k takovým dobrům, kterých jsme již dosáhli. Ty pak nazývá dobra přítomná. Samotná láska se však týká dobra jako takového, tedy bez ohledu na to, zdali se jedná o dobro přítomné či nepřítomné. Dále Tomáš Akvinský rozlišuje dvě formy lásky. První nazývá láskou rozvinutou či úplnou a druhou formu lásky nazývá jako lásku první či jednoduchou. Láska úplná v sobě zahrnuje tři věci. Těmi jsou vůle (ta, která miluje), dobro (to, k čemu láska směřuje) a osoba (ta, pro kterou je ono dobro zamýšleno). Druhá forma lásky označovaná jako první či jednoduchá je charakterizována jako zalíbení v nějakém žádoucím předmětu. Současně je tato forma lásky také principem lásky absolutní.⁶⁷

3.2 Druhy lásky

Čeština zná pouze jeden výraz pro lásku, popřípadě můžeme užít ještě pojmu milování. Řecký jazyk je oproti tomu mnohem bohatší. V řečtině v zásadě můžeme rozlišit čtyři základní termíny, kterými se láska označuje – jsou to *erós*, *filia*, *agapé* a *storgé*. „Čtveřice slov lásky je jedna z nejvýznamnějších drahocenností pokladnice helénského jazyka a jen stěží lze vměstnat do jednoho pohledu celý výčet předností, které díky tomuto dokonalému nástroji takto získáváme pro životní

⁶⁵ Srov. LOTZ, J. B. *Vědění a láska*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 37.

⁶⁶ Srov. Tamtéž. Str. 74.

⁶⁷ Srov. AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 12.

chápání. Co se týče slovního vyjádření ideje lásky, žádný jiný jazyk se ničím podobným nemůže pochlubit ani náznakem.“⁶⁸

Jednoduše bychom mohli charakterizovat jednotlivé termíny lásky takto:

Amor concupiscentiae – láska touhy (**erós**)

Amor affectionis – láska citu (**filia**)

Amor benevolentiae – láska přejícnosti (**agapé**)

Amor obedientiae – láska úcty (**storgé**)⁶⁹

3.2.1 Erós

Termín *Erós* řec. *erasthai* se používá a odkazuje na tu část lásky, která se vyznačuje vášnivou a intenzivní touhou po něčem. Často se pod tímto pojmem představuje touha sexuální. V moderní době bychom tento projev lásky označili za „erotický“, řec. *erotikos*.⁷⁰ *Erós* vyjadřuje především vášnivou, žárlivou nebo-li smyslovou lásku, při které je veškerý cit směřován na vlastnosti objektu, které toužícímu subjektu schází.⁷¹ C. S. Lewis ve svém díle *Čtyři lásky* říká, že: „*Erótem mím pochopitelně ten stav, který nazýváme zamilovaností, nebo, chcete-li, ten druh lásky, v němž jsou zamilovaní až po uši*“.⁷² Proto nemůže jít v *erótu* čistě jen o sexuální zážitek. Lewis dále říká, že sexualita je součástí *erótu*, ale jen potud, stane-li se součástí kompletního stavu zamilovanosti. Proto považuje za samozřejmé, že k pouhému sexuálnímu zážitku může docházet i bez *erótu*, tedy bez

⁶⁸ FLORENSKIJ, P. A. *Sloup a opora pravdy*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2003. Str. 348.

⁶⁹ Srov. Tamtéž. Str. 348-349.

⁷⁰ Srov. MOSELEY, A. *Philosophy of Love: An Overview*. In: Internet Encyclopedia of Philosophy. Poslední aktualizace 8.8.2010. Dostupné na: <http://www.iep.utm.edu/love/>

⁷¹ Srov. NALDONIOVÁ, L. *Erós a jeho metamorfózy*. Ostrava: Filozofická fakulta, 2010. Str. 19.

⁷² LEWIS, C. S. *Čtyři lásky*. Praha: Návrat domů, 1997. Str. 70.

zamilovanosti. Říká tedy, že: „*Sexuální touha bez erótu chce to, tu věc samu; erós chce milovanou osobu.*“⁷³ Tou věcí samou je myšleno pouhé smyslové potěšení odehrávající se v našem těle. Z řečeného však vyplývá, že pojem *erós* v sobě musí zahrnovat i jiné věci než pouhou sexualitu. Proto Lewis ze svého pojednání vylučuje pouhou sexualitu, a to z důvodů toho, že takové vnímání *eróta* (pouze jako sexuality), nemá nic společného s morálkou. Bez *erótu* by se sexuální touha týkala jen nás samých. Ale když je s ním propojena, je zaměřena především k milované sobě. Proměňuje se tak na určitý způsob vnímání, který je pociťován jako něco objektivního, tedy něco, co je mimo nás, co existuje ve vnějším světě. „*Proto erós, ačkoliv je králem všech potěšení, má vždycky (ve své nejlepší podobě) svobodu považovat potěšení za vedlejší produkt.*“⁷⁴

V dřívějších dobách se všeobecně myslelo, že hlavní duchovní nebezpečí *erótu* pochází téměř výlučně z jeho tělesné složky. Platón však tuto mezi překračuje. Ve svých dialozích, především pak v dialozích *Faidros* a *Symposion* rozlišuje v zásadě dva typy pojetí *erótu*. V širokém smyslu je *erós* chápán jako veškerá touha po dobrém a po štěstí. V *Symposiu* Platón píše: „*Právě tak je i s láskou. V nejširším smyslu jest veškerá touha po dobrech a štěstí největší a každému úklady strojící milování, ale kdo se obrací některou jinou z mnohých cest za jejím vyplněním, buď cestou rozmnožování jmění nebo cvičení těla nebo filosofie, o těch se neříká, že milují, ani se nejmenují milenci, nýbrž jedině o těch, kdo se s horlivostí oddávají jednomu druhu milování, se užívá jména celku: láska, milovati, milenci.*“⁷⁵ V tomto smyslu tedy rozlišuje *eróta* jako specifickou lásku jednoho člověka k druhému. Tím Platón překračuje ve své době chápání *eróta* jako něčeho, co je vždy úzce spojené se sexuálními prvky.⁷⁶ Pro Platóna se *erót* stává

⁷³ LEWIS, C. S. *Čtyři lásky*. Praha: Návrat domů, 1997. Str. 72.

⁷⁴ Tamtéž. Str. 73.

⁷⁵ PLATÓN. *Symposion*. 205d.

⁷⁶ Srov. HEJDUK, T. *Od eróta k filosofii*. Praha: Pavel Mervart, 2007. Str. 36-37.

zvnitřnělou silou jedince, která když je správně vedena a je s ní správně zacháze-
no, může člověka dovést k nejvyšším filosofickým poznáním.⁷⁷

3.2.2 Filia

Na rozdíl od vášnivé touhy *erótu*, znamená *filia* náklonnost a uznání druhého. V řeckém myšlení termín *filia* zahrnoval nejen přátelství, ale také loajalitu, rodinu i politické komunity.⁷⁸ *Filia* představuje především vnitřní náklonnost k osobě a současně i duševní spřízněnost, která se může nacházet jen v pravém přátelském vztahu.⁷⁹

Aristotelés chápe přátelství jako jakousi ctnost, nebo něco, co je se ctností spojeno a co je pro život člověka velmi potřebné, protože jak říká: „*Bez přátel by si nikdo nepřál žít, byť i měl všechna ostatní dobra...*“⁸⁰ Stejně tak Aristotelés říká, že snahou obce má být udržování přátelství, o které zákonodárci usilují více než o spravedlnost, protože tam, kde je přátelství, není zapotřebí spravedlnosti, avšak mezi spravedlivými je zapotřebí doplnit lásku přátelskou. Proto Aristotelés říká, že mezi spravedlivými je přátelská přichylnost největší. Přátelství se tedy jeví jako něco nutného a zároveň i jako něco krásného. Aristotelés si klade otázku, zda přátelství vzniká u všech lidí či zda je možné, aby špatní lidé byli přáteli. S těmito otázkami vyvstává i otázka další, a to – Zda na základě řečeného existuje pouze jeden druh přátelství? Aristotelés říká, že přátelství mohou být různého druhu. Rozlišuje tak přátelství jako přání dobra, jako užitek a jako požitek. Současně Aristotelés říká, že „*...není milováno všechno, nýbrž jenom to, co jest hodno lás-*

⁷⁷ Srov. HEJDUK, T. *Od eróta k filosofii*. Praha: Pavel Mervart, 2007. Str. 42.

⁷⁸ Srov. MOSELEY, A. *Philosophy of Love: An Overview*. In: Internet Encyclopedia of Philosophy. Poslední aktualizace 8.8.2010. Dostupné na: <http://www.iep.utm.edu/love/>

⁷⁹ Srov. NALDONIOVÁ, L. *Erós a jeho metamorfózy*. Ostrava: Filozofická fakulta, 2010. Str. 22-219.

⁸⁰ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 1155a 5.

ky, a tj. buď to, co jest dobré nebo příjemné nebo užitečné.“⁸¹ Aristotelés tak rozlišuje tři typy přátelství, avšak jen jedno může být přátelstvím pravým – to, které přeje dobro druhému.

„Dokonalé přátelství jest mezi lidmi dobrými a v ctnosti si podobnými. Tito totiž si stejně přejí dobra proto, že jsou dobří, dobří pak jsou sami v sobě; a ti, kdo přejí dobra svým přátelům pro jejich osobu, bývají pravými přáteli – neboť tak smýšlejí sami ze sebe, nikoli nahodile – proto přátelství mezi nimi trvá tak dlouho, dokud jsou dobří, ctnost pak je stálá; i jest každý z nich dobrý sám v sobě i dobrý k příteli.“⁸²

Takové přátelství má charakter stálosti, protože se v něm spojuje všechno, co má mezi správnými přáteli být – přání dobra druhému. Stejně tak přátelství vnímá i Tomáš Akvinský, který Aristotelovu myšlenku dále rozvíjí a říká, že k pravé povaze přátelství nestačí pouze přející láska, ale vyžaduje se i určité vzájemné milování, protože přítel má být přítelem příteli.⁸³ Akvinského láska je láska *caritas*, která představuje především lásku k Bohu. Současně říká, že láska je jakési přátelství člověka s Bohem. Druh lásky *filia* se tak jeví jako láska nesobecká. Přátelská láska má povznášející charakter, protože upevňuje ducha. C. S. Lewis říká, že: „Zdá se, že ze všech lásek tato jediná nás povznáší na úroveň bohů nebo andělů.“⁸⁴ Přátelská láska je ze všech možných lásek ta, která je nejméně biologická. Můžeme chovat erotickou lásku a současně i přátelství k jedné osobě, ale nic není tak vzdálené přátelství než milostný vztah. Současně *erós* je chápán především jako vztah mezi dvěma (a nemusí se jednat jen o vztah mezi dvěma lidmi, *erós* se může vztahovat i na zvířata), zatímco přátelství není nutně jen mezi dvěma, ale

⁸¹ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 1155b 15.

⁸² Tamtéž. 1156b 5-10.

⁸³ Srov. AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 109.

⁸⁴ LEWIS, C. S. *Čtyři lásky*. Praha: Návrat domů, 1997. Str. 46.

naopak. „Dva přátelé se radují, když se k nim připojí třetí, a tři mají radost ze čtvrtého, jen když je nově příchozí připraven stát se skutečným přítelem.“⁸⁵

3.2.3 Agapé

Agapé odkazuje na lásku otcovskou, tedy na lásku Boží k člověku a na lásku člověka k Bohu. Je však rozšířena i na bratrskou lásku k celému lidstvu. *Agapé* je líčena jako láska, která má za cíl starostlivě sledovat dobro druhého, nevyhýbá se ani oběti, ale naopak chce se obětovat.⁸⁶ Je to láska o které hovoří Tomáš Akvinský (*caritas*). Akvinského láska *caritas* je odpovědí na Boží lásku a laskavost. Stojí na naší upřímné lásce k Bohu, který se nám zjevuje v Písmu svatém a současně se projevuje i v lásce k bližnímu. Je to láska, která se vztahuje k Boží lásce a opatrování bližních s nadpřirozenou laskavostí. V pojetí Akvinského je *caritas* nepopsatelný impulz, který se vzpírá popisu.⁸⁷

Tato forma lásky má poměrně široký rozsah. Současně *Agapé* pravděpodobně čerpá prvky z obou dvou předchozích pojetí lásky, z *erósu* a *filii*. Podobnost se nachází v tom, že i *agapé* hledá dokonalý druh lásky, která je současně náklonností. „Rozdíl mezi *erótem* a *agapé* lze poněkud nepřesně a schematicky přiblížit jako rozdíl mezi pozemskou a nebeskou láskou nebo jako láskou bažící a dobrodějnou.“⁸⁸ Avšak *Agapé* překračuje konkrétnost a vášeň bez nutnosti vzájemnosti.⁸⁹ *Agapé* je především láskou racionalizovanou. Její základy se nacházejí ve

⁸⁵ LEWIS, C. S. *Čtyři lásky*. Praha: Návrat domů, 1997. Str. 48.

⁸⁶ Srov. SKOBLÍK, J. *Láska, prostupující všechny vrstvy lidské přirozenosti*. Aktualizováno 28.2.2006. Dostupné na: http://ktf.cuni.cz/~skoblik/komentare/eros_agape.htm

⁸⁷ Srov. GILBY, T. *Charity*. In: *New catholic encyclopedia*. Str. 395.

⁸⁸ SKOBLÍK, J. *Láska, prostupující všechny vrstvy lidské přirozenosti*. Aktualizace 28.2.2006. Dostupné na: http://ktf.cuni.cz/~skoblik/komentare/eros_agape.htm

⁸⁹ Srov. MOSELEY, A. *Philosophy of Love: An Overview*. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Poslední aktualizace 8.8.2010. Dostupné na: <http://www.iep.utm.edu/love/>

zhodnocení milovaného objektu a je charakterizována především tím, že je založena na svobodném hnutí vůle. Svoboda vůle dává *agapé* její morální podobu a činí ji svobodnou. Tato láska se vztahuje na atributy a vlastnosti osoby než na osobu jako takovou. K osobě jako takové směřuje především *filia*. *Agapé* se tak stává neosobním a abstraktním pojmem.⁹⁰

Láska *agapé* je míněna především jako láska křesťanská, protože myšlenka *agapé* nehrála v archaickém a klasickém Řecku žádnou zvláštní roli. „*Erótem nepoznamenaná agapé znamená radostnou odevzdanost člověka Bohu, odpověď člověka na Boží lásku. Boží agapé přitom nemá reagující charakter lásky lidské, je spontánní, nezávisí na vnějších stimulech, je indifferenční (miluje stejně hříšníky jako jejich ctnostné protějšky) a Bohu přirozená.*“⁹¹ Její původu se tedy nachází v Bohu. C. S. Lewis říká, že tato láska je láskou prvotní, láskou dávající. Boží dávající láska je zcela nezaujatá toužící po tom, co je nejlepší pro milovanou osobu. Současně Bůh umožňuje lidem, aby se podíleli na jeho lásce dávající. Boží láska v člověku umožňuje lidem, aby milovali to, co není přirozené lásky hodné (tím myslí milovat i nepřátele, zločince, lidi povýšené atd.). Současně Bůh umožňuje, aby lidé mohli chovat lásku k němu samotnému. Jedním ze způsobu jak můžeme „dát“ Bohu je, že dokážeme svobodně pomáhat ostatním. „*Každý cizí člověk, kterého nasytíme a oblékneme, je Kristus. A toto je zjevně projev lásky dávající vůči Bohu, ať už o tom víme nebo ne.*“⁹² Proto se může nacházet taková láska i v těch lidech, kteří jsou pohany.⁹³

Láska k Bohu a láska k bližnímu spolu velmi úzce souvisí. Papež Benedikt XVI. dokonce říká, že: „*Obě lásky spolu souvisejí tak úzce, že tvrzení o lásce k Bohu se*

⁹⁰ Srov. NALDONIOVÁ, L. *Erós a jeho metamorfózy*. Ostrava: Filozofická fakulta, 2010. Str. 22-20.

⁹¹ HEJDUK, T. *Od eróta k filosofii*. Praha: Pavel Mervart, 2007. Str. 63.

⁹² LEWIS, C. S. *Čtyři lásky*. Praha: Návrat domů, 1997. Str. 98.

⁹³ Srov. Tamtéž. Str. 97-98.

*stává lži, když se člověk uzavírá bližnímu, nebo ho dokonce nenávidí.*⁹⁴ Lásku k bližnímu tedy máme chápat jako cestu k setkání se s Bohem, protože zavření očí před bližním dělá člověka slepým i vůči Bohu.⁹⁵

3.2.4 Storgé

Láska *storgé* je zakořeněna v rodovém spojení. Nejčastěji je chápána jako nevášnivá klidná láska, která je spojována především s láskou rodičů k dětem, s láskou manžela k ženě a někdy i s láskou občana k vlasti.⁹⁶ C. S. Lewis ji jednoduše nazývá náklonností a rozšiřuje ji i lásku dětí k rodičům. Je to láska, která nás nejvíce spojuje se zvířaty, protože se nejméně odlišuje od toho, co pociťují zvířata. Stav náklonnosti se neomezuje jen na vztah matky a jejích potomků, ale je stavem všeobecného pocitu uvolněnosti a tento pocit jistého uspokojení ze vzájemné blízkosti mohou nabývat všichni lidé. Proto tuto formu lásky nazývá Lewis nejméně diskriminující. Říká, že tato láska je nejpokornější a nejrozšířenější ze všech druhů lásek. Lásku *storgé* jako pak Lewis rozděluje na lásku přijímající (tou rozumí lásku, kterou potomci dostávají od svých rodičů) a na lásku dávající (tou rozumí lásku, kterou projevují potomci svým rodičům).⁹⁷ Stejně jako jiné formy lásek může i *storgé* jako náklonnost vstupovat do lásek jiných, zcela je prostupovat a stát se jakýmsi jejich prostředníkem. Pravděpodobně můžeme říci, že láska přátelská by bez projevu náklonnosti k druhému dlouho nevydržela. „*S někým se sprátelit není totéž jako začít k němu chovat náklonnost.*“⁹⁸

⁹⁴ BENEDIKT XVI. *Deus caritas es*. Dostupné na: <http://www.cirkev.cz/res/data/004/000548.pdf>

⁹⁵ Srov. Tamtéž.. Dostupné na: <http://www.cirkev.cz/res/data/004/000548.pdf>

⁹⁶ Srov. NALDONIOVÁ, L. *Erós a jeho metamorfózy*. Ostrava: Filozofická fakulta, 2010. Str. 19.

⁹⁷ Srov. LEWIS, C. S. *Čtyři lásky*. Praha: Návrat domů, 1997. Str. 26.

⁹⁸ Tamtéž. Str. 28.

3.3 Ctnost lásky z teologického hlediska

Tomáš Akvinský je považován za jednoho z nejvýznamnějších křesťanských myslitelů. Proto je na místě, abychom si pověděli něco o tom, jak je láska chápána v rámci teologie. Teologická láska je chápána jako láska *agapé*, o které jsem pojednávala již v předchozí kapitole. Je to láska, kterou Akvinský chápe jako lásku *caritas*.

3.3.1 Zákon Boží lásky

Ne každý je schopen učit se, proto Kristus dal krátký zákon. Každý může tento zákon znát a nikdo nemůže tento zákon neznat z nevědomosti. Jedná se o zákon Boží lásky. Tento zákon se má stát standardem pro všechny lidské činnosti. Člověk může být považován za dobrého a ctnostného, pokud je v souladu s normami božské lásky. Pokud však člověk se zákonem (s normou lásky) v souladu není, pak nemůže být považován ani on sám za dobrého. Tento zákon Boží lásky dosahuje u člověka čtyř věcí. Zaprvé, Boží láska je příčinou duchovního života u člověka. Proto ten, kdo miluje Boha, má Boha v sobě, neboť Písmo svaté praví, že kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm. Kdo nemiluje, zůstává ve smrti. Jestliže má člověk všechny dary Ducha svatého, ale postrádá lásku, nežije. Proto nezáleží ani na tom, zda má člověk dar víry nebo nějaký jiný dar jako například dar proroctví, protože bez lásky člověk nežije tak, jak by žít měl. Za druhé, Boží láska vede člověka k dodržování Božího přikázání. Láska totiž není nečinná – proto ten, kdo miluje, je schopen dělat velké a obtížné věci. A ten, kdo miluje Boha, dodržuje i Boží přikázání. Za třetí, láska poskytuje určitou ochranu proti nepřízní osudu. Neštěstí nemůže poškodit někoho, kdo dodržuje Boží zákon lásky. V tomto smyslu se neštěstí stává člověku užitečným, protože všechny věci napomáhají k dobru těm, kteří milují Boha. Za čtvrté, dodržování řádu Boží lásky vede ke štěstí, protože věčná blaženost je slibem těm, kteří v sobě lásku mají.

V člověku se nachází různý stupeň lásky, který vede k různému stupni blaženosti.⁹⁹

3.3.2 Láska jako božská ctnost

V křesťanství je tedy jádrem všech věcí láska a láskou je Bůh. „*Kdo nemiluje, nepoznal Boha, protože Bůh je láska*“.¹⁰⁰ Z toho plyne, že Božská přirozenost je svou podstatou láska. Myšlenku lásky nalzáme v mnoha pasážích v Písmu svatém, především pak v Novém zákoně, kde je ústřední myšlenkou všech zvěstí. Posláním Písma svatého je, aby se láska stala ústřední skutečností lidského života. Proto je nejdůležitějším úkolem lidí otevřít lásce své bytí a především projevat ji ve svém životě. I v době Ježíšově, stejně jako dnes, bylo láskou vychvalováno a představováno mnohé, co ani pravou láskou nemohlo být. Kristus nám ale ukázal na svém životě pravou povahu vykupující a vykoupené lásky. Jeho kázání se tak staly vzory k tříbení duchů a k rozlišování pravé skutečné lásky od nejrůznějších rádo by lásek.¹⁰¹

V řeckém Písmu svatém se láska objevuje především ve výrazech *agapán*, *agapésis* a *agapé*. Tyto výrazy jsou méně citově zabarvené než běžně používané výrazy pro lásku v tehdejší jazyce. Těmi pojmy byly především výrazy *erasthai* a *erós*, tedy nejčastěji používaná slova pro tento účel v klasické řečtině. Také se užívalo pojmů *filein* a *filia*. Výraz *agapé* používaný v *Bibli* představuje střízlivý druh lásky. Označení se využívá pro lásku, která přikládá nějaké osobě nebo věci velmi vysokou hodnotu. *Agapé* se v Písmu svatém používá především pro lásku, kterou Bůh chová k lidem, nebo také jako označení pro lásku, kterou by měl člo-

⁹⁹ Srov. TORREL, J. P. *The law of divine love is the standard for all human actions*. In: *Revue des Sc. Phil. et Théol.* 1985. Str. 26-29. Dostupné na:

http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010116_thomas-aquinas_en.html

¹⁰⁰ *Bible*. 1J 4, 8.

¹⁰¹ Srov. HÄRING, B. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Vyšehrad, 1996. Str. 29.

věk projevovat vůči svému bližnímu. Právě láska k bližnímu je ústřední myšlenkou Nového zákona, kde nacházíme nejvíce pasáží věnované tomuto tématu. Nejméně se pojem *agapé* v *Bibli* uplatňuje pro vztah lásky člověka k Bohu. To samozřejmě není zapříčiněno tím, že by člověk nemusel projevovat lásku k Bohu, ale tím, že tento očekávaný postoj není vyjadřován pojmem láska, ale spíše pojmem víra. Pokud je víra chápána jako přijetí Boha, pak na druhé straně je láska chápána jako výměna, tedy vydání se něčeho. „*Každý, kdo miluje druhého, by mu chtěl něco dát, chtěl by se s ním podělit o všechnen svůj majetek a je jeho nešťastím, že se nemůže dělit o to, o co by se rád podělil.*“¹⁰² Někdy se objevuje sklon spojovat lásku k Bohu s láskou k bližnímu v tom smyslu, že láska k bližnímu se stává konkrétní modalitou lásky člověka k Bohu. Potvrzení této myšlenky, jak tvrdí K. H. Pesche ve své knize *Křesťanská etika*, v Písmu svatém nenacházíme. V knize Pesche upozorňuje na to, že v lásce k Bohu jsou takové aspekty, které láska k bližnímu neobsahuje a podle mne ani nemůže, protože nemůžeme srovnávat nesrovnatelné. „*Modlíme se k Bohu, nikoli k našemu bližnímu. Očekáváme vládu Boží, nikoli lidskou.*“¹⁰³ Současně i láska k bližnímu má své poslední kritérium a své rozhodující zdůvodnění v lásce k Bohu.¹⁰⁴ Láska k bližnímu z ní totiž vychází.

Láska jako taková nemůže být nařízena stejným způsobem, jako když je nařízen nějaký jiný skutek. Bůh nám lásku skutečně přikazuje, ale abychom skutečně pochopili význam tohoto příkazu, musíme si všimnout způsobu, jakým Bůh lásku přikazuje – zde jde již o mnohem víc než o pouhé přikázání. „*Láska je zcela osobní výzva pro svobodného člověka, skutečné přikázání pro něho. Ale nejprve je nabídkou.*“¹⁰⁵ Zde já spatřuji svobodnou vůli člověka. Svobodnou vůli člověka obhajuje i Tomáš Akvinský, který dopomohl tomu, aby křesťanská etika byla postavena na racionálních základech. Je přesvědčen, že Bůh nám daroval rozum, který se má

¹⁰² PESCHKE, H. K. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 92-93.

¹⁰³ Tamtéž. Str. 93.

¹⁰⁴ Srov. Tamtéž. Str. 92-93.

¹⁰⁵ HÄRING, B. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Vyšehrad, 1996. Str. 31.

stát východiskem morálky. Člověk je nadán různými schopnostmi a v jeho moci je, aby je zušlecht'oval.

3.3.3 Láska ve Starém zákoně

O lásce Boží k člověku i o lásce člověka k Bohu nacházíme zmínky již v nejstarších částech *Bible*. Mnohdy je však nenacházíme výslovně, ale nepřímými, i když početnými zprávami. Nejvýznamnější pasáží ve Starém zákoně pro naše účely je pasáž o Sinajské smlouvě, na které se zakládá vztah Izraelského národa k Bohu. Na základě této smlouvy se od člověka očekává, že člověk bude lásku k Hospodinovi opětovat. Člověk má Boha milovat celým svým srdcem, svým duchem i svou myslí, tedy celým svým bytím. Na tomto místě se láska k Bohu chápe především jako věrnost Sinajské smlouvě, tedy i jako závazek spojený s dodržováním předpisů zákona. Tím však nemyslím, že láska Izraele k Hospodinovi je jen zákonnou povinností. Láska člověka k Bohu si spíše činí nárok na člověka tak, že taková láska má vycházet z celého srdce a vést k živému lpění na Bohu.¹⁰⁶

3.3.4 Láska v Novém zákoně

V rámci Nového zákona je Bůh chápán jednoduše jako Bůh lásky a Bůh a otec všech. Láska je vnímána jako láska spasitelná, zahrnující všechny lidi a celý svět. Z této formulace je zřejmé, že láska a spása se již nezaměřuje pouze na Izraelity. Sice se jedná o formu lásky, která náleží především těm, kdo jsou věřící a věrně zachovávají přikázání Boží, ale dokáže se vztahovat i na hříšníky, kteří mají být jako takoví nepřáteli Boha. Vztah, který je mezi Ježíšem a jeho učedníky se vyznačuje jako vztah k náklonnosti a jako vztah péče a poslušnosti. V Novém záko-

¹⁰⁶ Srov. PESCHKE, H. K. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 93-94.

ně je Kristus chápán jako dobrý pastýř, který má slitování i s těmi, kteří nenacházejí tu správnou cestu. Láska má až takový charakter oddanosti a vzájemnosti, že Kristus nazývá své učedníky bratry. Boží láska však požaduje vzájemnost. „*Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí. To je největší a první přikázání*“¹⁰⁷ Láska k Bohu není chápána jako jedna ctnost z mnoha ctností vedle jiných. Nemá stejnou úroveň jako jiné ctnosti, protože je výše postavená. *Agapé* je vnímána jako nová forma existence, která vychází od Boha. A jak bylo řečeno v kapitole *Zákon Boží lásky*: „*Bůh je láska, a kdo zůstává v lásce, v Bohu zůstává a Bůh v něm*“¹⁰⁸ Láska se tak stává základní starostí člověka. Stává se božskou nejen proto, že Bůh je jejím předmětem, ale také proto, že láska od Boha pochází. Láska je tou největší ze všech mravních ctností. „*A tak zůstává víra, naděje, láska – ale největší z té trojice je láska.*“¹⁰⁹ Láska k Bohu pramení z toho, že zachováváme jeho přikázání. Prvotní projev tohoto uposlechnutí se projevuje jako láska k bližnímu, které můžeme nazývat přátelstvím.¹¹⁰

3.3.5 Láska k nepřítelům

„*Jestliže má tvůj nepřítel hlad, nasyť ho, a má-li žízeň, dej mu pít; tím ho zahanbíš a přivedeš k lítosti. Nedej se přemoci zlem, ale přemáhej zlo dobrem.*“¹¹¹ Chovat lásku k nepříteli je vlastně jakousi pomocí nepříteli samému. Je výzvou k dobru. Nejvýznamnějším a nejdůležitějším rozlišovacím znamením vykoupené lásky v Novém zákoně je právě láska k nepřítelům. Ve Starém zákoně se totiž objevuje řada pasáží, kde je láska k nepřítelům při moha příležitostech dokonce vyžadována. V Novém zákoně se však v lásce k nepřítelům projevuje síla a pevnost lásky k těm, u nichž se setkáváme s neporozuměním, odmítáním nebo opovrhováním.

¹⁰⁷ Bible. Mt 22, 37.

¹⁰⁸ Tamtéž. 1J 4, 16.

¹⁰⁹ Tamtéž. 1Kor 13, 3.

¹¹⁰ Srov. PESCHKE, H. K. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 96-98.

¹¹¹ Bible. Ř 12, 20-21.

Láska k bližnímu nezakazuje pouze vraždu, ale také vnitřní pohnutky jako je hněv a opovržlivé slovo. Člověk má usilovat o smír. Tedy musí se vynasnažit, aby odklidil z cesty všechny nedorozumění a učinil tak vše pro to, aby došlo ke smíření. „Zvláštním cílem lásky k nepřátelům je odstranění a zničení zlých kořenů a příčin nepřátelství.“¹¹² Tím se však nechce říci, že by vykoupená láska byla slabá vůči bližnímu nebo sobě samé. Snaží se pouze odstranit vše, co je lásce na překážku.¹¹³ „Láska nezná strach; dokonalá láska strach zahání, vždyť strach působí muka, a kdo se bojí, nedošel dokonalosti v lásce.“¹¹⁴

Tomáš Akvinský říká, že pokud někdo prokazuje dobrodiní svému nepříteli, ne z nějaké nutnosti, ale sám od sebe, náleží toto dobrodiní k dokonalosti lásky. Takový člověk odmítá být přemožen zlem, ale také chce skrze dobro přemoci zlo, což je dokonalost. Je důležité, aby se člověk nenechal strhnout k nenávisti například pro křivdu, která na něm byla spáchána. Skrze své dobrodiní se totiž člověk pokouší přitáhnout nepřítele k dobru.¹¹⁵

3.4 Vlastnosti lásky

Teologové se vždy zabývali tím, jaké vlastnosti by měla mít pravá láska. V listě Korint'ánům je vyjmenována řada vlastností, kterými by měla láska disponovat. „Láska je trpělivá, laskavá, nezávidí, láska se nevychloubá a není domýšlivá. Láska nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, nepočítá křivdy. Nemá radost ze špatnosti, ale vždycky se raduje z pravdy. Ať se děje cokoliv, láska vydrží, láska věří, láska má naději, láska vytrvá.“¹¹⁶ Tímto výčtem však

¹¹² PESCHKE, K. H. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 199.

¹¹³ Srov. HÄRING, B. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Vyšehrad, 1996. Str. 29-30.

¹¹⁴ *Bible*. 1J 4, 18.

¹¹⁵ Srov. *STh*. II-II. ot. 25, čl. 9.

¹¹⁶ *Bible*. 1Kor 13, 4-6.

naše definice vlastností lásky nekončí. Pravá láska je taková, která je niterná, aktivní, chová úctu k bližnímu a je opatrná.

Láska niterná je ta, která vychází sama ze sebe. Je to láska, která projevuje skutečnou účast a upřímný zájem o život jiného. Je to láska, která když je za potřebí, chce druhému pomoci. Dobročinnost, která by byla vykonávána skrze vnější skutky bez opravdové vnitřní starosti o skutečné blaho druhého, by se nemohla nazývat dobročinností. Dobročinné skutky nemusejí být vždy chápány jako dobročinné. Některé skutky, jejichž následkem je sice dobročinnost, nejsou skutky vycházející z pravých hodnot. Někteří „konají“ dobro například pouze kvůli své dobré pověsti a výsledná dobročinnost je tak pouhým vedlejším účinkem. Pravá láska musí být ale niterná, musí vycházet ze sebe. Člověk musí projevovat skutečný a upřímný zájem a účast ve vztahu k druhému.¹¹⁷

Další jmenovanou vlastností byla aktivita lásky. Láska, která má vykonávat dobro a být účinnou pomocí druhému, nesmí usínat na vavřínech. Musí spočívat v aktivitě. „*Jsmo vyzýváni, abychom se na každou situaci dívali očima druhého i svými vlastníma a v aktivním spolucítění se účastnili jeho bolesti a radosti. Činorodá, pečující láska vytváří pocti odpovědnosti za druhé v duchu solidarity.*“¹¹⁸ Produktem lásky, která by nic nečinila, by mohlo být jedině samotné nic. Vždyť člověk nemůže být nápomocen jinému člověku na základě toho, že o něj nebude jevit zájem nebo jej bude zahrnovat jen planými slovy. Proto z výše řečeného by mělo být zřejmé, že láska vyžaduje čin.

Třetí vlastností lásky byla jmenována úcta. Láska bez úcty by stejně jako láska bez přání dobra a aktivity, nemohla být skutečnou láskou. Člověk má chovat úctu k osobám i celým společenstvím, které miluje nebo kterým se snaží pomáhat. Toto pravidlo platí v každém druhu lásky, ať už se jedná o lásku přátelskou nebo

¹¹⁷ Srov. PESCHKE, K. H. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 190.

¹¹⁸ Tamtéž. Str. 191.

lásku manželskou atd. Podstatou úcty je ohled na osobitost druhého člověka, na jeho svobodu a na jeho schopnosti.¹¹⁹

Poslední jmenovanou vlastností lásky je opatrnost. Láska nemůže být bezhlavá (i když v současném chápání světa je to jedna z nejzákladnějších formulací lásky). Opatrností se nemyslí slabost, ale spíše obezřetnost.

3.5 Řád lásky

Tomáš Akvinský v *Teologické sumě* říká, že „řád v sobě uzavírá nějaký způsob prvnějšího a pozdějšího. Proto je třeba, aby byl také nějaký řád, kde jest nějaký původ. (...) obliba lásky spěje k Bohu jako k původu blaženosti, na jejímž společenství se zakládá přátelství lásky. A proto je třeba, aby se v těch, která milují z lásky, přihlíželo k nějakému řádu podle vztahu k prvnímu původu této obliby, kterým je Bůh.“¹²⁰ Z výše řečeného je zřejmé, že v lásce se nějaký řád nacházet musí. Z každodenní zkušenosti můžeme usuzovat, že nemůžeme všem lidem a všem věcem věnovat zcela stejnou lásku, a to i ve stejné míře. Sama lidská přirozenost skrze své odvěké sklony nám ukazuje, že různost hodnot, které mohou být předmětem lásky v nás vyvolávají různý stupeň přichylnosti či náklonnosti.¹²¹ Člověk se může ve svém životě vydat dvěma směry. Bud se nechá vést pouhými přirozenými sklony a sympatiemi, nebo se vydá cestou těžší, a to tím, že bude pečovat o to, aby byl v jeho lásce náležitý řád. Na nejvyšší příčce našich hodnot

¹¹⁹ Srov. PESCHKE, K. H. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 191.

¹²⁰ *STh*. II-II. ot. 26, čl. 1.

¹²¹ Všeobecně můžeme rozlišovat tři způsoby lásky – za prvé objektivní (milujeme toho, komu přejeme dobro), za druhé oceňující (milujeme toho, koho oceňujeme jako své dobro) a za třetí (milujeme toho, na kterého je vztahován afekt naší vůle). Boha máme milovat nade všechno, a to nejvyšší objektivní a oceňující láskou, protože milovat ho nejvyšší afektivní láskou nejsme schopni. Srov. BENEŠ, A. *Božské ctnosti*. Praha: Krystal OP, 1997. Str. 80-81.

musí zaujímat místo Bůh, kterého člověk musí milovat více než sám sebe.¹²² „Miluje-li člověk sebe nebo jiné lidi, pak jen potud, pokud vidí v sobě a v jiných odlesk Božího dobra. Bůh je hodnotou všech hodnot a je nám blíže než my sami sobě, a proto je prvním předmětem v řádu naší lásky.“¹²³ Z toho také vyplývá, že předmětem lásky je dobro. A Bůh je chápán jako dobro a současně jako příčina veškerého dobra. Přátelství lásky je založeno na určitém společenství blaženosti a blaženost má svůj původ v Bohu jako prvním principu. Od něho všechno plyne k těm, kteří jsou schopni blaženosti. Proto máme v první řadě milovat Boha, protože Bůh je příčinou blaženosti. „V nejužší souvislosti platí: čím více se člověk dává Bohu, tím bohatěji a hlouběji nalézá a získává sám sebe. Kdo Bohu všechno obětuje, dostává od Boha všechno. Jedinou cestou, na níž člověk dosahuje svou vlastní plnost, je láska k Bohu ve všem a nade všechno. Kdo k takovému milování nedospěje a setrvává v egocentrismu, jeho duch se stává slepým a hluchým a neschopným moudrosti. Naproti tomu přístup k moudrosti otevírá teprve a v posledku jediné láska vyžralá ve shora popsaném smyslu.“¹²⁴ Bližního máme milovat natolik, nakolik se spolu s námi účastní blaženosti od Boha.¹²⁵

3.6 Sebeláska

V této kapitole navážu na kapitolu předchozí, kde bylo řečeno, že láska se vyznačuje různou mírou přichylnosti. Bylo řečeno, že Bůh je tím prvním, co máme milovat. Všeobecně by se tedy mohlo předpokládat, že po Bohu by měla následovat láska k bližnímu. Není však tomu tak. Po Bohu přicházíme na řadu my sami. Na první pohled by se sice mohlo zdát, že projevovat lásku sám k sobě je projev čistě

¹²² Srov. DACÍK, R. M. *Mravouka podle zásad sv. Tomáše Akvinského*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. Str. 199.

¹²³ Tamtéž. Str. 199.

¹²⁴ LOTZ, J. B. *Vědění a láska*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 74-75.

¹²⁵ Srov. AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 167.

egoistický a sobecký, ale opak je pravdou, protože je to právě láska k nám samým, která nám umožňuje milovat i někoho jiného. Sobecký člověk není schopen milovat druhé, ale současně není schopen milovat ani sám sebe.¹²⁶

Pokud mluvíme o tom, že máme milovat sami sebe, máme na mysli milovat svou duši, stejně jako máme v lásce k bližnímu upřednostňovat lásku k jeho duši, než lásku před naším tělem. Duše je na prvním místě, protože je to právě ona, která se účastní blaženosti Boží a ne tělo. „*Sebe miluje člověk více než bližního, a zcela právem, protože sebe miluje, pokud se účastní v nekonečném dobru Božím, kdežto bližního, pokud i on má společenství v tomto dobru. Mimo to člověk je sobě bližší než jeho bližní.*“¹²⁷ Místo, které zaujímá bližní v naší lásce, je dáno tím, jaká je jeho blízkost vůči nám a vůči Bohu. Zohledňujeme zde dvě hlediska ve vztahu k naší lásce. Blízkost vzhledem k nám je dána stupněm příbuzenství (nejčastěji se jedná o rodiče a nejbližší osoby), blízkost vzhledem k Bohu je dána stupněm křesťanské dokonalosti (ti, co jsou lepší a Bohu bližší). Proto Akvinský říká: „*Avšak člověk miluje sebe z lásky podle způsobu, jímž jest účasten řečeného dobra. Bližní však jest milován podle rázu společenství v onom dobru. Avšak sdružení je důvodem obluby podle jakéhosi sjednocení v zařízení k Bohu. Pročež jako jednota je více než sjednocení, tak to, že člověk sám jest účasten Božského dobra, je větší důvod milování, nežli že jiného má společníkem v této účasti. A proto člověk má více milovati z lásky sebe než bližního.*“¹²⁸

Akvinský prosazuje zdravé chápání sebelásky spíše než podléhání pokryteckému sebezapření. Jednotlivci by se měli snažit o obecné blaho, ale je třeba věnovat i určitou míru lásky svému vlastnímu duchovnímu dobru, aniž by byla popřena

¹²⁶ Srov. FROMM, E. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 1996. Str. 63.

¹²⁷ DACÍK, R. M. *Mravouka podle zásad sv. Tomáše Akvinského*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. Str. 199.

¹²⁸ *STh*. II-II. ot. 26, čl. 4.

obětní láska k druhému. Akvinský říká, že neexistuje žádné skutečné přátelství, pokud budeme jednat pouze pro dobro druhých.¹²⁹

3.7 Skutky lásky

Zde bychom mohli říci to, čím jiným než skutky by se měla láska projevovat. Proto láska bez skutků by pravděpodobně vůbec nemohla existovat. Akvinský skutky nazývá zevnějšími úkony tzn. účinky lásky. Za takové účinky považuje Akvinský dobročinnost, almužnu a bratrské napomenutí.

*„City a slova lásky bez odpovídajících činů jsou prázdnou láskou, která není hodna svého jména.“*¹³⁰ Současně i vnější činy a skutky týkající se lásky by nebyly bez vnitřního ducha lásky láskou autentickou, protože vnější skutky, které jsou vykonávány z touhy po osobní cti a vážnosti nemohou být výrazem lásky k Bohu i bližním. Staly by se nepatřičnou sebeláskou. Každý vnější čin, aby byl dobrý, musí vycházet z vnitřní lásky k Bohu jako ze svého zdroje. Jen takový čin může být přijatelný jak před Bohem, tak i před člověkem a pouze tehdy lze o někom říci, že miluje Boha.¹³¹ *„A kdybych rozdal všechno, co mám, ano kdybych vydal sám sebe k upálení, ale lásku bych neměl, nic nejsem.“*¹³²

¹²⁹ Srov. NEY, P. *Charity as the Perfection of Natural Friendship in Aquinas' Summa Theologiae*.

In: Lethbridge Undergraduate Research Journal. Dostupné na:

<http://www.lurj.org/article.php/vol1n1/aquinas.xml>

¹³⁰ PESCHKE, K. H. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 102.

¹³¹ Srov. Tamtéž. Str. 102.

¹³² *Bible*. 1Kor 13, 3.

3.7.1 Dobročinnost

Jedním ze nejdůležitějších skutků lásky je dobročinnost, která je současně i výchozím bodem dalších dvou skutků – almužny a bratrského napomenutí, protože almužna je jakási část dobročinnosti a bratrské napomenutí je zase určitou částí almužny.

Akvinský říká, že na první pohled nemůžeme o dobročinnosti uvažovat jako o skutku lásky, protože to, co nejvíce milujeme, je Bůh. A Bohu projevovat dobročinnost se zdá být nemyslitelné. Ovšem na druhé straně je ve vztahu člověk a Bůh určitý vzájemný poměr, kde ten nižší se obrací k tomu vyššímu. Obrací se k němu proto, aby byl zdokonalen. Stejně tak se vztahuje i vyšší k nižšímu tím, že se snaží o opatření nižšího. A právě v této dobročinnosti je úkon lásky a ne v tom, abychom činili dobře Bohu.¹³³ Neboť jak Tomáš Akvinský říká: „...*dobročinnost sleduje lásku z té stránky, že pohne vyšší k opatření nižších.*“¹³⁴ Akvinský dále říká, že dobročinnost se vztahuje ke všem lidem. Komukoliv můžeme činit dobro, i když pravděpodobně ne zcela stejným způsobem, stejnou mírou a ve stejný čas. „*A proto láska vyžaduje, aby člověk, i když ve skutečnosti některým nečiní dobře, přece to měl v úpravě svého ducha, že učiní dobře každému, až bude čas.*“¹³⁵ Jediné dobrodiní, které můžeme projevovat všem ve stejnou dobu, stejným způsobem a ve stejný čas, je modlitba za všechny věřící i nevěřící.¹³⁶ Všeobecná představa dobročinnosti však spočívá především v tom, že prokazujeme pomoc těm, kteří se nacházejí v nouzi. V současnosti se termín dobročinnost nahrazuje modernějším pojmem – solidarita, která lépe vystihuje globální postoj. Solidarita je v současném světě pojmem pod jehož štítkem si představujeme především soucí-

¹³³ Srov. *STh.* II-II. ot. 31, čl. 1.

¹³⁴ Tamtéž. ot. 31, čl. 2.

¹³⁵ Tamtéž. ot. 31, čl. 2.

¹³⁶ Srov. Tamtéž. ot. 31, čl. 2.

tění s těmi, kteří jsou na tom hůře než my, a snažíme se být nápomocni v odstraňování projevů jejich nedostatku.¹³⁷

3.7.2 Almužna

I projev almužny nemusí být brán jako skutek lásky, protože almužnu může darovat i člověk, který darováním nesleduje dobro, ale své zájmy. Akvinský se k tomu vyjadřuje tak, že na darování almužny se můžeme dívat dvojmo, stejně jako se můžeme dívat dvojmo na úkon přirozené ctnosti. Člověk, který právě jednal ctnostně, mohl jednat dvěma způsoby. Buď mohl jednat hmotně – jednal tak, že i když nedisponuje ctností např. spravedlností, výsledek jeho činu je spravedlivý, nebo mohl jednat tvarově – jednal spravedlivě, protože mu to přikazovala ctnost spravedlnosti v něm samém. Proto, když darujeme almužnu hmotným způsobem, můžeme tento úkon nazvat úkonem bez lásky, pokud ale jednáme tvarovým způsobem, jedná se o skutek lásky, protože jej činíme ochotně a s potěšením.¹³⁸ V křesťanství je poskytování almužny chápáno jako povinnost. Každý křesťan má dávat ze svého přebytku – z toho co mu zbývá, když už má zajištěno vše potřebné pro svůj vlastní život. Důležité však je, aby to činil z lásky. Současně jsou podle Akvinského bohatí povinni odevzdávat společnosti přebytky svého bohatství, i když toto darování nemusí být přímým projevem ctnosti, jak už jsme si vysvětlili výše.¹³⁹

¹³⁷ Solidarita, především pak solidarita v globálním měřítku a ve vztahu k pomoci zemím třetího světa (a nejen jim), se často stává nástrojem k projevování vlastní vůle a přestává být tím, čím původně měla být. Proto mě zaujal citát – „*Z dobročinnosti se nesmí stát alibi pro svědomí bohatých, nesmí se stát zástěrkou, která zakrývá sociální nespravedlnost, křiklavé sociální rozdíly mezi bohatými a chudými jednotlivci, mezi rozvinutými a nerozvinutými zeměmi a světadíly.*“ BENEŠ, A. *Božské ctnosti*. Praha: Krystal OP, 1997. Str. 83.

¹³⁸ Srov. *STh*. II-II. ot. 32, čl. 1

¹³⁹ Srov. BENEŠ, A. *Božské ctnosti*. Praha: Krystal OP, 1997. Str. 84.

3.7.3 Bratrské napomenutí

I bratrské napomenutí nemusíme považovat za skutek lásky. Protože skutkem lásky je milovat bližního. Proto snášet toho člověka, který hřeší a nejedná tak, jak by správně jednat měl, se jeví jako úkon lásky. Může se tedy zdát, že protivné úkony, tedy v tomto případě napomenutí druhého, nemůžeme zahrnovat do ctnosti lásky, protože napomenutí odporuje milování druhého. Proti tomuto tvrzení se ale Akvinský staví tím, že bratrské napomenutí není protikladem snášení slabých, ale naopak, že napomenutí následuje snášení slabých. A tak Akvinský říká, že máme k druhému zachovávat blahovůli a zachovávat blahovůli je v tomto smyslu myšleno jako snaha upozornit toho, kdo chybně jedná. Ne však z důvodu, že se nám protiví jeho jednání, ale protože mu přejeme dobro. Snažíme se jej napravit kvůli němu samému.¹⁴⁰ Proto takové úsilí musí být chápáno jako skutek lásky, protože je projevem přání dobra druhému a přát dobro jinému je skutečným skutkem lásky. Bratrské napomenutí tak můžeme chápat jako určité přikázání. Dokonce sama *Bible* přikazuje bratrské napomenutí. Píše se zde – „*Když tvůj bratr zhřeší, jdi a pokárej ho mezi čtyřma očima; dá-li si říci, získal jsi svého bratra.*“¹⁴¹

Zajímavou oblastí v bratrském napomenutí je, zda může ten, kdo je sám hříšníkem, upomínat svého hřešícího bližního. Tomáš Akvinský se k této problematice vyjadřuje tak, že napomenout někoho provinilého náleží pouze tomu, kdo disponuje správným soudem rozumu. Prohřešení však jako takové nezpůsobuje to, že by člověku bylo odebráno dobro a nezůstalo v něm nic ze správného soudu rozumu. A z tohoto důvodu můžeme říci, že i ten, kdo zhřešil, může napomenout někoho jiného, kdo se provinil. Současně ale existují i tři důvody k tomu, proč by neměl hříšník napomenout jiného hříšníka. Za prvé – ten, kdo spáchal větší hřích nemůže napomínat toho, kdo spáchal hřích menší, protože toho není hoden. Za druhé – ten, kdo má dobrý důvod napomenout hříšníka, ale napomíná jej ne z dů-

¹⁴⁰ Srov. *STh.* II-II. ot. 33, čl. 1.

¹⁴¹ *Bible.* Mt 18, 15.

vodu lásky k němu, ale například z pouhého pohoršení nad jeho činem, není také hoden tohoto napomenutí. A za třetí – ten, kdo sám sebe považuje za spravedlivého a napomenutí je projevem pouhé vnitřní pýchy, rovněž nemá právo k tomu, aby mohl někoho napomínat.¹⁴² K napomenutí musí vždy docházet skrze lásku k druhému, skrze přání dobra. „Z toho je tedy patrné, že hříšník, napomíná-li s pokorou provinilce, nehřeší, ani si nezjedná nové odsouzení, třebaže tím bude ve svědomí bratrově nebo aspoň svém, ukazuje se hodným odsouzení za minulý hřích.“¹⁴³

3.8 Láska a spravedlnost

Spravedlnost musí být inspirována láskou. Povinnosti spravedlnosti však nejsou s povinnostmi lásky shodné. Tím však nemyslím, že láska je protikladem spravedlnosti. Požadavky, které vznáší láska, přesahují ty, které vznáší spravedlnost. Protože vše, co vyžaduje spravedlnost, vyžaduje i láska. V opačném smyslu to však neplatí. Z toho vyplývá, že ctnost lásky musí být obsáhlejší než ctnost spravedlnosti. Základní vztah mezi spravedlností a láskou je v tom, že každá povinnost lásky je současně povinností spravedlnosti. Protože povinnosti spravedlnosti jsou obsahem lásky. Proto ctnost spravedlnosti nemůže být nikdy v rozporu s láskou.¹⁴⁴ Láska však, pokud tím prospěje skutečnému blahu bližního i celému společenství, často musí mírnit náročné požadavky, které si klade spravedlnost. Spravedlnost se nesmí stát účinkem nemilosrdného prosazování práva. Láska musí působit jako utišující prostředek, kterým se snaží dosáhnout „ušlechtilější“ spravedlnosti. „Morálka proto musí vyžadovat, aby závazky spravedlnosti byly plněny přede všemi skutky křesťanské lásky. Na druhé straně však křesťané ne-

¹⁴² Srov. *STh.* II-II. ot. 33, čl. 5.

¹⁴³ Tamtéž. ot. 33, čl. 5.

¹⁴⁴ Rozpory by mohly nastat v tom případě, kdybychom spravedlnost chápali jako naprosto striktní dodržování litery zákona. V tomto případě však pojednáváme o spravedlnosti v morálním kontextu. Srov. PESCHKE, K. H. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 217.

směji ztratit smysl pro vyšší ideály a nejvyšší cíle lásky, které lidem ukázal Kristus v kázání na hoře a v přikázání lásky podle svého příkladu.“¹⁴⁵

Tomáš Akvinský chápe spravedlnost jako nejvyšší z mravních ctností. Nad ostatní ctnosti vyniká ze dvou důvodů. Prvním z důvodů je podnět, který nás vede ke ctnosti. Podnětem spravedlnosti je rozumová žádost (vůle). Podmětem jiných ctností je zase smyslová žádost (vášně). A jelikož rozumová žádost duše je vznešenější než smyslová, musí být i spravedlnost nejvyšší z mravních ctností. Druhým z důvodů je předmět ctnosti. Spravedlnost je ctnostná i tím, že se vtahuje k jiným, kdežto jiné ctnosti jsou ctnostné ve vztahu k sobě¹⁴⁶ – například to, že jsem statečný, nedělá statečným někoho jiného. A proto i z tohoto druhého důvodu můžeme říci, že spravedlnost je vyšší ctností, protože spravedlnost je přáním dobra druhému. I sám Aristotelés říká v *Etice Nikomachově*: „*Tato spravedlnost jest ctnost dokonalá, ale nikoli prostě, nýbrž vzhledem k druhému. A proto se často zdá, že spravedlnost jest ctností nejpřednější a ani večerní záře, ani jitřní není tak obdivuhodná. Proto také přísloví praví: Ve spravedlnosti ctnost jest ukryta všechna.*“¹⁴⁷

Láska vždy začíná v sobě, v nás samých. Pokud budeme schopni nalézt lásku v sobě, pak budeme schopni milovat i druhé. Láska má především dvě přání – konat dobro milovaným a zůstat s nimi. Vše však záleží na tom, jaký vztah má člověk s určitou osobou. Člověk může mít silnější potřebu lásky k osobě, která je nám blízká a slabší potřebu lásky k osobě, ke které tak blízký vztah nemáme. Nejdůležitější láskou je láska *caritas* (*agapé*). Láska *caritas* je pravou láskou a pravá láska je, když projevujeme lásku nebo děláme něco dobrého pro někoho, aniž bychom očekávali něco na oplátku – a nemusí se vždy jednat jen o naše nejbližší. Láska neměří ani zisky ani ztráty. V reálném světě však lidé chovají lásku především ke svým blízkým. Většina lidí se stará a miluje pouze své blízké, především

¹⁴⁵ PESCHKE, K. H. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. Str. 217.

¹⁴⁶ Srov. *STh.* ot. 24, čl. 12.

¹⁴⁷ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 1129b 25-30.

pak rodinu a příbuzné. Současně se svět až přespříliš zabývá materiálními věcmi. To je také důvod toho, proč je na světě tolik chudoby a nespravedlnosti.¹⁴⁸

Existuje myšlenka, že kdybychom zajistili ve společnosti naprostou spravedlnost, nebylo by zapotřebí lásky. Kdybychom místo almužen a občasných pomoci chudým uspořádali společnost tak, aby byla spravedlivá, nepotřebovali bychom žádných skutků lásky, protože každý by dostal svůj spravedlivý podíl na statcích světa. Je sice pravda, že stát by měl usilovat o spravedlnost, o spravedlivé uspořádání sociálního řádu, ale jak říká Benedikt XVI. – vždy bude potřeba lásky i v té nejspravedlivější společnosti. Nemůže totiž existovat žádné spravedlivé státní uspořádání, kde by nebyla přítomna láska. Neboť ten, kdo by se chtěl oprostít od lásky, by přestával být člověkem jakožto člověkem. A i v tom nejspravedlivějším uspořádání by se tak vyskytovaly nedostatky a utrpení, protože láska neposkytuje pouze materiální pomoc, ale zachází s člověkem jako s lidskou bytostí, opatruje jeho duši a pomáhá těm, kdo pomoc potřebují.¹⁴⁹

4 O lásce o sobě

Na tomto místě se budu věnovat pasáži z *Teologické sumy*, konkrétně se budu zabývat otázkou dvacet tři, která je Tomášem Akvinským nazvána *O lásce o sobě*. V této otázce nejde o lásku obecně, ale především o lásku člověka k Bohu. Ta se však vztahuje na vše, co člověk miluje a co miluje právě kvůli Bohu. V tomto smyslu je to i láska, kterou člověk miluje druhé lidi i sám sebe.

¹⁴⁸ Srov. ROSALES, M. *Aquinas' Account of Love and Justice*. Dostupné na: <http://sites.google.com/site/justicephcc/essay-6/aquinas-account-of-love-and-justice>

¹⁴⁹ Srov. BENEDIKT XVI. *Deus caritas es*. Dostupné na: <http://www.cirkev.cz/res/data/004/000548.pdf>

Zda je láska přátelství?

V článku prvním si Akvinský pokládá otázku – Zda je láska přátelství? Již Aristoteles chápal lásku jako *filia*, kterou jsme si již vyložili jako určitou formu přátelství. Tomáš Akvinský však vysvětluje jeho pojetí v trochu jiném rozměru. V úvodu své úvahy shrnuje několik argumentů o tom, proč by láska neměla být chápána jako přátelství. Mezi tyto argumenty patří například, že existuje láska k Bohu či k andělům, avšak tato láska nemůže být chápána jako přátelství, protože ti, co jsou milováni, nepřebývají mezi smrtelnými. Dalším argumentem je, že máme podle *Bible* chovat lásku ke svým nepřítelům. Avšak přátelství bez toho, aby byla láska opěťovaná, nemůže být opět přátelstvím.

Tomáš Akvinský ve své odpovědi na tyto argumenty využívá myšlenek Aristotela, který říká, že ne každá láska má povahu přátelství. Tuto vlastnost má pouze láska přející, protože když někoho milujeme, chceme pro něj dobro. Akvinský Aristotelovu myšlenku dále rozvíjí a říká, že: „*K povaze přátelství však nestačí přející láska, ale vyžaduje se určité vzájemné milování, neboť přítel je přítelem příteli.*“¹⁵⁰ Dále Akvinský říká, že taková láska, která je vzájemnou přející láskou, se zakládá na určitém společenství. Stejně tak se nachází i určité společenství mezi člověkem a Bohem, protože Bůh s námi sdílí svou blaženost. Proto se nutně musí na tomto společenství zakládat nějaké přátelství. A milování založené na tomto společenství chápe Akvinský jako lásku. Z tohoto důvodu je tedy patrné, že láska musí být vnímána jako určité přátelství mezi člověkem a Bohem. Když milujeme naše bližní, otvíráme tím sami sebe k radosti z nich samých a přejeme jim tak jen samé dobré věci. Pokud si sami toto dovolíme uvědomit a otevřeme se dobru, které se nachází ve světě, budeme k lásce tíhnout a budeme ji opatrovat. Právě v tomto poznání a milování jsme my sami šťastní, protože jsme všichni stvořeni Bohem. Láska není esenciálně o tom být milý nebo dávat někomu peníze.

¹⁵⁰ AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 109.

Láska není primárně ani o druhých, třebaže takový vztah následuje. Primárně je láska o našem vztahu k Bohu. Nejprve je láska přátelství s Bohem a až poté se všemi, kteří k Bohu náležejí.¹⁵¹ Přátelství se vztahuje k někomu dvojím způsobem. Buď se vztahuje jen k někomu, ke kterému bezprostředně chováme přátelství tj. ke svému příteli, nebo se může vztahovat k někomu, kdo k tomu dotyčnému příteli patří. „*A přitele můžeme milovat tolik, že kvůli příteli milujeme ty, kteří k němu patří, i když nás urážejí nebo nenávidí. A tak se přátelství lásky (caritas) týká i nepřátel, které milujeme z lásky k Bohu, jehož se přátelství lásky týká na prvním místě.*“¹⁵² Ze všeho, co zde bylo doposud řečeno, je zřejmé, že láska musí být chápána jako určité přátelství.

Zda je láska něco stvořeného v duši?

Další otázka, kterou si Tomáš Akvinský v *Teologické sumě* pokládá je – Zda láska je něco stvořeného v duši? V úvodu opět představuje několik argumentů, které tvrdí, že láska nemůže být něco, co by bylo v duši stvořené. Jako první uvádí Akvinský argument sv. Augustina, který říká, že láska nemůže být něco, co je stvořené v duši, protože Bůh je láska, Bůh je duch, a tudíž láska nemůže být něčím, co je stvořené v duši, ale je to sám Bůh. Dalším argumentem proti této tezi je, že nic, co je stvořené nemá nekonečnou sílu a z toho důvodu je veškeré stvoření marnost. „*Ale láska není marnost, nýbrž naopak marnosti odporuje. A má nekonečnou sílu, protože duši člověka přivádí k nekonečnému dobru.*“¹⁵³

Tomáš Akvinský na tyto argumenty odpovídá, že láska je především úkonem vůle. Kdyby láska nebyla úkonem vůle, nebylo by možné milovat dobrovolně. Pro-

¹⁵¹ Srov. FOLLMAN, J. *Theological virtues*. In: Aquinasblog. Summary of the Summa. Dostupné na: <http://www.aquinasblog.com/24-theo-virtues.html>

¹⁵² AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 110.

¹⁵³ Tamtéž. Str. 111.

tože kdyby Duch svatý hýbal s lidskou myslí tak, že by se lidská mysl stala pouze myslí hýbanou, tedy ovládanou vnějším činitelem, nemohli bychom vůbec smýšlet o lásce jako o projevu svobodné vůle. Láska by se tak nemohla projevovat jako dobrovolná činnost. Duch svatý je sice principem úkonu, ale není principem co do konání nebo nekonání. Kdyby byla láska chápána jako nedobrovolná činnost, zrušila by se její záslužnost. Avšak láska je chápána jako základní kámen zásluhy. „*Tedy je-li vůle hýbána Duchem svatým k milování, musí být původem tohoto úkonu i ona sama*“¹⁵⁴ Úkon lásky přesahuje přirozenou schopnost vůle. Původcem všeho je Bůh, proto Bůh jako princip veškerého pohybu vložil do všech jednotlivých věcí formy, na jejichž základě mají sklon k cílům. Do přirozené schopnosti věcí musí být přidána určitá forma, protože kdyby forma nebyla přidána, vůle by neměla sklon k úkonu lásky. Úkon lásky by se tak stal méně dokonalým než jakékoli jiné přirozené úkony jiných ctností. Tomáš Akvinský říká, že tak tomu být nemůže, protože žádná jiná ctnost nemá takový sklon ke svému úkonu jako právě láska, „...protože žádná ctnost nemá takový sklon k svému úkonu jako láska, ani žádná není činná s takovým potěšením. Je tedy naprosto nutné, aby pro úkon lásky v nás existovala určitá habituální forma přidaná k přirozené schopnosti, která dává této schopnosti sklon k úkonu lásky a působí, že je činná snadno a s potěšením.“¹⁵⁵ Boha chápeme jako účinnou příčinu života duše skrze lásku, stejně jako je účinnou příčinou života těla duše. Láska je životem duše. Duše je zase životem těla. Z tohoto můžeme usuzovat, že duše je bezprostředně spojována s tělem, stejně jako je láska spojena s duší. I sám sv. Augustin říká, že duše je životem těla, stejně jako je Bůh životem duše. A jelikož duše je bezprostředně životem těla, je i Bůh bezprostředně životem duše. Původcem duše se tak jeví Bůh, proto láska není něco, co je vytvořeno v duši, ale je to Bůh sám. Akvinský však

¹⁵⁴ AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 112.

¹⁵⁵ Tamtéž. Str. 112.

ještě dodává, že Bůh je životem duše spíše na způsob jakéhosi pohonu a ne na způsob formálního principu.¹⁵⁶

Zda je láska ctnost?

Na začátku úvahy o tom, zda láska může být vůbec považována za ctnost, představuje Akvinský argumenty, které tvrdí, že láska jako ctnost chápána být nemůže. První říká, že láska je určité přátelství. Někteří filosofové však přátelství nepokládají za ctnost. Někteří pokládají ctnost za nejvyšší a konečný stav mohutnosti. Láska však nemůže být chápána jako konečný stav. Konečným stavem se spíše rozumí radost, pokoj, blaženost. Proto láska nemůže být chápána jako ctnost, která je míněna jako nejvyšší a konečný stav.¹⁵⁷ Současně Akvinský říká, že někteří chápou lásku jako nějakou vášeň, ale žádná vášeň nemůže být vnímána jako ctnost. I v teorii Aristotela se nám láska jeví tak, že nemůže být vnímána jako ctnost. Aristotelés chápe ctnost jako střed mezi dvěma krajnostmi. Ale o lásce nemůžeme říci, že by měla nějaký střed nebo průměr, protože v lásce v Bohu nemůže existovat žádná průměrná láska. A i z tohoto důvodu bychom lásku neměli považovat za ctnost. Tuto teorii však Akvinský odmítá s tím, že teorie středu se vztahuje k morálním ctnostem, ale láska je ctností nadpřirozenou pocházející z Boží milosti.¹⁵⁸

Akvinský stejně jako sv. Augustin chápe lásku jako ctnost. Láska je pro sv. Augustina ctností, která nás spojuje s Bohem, kterého touto láskou milujeme. Láska tedy dosahuje Boha, protože nás s Bohem spojuje. „*Lidské skutky jsou dobré,*

¹⁵⁶ Srov. AKVINSKÝ, T. *On charity*. Translated by Kendzierski, L. Milwaukee: Marquette University Press, 1960. Artic. 1. Dostupné na: <http://dhsprory.org/thomas/QDdeVirtutibus2.htm>

¹⁵⁷ Srov. AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 113.

¹⁵⁸ Srov. AKVINSKÝ, T. *On charity*. Translated by Kendzierski, L. Milwaukee: Marquette University Press, 1960. Artic. 2. Dostupné na: <http://dhsprory.org/thomas/QDdeVirtutibus2.htm>

jsou-li řízeny náležitým pravidlem a mírou. Proto lidská ctnost, která je principem všech dobrých skutků člověka, záleží v tom, že se řídíme pravidlem lidských skutků. ¹⁵⁹ Mravní ctnost je charakteristická tím, že je ve shodě s rozumem. Současně je povaha ctnosti závislá na tom, zda dosahuje Boha. A jelikož Tomáš Akvinský uznává argument sv. Augustina – že láska je ctnost, která nás spojuje s Bohem – musí být patrné, že láska dosahuje Boha, a proto musí být také chápána jako ctnost. Láska je pro Akvinského teologickou ctností, projevem boží milosti, která stojí ještě nad ostatními rozumovými i mravními ctnostmi. Proto je nezbytné, aby byla chápána jako ctnost. ¹⁶⁰

Zda je láska zvláštní ctnost?

Na otázku o tom, zda může být láska vůbec ctnost, bezprostředně navazuje i další otázka, kterou si Tomáš Akvinský klade, a to – Zda je láska zvláštní ctnost? Jako argument proti tomu, že láska by mohla být chápána jako zvláštní ctnost, používá Akvinský opět myšlenky sv. Augustina. Ten říká, že ctnost je řád v lásce a že v definici všeobecné ctnosti nemůže být obsažena žádná zvláštní ctnost. Jako další argument používá Akvinský pasáž z *Bible*, která se nachází v prvním listě Korintřanům, a to „*Všecko nechť se mezi vámi děje v lásce*“ ¹⁶¹ Láska se v tomto pojetí nejví jako zvláštní ctnost, protože tato myšlenka zahrnuje veškeré lidské jednání. Na druhé straně nacházíme v prvním listě Korintřanům i myšlenku – „*A tak zůstává víra, naděje, láska – ale největší z té trojice je láska*“ ¹⁶² Tím, že je láska považována za největší ctnost, můžeme usuzovat, že láska má být považována za zvláštní ctnost, což i sám Akvinský považuje za argument proti předchozím tvrzením.

¹⁵⁹ AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 113-114.

¹⁶⁰ Srov. Tamtéž. Str. 114.

¹⁶¹ *Bible*. 1Kor 16, 14.

¹⁶² Tamtéž. 1Kor 13, 13.

Tomáš Akvinský reaguje na tyto teze, že vlastní objekt lásky je dobro, stejně tak jako jsou všechny další úkony i habity specifikované právě svými objekty. Zvláštní charakter dobra představuje Boží dobro, jehož objektem je blaženost. „*Dobro pak božské, pokud jest předmětem blaženosti, má zvláštní ráz dobra. A tudíž milování lásky, jež jest milováním tohoto dobra, je milování zvláštní. Pročež i láska jest zvláštní ctnost.*“¹⁶³ Dále Akvinský říká, že láska je součástí definice všech možných ctností. Tím však nemyslí, že by láska byla esenciálně všemi ctnostmi, ale myslí tím to, že všechny ostatní ctnosti na ní (na lásce) určitým způsobem závisí.¹⁶⁴ Proto také nemůže být láska chápána jako zcela obyčejná ctnost, ale jako ctnost zvláštní.

Láska jako unikátní ctnost?

Z toho, že láska má především dva objekty svého zájmu (Boha a bližního), lze usuzovat, že láska nemůže být pouze jednou ctností, protože nemůžeme mezi sebou srovnávat dva tak rozdílné pojmy jako je Bůh a bližní. „*Bůh je hlavní objekt lásky, kdežto bližní je milován z lásky (caritas) pro Boha.*“¹⁶⁵ Současně i v lásce k bližnímu rozeznáváme podle Aristotela více druhů přátelství, proto i z tohoto důvodu nemůžeme o lásce usuzovat jako o jediné ctnosti. Na druhé straně můžeme říci, že stejně jako je víra jednou ctností, tak i láska může být jednou ctností, protože obě jsou nám vlity od Boha a Bůh je jejich objektem.

Tomáš Akvinský zastává názor, že láska je jednoduše jednou ctností. Je sice pravda, že existuje více druhů přátelství. Například již Aristotelés rozeznával tři druhy

¹⁶³ *STh.* II-II. ot. 23, čl. 4.

¹⁶⁴ Jak už bylo například vysvětleno v kapitole *Láska jako forma ctností*.

¹⁶⁵ AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 116-117.

přátelství.¹⁶⁶ Avšak láska, jak říká Akvinský, nemůže být dělena na více druhů na základě různých způsobů, protože pravá láska nemůže očekávat užitek ani požitek pro sebe, ale musí být jedině přáním dobra. Láska sleduje pouze jeden cíl a tím je Boží dobrotu. Proto také láska nemůže být rozdělena na více druhů jako například mravní ctnosti, ale musí být chápána pouze jako jedna jediná ctnost.

Zda je možné, aby bez lásky bylo nějaké pravé ctnosti?

Na první pohled opět můžeme říci, že k tomu, abychom se určitým způsobem chovali ctnostně, nemusíme mít i ctnost lásky. Člověk se může za určitých okolností chovat tak, jak by bylo správné. Může vykonávat dobré skutky – sytit hladové a celkově pomáhat potřebným.¹⁶⁷ Avšak Tomáš Akvinský říká, že ctnost je vždy zaměřena k dobru. A dobro je chápáno jako cíl. Akvinský rozlišuje dvojí typ cíle – cíl poslední a cíl blízký. Proto musí být i dvojí dobro – dobro poslední a všeobecné a dobro blízké a částečné. Posledním a hlavním cílem člověka je dobro, které vychází z toho, že člověk požívá Boha. Proto je jedinou pravou ctností ta, která je zaměřena k hlavnímu dobru člověka – k Bohu, k lásce samé. Proto každá ctnost, která se chce považovat za ctnost pravou, nemůže být bez lásky. Jediná ctnost, která může být bez lásky je ta, která se vztahuje pouze k nějakému dílčímu cíli a sleduje tak pouze dílčí dobro. Avšak pokud je navíc dobro, ke kterému se tato ctnost vztahuje, jen zdáním dobra, jedná se i o nepravou ctnost. Pokud by ale sledovala dobro, které by bylo dobrem správným, pak můžeme označit tuto ctnost za pravou, ale stále nedokonalou. Takže z výše řečeného musíme soudit, že pravá ctnost nemůže existovat bez lásky.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Jak už jsme si říkali v kapitole *Druhy lásky (filia)* – Aristotelés rozlišuje tři typy přátelství – přátelství jako přání dobra druhému, přátelství jako užitek a přátelství jako požitek.

¹⁶⁷ Obdobně jsme pojednávali např. v kapitole *Skutky lásky (almužna)*.

¹⁶⁸ Srov. AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr z otázek z teologické sumy*. Překlad, úvod a komentáře Šprunk. K. Praha: Krystal OP, 2005. Str. 119-120.

5 Hříchy proti lásce

Hřích, často také chápán jako neřest¹⁶⁹ či provinění, je nejčastěji vnímán jako špatné jednání, provinění se vůči pravdě, provinění se vůči svědomí a především z teologického hlediska jako provinění se vůči pravé lásce člověka k Bohu¹⁷⁰ a svému bližnímu.¹⁷¹ „Hřích totiž člověka umenšuje a brání mu dosáhnout plnosti.“¹⁷² Tomáš Akvinský hřích definuje jednoduše – hřích není nic jiného než špatný lidský čin.¹⁷³ Teologové nás učí, že člověk byl stvořen Bohem ve stavu svatosti a dostal svobodu rozhodování. Té však již na počátku zneužil za účelem dosažení svého cíle mimo Boha.¹⁷⁴ Pokud tedy člověk zkoumá své srdce, poznává, že je nakloněn ke zlému a ke špatnostem. Tyto špatnosti však nemohou pocházet od Boha, dobrého Stvořitele. Tím, že se člověk odvrátil od Boha, rozrušil celý řád vztahů jak vůči sobě a jiným lidem, tak i vůči všem ostatním stvořeným věcem.

¹⁶⁹ Neřest se od hříchu liší stejně jako ctnost od dobrého skutku. Neřest tak chápeme jako dispozici ke zlému jednání. Neřest vzniká stejně jako ctnost postupným nácvikem. Srov. SKOBLÍK, J. *Přehled křesťanské etiky*. Praha: Karolinum, 1997. Str. 114.

¹⁷⁰ V křesťanství jsou za hlavní hříchy považovány – pýcha, lakomství, smilstvo, závist, nestřídmost, hněv a lenost. Slovem hlavní zde není míněno, že tyto hříchy by byly hříchy nejtěžšími. Myslí se spíše to, že z těchto sedmi hříchů, pocházejí hříchy další. Z hlavních hříchů tedy vyrůstají hříchy jiné. Srov. Tamtéž. Str. 104-105.

¹⁷¹ Hříchy můžeme jednoduše rozdělit na hříchy těžké a na hříchy lehké. Hříchy těžké jsou chápány především jako zcela vědomé a dobrovolné přistoupení člověka ke špatnému jednání. Lehké hříchy jsou zase chápány jako činy, které nejsou konány zcela vědomě nebo jsou vykonány nedobrovolně. Dále je můžeme rozlišit na hříchy subjektivní (ty představují vědomé a dobrovolné jednání), vědomé (ty představují zamýšlené jednání), dobrovolné (ty představují souhlas vůle k jednání, které může být i nepřímé) a objektivní (ty, kde je předmět jednání v rozporu s pravdou např. s mravním řádem, Boží vůlí, atd.). Srov. Tamtéž. Str. 102.

¹⁷² *Gaudium et Spes. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě*. Dokument II. Vat. koncilu, 1965. Kapitola 1, oddíl 13 (Hřích). Dostupné na:

<http://pol-etika.ktf.cuni.cz/articles.php?lng=cz&pg=196>

¹⁷³ Srov. *STh*. I-II. ot. 71, čl. 6.

¹⁷⁴ Myšlen prvotní hřích jako první protivení se Bohu.

Z toho důvodu je člověk sám v sobě rozdělen. Výsledkem tohoto rozdělení je neustálý boj dobra se zlem v lidském životě.¹⁷⁵

5.1 Nenávist

Prvním z hříchů proti lásce je nenávist. Pod pojmem nenávisti si většinou vybavíme něco, co je zlé. Samotné zlo je pak obvykle definováno jako nedostatek dobra. Proto nenávist, která je obecně chápána jako pravý opak lásky, je nedostatkem dobra. Člověk může nenávidět cokoliv. Může to být věc živá nebo neživá, osoba nebo zvíře. Protože cokoliv, co může být předmětem lásky, může se stát i předmětem nenávisti. „*Proto nenávist má tolik z pojmu zla, kolik má láska z pojmu dobra.*“¹⁷⁶ Dokonce i samotný hřích může člověk nenávidět. Akvinský říká, že nenávist je vznětem žádostivé mohutnosti, kterou se člověk odvrací od poznaného předmětu stejným způsobem jako se přiklání k předmětu své touhy. Dokonce i Bůh může být člověkem nenáviděn. A to i přesto, že Bůh je tím nejvyšším dobrem. Člověk totiž jako nedokonalý tvor, nemůže dokonale nahlížet velikost a dobrotu Boží, a tak se může stát, že člověk se skrze nenávist odvrací od Boha. A odvrátit se od Boha je tím největším hřichem. Stejně jako je láska nejvyšší ctností, tak nenávist vůči Bohu je největším hřichem.¹⁷⁷ Je největším hřichem proto, že vychází z dobrovolné vůle člověka. „*Pročež, když někdo nenávidí Boha, vůle jeho ze sebe se od něho odvrací. Ale v jiných hříších, třebaž když někdo smilní, neodvrací se od Boha ze sebe, ale podle jiného, pokud totiž žádá nezřízené potěšení, které má připojené odvrácení od Boha. Avšak vždy to, co jest o sobě, je více než*

¹⁷⁵ Srov. *Gaudium et Spes. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě*. Dokument II. Vat. koncilu, 1965. Kapitola 1, oddíl 13 (Hřích). Dostupné na:

<http://pol-etika.ktf.cuni.cz/articles.php?lng=cz&pg=196>

¹⁷⁶ *STh*. II-II. ot. 34, čl. 3.

¹⁷⁷ Srov. DACÍK, R. M. *Mravouka podle zásad sv. Tomáše Akvinského*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. Str. 205.

*to, co je podle jiného. Proto nenávist Boha je mezi jinými hříchy těžší.*¹⁷⁸ Nenávist je sice nejvyšším hříchem, ale není hlavní neřestí. Člověku je nejvíce přirozené to, že má milovat dobro. Nenávist, která stojí proti tomuto řádu lásky, není však prvním principem při ničení ctnosti, ale posledním. Proto nemůžeme nenávist chápat jako hlavní neřest, protože k nenávisti docházíme skrze jiné neřesti.¹⁷⁹

Obdobně je tomu tak i ve vztahu k bližnímu. Člověk má chovat ke svému bližnímu lásku a snažit se případnou nenávist potlačovat již v jejím zárodku. Ale: „*Lásku však je třeba míti k bližnímu podle toho, co má od Boha, tj. podle přirozenosti a milosti, ne však podle toho, co má sám od sebe a ďábla, totiž podle hříchu a nedostatku spravedlnosti.*“¹⁸⁰ To, co máme dovoleno je mít v nenávisti hřích bližního, ale ne již samotnou přirozenost bližního, protože kdybychom ji měli v nenávisti, byly bychom to mi, kdo hřeší. To, že chováme nenávist k vině a nedostatku dobra bližního je projevem lásky k bližnímu. Je to projev toho, že chceme pro něj jen dobro a nenávidíme tak jeho zlo.¹⁸¹ Proto nenávist k samotnému bližnímu je chápána vždy jako hřích, a to hřích smrtelný.

5.2 Nechuť

Nechuť nebo také duchovní lenost je dalším z hlavních hříchů proti lásce. „*Duchovní lenost a nechuť k Božím věcem je spojena s jistým nezdravým smutkem, který zatěžuje duši, takže nenalézá v ničem zálibu.*“¹⁸² Takový stav je zcela nepřirozený pro křesťana, protože odvádí člověka od dobrých skutků. Protože je to láska, která rozšiřuje srdce a naplňuje duši radostí a vyvolává v duši touhy

¹⁷⁸ *STh.* II-II. ot. 34, čl. 2.

¹⁷⁹ Srov. Tamtéž. ot. 34, čl. 5.

¹⁸⁰ Tamtéž. ot. 34, čl. 3.

¹⁸¹ Srov. Tamtéž. ot. 34, čl. 3.

¹⁸² DACÍK, R. M. *Mravouka podle zásad sv. Tomáše Akvinského*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. Str. 206.

a nadšení pro skutky. Naproti tomu duchovní lenost způsobuje v duši smutek, malátnost a tím ji odvrací od konání dobra. Proto se duchovní lenost stává příčinou mnoha dalších hříchů.¹⁸³

Tomáš Akvinský charakterizuje nechuť jako jakýsi tíživý smutek, který tlačí lidského ducha k tomu, že nemá žádnou chuť jednat. Smutek vnímá Akvinský jako zlo. Říká, že: „*Poněvadž tedy duchovní dobro je vpravdě dobro, smutek, který je z duchovního zla, je sám sebou špatný. Ale také smutek, který je z pravého zla, jest špatný podle účinku, jestliže tak zatíží člověka, že ho zcela odvádí od dobrého skutku.*“¹⁸⁴ Proto nechuť musí být hříchem, dokonce hříchem smrtelným. Nechuť v sobě zahrnuje odnímání duchovního života, který nás spojuje s Bohem skrze lásku. Člověk se tím od Boha odpoutává. Z nechuti se tak stává smrtelný hřích, protože se protiví samotnému Bohu.¹⁸⁵

5.3 Závist

Hlavní rozdíl mezi nenávistí a závistí je v tom, že závist není namířena proti osobě, ale proti jeho dobrům. „*Závist je nezřízený smutek nad dobrem druhého, pokud je toto dobro pokládáno za vlastní zlo a ubírání vlastní vznešenosti.*“¹⁸⁶

Člověk závidí proto, že dobro druhého v něm vzbuzuje pocit, že je sám ochuzován. Lásky se projevuje tím, že přeje dobro druhému, závist jen sobě. Závist se projevuje tím, že „*nesnáší pokrok druhého; trápí se pro jeho dobro, tak jako lás-*

¹⁸³ Srov. DACÍK, R. M. *Mravouka podle zásad sv. Tomáše Akvinského*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. Str. 206.

¹⁸⁴ *STh*. II-II. ot. 35, čl. 1.

¹⁸⁵ Tamtéž. ot. 35, čl. 3.

¹⁸⁶ DACÍK, R. M. *Mravouka podle zásad sv. Tomáše Akvinského*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. Str. 206.

ka se z něho raduje.“¹⁸⁷ Nejvíce závidíme těm, kteří jsou nám nejvíce rovni. To je dáno tím, že člověk málokdy bude závidět tomu, kdo je mu příliš vzdálen a ví, že nemůže dosáhnout toho, co on. Proto se nejčastěji vyskytuje závist u těch, kteří jsou si nejbližší. Láska je však radost. A pokud se člověk nechává ovládnout pocitem závisti, dokazuje tím, že jeho srdce se odmítá otevřít lásce.¹⁸⁸ Závist je opět jakýmsi projevem smutku. Je to smutek z cizího dobra. Pokud se jedná o závist, která je produktem ducha, stává se toto pohnutí myslí smrtelným hříchem. Pokud je však závist produktem smyslovosti (první hnutí dychtivosti), stává se závist pouze nedokonalostí. Protože smyslnost není dokonalá, tudíž se v tomto smyslu nemůže jednat ani o dokonalou nenávist.¹⁸⁹ Tomáš Akvinský chápe duchovní závist jako smrtelný hřích. Avšak v *Teologické sumě* pojímá závist jako hřích ve vztahu k druhému. Já bych však podotkla, že závist je spíše hříchem proti vlastní osobě. Protože koho jiného než člověka, který závidí, spaluje tíživý pocit závisti z dobra někoho jiného. A jelikož po Bohu, jak bylo již dříve řečeno, má být na druhém místě láska k sobě samému (protože bez této lásky bychom se nemohli vztahovat k druhému), bylo by to, co činí člověk sám sobě skrze nenávist, skutečně velkým hříchem proti vlastní osobě. A obdobně bychom mohli uvažovat i o nenávisti.

5.4 Pohoršení

Pohoršení je hříchem především ve vztahu k duchovnímu životu blízkého.¹⁹⁰ Je definováno jako nesprávný výrok nebo čin, který poskytuje příležitost k duchovní škodě druhého.¹⁹¹ Pohoršení je vůbec bráno za nejčastější hřích proti lásce, který

¹⁸⁷ DACÍK, R. M. *Mravouka podle zásad sv. Tomáše Akvinského*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. Str. 206.

¹⁸⁸ Srov. Tamtéž. Str. 206.

¹⁸⁹ Srov. *STh*. II-II. ot. 36, čl. 3.

¹⁹⁰ Srov. BENEŠ, A. *Božské ctnosti*. Praha: Krystal OP, 1997. Str. 91.

¹⁹¹ Srov. Tamtéž. Str. 91.

si však člověk nejméně uvědomuje. Pohoršením může být nevhodné slovo, které člověk zaslechl, špatný příklad, který uviděl nebo neupřímnost, pokrytectví atd. Všechny tyto zažité situace člověka v jeho životě ovlivňují. Akvinský říká: „*A podobně postupem cesty duchovní se přihodí, že se někomu připraví duchovní pád slovem nebo skutkem druhého, pokud totiž někdo svým připomínáním nebo sváděním nebo příkladem táhne druhého ke hříchu.*“¹⁹² V člověku, zvláště pokud je slabší nebo méně odolnější, mohou tyto zkušenosti vyvolat zmatek, který může ovlivnit celý jeho život. Pohoršení se tak stává překážkou na cestě k duchovnímu pokroku a v životě může nastat změna k horšímu.¹⁹³ „*Málokdo si uvědomuje, kolik a jak velkých hříchů působí pohoršení. Nejedna duše zahynula jen proto, že na ni působila zloba pohoršení.*“¹⁹⁴

Můžeme rozlišovat aktivní a pasivní pohoršení. Aktivním pohoršením se myslí skutečnost, která škodu bližního působí. Pasivní pohoršení zase představuje skutečnou škodu bližního. Aktivní pohoršení není přímo hříšným jednáním. Může v sobě zahrnovat pouze nedostatek, který může poskytovat příležitost ke hříchu. Velikost hříchu pohoršení je posuzována podle každého konkrétního případu. Záleží vždy na velikosti skutečnosti, o kterou se jedná a na dokonalém vědomí, které člověk měl, když takto jednal. Láska má zavazovat každého člověka k tomu, aby svým jednáním nezpůsobil příležitost k pádu někoho jiného. Člověk má chovat lásku k bližnímu, proto se musí snažit, aby se vyvaroval působení špatností na mravní život jiného člověka.¹⁹⁵ Dále můžeme pohoršení rozdělovat na přímé a nepřímé. Přímé pohoršení je takovou činností, jejímž cílem je úmyslně svést někoho ke hříchu. Nepřímé pohoršení je činnost, která pouze poskytuje příležitost ke hříchu druhého.¹⁹⁶

¹⁹² *STh.* II-II. ot. 43, čl. 1.

¹⁹³ Srov. DACÍK, R. M. *Mravouka podle zásad sv. Tomáše Akvinského*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. Str. 207.

¹⁹⁴ Tamtéž. Str. 208.

¹⁹⁵ Srov. Tamtéž. Str. 208-209.

¹⁹⁶ Srov. BENEŠ, A. *Božské ctnosti*. Praha: Krystal OP, 1997. Str. 91.

6 Velikost a růst lásky

Zde se nám nabízí otázka - Zda to, co je považováno za největší a nejvyšší ctnost, může být ještě zvětšováno? Akvinský říká, že: „*Musí se říci, že láska cesty se může zvětšovati. Proto se totiž nazýváme poutníky, že spějeme k Bohu, jenž je posledním cílem naší blaženosti. Tím více pak pokračujeme na této cestě, čím více se blížíme k Bohu, k němuž se neblížíme kroky tělesnými, ale city mysli. Tuto blízkost pak působí láska, poněvadž se jí mysl spojuje s Bohem. A proto je v povaze lásky cesty, aby se mohla zvětšovati; kdyby se totiž nemohla zvětšovati, pak by již přestal postup cesty.*“¹⁹⁷ Duchovní zvětšování lásky je však nějakým způsobem podobné zvětšování tělesnému. Tělesné zvětšování nespočívá v okamžitém zvětšení svého objemu. Je to postupný proces. Příroda musí nějakou dobu pracovat a připravit se na zvětšení a až poté uskuteční to, na co se celou dobu připravovala. Stejně tak je tomu i s láskou. Láska se nezvětšuje každým činem lásky, ale opět, každý čin lásky se postupně připravuje na zvětšení, a to na základě toho, že člověk se stává ochotnějším jednat na základě lásky. Postupně se člověk stává bytostí s vroucnějším úkonem milování. Tímto způsobem pak člověk může usilovat o zvětšování lásky.¹⁹⁸ Další otázka, která se nabízí je – Zda může být láska zvětšována do nekonečna? Tomáš Akvinský říká, že láska může být chápána jako tvar, který má vymezen míru. Jakmile této míry dosáhneme, je láska naplněná. Stalo by se tak, že láska by už nemohla dále růst. Může však začít hledat nové vymezení míry. Láska tak nemůže dosáhnout konce zvětšování.¹⁹⁹ A stejně, pokud uvažujeme, že Bůh je nekonečný, dokonalý, že Bůh je láska, tak zvětšování lásky v lidském životě nemůže nabrat konce, protože konečný a nedokonalý člověk se nemůže rovnat Bohu, nekonečné a dokonalé síly. Může se k němu pouze přibližovat skrze své činy, a proto se láska stvořené bytosti může neustále zvětšovat.

¹⁹⁷ *STh.* II-II. ot. 24, čl. 4.

¹⁹⁸ Srov. Tamtéž. ot. 24, čl. 6.

¹⁹⁹ Srov. Tamtéž. ot. 24, čl. 7.

Láska neroste tím, že by do sebe vtahovala další předměty, neroste co do objemu. Člověk totiž má milovat všechny, které je milovat povinen. Pokud by tomu tak nebylo, nemiloval by vůbec. Tím, že by někdo vyčlenil někoho z univerzální lásky k Bohu, narušuje lásku a ztrácí ji, protože láska se ztrácí ne hříchem např. nenávisti, ale právě neláskou. Samotná láska roste hlubším zakořeněním v duši člověka se stále intenzivnějším prožívaným vědomím lásky. „*Jen ten, kdo je dosud na cestě, se může víc a více přibližovat svému cíli.*“²⁰⁰ Jelikož Bůh je chápán jako příčina lásky, bude také chápán jako příčina růstu lásky.

Láska se však také může umenšovat. Opět se nejedná o umenšování ve smyslu kvantity. Láska se umenšuje tím, že ztrácí na své intenzitě. Pokud člověk začne polevovat v lásce, pokud bude ochabovat ve svých projevech a skutcích, bude se zmenšovat i jeho láska. Člověk tak může lásku během svého života postupně ztrácet. Lehké hříchy lásku neničí, protože s ní nejsou v rozporu. Ovšem s jejich pomocí se nebezpečně přibližují k těžkým hříchům. Bůh člověku lásku neodpírá, pouze mu dává možnost svobodného rozhodování, skrze které může lásku ztrácet.²⁰¹ Protože: (...) *každý smrtelný hřích je protivou lásky, jak bude dále řečeno; a také zaslouženě, poněvadž když smrtelným hříchem někdo jedná proti lásce, je hoden, aby mu Bůh odňal lásku.*“²⁰² Láska sama jako taková nemůžeme být ničím umenšena, pouze člověk může skrze činy zmenšit lásku sám v sobě. Láska sama nehřeší, proto se také nemůže vytrácet.

7 Ctnost lásky v dnešní době

Pojem ctnost se v dnešní době již příliš neobjevuje. Asi všichni víme, co by měl tento pojem znamenat, ale v běžné mluvě se s ním prakticky nesetkáváme. Větši-

²⁰⁰ BENEŠ, A. *Božské ctnosti*. Praha: Krystal OP, 1997. Str. 73.

²⁰¹ Srov. Tamtéž. Str. 74-75.

²⁰² STh. II-II. ot. 24, čl. 12.

nou, když známe někoho, jehož chování by se mohlo označit za ctnostné, nikdy mu neřekneme – ty jsi ale ctnostný nebo tvé jednání má charakter ctnosti. Většinou takové osobě řekneme – ty jsi slušný, dobrý nebo popřípadě charakterní člověk. Pojem ctnosti, vyjma akademické půdy, se postupně v běžném myšlení vytrácí. A i kdyby někdo v běžné mluvě používal výraz ctnost, představí si pod ním především ctnosti jako jsou spravedlnost, štědrost, pravdomluvnost a další. Málokdo si již pod pojmem ctnosti představí lásku. Láska v současnosti představuje spíše psychologický rámec pojmu. Taková láska může být projevem náhlého vzplanutí, které může brzo vyprchat. Láska se mění spíše v pocit než ve ctnost. Tím však nechci říci, že by se ctnost lásky zcela vytratila nebo že by jí již nikdo nebyl schopný.

7.1 Láska jako poslání

Když opomeneme lásku ve smyslu k partnerovi, dětem, jiným příbuzným a přátelům nebo i lásku k Bohu, zvláštní místo dnes zaujímá láska k potřebným. Snahu pomáhat potřebným nalézáme snad v každém období dějin. Naše doba však díky dostupným prostředkům byla obdobím vzniku mnoha skupin, organizací a spolků, které se snažily pomáhat těm, kteří to nejvíce potřebovali. Je to však i doba velkého zneužívání moci, kde se za štítek pomoci potřebným může schovávat i snaha o vlastní zisky. Z falešné „ctnosti lásky“ se tak může stát i výhodný byznys.

Období středověku, tedy doba, ve které působil i Tomáš Akvinský, bylo obdobím poměrně velkého hladu a nejrůznějších nemocí jako byla například tuberkulóza nebo mor. K těmto všem útrapám ještě přispívala i častá vojenská tažení. Hodnota člověka nebyla téměř žádná a jediná místa, kde se dostávalo alespoň nějaké pomoci potřebným a nemocným, se nacházela především v klášteřích a ve špitálech. Charitativní činnost se rozvíjela společně s rozvojem žebrových řádů například františkánů. Postupný obrat nastal v období novověku, kdy se pozornost začala

více ubírat k člověku. V novověku rovněž ustupuje vliv církve jako hlavního iniciátora charity.

Závěr

V této diplomové práci jsem se snažila o přiblížení základních principů ctnosti lásky u Tomáše Akvinského. Myslím, že tento svůj cíl jsem naplnila. Jistě by se našlo mnoho a mnoho dalších otázek, které bychom si mohli ohledně tohoto tématu klást, avšak bylo by to bádání, které by nabývalo mnohonásobně větších rozměrů. Proto jsem vybrala z filosofie Tomáše Akvinského ty pasáže, které byly pro mě nejzajímavější. Jako hlavní zdroj jeho myšlenek jsem si zvolila *Teologickou sumu*, která je mnohými považována za jeho nejsystematičtější dílo. Během čtení dalších knih k tomuto tématu, jsem si povšimla, jak mnoho současných teologů nebo alespoň autorů, kteří se zabývají křesťanskou nebo etickou problematikou, vycházejí právě z myšlenek Tomáše Akvinského. Proto souhlasím s tím, že Akvinský podal opravdu systematický a rozsáhlý výklad k otázkám, kterými se křesťanství (a nejen ono) vždy zabývalo. Vždyť řada současných teologů i etiků vychází právě z filosofie Tomáše Akvinského. Současně mohu říci i to, že nemusíme být ani věřícími, abychom si byli vědomi toho, že řada myšlenek nacházejících se v jeho dílech, jsou také výkladem toho, jakým směrem by se měl ubírat život každého člověka, a to nejen křesťana. Vliv Tomáše Akvinského na morální teorie chápu tedy jako bezesporný.

To, co mi však schází ve filosofii Tomáše Akvinského je, že příliš nebo spíše vůbec nezohledňuje například reálné aspekty lidského života, tedy ty aspekty, které mají vliv na to, jakým způsobem člověk ve svém životě jedná. Každý vycházíme z jiného prostředí, jiné kultury a prošli jsme i jinou výchovou, tudíž máme i různé sklony k nějakému jednání, které není zapříčiněno námi samými. Tím však opět nechci říci, že například výchova je omluvou pro špatné jednání. A současně, i kdyby měla výchova tak závažný vliv na jednání člověka, tak se i člověk samot-

ný může otevírat poznání, které během svého života zakouší a na základě zkušeností, svého uvažování a svobodného rozhodování může volit tu správnou cestu. Tomáš Akvinský ale nahlíží na lásku z ontologického hlediska. Zkoumá především povahu lásky a její nejhlubší aspekty. V tomto vnímání je láska chápána jako samotný pohyb života. Současně Akvinský říká, že láska je i jakési chtění, jehož předmětem je především dobro. A o dosažení dobra se snaží snad každá bytost.

Každý usiluje o štěstí ve svém životě, o blaženost. Té však můžeme dosáhnout jen svým přičiněním. Jen málokomu vše spadne do klína, ale pokud spadne, není to ještě záruka toho, že prožije blažený život. O štěstí musíme usilovat svými skutky, ale jakýkoliv čin bez lásky nikdy nemůže vést k naplněnému životu. Tomáš Akvinský chápe lásku jako nadpřirozenou ctnost, která do nás byla vlita skrze milost Boží. Láska je tou nejvyšší ctností ze všech a je základem všech ctností ostatních. Proto není žádné jiné ctnosti bez lásky. Takže chceme-li být ctnostnými musíme mít i lásku. V tomto bodě s Akvinským opět souhlasím, protože kdybychom neměli lásku těžko bychom měli cítění k tomu, jak jednat správně. Jak bychom se mohli stát například spravedlivými, kdybychom necítili jakým směrem se má naše spravedlnost ubírat. Láska je především chtění dobra, proto bychom bez ní nebyli nic, byli bychom jen prázdnými skořápkami. „*Láska hledí na všechno dobrým pohledem a proměňuje tak všechno k dobrému. Dokáže v člověku probudit dobro.*“²⁰³ Můžeme tedy říci, že všechny věci jsou bez lásky nedostatečné. Současně souhlasím s Akvinským i v tom, že ctnost je něco, co má být neustále zušlechtováno, a to ať už jde o ctnost přirozenou nebo nadpřirozenou. I ctnost nadpřirozená, která je nám dána prostřednictvím Boží milosti spíše jako sklon než jako samozřejmost, má být neustále zušlechtována. Protože kdyby byla láska člověku vlita jako automatický dar od Boha, jednal by člověk vždy s láskou a nemusel by usilovat o žádné dobro, protože na základě lásky by nemohl nikdy jednat tak, jak by jednat neměl. Láska by tak ale byla chápána jako nedobrovolná. Člověk však dostal od Boha svobodnou vůli, proto jeho snahou má být usilování

²⁰³ GRŮN, A. *Víra, naděje a láska*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004. Str. 106.

o ctnost lásky, díky které získáváme i ctnosti ostatní. „*Existuje základní volba – životní princip – která nás jednou bude ovládat až do morku kostí a do poslední kapky krve v žilách.*“²⁰⁴ A tou je láska.

²⁰⁴ POWELL, J. *Láska bez podmínek*. Praha: Portál, 1994. Str. 13.

Seznam použité literatury:

ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Překlad Kříž A. 3. nezměněné vyd. Praha: Petr Rezek, 2009. ISBN 80-86027-29-5.

AKVINSKÝ, T. *O lásce. Výběr otázek z Teologické sumy*. Překlad, poznámky a úvod opatřil Šprunk, K. Praha: Krystal OP, 2005. ISBN 80-85929-71-6.

AKVINSKÝ, T. *Suma proti pohanům*. Kniha první. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993. ISBN neuvedeno.

AKVINSKÝ, T. *Suma teologická*. Překlad Soukup, E. Olomouc: Krystal, 1938. ISBN neuvedeno.

BENEŠ, A. *Božské ctnosti*. Praha: Krystal OP, 1997. ISBN 80-85929-21-X.

BIBLE. *Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih*. 2. vyd. Praha: ZVON, 1991. ISBN 80-7113-009-5.

BLAŠČÍKOVÁ, A. *Etika cnosti podla Tomáša Akvinského*. Nitra: UKF, 2009. ISBN 978-80-8094-475-9.

DACÍK, R. M. *Katolická mravouka podle zásad. Sv. Tomáše Akvinského*. Olomouc: Dominikánská edice Krystal, 1946. ISBN neuvedeno.

FLORENSKIJ, P. A. *Sloup a opora pravdy*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2003. ISBN 80-86715-10-8.

FROMM, E. *Umění milovat*. Praha: Český klub, 1996. ISBN 80-85637-26-X.

GILBY, T. *Charity*. In: *New catholic encyclopedia*. ISBN neuvedeno.

GRÜN, A. *Víra, naděje a láska*. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2004. ISBN 80-7192-857-7.

GÜNTHÖR, A. *Morálna teológia*. 2. vyd. Řím: Slovenský ústav Cyrila a Metoděje v Římě, 1989. ISBN neuvedeno.

HÄRING, B. *Láska je víc než přikázání*. Praha: Vyšehrad, 1996. ISBN 80-7021-189-X.

HARTL, P., HARTLOVÁ, H. *Psychologický slovník*. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-7178-303-X

HEJDUK, T. *Od eróta k filosofii*. Praha: Pavel Mervart, 2007. ISBN 80-86818-50-4.

INGLIS, J. *Akvinský*. Bratislava: Vydavateľství PT, 2004. ISBN 80-88912-58-X.

LEWIS, G. S. *Čtyři lásky*. Praha: Návrat domů, 1997. ISBN 80-85495-56-2

LOTZ, J. B. *Vědění a láska*. Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-304-3.

MACINTYRE, A. *Ztráta ctnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-082-3.

MCGRADY, A. S. *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. ISBN 0-521-00063-7.

NALDONIOVÁ, L. *Erós a jeho metamorfózy*. Brno: Tribun EU, 2010. ISBN 978-80-7368-840-0.

PESCHKE, K. H. *Křesťanská etika*. Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-331-0.

PETRO, M., ANDREJČÁKOVÁ, P. *Čnosti*. Prešov: Prešovská univerzita, 2009. ISBN 978-80-555-0105-5.

PLATÓN. *Symposion*. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-31-5.

POWELL, J. *Láska bez podmínek*. Praha: Portál, 1994. ISBN 80-85282-36-4.

RAHNER, K. *Základy křesťanské víry*. Svitavy: Trinitas, 2002. ISBN 80-86036-38-3.

SKOBLÍK, J. *Přehled křesťanské etiky*. Praha: Karolinum, 1997. ISBN 80-7184-357-1.

SOKOLOV, V. V. *Středověká filozofie*. Praha: Rudé právo, 1988. ISBN neuvedeno.

SWIEZAWSKI, S. *Nový výklad sv. Tomáše*. Brno: CESTA, 1995. ISBN 80-85319-78-0.

Ostatní zdroje:

AKVINSKÝ, T. *On charity*. Translated by Kendzierski, L. Milwaukee: Marquette University Press, 1960. Dostupné na:
<http://dhspriority.org/thomas/QDdeVirtutibus2.htm>

BENEDIKT XVI. *Deus caritas es*. Dostupné na:
<http://www.cirkev.cz/res/data/004/000548.pdf>

FOLLMAN, J. *Theological virtues*. In: Aquinasblog. Summary of the Summa.
Dostupné na: <http://www.aquinasblog.com/24-theo-virtues.html>

Gaudium et Spes. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě. Dokument II.
Vat. koncilu, 1965. Dostupné na:
<http://pol-etika.ktf.cuni.cz/articles.php?lng=cz&pg=196>

MOSELEY, A. *Philosophy of Love: An Overview*. In Internet Encyclopedia of
Philosophy. Poslední aktualizace 8.8.2010. Dostupné na:
<http://www.iep.utm.edu/love/>

NEY, P. *Charity as the Perfection of Natural Friendship in Aquinas' Summa Theologiae*. In Lethbridge Undergraduate Research Journal. Dostupné na:
<http://www.lurj.org/article.php/vol1n1/aquinas.xml>

ROSALES, M. *Aquinas' Account of Love and Justice*. Dostupné na:
<http://sites.google.com/site/justicephcc/essay-6/aquinas-account-of-love-and-justice>

SKOBLÍK, J. *Láska, prostupující všechny vrstvy lidské přirozenosti*. Aktualizace
28.2.2006. Dostupné na: http://ktf.cuni.cz/~skoblik/komentare/eros_agape.htm

TORREL, J. P. *The law of divine love is the standard for all human actions*. In
Revue des Sc. Phil. et Théol. 1985. Str. 26-29. Dostupné na:
http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010116_thomas-aquinas_en.html

ABSTRAKT

NEUBAUEROVÁ, K. *Ctnost lásky u Tomáše Akvinského*. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce Doc. Tomáš Machula, Ph.D., Th.D.

Klíčová slova: Tomáš Akvinský, morální teologie, ctnost, přirozené ctnosti, teologické ctnosti, láska, dobro, blaženost, Bůh, hřích, neřest.

Práce pojednává o ctnosti lásky u Tomáše Akvinského. Zabývá se především základními principy lásky ve filosofii T. Akvinského, ale také se zabývá i tématy, které s pojetím lásky bezprostředně souvisí – jako je obecné pojetí ctnosti, dobro, blaženost nebo hříchy proti lásce. Samotná práce je rozdělena do sedmi kapitol. První kapitola je úvodem do díla T. Akvinského. Druhá kapitola se zabývá základní charakteristikou pojmu ctnost a odlišením přirozených a nadpřirozených ctností. Další kapitola se zabývá samotným pojmem láska. V této kapitole se nacházejí základní definice a rozlišují se zde druhy pojetí lásky. Další kapitola je věnována jedné z otázek *Teologické sumy – O lásce o sobě*, která je vnímána jako základní v pojetí ctnosti u T. Akvinského. Pátá kapitola se zabývá hříchy proti lásce, které jsou chápány jako protivení se vůči lásce. Další šestá kapitola pojednává o tom, zda se láska může zvětšovat nebo naopak zmenšovat. Poslední kapitola je věnována ctnosti lásky z pohledu současnosti.

ABSTRACT

The virtue of love by Thomas Aquinas.

Key words: Thomas Aquinas, moral theology, virtue, natural virtues, theological virtues, love, goodness, blessedness, God, sin, vice.

The work focuses on the virtue of love by Thomas Aquinas. It mainly deals with the principles of love in the philosophy of T. Aquinas, but also with themes that with concept of love directly related – such as the general conception of virtue, goodness, happiness or sins against love. The thesis is divided into seven chapters. The first chapter is an introduction to the work of T. Aquinas. The second chapter deals with the basic characteristic of the concept of virtue and differentiation of natural and supernatural virtues. The next chapter deals with the concept of love itself. In this chapter there are the basic definitions and differentiation types of love. Another chapter is devoted to one of the question in *Summa Theologica* – *About love itself* which is perceived like basic question of the concept virtue of love by T. Aquinas. The fifth chapter deals with sins against love, which are seems as contravene to the love. Another sixth chapter focuses on whether love can be increased or decreased. The last chapter is devoted to the love from the today perspective.