



Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta
Katedra filozofie a patrologie

**CTNOST ROZUMNOSTI
PODLE TOMÁŠE AKVINSKÉHO**

Diplomová práce

Autor: Mgr. Karolína Čečilová
Vedoucí práce: doc. Mgr. Petr Dvořák, Ph. D.

Olomouc 2023

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci „*Ctnost rozumnosti podle Tomáše Akvinského*“ vypracovala samostatně a použila jsem jen uvedené prameny a literaturu.

Mgr. Karolína Čechilová
v Olomouci dne 15. října 2023

Na tomto místě chci především jmenovitě poděkovat vedoucímu mé diplomové práce doc. Mgr. Petru Dvořákovi, Ph. D. za podnětné připomínky, nezměrnou trpělivost, osobní nasazení, čas, který mi věnoval při vedení této práce i motivaci, kterou mi stále dával svým příkladem. Dále děkuji všem vyučujícím za inspirující přednášky v rámci výuky.

Obsah

Obsah	4
Úvod	6
1.1 Životopis	11
1.2 Dílo	16
1.2.1 Summa contra gentiles.....	17
1.2.2 Summa theologica	19
2. Pojetí ctností podle Tomáše Akvinského	23
2.1 Definice a dělení ctností	24
2.2 Návaznost na pojetí ctností.....	26
2.2.1 Předkřesťanské pojetí ctností.....	27
2.2.2 Stoikové a ctnosti.....	28
2.2.3 Aristoteles a ctnosti	30
3. Ctnost rozumnosti.....	32
3.1 O ctnosti rozumnosti obecně (virtus prudentiae).....	36
3.2 Opačné hříchy (peccata opposita)	44
3.3 Části	49
3.4 Nedílné součásti.....	51
3.5 Subjektivní části týkající se jídla a pití (manducatio et potus)	55
3.6 Subjektivní části týkající se sexu (sexus)	63
3.7 Sexuální chtíč (luxuria)	68
Závěr	82
Anotace	85

Seznam zkratek	87
Bibliografie	88

Úvod

Slovo ctnost má pro dnešní lidstvo úplně jiný význam, než tomu bylo dříve. Buď úplně chybí, anebo je natolik zdiskreditované, že lidé znají spíše jeho karikaturickou podobu, než skutečný význam a obsah.¹ Jenže vždy tomu tak nebylo. Není to tak dávno, co se lidé ptali po smyslu svého konání mnohem intenzivněji a odpověď jim byla nabídnuta v podobě učení církve a jejím učení o ctnostech. Církev charakterizuje ctnost jako trvalou a pevnou dispozici konat dobro. Často se však můžeme setkat s tím, že je ctnost zaměňována s pojmem plnění Boží vůle. Konání dobra přináší člověku radost ze života a pokoj v duši, a to i přes veškeré úsilí, které musí jedinec na jejich realizaci vynaložit. Je důležité si uvědomit, že ctnost nemá jen individuální rozměr. Ctnost je v církvi vnímána jako společenský nejvyšší žádoucí hodnota, protože pilířem dobře uspořádané společnosti je ctnostný člověk.²

Ctnost je potřebou, reálnou možností, nikoliv nedostupným ideálem. Můžeme ji přirovnat k holi, o kterou se opíráme a zároveň se s ní můžeme i bránit útoku.³ Nikdo z nás se však ctnostným nestane automaticky, za pomoci pouhého poznání nebo pochopení nauky o ctnostech.⁴ Vždy se musí jednat o svobodnou vůli jedince a o nasazení lidské vůle směrem ke zvolenému cíli. Cesta, vedoucí ke ctnostnému člověku, jde pouze skrz opakované morální úsilí, častá jednotlivá rozhodnutí a mravně dobré skutky. Ve ctnostném stavu, kterého jedinec dosáhl, dále působí minulost, ve které bojoval o to, aby dosáhl ctnosti. Takto získaná mravní dokonalost se promítne i do budoucnosti, protože není považována za zajištěné vlastnictví.⁵ Kardinální ctnosti jsou základem mravního života člověka.

Základní funkci v mravním životě mají čtyři ctnosti, které se proto nazývají základní neboli kardinální. Jsou to: moudrost, spravedlnost, statečnost a mírnost. Všechny ostatní ctnosti jsou seskupeny okolo těchto základních

¹ Srov. STANČEK, L., *Ctnosti*. Nadácia KSBJV: Spišská Kapitula – Spišské podhradie, 2005, s. 15.

² Srov. MERREL, J., *Malý bohovědný slovník*. Česká katolická charita: Praha, 1963, s. 103.

³ Srov. JANÁČ, P., *Cesta k dobru – Etika*. Spišská Kapitula: KSBJV, 1996, s. 77.

⁴ Srov. WEBER, H., *Všeobecná morální teologie*. Zvon Vyšehrad: Praha, 1998, s. 338.

⁵ Srov. Tamtéž, s. 328-347.

ctností. „A když někdo miluje spravedlnost, plodem jejích námah jsou ctnosti, poněvadž ona učí mírnosti a opatrnosti, spravedlnosti i statečnosti (Mdr 8, 7). Tyto ctnosti jsou chváleny na mnoha místech Písma pod jinými jmény.⁶

O dobrý skutek se jedná v tom případě, pokud jedinec dobrovolně a vědomě sleduje hlas svědomí, který se opírá o pravidla mravného jednání, a vykonává podle něj nějaký skutek. Pokud není hlas svědomí sledován, zpravidla je vykonán zlý skutek, hřích. Musíme ale brát v potaz, že jednotlivý dobrý skutek nebo hřích nemají pravdivou výpověď o morálním profilu člověka, protože popsany skutek může být náhodný. Může jej ovlivnit nálada nebo aktuální situace jedince a nemusí poukazovat na jeho obvyklé jednání. Dostatečný význam pro posouzení mravního profilu člověka má teprve série dobrých skutků nebo hříchů.⁷ Série dobrých skutků, které se týkají určitého předmětu, vedou k dobrému návyku a ke ctnosti. Série zlých návyků, které se týkají určitého předmětu, vedou ke špatnému návyku a ke hříchu, k neřesti. Bůh nevyžaduje příležitostné odpovědi jedince, ale trvalé a pevné postoje, tedy ctnosti. Ctnost nemůžeme tedy chápat jako mechanický návyk, umožňující činnost bezmyšlenkovitě, ale jako zaujetí pro mravní dobro, mající rys angažovanosti.⁸ Ctnost má ještě další rysy, a to konstituční.⁹ Hodnota ctnosti, jako stálého zaměření osobnosti, spočívá na níže uvedených aspektech: je zaměřena na dobro, je trvalá, je snadná, je angažovaná, nemá omezení a hraje ve prospěch sociální jistoty, protože ctnost umožní jedinci předvídat reakci bližního na situaci. Ctnost získáme opakováním, tak jako každý návyk. Návčik je ovšem pracný, pozvolný a namáhavý, hovoříme-li o získaných ctnostech.¹⁰ Uvedenému návčiku musí zákonitě předcházet sebeznalost a porozumění tomu, jakou sociální roli hraji v příběhu okolních jedinců. A to pokud možno s předvídaním důsledků mého jednání.¹¹ Být předmětem událostí trvajících od narození po smrt znamená být nositelem odpovědnosti. Já konkrétně nesu odpovědnost za své jednání, ale mohu požádat jiného jedince nebo společnost o

⁶ Srov. *Katechismus katolické církve*, čl. 1805. Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 2001, s. 455.

⁷ Srov. SKOBLÍK, J., *Přehled křesťanské etiky*. Karolinum: Praha, 1997, s. 109.

⁸ Srov. Tamtéž, s. 109-110.

⁹ Srov. MACYNTYRE, A., *Ztráta ctnosti*. Oikoymenh: Praha, 2004, s. 250-251.

¹⁰ Srov. SKOBLÍK, J., *Přehled křesťanské etiky*. Karolinum: Praha, 1997, s. 111.

¹¹ Srov. MACYNTYRE, A., *Ztráta ctnosti*. Oikoymenh: Praha, 2004, s. 252.

vysvětlení jejich jednání. Všichni jsme vzájemně součástmi našeho příběhu. Jsem na dobré cestě, pokud odpověď na otázku „co je dobré pro mě?“ odpovím shodně stejně jako na otázku „co je dobré pro člověka?“. Cíl hledání je vždy propojen s poznáním podstaty a sebepoznáním a stává se srozumitelným teprve při procesu hledání.¹²

Abychom skutečně porozuměli Tomáši Akvinskému, je velmi důležité v první kapitole diplomové práce zmínit, v jakém období žil, jakým způsobem se vyvíjel jeho život a jaké události a osobnosti ho nejvíce ovlivňovaly. Zároveň je zde uveden ve dvou podkapitolách stručný rozbor jeho nejzásadnějších děl *Summa contra gentiles* a *Summa theologiae*. V první kapitole využívá autorka diplomové práce jako zdroje především práce Josefa Piepera, Ivana Blechy, Anthonyho Kennyho a Stanislava Sousedíka.

Druhá kapitola je věnována podrobnějšímu zkoumání problematiky ctností. Je zde rozebráno, jakým způsobem Tomáš ctnosti rozděloval. V další části je uvedena historie ctností, počínaje předkřesťanským pojetím ctností, Platonem, Aristotelem a stoiky konče. Popsaný rozbor je pro uchopení Tomášova rozdělení ctností stěžejní, protože v mnohém vycházel z uvedených historických období a jejich myslitelů. Autorka diplomové práce zde čerpá především z přeložených prací Tomáše Akvinského od Tomáše Machuly a z prací kardinála Tomáše Špidlíka.

Ve třetí kapitole se autorka diplomové práce zaměřila na podrobný rozbor ctnosti rozumnosti podle Tomáše. Uvedená část je rozdělena do sedmi podkapitol, které přibližují ctnost rozumnosti obecně, opačné hříchy, části rozumnosti, její nedílné součásti, subjektivní části týkající se jídla a pití a subjektivní části týkající se sexu a sexuálního chtíče. Je nutné si při čtení práce uvědomit, že uvedený rozbor ctnosti rozumnosti je potřeba vnímat v dobovém kontextu Tomáše. Jednotlivé myšlenky však lze aplikovat i do naší doby. Autorka diplomové práce ve výše popsané kapitole pracuje s česko-latinskou verzí *Summa Theologiae* a prací Richarda J. Regana.

¹² Srov. MACYNTYRE, A., *Ztráta ctnosti*. Oikoymenth: Praha, 2004, s. 255.

1. Život a dílo Tomáše Akvinského

Tomáše Akvinského považujeme za jednoho z nejvýznamnějších filozofů a teologů období vrcholné scholastiky, tedy středověké filozofie třináctého století. Uvedené období někteří historici zpětně jmenují stoletím Tomáše Akvinského.

Tomáš filozofii a teologii striktně metodicky rozlišoval. Věnoval se studiu sedmera svobodných umění¹³ a v rámci svých studií se blíže seznámil s Aristotelovými spisy o logice. Tomášovo myšlení bylo po celou dobu jeho vývoje ovlivněno dvěma významnými osobnostmi. Filozofické myšlení bylo ovlivněno Aristotelem a teologické myšlení bylo ovlivněno sv. Augustinem.

Tomášovo pojetí filozofie bylo nezávislé na zjevení, kladl důraz na vlastní předmět i metody. Obecně lze říci, že filozofické pojmy a principy byly aplikovány i do oblasti teologie. Tomáš byl umírněným realistou. Trval na přesvědčení, že intelekt je soběstačný a naše poznání se odvíjí od smyslového poznání. Lidské poznání probíhá postupně a je protkáno určitými nedostatky, proto je nutné postupovat od složitých věcí k jednotlivým.¹⁴ Tomáš rozlišoval dva různé způsoby lidského poznání: vlastní teoreticko-pojmové poznání, kterým poznáváme cizí¹⁵ a poznání na základě bytostné příbuznosti, čímž poznáváme to, co je nám blízké a vlastní¹⁶.

V roce 1244 vstoupil Tomáš do řádu dominikánů. O rok později byl uvedeným řádem vyslán na studia do Paříže. V rámci studií se seznámil s učitelem Albertem Velikým, který jej po dobu čtyř let přímo vedl. V uvedeném období se Tomáš zúčastnil kurzů, věnovaných rozborům děl „O božích jménech“ Pseudo-Dionýsia Areopagity a Aristotelovy „Etiky Nikomachovy“. V Paříži pobýval až do roku 1259, následně se vrátil do své rodné země Itálie. Byl poslán do Říma,

¹³ Sedmero svobodných umění pojímalo gramatiku, logiku, rétoriku, aritmetiku, geometrii, muziku a astronomii. Srov. Ritter – Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel 1981nn. Heslo Artes liberales/artes mechanicae. Sv. 1, sl. 531.

¹⁴ Srov. BLECHA, Ivan a kolektiv autorů. *Filozofický slovník*, s. 413.

¹⁵ Per cognition. Příklad: etik posuzuje dobro, ačkoliv sám nemusí žít v souladu s dobrem. Srov. PIEPER, Josef. *Co znamená filozofovat?* B. P. V. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, s. 88.

¹⁶ Per connaturalitatem. Příklad: jedinec posuzuje dobro na základě bezprostřední účasti na situaci, rozhodující je síla neklamně intuice a láska, prostřednictvím které přijímám cizí jako vlastní. Srov. PIEPER, Josef, *Co znamená filozofovat?* S. 88.

aby se věnoval výuce mladých dominikánů v oboru teologie. Zároveň je vyučoval v umění vedení disputací.

V roce 1269 se Tomáš vrátil do Paříže, kde přijal profesuru a věnoval se obraně nauky o nesmrtelnosti duši člověka proti averroismu.¹⁷ Tomášův pobyt v Paříži provázela neklidná atmosféra na univerzitě, která vycházela z nepřátelství a rivality. Tomáš v roce 1272 opustil Paříž a vrátil se do Itálie. Dva roky poté zemřel, a to během cesty na koncil konaný v Lyonu.¹⁸ Poslední roky života strávil Tomáš obranou proti názorům radikálních aristoteliků a konzervativnímu augustinismu. Nezdařilý pokus o syntézu Augustina a Aristotela, včetně posunu od Platona k Aristotelovi, to vše bylo pro křesťanskou většinu příliš náročné.¹⁹

Po smrti Tomáše pařížský biskup Tempier odsoudil některé jeho teze. Kvůli tomu došlo ke stagnaci Tomášovy filozofické školy, neměla prostor k dalšímu rozvoji. Odsouzení však bylo brzy odvoláno a roku 1323 došlo ke kanonizaci Tomáše. Změna situace vedla k postupnému rozvoji tomismu. V 19. století římsko-katolická církev začala Tomáše doporučovat jako vzor křesťanského teologa a filozofa.²⁰ Na základě učení Tomáše byl vytvořen soupis tezí, které měly být považovány katolickými školami za nepochybné. I přes všechny uvedené snahy projevil o Tomáše zájem jen malý počet filozofů. Za hlavní důvod, proč nejsou jeho díla pro čtenáře tolik atraktivní, lze považovat jazyk spisů. Jsou psány středověkou latinou, která je pro čtenáře velmi obtížně srozumitelná.²¹ Tomáš byl velmi plodným autorem. Jeho dílo lze považovat za jednu z nejvíce pozoruhodných syntéz filozofického a duchovního myšlení. Dovedl sloučit myšlenky z velmi odlišných zdrojů: novoplatonské, aristotelské, patristické, scholastické, židovské a arabské.²²

¹⁷ Averroismus je středověké filozofické učení navazující na Averroa a na arabskou a židovskou filozofii. Averroismus obhajoval nadřazenost filozofie nad vírou. Srov. STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 2000, s. 194.

¹⁸ Srov. AKVINSKÝ, Tomáš. *O pravdě; O myslí*. 1. vyd. Praha: Krystal OP, 2003, s. 12-15.

¹⁹ Srov. BLECHA, Ivan a kolektiv autorů. S. 421.

²⁰ Srov. BLECHA, Ivan a kolektiv autorů. S. 421.

²¹ Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1993, s. 36, 39.

²² Srov. FLOSS, Pavel. *Úvod do dějin středověkého myšlení*. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1994, s. 71.

1.1 Životopis

Tomáš Akvinský se narodil v roce 1225 na zámku Roccasecca u Akvina, nacházejícím se poblíž Neapole v Itálii. V Tomášovi proudila germánská krev, kterou měl danou z otcovy i z matčiny strany, ale většina historických pramenů ho považuje za Itala, syna hraběte z Akvina. Když bylo Tomášovi pět let, jeho otec ho poslal do opatství benediktinů Monte Cassino. Opatství se nacházelo na pohraničí neapolského království a papežského státu. Monte Cassino bylo tehdy centrem politického dění, pod čímž si můžeme představit zejména probíhající boj mezi papežem a císařem. Tomáš zde setrval v učení devět let, poté přerušil a odešel studovat univerzitu do Neapole. Věnoval se studiu sedmera svobodných umění a v osmnácti letech vstoupil do dominikánského řádu.²³ V rodině Tomáš nenašel pro své rozhodnutí opory, naopak se setkal s nevolí. Očekávalo se, že se stane benediktínským mnichem a následně opatem, nikoliv členem žebrového řádu²⁴. Projevy nelibosti ze strany rodiny neustávaly a situace vyvrcholila rozhodnutím dominikánů poslat Tomáše do Paříže. Při cestě do Paříže byl Tomáš unesen vlastními staršími bratry. Dopravili jej na rodinný hrad na Monte San Giovanni, kde jej uvěznili na více než jeden rok. Během doby uvěznění napsal Tomáš dvě pojednání, týkající se oboru formální logiky. Příručku o klamných úsudcích a fragment o modálních výrocích, tj. o větách vyjadřujících nutnost a možnost.

Z této doby byla zachována významná historka, jak se Tomášovi bratři snažili Tomáše přesvědčit, aby odstoupil. Ne jen že ho bili, ale také použili lehkou děvku k tomu, aby se Tomáš vzpamatoval. Bratři byli však neúspěšní²⁵:

*Tomáš na svém rozhodnutí trval, a jeho vytrvalost rozzuřovala jeho bratry
čím dál tím více. Svůj vztek utápěli v doušcích vína a v přítomnosti dívek.
Dívky by pro peníze udělaly vše, a tak bratry napadlo, že dají jednu dívku*

²³ Srov. PESCH, Otto Hermann. *Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. 1. Einführung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1988, s. 68-69.

²⁴ Byl to řád kazatelů, založený Španělem Dominikem de Guzmánem. Žebrové řády byly neustále podezřívány z toho, že pomáhaly papeži proti císaři. Srov. *Život sv. Dominika, zakladatele řádu kazatelského a původce pobožnosti růžencové*. Kolečov: Řád kazatelský, 1892. 702 s.

²⁵ Srov. KLUXEN, W. „Tomáš Akvinský: jsoucno a jeho principy“, in *Křesťanství a filosofie: postavy latinské tradice*. VILÍM, František, KARFÍK, Filip, KARFÍKOVÁ, Lenka, NĚMEC, Václav (editoři), 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994. str. 91.

*Tomášovi do cely. A tak se i stalo. Mladý Tomáš odhalil záměr dívky, vytrhl z ohniště hořící poleno a vyhnal ji. Ohořelým dřevem pak nakreslil na stěnu kříž a dlouho se před ním modlil.*²⁶

I když byl Tomáš přes jeden rok vězněn, jeho rodině se nepodařilo Tomáše přesvědčit. Proto nakonec dospěli k rozhodnutí ho z vězení propustit. Po propuštění odešel Tomáš studovat k dominikánům v Kolíně nad Rýnem, kde studoval přímo u zakladatele řádu dominikánů Alberta Velikého. Albert Veliký měl na Tomáše obrovský vliv. Prostřednictvím svého učitele se setkal s novým ústředním pilířem západní filozofie, konkrétně s novoplatonismem.

Ve svých sedmadvaceti letech se Tomáš vrátil zpět do Paříže do řádové školy dominikánů, která se nacházela v klášteře Saint Jacques. Začal zde působit jako učitel, později se stal univerzitním profesorem vyučujícím teologii. Jeho přednášky se týkaly především Sentencí Petra Lombardského²⁷. Kromě uvedených přednášek a příprav na disputace Tomáš napsal dvě monografie – „O principu přirozenosti“ a „O jsoucnu a bytnosti“. Obě díla se věnují výkladu terminologie aristotelské fyziky a metafyziky.²⁸ Během akademického roku 1255-1256 byl Tomáš prohlášen doktorem a byla mu předána katedra teologie. V průběhu dalších tří let se věnoval po akademické stránce především výkladu biblických textů. Napsal komentáře k proroku Izajášovi a k Evangelium sv. Matouše. Uvedené komentáře se dochovaly ve dvou podobách²⁹. Uvedené komentáře, včetně dalších Tomášových komentářů, jsou dnes mezi teology velmi čtenými dokumenty. Mezi další zajímavé texty patří i Tomášovy disputace, zabývající se různorodými oblastmi teologie a filozofie. První z nich, nazvané „Disputace o pravdě“, patří k největším

²⁶ Tomáš Akvinský. *Summa proti pohanům. Kniha první*. Přel. J. T. Bahounek. Pracovní vyd. 1. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993. str. 11

²⁷ 1100-1160 po Kr. Italský teolog, jehož „Čtyři knihy sentencí“ se staly standardní učebnicí teologie na všech středověkých univerzitách. STÖRIG, H. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 191

²⁸ KLUXEN, Wolfgang. *Tomáš Akvinský: Jsoucnost a jeho principy*, s. 91.; KLUXEN, Wolfgang, Helmut KOHLENBERGER, Lenka KARFÍKOVÁ, Stanislav SOUSEDÍK a Karel VRÁNA, VILÍN, František, Filip KARFÍK a Václav NĚMEC, ed. *Křesťanství a filosofie: postavy latinské tradice: Augustinus, Boëthius, Jan Eriugena, Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 94.

²⁹ Dochovaly se jako reportatio – studentský záznam z přednášky a ordinatio – text napsaný samotným přednášejícím. Za zajímavost lze považovat vzhled Tomášových rukopisů. Jeho písmo je podobné těsnopisu nebo šifram. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 17.

spisům. Lze konstatovat, že svým rozsahem převyšují polovinu dochovaného díla Aristotelova. Vyjma uvedených disputací se ještě dochovaly „spatra“ vedené disputace na libovolná témata³⁰.

I přes to, že se Tomáš do Paříže vrátil po několika letech, nadále zde měly svou působnost žebravé řády, které nacházely uplatnění i na půdě univerzity. Tomáš byl popsáným prostředím velmi ovlivněn, a to z důvodu intenzivního emočního prožívání názorových sporů. Právě uvedené spory vedly v roce 1259 k tomu, že Tomáš univerzitu opustil a vydal se na cestu poutnictví. Na katedře teologie Tomáše vystřídal anglický dominikán Vilém z Altonu. Tomáš zůstal poutníkem až do konce svého života. Nesetrval dlouho na žádném místě ani v žádném úřadě, často cestoval. Po dobu svého života v sobě nesl břemeno, které jej vnitřně tížilo. Kamkoliv přišel, vnímal jako své povolání a poslání shrnout pohled křesťanů na svět v podobě slova a písma jako celku.³¹

Tomáš zamířil do Itálie, kde se setkává s papežem Urbanem IV. Jmenovaný papež pozval Tomáše na svůj dvůr do Orvieta. Požádal Tomáše o pomoc s úkolem všeobecného významu. Objevil možnost, jak zkusit znovusjednotit křesťanský Východ a Západ. Tři roky poté přijal Tomáš další úkol, a to dvouleté vedení řádové školy Svaté Sabiny v Římě.³² Uvedené dva roky jsou obdobím, kdy Tomáš začal sepisovat dílo *Summa Theologica* a dvanáct komentářů ke spisům Aristotela. Další Tomášovo působení probíhá pod patronátem papeže Klimenta IV. na jeho dvoře ve Viterbu. V uvedeném období se mimo jiné věnoval psaní knihy o politické vládě. Za významnou kapitolu zmíněného díla lze považovat kapitolu o odměně pro spravedlivého vládce.³³ Taktéž je zde důležité zmínit dokončení díla *Summa contra gentiles*, které započal psát během pobytu v Paříži. Dílo je encyklopedickou teologickou příručkou, určenou pro misionáře, kteří působili mezi muslimskými a židovskými národy³⁴

Rok 1269 je pro Tomáše přelomovým. Vedení řádu dominikánů vyslalo Tomáše opět na univerzitu do Paříže. Opět se věnoval přednáškám zaměřeným na Písmo a vedl scholastické disputace. Konkrétně vykládal *Evangelium sv. Jana* a *Pavlovy listy*. Tomášův komentář k *Listu*

³⁰ Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 17.

³¹ Srov. PIEPER, Josef, str.13–22.

³² Srov. PESCH, Otto Hermann. *Thomas von Aquin*, s. 75

³³ Srov. PIEPER, Josef, str.18–22.

³⁴ Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 18-19.

Římanům se stal jedním z nejčtenějších biblických děl. Tomáš se také dále věnoval tvorbě disputací, týkajících se teologických ctností naděje, lásky, ctnosti opatrnosti, mírnosti, statečnosti a spravedlnosti. Při svém působení se setkal se dvěma významnými názorovými proudy, reprezentujícími myšlení západních filozofů. První stranu zastupovali ti, co usilovali o záchranu křesťanského dědictví, zatímco druhou stranu zastupovali ti, co obhajovali myšlenky Aristotela, dovedené do krajních extrémů. Tomáš stojí stranou od obou skupin, aniž by měl významného žáka, který by dokázal na jeho dědictví navázat, Bohužel, ani po jeho smrti se nikdo takový neobjevil. Tomáš se tedy ve svém osamocení hlouběji ponořil do své práce.³⁵ Význam Tomáše jakožto vykladače spisů Aristotela byl oceňován především filozofy pařížské fakulty svobodných umění³⁶.

Nejplodnějším obdobím v Tomášově životě byly poslední tři roky před smrtí. V uvedeném období zvládl napsat neuvěřitelné množství spisů, jmenovitě např. komentář ke knize Job, komentář k téměř všem spisům Aristotelovým³⁷, komentář k evangeliu svatého Jana a k listům svatého Pavla, velké dílo *Quaestiones – disputace o zlu a o ctnostech* a objemný druhý díl *Summa Theologica*. Mezi dalšími díly lze uvést i polemické spisy.³⁸

Posledním úkolem pro Tomáše byl návrat do Neapole a založení řádové školy v uvedeném místě. Připojil se ke klášteru sv. Dominika, kde naposledy vyučoval. Zde také dokončil své komentáře k Aristotelově „*Metafyzice*“. Po ročním působení byl Tomáš osloven papežem, aby se účastnil koncilu v Lyonu, konaném v roce 1274³⁹. Byl pozván jako odborník zaměřený na řeckou teologii. V uvedené době bylo už Tomášovo zdraví podlomené, nicméně na cestu se vydal. Během cesty do Lyonu však Tomáš onemocněl a v nedožitých padesáti letech, konkrétně 7. března 1274, zemřel. Skonal v klášteře Fossa Nova, mezi Neapolí a Římem⁴⁰.

³⁵ Srov. PIEPER, Josef, s. 23.

³⁶ Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 30

³⁷ Komentáře vznikly podle nedokonalých překladů řeckých rukopisů. Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 27, 29, 38.

³⁸ Dvě polemiky byly určeny proti kritikům řeholních řádů, především dominikánů. Tomáš zde obhajoval především přijímání nedospělých chlapců do klášterů. Srov. KENNY, Anthony. S. 27.

³⁹ Všeobecný sněm do Lyonu svolal na počátku roku papež Řehoř X. (1210-1276 po Kr.). Vlastním jménem Tebaldo Visconti. Byl papežem římskokatolické církve, jeden z mála papežů, jež při svém zvolení nebyl kardinálem ani knězem, ale arcijáhenem. Srov. JEDIN, Hubert. *Malé dějiny koncilů*. Praha: Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství, 1990, s. 40-41.

⁴⁰ Srov. PESCH, Otto Hermann. *Thomas von Aquin*, s. 26.

Je zajímavé, že několik měsíců před cestou do Lyonu přestal Tomáš psát. Nezabránilo mu v jeho rozhodnutí ani to, že dílo Summa Theologica nebylo dokončeno. Odmítal psát i diktovat, nikdo z jeho bližních ho nedokázal přesvědčit.

Když posléze sloužil mši svatou 6. Prosince 1273, měl tajemný zážitek, který někteří historikové vykládají jako vidění, jiní jako duševní kolaps, který znamenal konec jeho vědecké činnosti. Po něm už nikdy nic nenapsal ani nenadiktoval, a když ho sekretář vybízel, aby pokračoval v práci na Sumě teologické, odpověděl: Nemohu vše, co jsem napsal, mi připadá jako sláma.⁴¹

Tomáš je považován za významného teologa a filozofa, univerzitního profesora, mystika, ale také za světce. Proto je vhodné zde zmínit okolnosti týkající se jeho svatořečení. Jde o výsledek pozorování a slavnostního zjištění, zakládajícího se na přesném a složitém vyšetření. Uvádí se, že lze hovořit o jedinečné, až heroické dobrotě a správnosti života, o vzorném vyzařování nadlidské, až božské síly a o konečném návratu k původu božimu. Bezprostředně po jeho skonu započal boj o pozici tomismu v řádu dominikánů a obecně v celém katolickém prostředí. Tři roky po jeho smrti byly vybrané Tomášovy teze oficiálně odsouzeny, avšak jeho žáci se v hojném počtu zasadili o prosazování jeho učení⁴². Tomismus se stal ústřední filozofií řádu dominikánů a v roce 1323 byl prohlášen za svatého. Často byl jmenován také jako doctor angelicus⁴³. V roce 1567 byl Tomáš prohlášen církevním učitelem, až se nakonec stal téměř institucí. V roce 1879 došlo k povýšení tomismu na filozofii katolické církve. V roce 1917 byl pojat do jednoho z největších zákoníků dějin, do kodexu kanonického práva. Zde je stanoveno, že *kněží katolické církve mají získávat své teologické a filozofické vzdělání v souladu s metodou, naukou a principy Tomáše Akvinského*. V souladu s uvedeným bylo na základě papežova nařízení z roku 1931 nově uspořádáno církevní studium – přednášení filozofie a teologie nyní probíhalo

⁴¹ Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, str. 35.

⁴² Srov. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*, s. 200.

⁴³ Srov. PESCH, Otto Hermann. *Thomas von Aquin*, s. 72.

podle Tomáše. Uvedená situace vedla k významné obnově tomismu. Vznikla tzv. novotomistická filozofie, která se snaží o sjednocení moderní vědy, filozofie a základů katolického obrazu světa.⁴⁴

Nedlouho po smrti Tomáše mu byl udělen titul doctor communis. Nově bylo zdůrazněno, že Tomáš má být zván doctor communis seu universalis, tedy všeobecným, univerzálním učitelem. Důvodem je učení Tomáše, které církve přijala za své.⁴⁵

1.2 Dílo

Tomášovo literární dílo zahrnuje celé spektrum filozofických disciplín a je velmi rozsáhlé. První vydání, čítající celkem sedmáct velkých svazků, se uskutečnilo v Římě a v Benátkách během 16. století. V první řadě byl Tomáš především ontolog, ale věnoval se také nauce kosmologické, noetické, antropologické a etické. V jádru Tomášovy filozofie stojí jeho vlastní pojetí metafyziky.⁴⁶

Tomášovu tvorbu můžeme rozdělit do několika skupin. Konkrétně na komentáře k Aristotelovi, čítající celkem dvanáct děl, menší filozofické spisy, jako např. O jednotě intelektu proti averroistům, souhrnné teologické výklady, jako např. komentáře k Sentencím Petra Lombardského či Summa Theologica, quaestiones neboli zápisky teologických disputací, menší spisy týkající se křesťanské dogmatiky, apologetická díla určená pro obranu křesťanské víry, např. Summa contra gentiles, Proti omylům Řeků, spisy k filozofii práva, státu a společnosti, spisy týkající se řádu a řádových pravidel, exegetické výklady určené k výkladu Písma.⁴⁷

Prvním Tomášovým spisem byl Komentář ke knize Sentencí. Jedná se o soubor přednášek, které Tomáš vykonával jako bakalář. Čtyři knihy Sentencí jsou rozděleny do jednotlivých částí a jsou tvořeny otázkami, které mají články a krátký výklad textu⁴⁸. Každá část vždy začíná otázkou, ke které jsou připojeny argumenty. Poté je uváděna odpověď nebo řešení⁴⁹. Uváděné schéma je shodné s rozhodováním mistra při disputacích na středověkých univerzitách.

⁴⁴ Srov. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*, s. 200-201.

⁴⁵ Srov. PIEPER, Josef, str. 26.

⁴⁶ Srov. FLOSS, Pavel. *Úvod do dějin středověkého myšlení*, s. 76.

⁴⁷ Srov. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*, s. 193-194

⁴⁸ Quaestio neboli dotazování se, vyšetřování. Articulus neboli článek a expositio neboli výklad, rozbor. Srov. KÁBRT, Jan a kol. *Latinsko český slovník*. Státní pedagogické nakladatelství: Praha. 1957. s. 42, 172, 352.

⁴⁹ Responsio neboli odpověď, solutio neboli rozvázání, uvolnění a corpus articuli neboli tělo článku. Srov. KÁBRT, Jan a kol. *Latinsko český slovník*. 1957. s. 116, 369, 402.

Disputace konané samotným Tomášem jsou obsaženy ve spisu disputací *Quaestiones disputatae*.⁵⁰ Celkem se jedná o počet šedesáti tři disputací. Za prioritní jsou považovány *De veritate*, *De potentia* a *De malo*. Kromě výše popsaných disputací se Tomáš věnoval i psaní badatelských příspěvků, týkajících se různých problémů. Nazývají se *quodlibeta*, téma disputací bylo libovolné.⁵¹

Tomáš se také věnoval soupisu shrnutí určitého konkrétního oboru vědění, někdy zaměřeného proti určitým názorům a postojům, tzv. *sumy*. Zde je na místě jmenovat dvě významné sumy, *Summa contra gentiles* a *Summa Theologica*. Obě díla jsou velmi rozsáhlá, např. ve srovnání s Tomášovými komentáři. Pro filozofii a teologii jsou velmi významné komentáře k Písmu, komentáře k Aristotelovi, komentář k dílu Pseudo-Dionýsia Areopagity „*De divinis nominibus*“ a dva výkladové spisy, týkající se Boëthiových knih *De hebdomadibus* a *De trinitate*. Považujeme za důležité zmínit i traktát *De ente et essentia* – O jsoucnu a bytí. Tomáš skrze traktát formuluje své základní filozofické myšlenky.⁵² Tomášovo dílo bylo ve skutečnosti mnohem rozsáhlejší, než se nám dochovalo z filozofických textů předkřesťanské antiky. Tomáš dával důraz na jednoduchost textu, jeho jasnost a systematické členění, které velmi často postrádaly sotva uspořádané komentáře v podobě sentencí a teologické polemiky autorů jeho doby.

1.2.1 *Summa contra gentiles*

Suma proti pohanům je teologickou příručkou a encyklopedií, zaujímající stanovisko k filozofii pohanů a Arabů. Pro dějiny filozofie je její význam stěžejní z toho úhlu pohledu, že muslimové a židé již byli seznámeni s Aristotelovou naukou. *Sumu* proti pohanům napsal Tomáš v letech 1259-1264, a to na požadavek španělského představitele dominikánů Raymonda z Penvafortu⁵³. Raymond si uvědomoval rostoucí vliv islámského náboženství na území Španělska. Proto byl nucen mít pro řád dominikánů přesnou příručku, která vždy prokazatelně doloží pravdy, hlášané katolickou církví.⁵⁴

⁵⁰ Srov. KLUXEN, Wolfgang. *Tomáš Akvinský: Jsoucnost a jeho principy*, s. 92.

⁵¹ Srov. PESCH, Otto Hermann. *Thomas von Aquin*, s. 89-90.

⁵² Srov. KLUXEN, Wolfgang. *Tomáš Akvinský: Jsoucnost a jeho principy*, s. 93-94.

⁵³ 1175-1275 po Kr. Srov. O'Kane, Michael. "St. Raymond of Peñafort." In *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911. online (15. září 2022)

⁵⁴ Srov. Tamtéž, online (15. září 2022)

Suma je rozdělena do čtyř knih, přičemž každá kniha obsahuje kolem jednoho sta kapitol. První tři knihy jsou věnovány nauce o Bohu. Tvrdí, že všechny věci plynou z Boha a k Bohu se opět navracejí.⁵⁵ Tomáš vnímal Boha jako prvotní jsoucno, prvotní příčinu, která ve své podstatě nemá žádnou příměs potence. Bůh je podle Tomáše čirým aktem, je věčný a není schopen prožívat utrpení nebo se měnit.⁵⁶

První kniha otevírá otázky Boží přirozenosti a zabývá se tím, zda ji lze poznat pouhou schopností rozumu. Tomáš usuzoval, že Boží existence je samozřejmá. Vycházel z přesvědčení, že lidé jsou od útlého věku zvyklí poslouchat o Bohu a hovořit o něm. Bůh je věčný, konstantní a nehmotný. Lze tedy říci, že pokud by existence Boha nebyla samozřejmostí, vyžadovala by důkaz v podobě dlouhého a obtížně přijatelného učení.⁵⁷

Druhá kniha je pojednáním o světě a jeho stvoření, které pochází od Boha. Tomášův výklad hovoří o stvoření světa z nicoty. Je to nauka, založená na židovské a křesťanské reflexi knihy Genesis.⁵⁸ Tomáš vycházel z přesvědčení, že je možné dokázat rozumem stvoření světa, nikoliv, že je jeho počátek zakotven v čase. Nelze vyloučit věčnou existenci světa. Dále bádá, v jakém smyslu lze tvrdit, že Bůh může učinit cokoli za podmínky, že nemůže zemřít, změnit sebe, minulost nebo dokonce změnit jiného Boha. Převážná část druhé knihy je věnována problematice andělů a lidských duší, které Tomáš vyhodnotil jako nadpozemskou inteligenci. Andělé jsou podle Tomáše živí, nehmotní, nezničitelní a svobodní tvorové a nejsou spojeni s žádným tělem. Lidské duše mají také vlastnost nesmrtelnosti, ale jsou oproti andělům spojeny s individuálními těly. Tomáš dále trvá na přesvědčení, že nejvyšší lidské duševní schopnosti jsou součástí individuální duše. Duši mají lidé, živočichové i rostliny.⁵⁹

Třetí kniha je věnována otázkám etiky. Popisuje, jakým způsobem mají rozumné bytosti hledat štěstí v Bohu. Začátek knihy je uvozen úvahou, věnovanou dobru a zlu. Bůh je zde požadován za nejvyšší dobro a zároveň za příčinu všeho dobra. Obdobně všechny stvoření věci mají svou příčinu v Bohu a všichni stvoření tvorové jsou obrazem Boží dobroty. Rozumní tvorové

⁵⁵ Srov. BERINGER, Jaromír. *Úvod do dějin patristické a scholastické filosofie*, s. 26.

⁵⁶ Srov. BLECHA, *Filosofická čítanka*, s. 87.

⁵⁷ Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 19-20.

⁵⁸ Kniha známá též pod názvem „První kniha Mojžíšova“. Je řazena na začátek „Tóry“ - prvních pět knih hebrejské Bible.

⁵⁹ Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 21-22.

uvažují o Bohu, protože člověk nemůže najít štěstí v počítcích smyslů. K dosáhnutí blaženosti dochází prostřednictvím poznání Boha, nazíráním Boží esence. Tomáš se zasadil o zavedení pojmu Božího zákona. Boží zákon nás zavazuje k lásce k Bohu a k bližnímu svému, k přijetí víry a k službě Bohu. Závěr knihy je věnován pojednání o odměně, o trestu a o milosti v podobě pomoci Boží. Cílem člověka by mělo být osvobození se od hříchu a vytrvání ve ctnosti. Ti, kteří ve svém snažení vytrvávají a dosáhnou výše uvedeného cíle, byli předurčení k patření na věčnosti Bohem. Těm, kteří blaženosti nedosáhnou, není umožněno patření na věčnosti a jsou určeni k věčnému zavržení.⁶⁰

Poslední kniha zahrnuje pojednání Tomáše o typických křesťanských naukách, konkrétně nauku o Trojici, o svátostech, o vtělení a o vzkříšení mrtvých. Nauka o Trojici a o vtělení jsou specifické tím, že nejsou dokazatelné pouhým rozumem. Můžeme je poznat pouze na základě zjevení. Tomáš zde rozlišuje mezi dvěma pravdami – o Bohu a o stvořených věcech. Tvrdí, že je lze prokázat na základě rozumového poznání a bez pomoci zjevení.⁶¹

1.2.2 Summa theologia

Suma teologická je rozpracovaná do tří částí. První díl – Prima, vznikl během Tomášova pobytu v Itálii v roce 1265. Druhý díl je rozdělen do dvou částí, Prima Secundae a Secunda Secundae. Uvedený díl vznikl během druhého pobytu v Paříži v letech 1269-1272. Třetí díl – Tertia započal v Neapoli, ale už jej nestihl dokončit.⁶² Popsané části jsou rozděleny na celkem 512 otázek, které jsou dále děleny na artikuly. Suma je psána stylem, kdy Tomáš pokládá námitku proti tezi, poté uvádí tezi a odkáže se na nějakou filozofickou nebo teologickou autoritu. Následně uvádí vysvětlení myšlenky a odpovědi na vznesené námitky. Typickým znakem odpovědi je jejich počet – bývá jich více než pět.

První část Sumy je po obsahové stránce jasnější a bohatší než Suma proti pohanům. Také lze říci, že pojednání o lidské přirozenosti, obsažené v otázkách 75-112, je mnohem komplexnější.⁶³

⁶⁰ Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 23

⁶¹ Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 19.

⁶² Srov. KLUXEN, Wolfgang. *Tomáš Akvinský: Jsoucní a jeho principy*, s. 93.

⁶³ Srov. BERINGER, Jaromír. *Úvod do dějin patristické a scholastické filosofie*, s. 26.

Součástí druhé části Sumy teologické jsou disputatione, konané Tomášem v období druhého pobytu v Paříži. Prima Secundae obsahuje ve svém začátku úvahami o posledním cíli lidského života. Tomáš jej shledává stejně jako Aristoteles v blaženosti, tedy činnosti ve shodě s rozumovou ctností. Úvahy o ctnosti se nachází v otázkách 6-17 a Tomáš v nich analyzuje pojmy jako dobrovolnost, volba, čin, rozvažování apod. Otázky 18-21 jsou věnovány problematice etiky. Společně s pojednáním o ctnostech, konkrétně otázkami 23-48, projednávají problémy morálky. Otázky 62-67 jsou věnovány křesťanskému tématu tří teologických ctností, a to víře, naději a lásky. Tomáš je srovnává s Aristotelovými ctnostmi. Poslední dvě části, otázky 109-114, jsou věnovány tématu zákona a milosti. Tomáš zde objasňuje přirozený a pozitivní zákon a vysvětluje rozdíl mezi božími zákony obsaženými v Písmu⁶⁴. Vnímáme-li Primu Secundae jako obecné pojetí části Tomášovy etiky, pak je Secunda Secundae částí doplňující podrobný výklad jednotlivých námětů. Tomáš zde postupně probírá každou ctnost, včetně její povahy a odporujících hříchů. Otázky 106-121 kladou důraz na seznámení se ctnostmi Aristotelovy etiky, konkrétně vděčností, upřímností, štědrostí a vlídností, které jsou Tomášem považovány za nedílnou součást ctnosti spravedlnosti. V další části následuje ctnost statečnosti, kde Tomáš pojednává o mučednictví a o velkorysosti. Poté se věnuje ctnosti rozumnosti, kdy rozpracovává otázky jídla, pití a sexuálního života.⁶⁵ Ctnost rozumnosti je zde definována jako habitus, tedy kvalita našeho nitra, která je relativně trvalá a vede člověka k jednání, které je pro něj přirozeně dobré, tj. dělá ho člověkem dokonalejším.⁶⁶ Ctnost je pro Tomáše dobrým habitem naší mysli, nemůžeme ho špatně použít a skrze něj správně žijeme. Získáváme jej tak, že opakovaně správně jednáme v případě získaných ctností přirozených, nebo působením Božím v případě vlitých ctností bez našeho přičinění.⁶⁷

V rámci pojednání o morálních ctnostech Tomáš zařazuje i otázku týkající se rozumových ctností, trvalých schopností lidského rozumu myslet správně. Morálka bez rozumu je totiž podle Tomáše iluzí. Lidské jednání je totiž jednání vědomé a dobrovolné. Být morálně

⁶⁴ Konkrétně rozdíl mezi Starým a Novým zákonem.

⁶⁵ Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 31-32.

⁶⁶ Srov. MACHULA, Tomáš. *Tomáš a jeho sumy*. České Budějovice, Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2020, s. 103.

⁶⁷ Srov. MACHULA, Tomáš. *Tomáš a jeho sumy*, s. 104.

dobrý znamená nebýt úplně hloupý. Nejde tady jen o objem znalostí nebo o získání nějakých kvalifikací. Jde o to být prozíravý, umět dobře usuzovat o věcech, které se týkají morálky. Lidské jednání bez rozumu by bylo nevědomé. Jestliže má člověk získat morální ctnosti, musí být schopen náležitě myslet. Rozumových ctností je ovšem více než jedna a ne všechny se lidského jednání týkají. Je důležité rozumové ctnosti rozlišit na teoretické a praktické.⁶⁸

V případě praktického rozumu máme ctnosti umění a prozíravosti. Praktický rozum spočívá v náležitém souzení o tom, jak máme jednat a tvořit. V umění jde o otázku tvoření nejen věcí hmotných, ale i věcí ducha. Velmi důležitá je přitom jedna věc. Na rozdíl od prozíravosti, která kultivuje jednání, a dělá dobrým nikoli toho, kdo tvoří, ale jeho dílo. Dobré jednání je tak projevem mravní kvality jednajícího. Dobré dílo vůbec žádnou mravní kvalitu umělce neimplikuje.⁶⁹

Za největší Tomášovo dílo lze považovat druhou část Sumy. Srovnáme-li uvedené prostřednictvím filozofického hlediska s Aristotelem, je Tomáš značně napřed a jeho dílo doposud nebylo nikým překonáno. Summa Theologica je učebnicí pro neuniverzitní studenty, příručkou pro začátečníky. I když jde o dílo určené začátečníkům, je natolik komplexní a hluboké, že z něj čerpali a čerpají dodnes špičkoví filozofové a teologové.

Tertia obsahuje teologické náměty. Konkrétně je rozčleněna na následující části: dvacet šest otázek týkajících se nauky o vtělení, čtyři otázky jsou věnovány Panně Marii a dvacet devět otázek je věnováno životu Ježíše Krista, třicet otázek popisuje problematiku svátostí křtu, biřmování, eucharistie a svátosti smíření.⁷⁰ Tertia pojednává o otázce, co má člověk dělat, aby se ve svém pohybu od Boha začal obracet nazpět. Sám překonat hřích nemůže, tak potřebuje pomoc. Ta je mu dávana v dějinách spásy Božím vtělením, kdy se Bůh stal v Ježíši Kristu člověkem. Tomáš promýšlí základní teologická témata christologie, tedy především vztah mezi božstvím a lidstvím, ale velký prostor věnuje i reflexi působení Ježíše Krista v dějinách. Ve třetí části chybí ostatní svátosti, tj. poslední pomazání, svěcení a manželství, nauka o církvi a eschatologie, tedy nauka o naplnění všeho stvoření a jeho návratu k Bohu.⁷¹

⁶⁸ Srov. MACHULA, Tomáš. *Tomáš a jeho sumy*, s. 105.

⁶⁹ Srov. MACHULA, Tomáš. *Tomáš a jeho sumy*, s. 106-107.

⁷⁰ Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 35.

⁷¹ Srov. MACHULA, Tomáš. *Tomáš a jeho sumy*, s.

Suma teologická zůstala nedokončena. Obdobně Tomáš nestihl dokončit několik dalších děl, na kterých pracoval během posledních let života v Neapoli, např. Komentář ke knize Žalmů. Verze popisující nedokončení děl se různí, historikové zastávají různá stanoviska.⁷² Na závěr považuji za důležité zmínit motto, které je výstižné pro Tomášovo dílo. Uspořádat, rozlišovat a rozdělovat. Pořádat rozlišné podle hodnoty, která mu přísluší. V uvedeném metodickém postupu spočívá význam a velikost jeho díla.⁷³

⁷² Nejčastěji se v této souvislosti hovoří o roce 1273, kdy Tomáš sloužil prosincovou mši. Během ní prožil tak silný duchovní zážitek (někdy vykládaný jako duševní kolaps), že již nebyl schopný nic napsat ani nadiktovat. Srov. KENNY, Anthony. *Tomáš Akvinský*, s. 35

⁷³ Srov. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*, s. 200.

2. Pojetí ctností podle Tomáše Akvinského

Etika ctností představuje jednu z forem tzv. normativní etiky, tedy etiky usilující o nalezení kritérií pro rozlišení dobra a zla v lidském jednání. Mezi hlavní typy normativní etiky řadíme etiku deontologickou, teologickou a etiku ctností.⁷⁴ Etika ctností je zaměřena na představu vzoru ideálního člověka, který je cílem našeho morálního úsilí. Ctnosti jsou cílem k dosažení uvedeného cíle. Etika ctností byla velmi rozvinuta v antice a středověk toto dědictví dále rozpracoval.⁷⁵

Rozsáhlou epochou dějin aristotelské etiky ctností je vrcholný středověk, kdy po znovuobjevení aristotelských *libri naturales* došlo k obrovskému rozmachu komentářů k dílu Etika Nikomachova. Tato kniha Aristotela je zřejmě nejvlivnějším dílem v dějinách západní filozofie. Středověk je obdobím, kdy vznikl velký počet komentářů, a vedle toho jsou i různá ostatní pojednání o ctnostech jednoznačně inspirována tématy uvedené nejvýznamnější ze tří Aristotelových etik. To platí i pro Tomáše, který kromě přímého komentáře k Etice Nikomachově věnoval problematice ctností rozsáhlou část *Sumy teologické* a *Diskutovaných otázek o ctnostech*.⁷⁶

Tomášova etika je postavena na těch základních pilířích. Na eudaimonismu, přirozeném zákonu a ctnostech. Východiskem je blaženost, eudaimonia, coby poslední cíl člověka. Ve východisku a v důrazu na ctnosti je Tomášova etika skrz naskrz aristotelská. Tomáš však překračuje tento rámec dvěma tématy, a to rozpracováním souvislosti mezi filozofickou psychologií a ctnostmi jako prostředkem kultivace vášní a emocí, a přirozeným zákonem pomáhajícím určit onen ideál, který jedinec sleduje při pěstování ctností. Přesněji řečeno, Tomášova etika je etikou ctností, kde eudaimonismus a přirozený zákon pomáhají určit směřování jedince, k němuž ctnosti přispívají. Tomáš se věnuje ctnostem na řadě míst svého díla. Za prvé je

⁷⁴ Srov. KUNA, M., *Úvod do etiky ctností*. Ružomberok, KU, 2011, s. 20.

⁷⁵ Srov. AKVINSKÝ, T., *Otázky o ctnostech I., O ctnostech obecně*. Krystal O. P. s. r. o., Praha, 2012, s. 5.

⁷⁶ Srov. Tamtéž, s. 6-7.

třeba jmenovat první část druhého dílu Teologické sumy. Dále je nutné jmenovat pět otázek tvořících součást velkého souboru *Quaestiones disputatae*.⁷⁷

2.1 Definice a dělení ctností

Hovoříme-li o ctnosti, pak se jako první nabízí otázka, co to ctnost je. Tomáš je věrný aristotelské tradici a řadí ctnost do kategorie kvality. Přesněji řečeno se jedná o takovou kvalitu, která uschopňuje jedince ke správnému životu. Tomáš upřesňuje a obhajuje definici ctnosti podle Augustina, podle nějž je ctnost dobrá kvalita mysli, na jejímž základě správně žijeme.⁷⁸ Podle Tomáše je ctnost naplněním určité potence, zde myšleno jako schopnosti, možnosti nebo moci, a jejím uvedením do stavu dokonalosti.⁷⁹ Má-li jedinec nějakou schopnost, pak se dokonalým v tomto ohledu stává tak, že uvedenou schopnost správně a lehce využívá. Vhodným příkladem je třeba tažný kůň. Je dobrým koněm v tom případě, když využívá naplno své tažné schopnosti. Má táhnout náklad, je to jeho role, kterou má naplnit. Je to cílem, kvůli kterému koně chováme a kterým ho poměřujeme.⁸⁰ U člověka je důležité, zda správně žije, zda sleduje cíl svého života. Tímto cílem jedinec a společnost žijí a jsou jím i poměřováni a posuzováni. Tomáš v této souvislosti rozlišuje tři druhy potenci. Potence pouze činné, potence pohybované vnějším činitelem a potence činné a zároveň pohybované.⁸¹

Tomáš potřebu ctností jakožto habitů zdokonalujících duševní schopnosti obhajuje třemi důvody. Prvním důvodem je poukázání na žádoucí soustavnost našeho jednání. Druhým důvodem je rychlost našeho jednání. Třetím důvodem je stav potěchy z jednání. Tomáš v uvedených souvislostech cituje Aristotela, který rozumí potěšení provázejícímu nějakou dobrou činnost jako znamení, že si jedinec osvojil danou ctnost. I nespravedlivý člověk může vykonat mravně hodnotný čin, ale nebude z toho mít takovou radost, jaké má člověk spravedlivý a stále mravně jednající.⁸²

⁷⁷ Srov. Tamtéž, AKVINSKÝ, T., *Otázky o ctnostech I., O ctnostech obecně*. Krystal O. P. s. r. o., Praha, 2012, s. 7.

⁷⁸ Srov. AKVINSKÝ, T., *De virt., q. 1, a. 2*; AUGUSTIN, *De libero arbitrio II, 19*.

⁷⁹ Srov. AKVINSKÝ, T., *De virt., q. 1, a. 1*.

⁸⁰ Srov. AKVINSKÝ, T., *Otázky o ctnostech I., O ctnostech obecně*. Krystal O. P. s. r. o., Praha, 2012, s. 8.

⁸¹ Srov. Tamtéž, s. 9.

⁸² Srov. Tamtéž, s. 9.

Úkolem ctnosti je dodání dokonalosti nějaké schopnosti. Jestli hovoříme o ctnosti obecně jako o kvalitě duše, pak můžeme očekávat, že určitým konkrétním duševním silám budou odpovídat určité konkrétní ctnosti. Je-li tomu tak, jak je výše uvedeno, zdá se být jasné, že ctnost sídlí v potenci duše jedince. Tomáš si je ale vědom, že jeden akcident nemůže být subjektem jiného akcidentu, protože akcident je vždy aktualizací nějaké substance. Pokud se ale ctnost nachází v potenci jako ve svém subjektu, pak se dostáváme do problému, protože ctnost i schopnost duše jsou akcidenty. V popsané souvislosti proto rozlišuje různé způsoby vztahu akcidentu ke svému subjektu.⁸³

Konkrétní potence, ke kterým náleží jednotlivé ctnosti, probírá Tomáš ve 4-7. článku první otázky o ctnostech. V praktické oblasti rozlišuje čtyři základní potence, které jsou zdokonalovány čtyřmi kardinálními ctnostmi. Za prvé je to praktický rozum, ke kterému náleží prozíravost, kultivující vztah k pravdě o dobru, které má jedinec vykonat. Podle Tomáše lze každé mravní jednání považovat ve své podstatě za rozumné jednání, protože musí být rozumem posouzené a schválené. Kromě rozumu jako schopnosti poznávání je v rozumové části duše příslušná afektivní schopnost neboli rozumová snaživost, tedy vůle vztahující se k rozumově chápanému dobru. Ta je převáděna k dokonalosti ctností spravedlnosti. Hovoříme-li o rovině smyslové, je v oblasti praktického jednání důležitá smyslová snaživost, dělicí se na vznětlivost a dychtivost, které se vztahují k dobrům vnímaným smysly. Jmenované afektivní potence smyslové části duše kultivují ctnost statečnosti a rozumnosti. Na výše popsaném textu je evidentní Tomášovo pojetí etiky, předpokládající přirozené schopnosti člověka k jejich rozvoji, zdokonalování a usměrňování získanými návyky ctnosti. Etika je zde vyložena jako zdokonalování přirozených vloh a schopností člověka.⁸⁴

Tomáš pracoval se dvěma pojetími ctností, a to s Aristotelovým a s Augustinovým. Podle Aristotela jde o návyk dělající svého nositele a jeho dílo dobrým, podle Augustina jde o

⁸³ Za prvé, akcident je udržován subjektem v bytí, neboť akcident bez subjektu být nemůže. Za druhé, subjekt je potenci, kterou akcident aktualizuje. Za třetí je příčinou akcidentu, neboť principy subjektu jsou zároveň příčinami akcidentu. Prvním způsobem nelze, aby byl akcident subjektem jiného akcidentu, ale ve dvou dalších způsobech to možné je. Tomáš proto dochází k závěru, že nejde o to, aby jeden akcident mohl udržovat druhý akcident, ale jde o to, že subjekt přijímá nějaký akcident prostřednictvím jiného akcidentu. V popsaném smyslu je potence duše subjektem návyku. Srov. AKVINSKÝ, T., *Otázky o ctnostech I., O ctnostech obecně*. Krystal O. P. s. r. o., Praha, 2012, s. 10; AKVINSKÝ, T., *De virt., q. 1, a. 3.*

⁸⁴ Srov. AKVINSKÝ, T., *Otázky o ctnostech I., O ctnostech obecně*. Krystal O. P. s. r. o., Praha, 2012, s. 10-11.

dobrou kvalitu mysli, na jejímž základě žijeme mravně. Augustin ještě dodává, že ctnost v nás má božský původ. Tomáš toto pojetí neodmítá, ale dodává, že se týká pouze vlitých ctností.⁸⁵ Velmi pečlivě rozlišuje mezi ctnostmi přirozenými a ctnostmi vlitými.⁸⁶

Jde o duševní dokonalost, nikoliv tělesnou, která se zaměřuje na dobré jednání. Ctnost je velmi specifickým typem kvality, protože je to trvalá vlastnost, spíše řečeno návyk. Uvedený návyk vyžaduje dokonalost nějaké potence, a to potence směřující k nějakému jednání. Jde o činný návyk, díky kterému snadno konáme dobro.⁸⁷ Opakem ctnosti je neřest, která je také návykem. Je to relativním způsobem trvalá schopnost k nějakému typu jednání, které je v rozporu s přirozeností člověka. Je proti lidskému rozumu.⁸⁸

Významný rys ctností představuje charakter středu, který přirozeně dobré ctnosti mají. Důvodem Tomášova umístění ctností po Aristotelově vzoru do středové pozice je míra konkrétního jednání, daná rozumem. Morální i rozumové ctnosti spočívají ve středové pozici, ale každá svým jedinečným způsobem. Teologické ctnosti spočívají ve středu pouze akcidentálně. Abychom toto tvrzení ujasnili, musíme si uvědomit, že dobro toho, co má pravidlo a míru, spočívá v tom, co uvedenému pravidlu a uvedené míře odpovídá. Proto o něčem říkáme, že je to dobré, protože to nemá ani více, ani méně, než by správně mít mělo.⁸⁹

Výše popsanou středovou hodnotu ovšem nezaujímají vlité ctnosti teologické, protože u nich nejde o vyvažování mezi dvěma extrémy. K extrémům má sklon sklouzávat naše přirozenost. U teologických ctností jde o Boží dar, zaměřený na věčný život.⁹⁰

2.2 Návaznost na pojetí ctností

Abychom lépe pochopili Tomášovo pojetí ctností, musíme se blíže podívat na stručný historický vývoj nauky o ctnostech.

⁸⁵ Srov. KONYNDYK DeYOUNG, R., McCLUSKEY C., VAN DYKE, C., *Aquinas's Ethics, Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009, s. 139.

⁸⁶ Přirozené ctnosti získáváme uvědomělou a opakovanou činností svobodného jedince, zatímco vlité ctnosti jsou nám dány mimořádným Božím zásahem. Srov. AKVINSKÝ, T., *Otázky o ctnostech I., O ctnostech obecně*. Krystal O. P. s. r. o., Praha, 2012, s. 12.

⁸⁷ Srov. AKVINSKÝ, T., *Summa theologia I-II, q. 55, a. 3.*

⁸⁸ Srov. Tamtéž, q. 71, a. 2.

⁸⁹ Srov. AKVINSKÝ, T., *De virt., q. 1, a. 13.*

⁹⁰ Srov. AKVINSKÝ, T., *Otázky o ctnostech I., O ctnostech obecně*. Krystal O. P. s. r. o., Praha, 2012, s. 13.

Slovo ctnost se natolik usídlilo v představě křesťanské společnosti, že je obvykle vnímáno jako původní produkt křesťanství. Přes výše uvedené musíme pátrat po zdroji nauky o historickém vývoji ctností. Úmyslem autorky diplomové práce je poukázat na nejvýznamnější přínosy do nauky týkající se ctností, které ovlivnily dnešní chápání ctností v prostoru Evropy.

2.2.1 Předkřesťanské pojetí ctností

České slovo „ctnost“ má kořen ve slovech „ctít, uctívat“. V latinské a v řecké verzi slova „ctnost“ je zachován důraz na kulturu starých civilizací. Latinské slovo „virtus“ je původně od slova „vir, muž“. Původně označuje mužnost, tedy vlastnost, které si ceníme u mužů. Podobný význam má i řecké slovo „andreia“, což překládáme jako statečnost. Všeobecně však v řečtině nazýváme ctnost slovem „arete“. Máme tím na mysli něco, co se líbí, co vyniká a co budí úžas. Je proto zcela pochopitelné, že primitivní národy ctily a obdivovaly sílu a válečnou zdatnost.⁹¹

Je zajímavé pozorovat proměnlivost hodnot v čase. Latinské překlady Starého zákona udávají slovo „virtus“ převážně jako sílu, zatímco Nový zákon slovo „ctnost“ přenáší do role ducha. Je to dáno také tím, že intelektuálně založení Řekové začali místo tělesné síly obdivovat chytrost a duševní dovednosti.⁹² Řekové měli mimo jiné pro svůj rozvoj intelektu výhodné podmínky, protože udržovali obchodní styky s okolními zeměmi celého Středomoří a jejich námořní cesty se podílely na obohacení ekonomiky země a kultury.

Starověké Řecko, považované za kolébkou evropské kultury a vzdělanosti, kde vznikaly první městské státy⁹³, položilo základ pro mnoho vědních i uměleckých oborů. Jedním z mnoha je i politika, kterou Řekové vnímali více než jako prostou techniku, jak definovat uspořádání záležitostí veřejnosti. Za původ a cíl politiky považovali spravedlnost, která má etickou povahu.⁹⁴ Řekové to věděli mnohem lépe než naši dnešní političtí představitelé. Občané, kteří v té době mohli stát v čele města, museli vyniknout nad druhými svou moudrostí, spravedlností, statečností i umírněností. Popsané rozdělení ctností pochází právě z doby starověkého Řecka.

⁹¹ ŠPIDLÍK, T., *Prameny světla*, Křesťanská akademie, Řím 1981, s. 171.

⁹² Srov. tamtéž, s. 172.

⁹³ Tzv. „polis“. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, s. 125.

⁹⁴ Srov. BENEDIKT XVI., *encyklika Deus caritas est*, Paulínky, Praha 2006, čl. 28.

První zmínky o ctnostech, pojatých jako specifické mohutnosti lidstva, spojujeme se jmény Pýthagorás a Sokrates. Zatímco Pýthagorás se pouze pokusil o první klasifikaci ctností, Sokrates rozvinul podstatu ctnosti jako určitý druh umění. V jeho pojetí je ctnost umění dokonalého poznání, které je naplněno dobrým životem. Zároveň jako každé umění, musí ctnost mimo jiné sloužit a má také sociální význam. Sokrates již definoval všechny hlavní charakteristiky ctností, které pozdější filozofové dále rozvinuli. Ctnost jako vlastnost jedince lze získat cvičením a musí být přínosem nejen svému nositeli, ale celému společenství.

Platon, Sokratův žák, si všímal rozdílné mentality ostatních národů. Řekové si vážili vědění a moudrosti, zatímco bojovní Skytové nebo Trákové obhajovali svou statečnost, kupci z Fénicie toužili po penězích a snadném životě. Uvedená rozdílnost povah je možná, protože podle Platona má lidská duše tři základní schopnosti, a to poznání, vznětlivost a baživost, požívačnost. Dobrý člověk dovede užívat jmenovaných schopností správně.⁹⁵ Pro Platonovu další nauku se stala východiskem představa duše, složené ze tří částí, a to myšlení, vůle a žádostivosti. Jejich vnitřní rozpor je zdrojem všech lidských nectností. Za základní ctnost považoval Platon spravedlnost, složenou ze tří základních složek; z moudrosti, statečnosti a umírněnosti. Výše jmenované ctnosti jsou pro Platona nejdůležitějšími, tzv. kardinálními ctnostmi, potřebnými pro správné uspořádání každé obce.⁹⁶ Platon mimo jiné kladl důraz na pravou míru ve všem a ctnosti vnímal jako správný střed mezi oběma typy krajností.

2.2.2 Stoikové a ctnosti

Na tradici filozofie Řeků navázala značně rozrostlá skupina stoiků, jejichž působení datujeme do období 4. století před Kristem do 3. století po Kristu. Mezi významnými stoiky můžeme jmenovat například Zenóna z Kitia, Kleanthése, Chrysiposse, Senecu, Marka Aurelia a Epiktéta.⁹⁷ Ctnost měla pro stoiky významnou roli. Hovořili o ní jako o dispozici duše, se kterou je člověk ve shodě sám se sebou a tedy i se samým logem. Ve srovnání s Aristotelem ale ctnost nedefinovali jako střed mezi dvěma protikladnými neřestmi. Viděli v ní krajnost, která je shodná

⁹⁵ Srov. ŠPIDLÍK, T., *Prameny světla*, Křesťanská akademie, Řím 1981, s. 177.

⁹⁶ Srov. PLATON, *Ústava*, Oikoymenh, Praha 2005, s. 427

⁹⁷ Srov. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, s. 147.

s moudrostí, zatímco opačné krajnosti jsou totožné s neřestmi, vášněmi. Střední cesta mezi ctností a neřestí pro ně neexistovala. Člověk nemohl být více nebo méně ctnostný. Buď byl ctnostný, nebo neřestný, vášnivý.⁹⁸

Stoikové věřili, že k získání ctnosti je důležitá soběstačnost, autarkeia a sebeovládání, enkrateia. Je nutné dosáhnout stavu tzv. apatie, apatheia, ve smyslu odstranění všech vášní a povznesení se nad vlastní osobu.⁹⁹ Na rozdíl od Aristotela, považují za hlavní předpoklad mravného života schopnost rozlišit mezi jednáním, které je relevantní a které je indiferentní. Mravně významné jednání můžeme jako lidé ovlivnit a ono ovlivní zpětně naši spokojenost, zatímco mravně indiferentní jednání není v našich silách ovlivnit. Také by to však nemělo mít vliv na naši úroveň spokojenosti. Cicerovou zásluhou se také ustálila představa čtyř kardinálních ctností, jmenovitě moudrost – prudentia, spravedlnost – iustitia, statečnost – fortitudo, umírněnost – temperantia.¹⁰⁰

Za poměrně zajímavý jev, známý především u pozdního stoika Marca Aurelia, můžeme považovat požadavek lásky k bližnímu i nepříteli.¹⁰¹ V uvedeném případě se jedná o rys, který je v jistém smyslu souběžný s křesťanstvím. Křesťanství samotné bylo stoicismem ovlivněno. Jako příklad můžeme uvést stopy po stoicismu v Novém zákoně, kde jsou uváděny tzv. seznamy nebo katalogy ctností.¹⁰²

Stoicismus někdy bývá citován jako předkřesťanská linie myšlení, která doporučovala bez nároku na odměnu činit dobro bližním. Stoikové doopravdy vyučovali, že dobrý člověk je občanem světa a těší se duchu bratrství se všemi lidmi. Z uvedené věty můžeme usoudit, že stoikové bylo poslové charity. Na druhou stranu, učili lidi také potlačovat své city a emoce jako něco pro muže nevhodného. Muž musel být vždy lhostejný k vnějším událostem, byť by byly sebetragičtější.¹⁰³

⁹⁸ Srov. STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filozofie*, s. 149.

⁹⁹ Taktéž, s. 149.

¹⁰⁰ Srov. DAVIDSON, Ivor J. *Ambrose's De officiis* [online]. [cit. 2022-09-12].

¹⁰¹ *Kdykoli se chceš potěšit, v duchu si vybavuj přednosti svých současníků, jako například podnikavost jednoho, skromnost druhého, štědrost třetího a jinou ctnost někoho jiného. Neboť nic nepůsobí takové potěšení jako vzory ctností, které se zrcadlí v mravech našich vrstevníků a které se v jednotlivci, pokud možno, všechny slučují. A proto je také záhodno si je stále oživovat v paměti.* Srov. *Hovory k sobě*, VI, 48.

¹⁰² Srov. Ga 5,22nm; Ef 4,1-3; 1Tm 6,11; 2P 1,5-7.

¹⁰³ WOODS, E. Jr., *Jak katolická církev budovala západní civilizaci*. Res Claritatis: Praha, 2008, s. 136-138.

2.2.3 Aristoteles a ctnosti

Aristoteles, žák Platona, navázal na svého učitele a na jeho učení. Definoval absolutní princip, rozuměj Boha, ke kterému jako ke konečnému cíli směřuje život člověka. Jeho koncepce filozofie rozumí základní mravní zákony jako danost, která tu je jako projev rozumu Boha a princip všeho bytí. V díle *Etika*, věnovaného synovi Nikomachovi, Aristoteles napsal:

Neuvažujeme, abychom věděli, co je ctnost, nýbrž abychom se stali dobrými, jinak by to nemělo žádnou cenu – je nutné uvažovat o praktických jednáních, jakým způsobem se mají konat. Zkoumat se vážně a nelítostně a snažit se pak celé své myšlení a cítění, ba celé své bytí postavit nově na duchovní základ.¹⁰⁴

Aristoteles chápe, stejně jako jeho učitel Platon, ctnost jako střed mezi dvěma krajnostmi. Nejedná se o jednoduchý mechanický nebo aritmetický střed, vždy hraje roli individualita každého člověka.¹⁰⁵

Podíváme-li se do detailu a Aristotelovy etické úvahy, největším přínosem bylo rozdělení ctností a morální neboli etické a rozumové neboli dianoetické. Z rozumových ctností pro něj měla největší význam ctnost rozumnosti neboli frónésis. Lze ji definovat jako cit pro to, co v dané situaci vyhodnotíme jako morálně správné.¹⁰⁶ Aristoteles rozuměl mravní ctností trvalý stav nitra, který vede člověka k mravně hodnotnému jednání. Harmonie duše byla pro Aristotela znakem mravně ctnostného člověka. Uvedeného stavu není možné dosáhnout poznáním toho, co je dobré, nýbrž dlouhodobým opakováním určitého dobrého jednání. Aristoteles definuje ctnost jako návyk dobrého jednání, nebo jako zvyk svobodné vůle.¹⁰⁷ Podle Aristotela k upevňování zvyků pomáhá výchova, která je v širokém kontextu spojena s jeho představou o obci jako mravně neporušeného společenství.¹⁰⁸ Aristotelův důraz na obec, spolu s důležitou rolí přátelství, zároveň

¹⁰⁴ PŘÍKASKÝ, V. J., *Etika*, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 2000, s. 90.

¹⁰⁵ Podle Aristotela je ctnost vždy ve středu mezi dvěma opačnými neřestmi. Například rozvážný člověk podle Aristotela není bázlivý, ale zároveň neoplývá nerozvážností. Proto se také často používá přirovnání tzv. královské střední cesty. ŠPIDLÍK, T., *Prameny světla*. Křesťanská akademie: Řím, 1981, s. 175.

¹⁰⁶ RICKEN, F., *Antická filozofie*. 1. díl, in *Dějiny filozofie*, Olomouc, 1999, s. 22.

¹⁰⁷ ŠPIDLÍK, T., *Prameny světla*. Křesťanská akademie: Řím, 1981, s. 173.

¹⁰⁸ RICKEN, F., *Antická filozofie*, 1. díl, in *Dějiny filozofie*, Olomouc, 1999, s. 118.

poukazuje na důležitý rys jeho myšlení. A to na skutečnost, že není individualistické. Blaženosti nelze dosáhnout bez společenství, a k blaženosti směřují všechny ctnosti. Ctnost je dokonalá pouze v tom případě, když je ku prospěchu celému společenství, poukazuje Aristoteles.¹⁰⁹

¹⁰⁹ RICKEN, F., *Antická filozofie*, 1. díl, in *Dějiny filozofie*, Olomouc, 1999, s. 125.

3. Ctnost rozumnosti

Ctnost je podle Tomáše Akvinského kvalita, která uschopňuje člověka ke správnému způsobu života. Ctnost je naplněním potence. Pokud si ji správně osvojím, mohu ji využívat. Úkolem člověka je správně žít a dojít k cíli svého života, kterým je blaženost. Kvůli uvedenému cíli jsme poměřováni a posuzováni. Ctnost rozumnosti patří mezi ctnosti kardinální¹¹⁰, tj. ctnosti, na nichž stojí lidský život. Mimo rozumnost patří mezi jmenované kardinální ctnosti, které tvoří základ přirozeného zákona, a které odráží věčný zákon Boží, ctnost spravedlnosti, mírnosti a statečnosti.¹¹¹

Etika ctností je jedním z typů tzv. normativní etiky, tedy etiky, která usiluje o nalezení kritérií rozlišení dobrého a zlého jednání. Etikou v pravém slova smyslu je zde zmíněná normativní etika. Mezi hlavní typy normativní etiky řadíme deontologickou etiku, teleologickou etiku a etiku ctností. Etika ctností je zaměřena na představu vzoru ideálního člověka, který je cílem našeho morálního úsilí. Cestou k dosažení popsaného cíle jsou pak ctnosti.¹¹²

Tomášova etika je postavena na třech základních pilířích – eudaimonismu, přirozeném zákoně a ctnostech. Tomášova etika je etikou ctnosti, kde eudaimonismus a přirozený zákon pomáhají určovat směřování člověka, k němuž ctnosti přispívají. Tématice ctností se Tomáš věnuje především ve druhé části *Summa Theologica*, což je pro předloženou práci stěžejní.¹¹³ Autorka diplomové práce v této kapitole čerpá především z této části, a z práce Richarda Regana.

Tomáš zařazuje ctnost do kategorie kvality. Jedná se o takový druh kvality, která uschopňuje člověka ke správnému žití. Tomáš obhajuje s jistými upřesněními Augustinovu definici ctnosti jako dobré kvality myslí, na jejímž základě správně žijeme. Tomáš vysvětluje, že ctnost je naplněním nějaké potence, tedy uvedením nějaké potence do stavu dokonalosti. Když má někdo nějakou schopnost, pak se dokonalým v tomto ohledu stává tak, že onu schopnost

¹¹⁰ Kardinální ctnosti jsou čtyři hlavní morální ctnosti. Anglické slovo *kardinál* pochází z latinského slova *cardo*, což znamená "závěs".

¹¹¹ Srov. MACHULA, Tomáš. *Otázky o ctnostech I. - O ctnostech obecně*, Tomáš Akvinský. Praha: KRYSTAL OP, 2012.

¹¹² Srov. MACHULA, Tomáš. *Otázky o ctnostech I. - O ctnostech obecně*, s. 20.

¹¹³ Srov. MACHULA, Tomáš. *Otázky o ctnostech I. - O ctnostech obecně*, s. 7.

správně a snadno využívá. Člověk má správně žít, sledovat cíl svého života. Pro tento cíl žijeme a jím jsme i poměřováni a posuzováni.¹¹⁴

Tomáš v uvedené souvislosti rozlišuje tři druhy potenci; potence pouze činné, potence pohybované vnějším činitelem a potence činné a zároveň pohybované. První případ nepotřebuje žádné habitusy, protože síla takové potence je potence sama a nepotřebuje žádné doplnění na způsob formování nějakou kvalitou. Druhý případ zase žádný habitus mít nemůže, protože nemá vlastní činnost, kterou by onen habitus kultivoval. Až třetí případ potenci je základem pro habitus. Nejsou dokonalé, aby nepotřebovaly žádnou kultivaci a formování, ale zároveň jsou činné, takže nezávisí pouze na vnějším činiteli.¹¹⁵

Potřebu ctností jakožto habitů zdokonalujících určité duševní schopnosti Tomáš obhajuje třemi důvody. První je poukaz na žádoucí jednotu našeho jednání. Svět je složitý a proměnlivý a naše jednání je tedy rozptýlené a rozhárané, závislé na tom, jak se přesně sejdou okolnosti. Ctnost upevňuje a usměrňuje směr našeho jednání. Díky tomu jsme schopni jednat i v mnoha různých a proměnlivých situacích víceméně podobně a mířit vždy k dobru, ať se ukazuje nebo projevuje jakkoliv. Druhým důvodem je schopnost rychlého jednání. Kdyby měl člověk před každým jednáním náležitě prozkoumat a promyslet vše, co k situaci a k jednání patří, byli bychom velmi pomalí a chyběla by nám pohotovost, která je obvykle žádoucí. Kromě toho máme často málo času a klidu na to, abychom si podobné promýšlení a zvažování mohli dovolit. Člověk, který je ctnostný, má sklon jednat v dané situaci náležitým způsobem, aniž by musel absolvovat onen dlouhý a namáhavý proces rozlišování a přípravy k jednání. Třetím důvodem je pak potěšení z jednání. Tento důvod se nám lépe osvětlí poukazem na to, že podle Tomáše je cílem lidského života blaženost. A blaženost spočívá v radosti ze zdařilého života, tedy z takového života, který je naplněn dobrým a ctnostným jednáním.¹¹⁶

Úkolem ctnosti je dávat dokonalost nějaké schopnosti. Jestliže se totiž o ctnosti mluví obecně jako o kvalitě duše, pak lze očekávat, že určitým konkrétním duševním silám či schopnostem budou odpovídat určité konkrétní zdokonalující habitusy čili ctnosti. Je-li tomu tak,

¹¹⁴ Srov. MACHULA, Tomáš. *Otázky o ctnostech I. – O ctnostech obecně*, s. 8.

¹¹⁵ Srov. MACHULA, Tomáš. *Otázky o ctnostech I. – O ctnostech obecně*, s. 9.

¹¹⁶ Srov. MACHULA, Tomáš. *Otázky o ctnostech I. – O ctnostech obecně*, s. 9.

pak se zdá být jasné, že ctnost bude sídlit v potenci duše. Tomáš si je ale vědom, že jeden akcident nemůže být subjektem jiného akcidentu, protože akcident je vždy aktualizací nějaké substance. Jestliže ale ctnost sídlí v potenci jako ve svém subjektu, pak je zde problém, neboť ctnost i potence duše jsou akcidenty. V této souvislosti proto rozlišuje různé způsoby vztahu akcidentu ke svému subjektu. Za prvé je akcident udržován subjektem v bytí, neboť akcident bez subjektu být nemůže, za druhé je subjekt potenci, kterou akcident aktualizuje, a za třetí je příčinou akcidentu, neboť principy subjektu jsou zároveň příčinami akcidentu. Prvním způsobem akcident nemůže být subjektem jinému akcidentu, ale druhými dvěma způsoby ano.¹¹⁷

Konkrétní potence, kterým náleží jednotlivé ctnosti, Tomáš probírá ve 4-7. článku první otázky o ctnostech. Všimněme si nyní především praktického jednání, které je předmětem etiky, a necháme stranou problém rozumových ctností, které zdokonalují teoretický rozum. Tomáš tedy v praktické oblasti rozlišuje čtyři základní potence, které jsou zdokonalovány čtyřmi základními neboli kardinálními ctnostmi. V první řadě je to praktický rozum, jemuž přísluší prozíravost, která kultivuje vztah k pravdě o dobru, které má člověk vykonat. Podle Tomáše je každé mravní jednání ve své podstatě rozumné jednání, a to znamená, že musí být rozumově posouzené a schválené. Vedle rozumu jakožto poznávací schopnosti je v rozumové části duše také příslušná afektivní potence neboli rozumová snaživost, tj. vůle vztahující se k rozumově chápaným dobrům. Ta je uváděna k dokonalosti ctností spravedlnosti. Na rovině smyslové je v oblasti praktického jednání podstatná snaživost smyslová, která se dělí na vznětlivost a dychtivost, jež se vztahují k dobrům smyslově vnímaným. Tyto afektivní potence smyslové části kultivují statečnost a rozumnost. Zde je dobře vidět, že Tomášovo chápání etiky předpokládá přirozené schopnosti člověka a jejich rozvíjení, zdokonalování a usměrňování získanými habitusy ctností. Etika zde není v první řadě systémem pravidel nebo vnucených příkazů jdoucích proti přirozeným sklonům, ale zdokonalováním přirozených vloh a schopností člověka.¹¹⁸

Tomáš používá dvě definice ctností, totiž Aristotelovu a Augustinovu. Podle Aristotela jde o habitus, který dělá svého nositele a jeho dílo dobrým, a podle Augustina o dobrou kvalitu mysli, na jejímž základě správně žijeme. Augustinova definice ještě dodává, že v nás ctnost působí

¹¹⁷ Srov. MACHULA, Tomáš. *Otázky o ctnostech I. – O ctnostech obecně*, s. 10.

¹¹⁸ Srov. MACHULA, Tomáš. *Otázky o ctnostech I. – O ctnostech obecně*, s. 10-11.

Bůh. Tomáš tento dodatek v podstatě neodmítá, ale dodává, že se týká pouze některých ctností, a to ctností vlitých. Tomáš zde pečlivě rozlišuje mezi ctnostmi přirozenými, které jsou získané uvědomělou a opakovanou činností svobodného člověka, a ctnostmi vlitými, které jsou nám dány mimořádným Božím zásahem.¹¹⁹

V každém případě jde tedy o nějakou dokonalost duševní, nikoli tělesnou, zaměřenou na dobré jednání. Ctnost je tedy kvalitou duše, a to specifickým typem kvality; relativně trvalou vlastností, tedy habitem. Tento habitus představuje dokonalost nějaké potence, a to potence směřující k nějakému jednání. Jinak řečeno, jde o účinný habitus, a to přesně vzato takový, díky němuž snadno konáme dobro. Opakem ctnosti je neřest, která je také habitem, tedy relativně trvalou schopností k nějakému jednání, na rozdíl od ctnosti je to však taková vlastnost, která je v rozporu s přirozeností člověka; jiným způsobem řečeno jde proti rozumu.¹²⁰

To, co v definici ctnosti přímo není, ale co představuje její významný rys, je charakter středu, který přirozené morální ctnosti mají. Důvod, proč Tomáš umísťuje po Aristotelově vzoru ctnosti do jakési středové pozice, je míra určitého jednání daná rozumem. Morální i rozumové ctnosti spočívají v pozici středu, avšak každé jiným způsobem. Teologické ctnosti naproti tomu spočívají ve středové pozici, ale pouze akcidentálně. K objasnění uvedeného tvrzení je nutné vědět, že dobro toho, co má pravidlo a míru, spočívá v tom, co popsanému pravidlu a popsané míře odpovídá. Proto říkáme, že je něco dobré tehdy, když to nemá ani více, ani méně, než by mělo mít.¹²¹

Jednání, které uvádí bez dostatečného důvodu člověka do nebezpečí, je jistě nerozumné a jako takové i zlé. Jednání, které člověka vede ve všech případech bez výjimky k vyhýbání se nebezpečí, je také nerozumné a zlé. První nazýváme hazardem, druhé zbabělostí. Ctnost statečnosti, tedy středová pozice mezi oběma uvedenými extrémy, spočívá v rozumném posouzení situace a v takovém jednání, které odpovídá rozumovému úsudku o dané situaci, tedy nakolik stojí za to podstupovat nějaké nebezpečí.¹²²Tuto středovou pozici ovšem nezaujímají vlité ctnosti teologické, protože tam nejde o vyvážení mezi extrémy, k nimž má sklon sklouzávat naše

¹¹⁹ Srov. MACHULA, Tomáš. *Otázky o ctnostech I. – O ctnostech obecně*, s. 11-12.

¹²⁰ Srov. MACHULA, Tomáš. *Otázky o ctnostech I. – O ctnostech obecně*, s. 12.

¹²¹ Srov. MACHULA, Tomáš. *Otázky o ctnostech I. – O ctnostech obecně*, s. 12.

¹²² Srov. MACHULA, Tomáš. *Otázky o ctnostech I. – O ctnostech obecně*, s. 12-13.

přirozenost, ale o ryzí dar Boží zaměřený na věčný život. To je ovšem samostatné téma, které není předmětem této diplomové práce.

Cílem třetí kapitoly diplomové práce je představit dnešnímu čtenáři ctnost rozumnosti, jak ji popisuje v *Summa Theologica* Tomáš. Autorka diplomové práce se zaměřila ze začátku na obecné vymezení ctnosti rozumnosti, aby následně mohla navázat na její dílčí části, týkající se otázek jídla, pití a sexu. Důvodem výběru těchto dílčích částí je zájem autorky o tyto otázky, které jsou v dnešní době velmi aktuální. Žijeme v blahobytu, kdy je jídla i pití v naší společnosti dostatek. Můžeme si koupit, cokoliiv se nám zlíbí, jídlo a pití také často vyhadzujeme a plýtváme jím. Otázka sexuality a samotného sexu je v dnešní společnosti také velmi ožehavá. Zcela spadly veškeré zábrany a hranice, společnost je mnohem více otevřená. Zároveň stoupají počty sexuálních deliktů, mnohem více se hovoří o zneužívání. Snahou práce je přiblížit tyto ctnosti současnému čtenáři, aby sám posoudil, nakolik jsou pro něj podstatné v jeho vlastním životě. Čtenář by se měl zamyslet, jak vnímá ve svém životě otázku rozumnosti a měl by zvážit, zda žije dle uvedených zásad, nebo zda ve svém životě sestoupil na špatnou cestu.

Autorka diplomové práce v této kapitole čerpá z práce Richarda Regana a ze Sumy. V jednotlivých podkapitolách je vždy uveden komentář, čemu se bude podkapitola věnovat. Následně je uvedena obecná nauka Tomáše z těla komentáře. Na obecnou nauku navazují námítky a odpovědi na námítky. Postup práce je takový, že autorka postupuje obecně od vymezení ctnosti rozumnosti k jejím dílčím částem, tedy od obecného tématu k detailům. *Summa Theologica* je v práci záměrně parafrázována, aby dnešní čtenář lépe uchopil problematiku ctnosti rozumnosti a jejích dílčích částí. Autorka práce využívá jazyk, který je dnešnímu čtenáři mnohem více srozumitelný.

3.1 O ctnosti rozumnosti obecně (virtus prudentiae)

Ctnost zvaná rozumnost souvisí se zdrženlivostí. Rozumnost představuje obecně ctnost, kdy rozum mírní všechny lidské činy a emoce, ale pokud rozum omezuje touhy a rozkoše ze smyslů, stává se z rozumnosti zvláštní ctnost. Jako zvláštní ctnost se rozumnost týká především emocí spojených se smyslově příjemnými věcmi a také smutku, které vyplývá z absence těchto rozkoší. Týká se hlavních smyslových rozkoší: rozkoše z přijímání potravy a pití, které příroda

vyžaduje pro zachování života jednotlivých lidských bytostí, a rozkoše ze sexu, kterou příroda vyžaduje pro zachování lidského druhu. Vzhledem k tomu, že tyto rozkoše jsou spojeny s hmatovým smyslem, tj. doteky, vztahuje se rozumnost k rozkoši z doteku, ale sekundárně se týká rozkoše spojené s ochutnáváním a čichovým vnímáním jídla a pití a rozkoše, která vzniká při pohledu na krásné ženy. Rozumnost bere potřeby tohoto života jako normu, kterou se řídí užívání příjemných věcí. Rozumnost je kardinální ctností, protože zdrženlivost je chvályhodná především v souvislosti s rozkoši z doteku, která je přirozenější, potřebnější a obtížnější se jí odolává. Protože se rozumnost týká pouze smyslových tužeb a rozkoší jednotlivých lidí, je to méně hodnotná ctnost než spravedlnost a odvaha, které se týkají dobra celého společenství.¹²³

Je rozumnost ctnost?¹²⁴

K povaze ctnosti patří, že ukazuje lidské bytosti směr k dobru. Dobro lidských bytostí by však mělo být v souladu s rozumem. A proto lidská ctnost ukazuje lidským bytostem směr k tomu, co je v souladu s rozumem. Rozumnost lidské bytosti zjevně směr k těmto věcem ukazuje, neboť její název souvisí se slovy mírnění nebo zmírňování, což jsou právě věci, které dělá rozum. A proto je rozumnost ctností.

Námítka 1: Žádná ctnost by neměla být v rozporu se sklonem k přirozenosti, resp. k přírodě. Ale rozumnost odvádí člověka od rozkoše ze smyslů, k nimž člověka směřuje přirozenost, resp. příroda. Proto rozumnost není ctnost.

Odpověď na námítku 1: Přirozenost, resp. příroda směřuje věci tak, aby se každé věci dostávalo to, co jí náleží. A tak lidé od své přirozenosti, resp. od přírody vyhledávají rozkoš, která jim náleží. Protože však lidské bytosti jsou jako takové rozumné, náleží jim rozkoše, které jsou v souladu s rozumem; rozumnost odvádí lidské bytosti od rozkoší, které jsou v rozporu s rozumem, nikoliv od těch, které jsou v souladu s rozumem. A tak rozumnost je zjevně v souladu, nikoli v rozporu se sklonem lidské přirozenosti, ačkoli na druhé straně je pravda, že rozumnost je v rozporu se sklonem živočišné přirozenosti nepodléhající rozumu.

¹²³ Srov. AKVINSKÝ, Tomáš a Richard J. REGAN. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude, and temperance*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005, s. 119.

¹²⁴ Srov. *Summa Theologica* II-II, Q. 141, a. 1

Námítka č. 2: Ctnosti jsou vzájemně propojeny. Některé osoby však mají rozumnost, aniž by měly jiné ctnosti. Existuje například spousta lidí, kteří jsou rozumní, ale zároveň jsou přitom chamtiví nebo zbabělí. Proto rozumnost není ctnost.

Odpověď na námítku č. 2: Rozumnost, nakolik má plně charakter ctnosti, nemůže existovat osamoceně bez rozvážnosti, která hříšníkům chybí. A tak ti, kterým chybí jiné ctnosti, protože podléhají protikladným hříchům, nemají rozumnost, která se by se dala označit za jejich ctnost. Spíše konají rozumné skutky z přirozené dispozice, jelikož některé nedokonalé ctnosti jsou lidem přirozené, nebo v důsledku získaného návyku, kde však kromě obezřetnosti chybí dokonalá koordinace s rozumem.

Je rozumnost zvláštní ctností?¹²⁵

V běžné lidské řeči se některé obecné výrazy omezují na věci, které jsou v dané skupině hlavní. Například slovem město můžeme podle synekdochy rozumět Řím. Proto můžeme slovo rozumnost chápat dvojitým způsobem. Na jedné straně jej můžeme chápat podle jeho obecného významu. A pak rozumnost je ctnost obecná, nikoliv zvláštní ctnost, neboť toto slovo znamená zmírnění - tedy umírnění – jehož prostřednictvím rozum koriguje lidské činy a city, a to je společné všem mravním ctnostem. Nicméně rozumnost se pojmově liší od odvahy, i když každou z nich chápeme jako obecnou ctnost. Rozumnost totiž odvádí člověka od věcí, které svádějí touhy odporující rozumu, zatímco odvaha nutí člověka odolávat nebo útočit na věci, kvůli nimž se člověk vyhýbá dobru vedenému rozumem.

Pokud bychom však měli rozumnost považovat za synekdochu, nakolik rozumnost krotí touhu k věcem, které nejvíce svádějí lidské bytosti, pak je rozumnost zvláštní ctností se zvláštním předmětem, stejně jako je jím odvaha.

Týká se rozumnost pouze tužeb a rozkoše ze smyslů?¹²⁶

Patří k mravní ctnosti chránit dobro odvozené od rozumu před emocemi, které rozumu odporují. Existují však dva druhy hnutí emocí duše. Zaprvé, nakolik smyslové choutky usilují o

¹²⁵ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 141, a. 2

¹²⁶ Srov. tamtéž, a. 3

smyslově vnímatelná a tělesná dobra, a zadruhé, nakolik se smyslové choutky vyhýbají smyslově vnímatelnému a tělesnému zlu. První druh hnutí smyslové chuti je v rozporu s rozumem především s ohledem na nedostatek zdrženlivosti. Smyslově vnímatelná a tělesná dobra totiž, konkrétně vzato, nejsou v rozporu s rozumem, ale spíše mu slouží jako prostředky, které rozum používá k dosažení svého cíle. Rozumu však odporují především potud, pokud k nim smyslově vnímatelná chuť nesměruje v souladu s rozumem. A tak patří k mravní ctnosti zejména mírnit emoce, které znamenají hledání nějakého dobra.

Na druhé straně, hnutí smyslové chuti vyhýbající se smyslově vnímatelným zlům odporují rozumu hlavně svým účinkem, nikoliv nedostatkem zdrženlivosti; člověk se totiž vyhýbáním se smyslově vnímatelným a tělesným zlům, která někdy doprovázejí dobro rozumu, odchyluje od uvedeného dobra rozumu. A tak patří k mravní ctnosti v takových věcech projevovat pevnost v dobru rozumu.

Proto se ctnost označovaná jako odvaha, k jejíž přirozenosti patří projevoování pevnosti, týká především citu, který patří k vyhýbání se tělesným zlům - konkrétně pocitu strachu -, a tak se týká odvahy, která útočí na věci, z nichž máme strach, v naději, že to povede k dobru. Stejně tak se rozumnost, která označuje zdrženlivost, týká hlavně emocí směřujících k smyslově vnímatelným dobrům - totiž emocí týkajících se tužeb a rozkoší smyslů - a týká se tak smutků, které vyplývají z absence těchto rozkoší. Neboť stejně jako odvaha předpokládá existenci věcí, které nám nahánějí strach, tak i tento smutek vzniká z absence výše zmíněných rozkoší.

Námítka: Rozumnost je pevné a mírné ovládnutí rozumu nad sexuálními chutěmi a jinými zlými pudy ducha. My však všechny emoce duše nazýváme pudy ducha. Zdá se tedy, že rozumnost se netýká pouze tužeb a rozkoše.

Odpověď na námítku: Na tuto námítku je třeba říci, že emoce, které patří k vyhýbání se zlu, předpokládají existenci emocí, které patří k hledání dobra, a emoce, které mají zlostnou sílu, předpokládají existenci emocí s chlípnou silou. A tak zatímco rozumnost přímo zmírňuje emoce chlípné síly a směřuje je k dobru, rozumnost v konečném důsledku usměrňuje všechny ostatní emoce, neboť usměrňování původních emocí má za následek zdrženlivost emocí následujících. Neboť ten, kdo umírněně touží, pak také umírněně doufá a umírněně se rmoutí nad absencí smysluplně žádoucích věcí.

Týká se rozumnost pouze přání a rozkoše plynoucí z doteku?¹²⁷

Rozumnost se týká smyslových tužeb a rozkoše smyslů, jako se odvaha týká strachu a smělosti. Ale odvaha se týká strachu a smělosti zmírňující největší zla, které ničí samu přirozenost: to je smrtelné nebezpečí. A tak se podobně rozumnost musí dotýkat tužeb plynoucích z největších smyslových rozkoší. A protože smyslová rozkoš vyplývá z přirozeného jednání, čím přirozenější je jednání, které vede k určité smyslové rozkoši, tím prudší je tato rozkoš. Pro zvířata jsou nejpřirozenější činnosti, které zachovávají přirozenost jedince prostřednictvím jídla a pití a zachovávají přirozenost druhu prostřednictvím pohlavního spojení muže a ženy. A tak se rozumnost v užším slova smyslu týká rozkoše z jídla a pití a rozkoše ze sexu. Tyto rozkoše však vyplývají ze smyslu pro dotek. Tím dospíváme k závěru, že rozumnost se týká rozkoše z doteku.

Námitka 1: Zdá se, že věci, které patří do téhož rodu, patří stejně tak k předmětu ctnosti. Ale všechny rozkoše smyslů se zdají patřit do téhož rodu. Proto stejně tak patří k předmětu rozumnosti.

Odpověď na námitku 1: Rozkoše z jiných smyslů, než je hmat, jsou u lidí a jiných živočichů rozdílně disponovány. U ostatních živočichů jsou totiž rozkoše z jiných smyslů způsobeny pouze ve vztahu ke smyslově vnímatelným předmětům hmatu. Například lev pociťuje rozkoš, když spatří jelena nebo když zaslechne jeho hlas – a to kvůli potravě, kterou mu poskytne. Lidé však přijímají rozkoš jinými smysly jednak kvůli vztahu věcí k předmětům dotyku, jednak kvůli souladu smyslově vnímatelných předmětů. A tak se rozumnost týká rozkoše z ostatních smyslů, nakolik souvisí s rozkoší z hmatu, ale až pouze sekundárně. Takže pokud jsou smyslově vnímatelné předměty ostatních smyslů příjemné díky harmonii předmětů, jako když člověk pociťuje rozkoš z harmonického zvuku, nepatří rozkoš k zachování přirozenosti. A, proto jsou emoce spojené s rozkoší z jiných smyslů ze své povahy sekundární. A tak v souvislosti s nimi nepoužíváme slovo rozumnost jako synekdochu.

Námitka 2: Duchovní rozkoše jsou větší než rozkoše těla. Někteří lidé se však někdy odchyľují od Božích zákonů a stavu ctnosti kvůli touze po duchovních rozkoších (např. přílišná zvědavost po poznání). Proto se rozumnost netýká pouze rozkoše z dotyku.

¹²⁷ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 141, a. 4

Odpověď na námitku 2: Přestože duchovní rozkoše jsou svou povahou větší než rozkoše těla, smysly nevnímají duchovní rozkoše tak jako rozkoše těla. A tak duchovní rozkoše nepůsobí tak silně na smyslové choutky, proti jejichž podnětům mravní ctnost zachovává dobro rozumu. Nebo lze také říct, že duchovní rozkoše jsou, absolutně řečeno, jsou v souladu s rozumem, a tak bychom je měli omezovat jen náhodně; a sice jen pokud duchovní rozkoš odvádí člověka od lepší a potřebnější rozkoše.

Námitka 3: Kdyby rozkoše z doteku byly vlastním předmětem rozumnosti, rozumnost by se musela týkat všech rozkoší z doteku. Ale rozumnost se všech těchto rozkoší netýká (např. rozkoších z her). Proto rozkoše z doteku nejsou vlastním předmětem rozumnosti.

Odpověď na námitku 3: Některé rozkoše z doteku nepatří k zachování přirozenosti. A tak není nutné, aby se rozumnost týkala všech rozkoší z dotyku.

Týká se rozumnost rozkoše vlastní chuti?¹²⁸

Rozumnost se týká hlavních rozkoší, které nejvíce patří k zachování lidského života, ať už druhu, nebo jednotlivce. A některé věci považujeme za primární a některé za sekundární. Za primární totiž považujeme samotné užívání něčeho nezbytného (např. ženy, která je nezbytná pro zachování druhu, nebo jídla a pití, které jsou nezbytné pro zachování jedince). A právě užívání těchto nutných věcí bývá spojeno se základní rozkoší. A za druhotné ohledně každého druhu užití považujeme něco, co přispívá k tomu, aby užití bylo příjemnější (např. krása a upravenost ženy a příjemná chuť a vůně jídla). A tak se rozumnost týká především rozkoše z doteku, která ve své podstatě vyplývá ze samotného užívání potřebných věcí, jejichž celé užívání spočívá v doteku. A tam je rozumnost, respektive její neexistence druhotná, pokud jde o rozkoš z chuti nebo čichu či zraku, neboť smyslově vnímatelné předměty těchto smyslů přispívají k příjemnému užívání nutných věcí. Protože však smysl chuti je blíže smyslu hmatu než ostatní smysly, rozumnost se týká více chuti než ostatních smyslů.

¹²⁸ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 141, a. 5

Měli bychom pravidlo rozumnosti chápat podle potřeb současného života?¹²⁹

Dobro mravní ctnosti spočívá především v řádu rozumu, neboť dobro člověka má být v souladu s rozumem. A hlavní řád rozumu spočívá v usměřování jednotlivých věcí k jejich cílům; hlavní řád rozumu spočívá v usměřování jednotlivých věcí k jejich cílům; a dobro rozumu nejvíce spočívá v tomto řádu, neboť dobro má povahu cíle a cíl sám je pravidlem, které řídí prostředky směrem k cíli. Ale všechny příjemné věci, které lidé užívají, jsou zaměřeny k nějakým potřebám tohoto života jako ke svému cíli. A tak rozumnost bere potřeby tohoto života jako pravidlo řídící příjemné věci, které člověk užívá; jde o to, že je má užívat v takovém rozsahu a takovým způsobem, jak potřeby tohoto života vyžadují jejich užívání.

Námítka 1: Kdo překročí pravidlo, hřeší. Kdyby tedy tělesné potřeby měly být pravidlem rozumnosti, ten, kdo používá jakékoli potěšení nad rámec potřeb přírody, které jsou uspokojeny malými věcmi, by hřešil proti rozumnosti. To se však zdá být nevhodné.

Odpověď na námítku 1: O potřebách lidského života můžeme uvažovat dvěma způsoby. Zvažujeme tyto potřeby jedním způsobem, protože říkáme, že to, bez čeho něco nemůže vůbec existovat, je nezbytné, protože například jídlo je nezbytné pro zvířata. O potřebách lidského života uvažujeme druhým způsobem, když říkáme, že to, bez čeho něco nemůže vhodným způsobem existovat, je nezbytné. Rozumnost však bere v úvahu potřeby lidského života v obou smyslech. A tak rozumný člověk vyhledává příjemné věci pro zdraví nebo dobrou tělesnou konstituci. A o jiných věcech, věcech zbytečných pro lidský život, můžeme uvažovat dvěma způsoby. Neboť některé věci jsou překážkou zdraví nebo dobré konstituce a v žádném případě rozumný člověk takové věci nepoužívá, protože by to byl hřích proti rozumnosti. Ale některé věci nejsou překážkou zdraví nebo dobré konstituce a rozumný člověk tam užívá věci umírněně, podle správného místa a ve správný čas v souladu s těmi, s nimiž člověk žije. A tak rozumný člověk vyhledává i jiné příjemné věci; totiž ty, které jsou zbytečné pro zdraví nebo dobrou konstituci, pokud pro ně věci nejsou překážkou.

Námítka 2: Nikdo, kdo dodržuje pravidlo, nehřeší. Kdyby tedy tělesné potřeby byly pravidlem rozumnosti, každý, kdo užívá potěšení kvůli tělesné potřebě (např. kvůli zdraví), by byl

¹²⁹ Srov. tamtéž, a. 6

osvobozen od hříchu. Ale zdá se, že to není pravda. Tělesné potřeby tedy nejsou pravidlem rozumnosti.

Odpověď na námitku č. 2: Rozumnost se týká potřeb týkajících se způsobilosti vlastního života. My však uvažujeme o takových potřebách, které se týkají jak tělesné způsobilosti, tak vhodnosti vnějších věcí - jmenovitě bohatství a odpovědnosti - a mnohem více způsobilosti čestného charakteru. A tak v příjemných věcech, které rozumná osoba užívá, se člověk domnívá, že by tato věc neměla bránit zdraví nebo dobrým tělesným dispozicím, ale také to, že věci by neměly být v rozporu s dobrem - to znamená čestný charakter - a že by neměly být nad finanční možnosti člověka. A tak rozumný člověk bere ohled jak na potřeby tohoto života, tak na své povinnosti.

Je rozumnost kardinální ctností (virtus cardinalia)?¹³⁰

Ctnost nazýváme náčelníkem nebo kardinálem, kterého velmi chválíme, protože má jednu z věcí, které jsou všeobecně vyžadovány pro charakter ctnosti. Ale umírněnost, která je vyžadována u každé ctnosti, je nanejvýš chvályhodná, pokud jde o potěšení z doteku, kterých se týká rozumnost. Je tomu tak jednak proto, že taková potěšení jsou pro nás přirozenější a je těžší se zdržet a potlačit touhy, a jednak proto, že jejich cíle jsou pro současný život potřebnější. A tak postulujeme rozumnost jako hlavní nebo kardinální ctnost.

Je rozumnost největší ctností?¹³¹

Dobro lidu je znamenitější než dobro jednotlivce. A tak čím více ctnost patří dobru lidí, tím je lepší. Ale spravedlnost a statečnost patří k dobru lidu více než rozumnost. Je tomu tak proto, že spravedlnost spočívá ve směnách, které jsou ve vztahu k ostatním; a statečnost spočívá v nebezpečích ve válkách, které jsou udržovány pro obecné blaho; zatímco rozumnost mírní pouze smyslové touhy a potěšení z věcí, které patří individuální osobě. A tak spravedlnost a statečnost jsou zjevně znamenitějšími ctnostmi než rozumnost, a prozíravost a teologické ctnosti jsou lepší než spravedlnost a statečnost.

¹³⁰ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 141, a. 7

¹³¹ Srov. tamtéž, a. 8

Námitka: Čím je něco obecnější, tím je to potřebnější a lepší se to zdá. Ale statečnost se týká smrtelných nebezpečí, která se dějí vzácněji než potěšení z doteků, jež se dějí každý den; a tak je praxe rozumnosti obecnější než praxe statečnosti. Proto je rozumnost znamenitější než statečnost.

Odpověď na námitku: Obecnost, podle níž něco patří mnoha lidským bytostem, přispívá k dokonalosti dobra více než obecnost, o níž uvažujeme, pokud se něco děje často. Ale statečnost vyniká v prvním a rozumnost v druhém. A tak statečnost je rozhodně lepší, i když můžeme říci, že rozumnost je v jednom ohledu lepší než statečnost i spravedlnost.

3.2 Opačné hříchy (peccata opposita)

Přirozený řád vyžaduje, aby lidé užívali potěšení nezbytných k zachování individuální lidské bytosti a lidského druhu, a člověk by hřešil, kdyby jednal v rozporu s přirozeným řádem. Někdy je však chvályhodné zdržet se potěšení z jídla, pití nebo sexu pro vyšší dobro (např. zdržet se kvůli tělesnému zdraví nebo při přípravě na atletické soutěže). A nerozumný člověk je jako dítě, které hledá nízké věci, stává se stále více požitkářský a v potřebě nápravy. Nerozumnost je závažnějším hříchem než zbabělost, a to s ohledem na jejich příslušné předměty, protože touha po rozkoši není tak velká jako touha vyhnout se smrtelným nebezpečím. Je také vážnějším hříchem než zbabělost, pokud jde o hříšníka, protože touha po rozkoši na rozdíl od strachu ze smrtelného nebezpečí neparalyzuje mysl; protože nerozumnost je dobrovolnější než zbabělost; a protože nerozumnost lze snáze napravit než zbabělost. Nerozumnost je nejvíce hodná výčitek, protože nejvíce odporuje lidské dokonalosti, pokud jde o rozkoš společnou lidem a nerozumným zvířatům, a protože nejvíce odporuje kráse lidských bytostí, kterou vytváří světlo rozumu.¹³²

Je hříchem vyhýbat se rozkoši doteku?¹³³

Vše, co odporuje přirozenému řádu, je hříšné. Příroda však vytvořila rozkoš pro úkony nezbytné pro život lidských bytostí. A tak přirozený řád vyžaduje, aby lidské bytosti tyto rozkoše

¹³² Srov. AKVINSKÝ, Tomáš a Richard J. REGAN. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude, and temperance*. 2005, s. 125-126.

¹³³ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 142, a. 1

užívaly v míře nezbytné pro blaho člověka, ať už jde o zachování jedince, nebo o zachování druhu. Pokud by se tedy člověk vyhýbal rozkoši do té míry, že by vynechával věci nezbytné pro přirozené zachování, hřešil by, jednal by takřikajíc proti přirozenému řádu. A z tohoto hlediska je vyhýbání se rozkoši z dotyku hříchem.

Měli bychom však poznamenat, že kvůli nějakému cíli je někdy chvályhodné nebo dokonce nutné zdržet se rozkoše vyplývající z takového jednání. Například v zájmu tělesného zdraví se někteří lidé zdržují určitých rozkoší v jídle, pití a sexu. Některé osoby se zdržují takových rozkoší také kvůli výkonu své funkce. Například sportovci a vojáci se musí zdržet mnoha rozkoší, aby mohli vykonávat své funkce. A stejně tak kajícníci, aby obnovili zdraví své duše, praktikují zdrženlivost od rozkoše jako při dietě. Lidé, kteří potřebují prostor a svobodu k tomu, aby mohli kontemplovat a vykonávat božské věci, se potřebují více vzdálit od tělesných věcí. Nic z výše uvedeného však nepatří k hříchu vyhýbání se rozkoši z dotyku, protože jsou v souladu se zdravým a správným rozumem.

Námitka: Dobro lidských bytostí spočívá v tom být v souladu s rozumem. Ale zdržování se všech rozkoší z doteku nejvíce prospívá lidským bytostem s ohledem na dobro rozumu. Proto vyhýbání se rozkoši doteku, které takovou rozkoš zcela odmítá, není hříchem.

Odpověď na námitku: Jelikož lidské bytosti nemohou používat rozum jinak než smyslovými schopnostmi, což vyžaduje tělesné orgány, potřebují lidské bytosti udržovat svá těla, aby mohly používat svůj rozum. Příjemné činnosti však způsobují vyživování těla. A tak dobro rozumu nemůže být v lidských bytostech přítomno, pokud by se rozhodly vzdát se všech příjemných činností. Pokud však lidské bytosti potřebují více či méně tělesné síly, aby mohly konat úkony rozumu, mají pak větší či menší potřebu užívat příjemné hmotné věci. A tak se lidské bytosti, které na sebe vzaly odpovědnost být svobodné pro kontemplaci a předávat duchovní dobro druhým takřikajíc duchovním pokolením, chvályhodně zdržují mnoha příjemných věcí. Avšak ti, jejichž povinností je být k dispozici pro manuální práci a tělesné plození, by se těchto příjemných věcí vzdávat neměly.

Je nerozumnost (irrationabilita) dětinským hříchem?¹³⁴

Věci můžeme označovat jako dětinské ze dvou důvodů. Prvním případem je to, že říkáme, že něco je dětinské, protože je to vhodné pro děti, a hřích nerozumnosti v tomto smyslu dětinský není. Potom ale existuje druhý případ, kdy říkáme, že něco je dětinské, a hřích nerozumnosti v tomto smyslu nazýváme dětinským. Hřích nerozumnosti je totiž hříchem nadměrné smyslové touhy a tento hřích je dětinský ve třech ohledech.

Za prvé je hřích nerozumnosti dětinský, pokud jde o to, co hledá jak člověk nadměrně toužící, tak dítě. Jak člověk nadměrně toužící, tak dítě totiž hledají nízké věci, neboť v lidských záležitostech považujeme věci za krásné, pokud jsou řízeny rozumem. Dítě však nebere v úvahu řád rozumu a nadměrná smyslová žádost podobně neposlouchá rozum.

Za druhé hřích nerozumnosti je dětinský, pokud jde o výsledek. Neboť dítě, je-li ponecháno své vlastní vůli, roste ve svévoli. Stejně tak touha, je-li jí dopřáváno, sílí.

Za třetí, hřích nerozumnosti je dětinský, pokud jde o způsob, jakým jej lze napravit. Dítě se totiž napravuje tím, že jej zadržujeme, a když se člověk brání touze, je podobně přiveden zpět ke správnému prostředku ctnosti. A tak jako dítě potřebuje žít podle příkazů toho, kdo jej vychovává, tak i chlípna síla potřebuje být v souladu s rozumem.

Je zbabělost (pusillaminitas) větším hříchem než nestřídmost?¹³⁵

Jeden hřích můžeme srovnávat s druhým dvěma způsoby: jedním způsobem, pokud jde o subjekt nebo objekt každého z nich; druhým způsobem, pokud jde o hříšníka. A nerozumnost je závažnější hřích než zbabělost v obou směrech. Za prvé je závažnější, pokud jde o předmět. Zbabělost se totiž vyhýbá smrtelným nebezpečím a naléhavá nutnost zachovat si život člověka přiměje k tomu, aby se jim vyhnul. Nerozumnost se však týká rozkoše smyslů a touha po těchto rozkoších není tak nutná k zachování života, neboť nerozumnost se týká spíše přidaných než přirozených rozkoší či žádostí smyslů. Čím nutnější se však zdá být hnutí k hříchu, tím méně závažný je hřích. A proto je nerozumnost závažnějším hříchem než zbabělost s ohledem na objekt nebo předmět, který způsobuje hřích.

¹³⁴ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 142, a. 2

¹³⁵ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 142, a. 3

Podobně platí, že nerozumnost je závažnější s ohledem na hříšníka. A to ze tří důvodů. Za prvé, čím je hříšník duševně zdravější, tím je hřích závažnější, a proto hříchy nepřičítáme nepřičetným a duševně nemocným osobám. Velký strach a smutek, zvláště pokud se člověk ocitne tváří v tvář smrtelnému nebezpečí, otupují mysl člověka; ale rozkoš, která podněcuje k nerozumnosti, to nedělá.

Za druhé, čím je hřích dobrovolnější, tím je závažnější. A nerozumnost je dobrovolnější než zbabělost. Důvody jsou dva. Nerozumnost je dobrovolnější v jednom ohledu, protože věci, které se dělají ze strachu, mají svůj zdroj z a vnější sílu, a tak nejsou absolutně dobrovolné, ale částečně dobrovolné a částečně nedobrovolné; zatímco věci, které člověk dělá pro rozkoš, jsou absolutně dobrovolné. Nerozumnost je dobrovolnější druhým způsobem, protože činy nerozumného člověka jsou dobrovolnější zvláště a méně dobrovolné obecně. Nikdo by totiž nechtěl být nerozumný. Konkrétní příjemné věci člověka spíše lákají a činí ho nerozumným, a tak nejlepším prostředkem, jak se nerozumnosti vyhnout, je, aby člověk příliš neotálel s uvažováním o konkrétních věcech. Opačně to však platí o věcech, které patří ke zbabělosti. Neboť konkrétní činy tváří v tvář hrozícímu nebezpečí, jako je odhození štítu a podobně, jsou méně dobrovolné; ale obecné činy, jako je záchrana útekem, jsou dobrovolnější. To, co je však v konkrétních činech dobrovolnější, je bez výhrady dobrovolnější. A tak nerozumnost, protože je bez výhrady dobrovolnější než zbabělost, je velkým hříchem.

Za třetí, proti nerozumnosti lze snadněji napravit zbabělost. Neboť rozkoše v jídle a sexu, jichž se nerozumnost týká, se dějí po celý život a člověk se může bez nebezpečí vycvičit v rozumnosti; ale smrtelná nebezpečí se dějí vzácněji a člověk se při větším nebezpečí naučí vyhýbat se strachu, který s nimi souvisí. A proto je nerozumnost bez výhrad větším hříchem než zbabělost.

Námitka: Hřích odsuzujeme jako odporující dobrotě ctnosti. Ale zbabělost je v rozporu s odvahou, která je dokonalejší ctností než rozumnost, a nerozumnost je v rozporu s rozumností. Proto je zbabělost větším hříchem než nerozumnost.

Odpověď na námitku: O tom, jestli je odvaha dokonalejší než rozumnost, můžeme uvažovat dvěma způsoby. O tom, zda je odvaha dokonalejší než rozumnost, můžeme uvažovat jedním způsobem, pokud jde o jejich cíle, které patří k přirozenosti dobra, totiž že odvaha je více

zaměřena na obecné dobro než rozumnost. Zbabělost v tomto ohledu převyšuje nerozumnost; totiž v tom, že některé osoby přestávají bránit obecné dobro ze strachu.

O převaze odvahy nad rozumností můžeme uvažovat i druhým způsobem, pokud jde o jejich obtížnost; totiž v tom, že je obtížnější podstoupit smrtelné nebezpečí než zdržet se rozkoše smyslů. A v tomto ohledu zbabělost nutně nepřevyšuje nerozumnost. Neboť podobně jako je pro větší ctnost příznačné nepodlehout něčemu silnějším, tak je také naopak pro menší hřích příznačné podlehnout něčemu silnějším a pro větší hřích podlehnout něčemu slabšímu.

Je hřích nerozumnosti hodný největšího pokárání, resp. výčitek?¹³⁶

Zdá se, že pokárání, resp. výčitky jsou v rozporu se ctí a slávou. Čest však náleží dokonalosti a sláva znamená lesk. Nerozumnost je tedy nejvíce hodna výčitek, resp. pokárání ze dvou důvodů. Za prvé je nejvíce v rozporu s dokonalostí lidí, protože se týká rozkoše společně nám i nerozumným zvířatům. Za druhé je nejvíce v rozporu s leskem či krásou lidských bytostí, totiž že v rozkoši, které se nerozumnost týká, se projevuje méně světla rozumu, z něhož pochází celý lesk a krása ctnosti. A tak o těchto rozkoších říkáme, že nás nejvíce zotročují.

Námítka 1: Jako si ctnost zaslouží úctu, tak si hřích zaslouží pokárání, resp. výčitky. Ale některé hříchy (např. vražda, rouhání a podobně) jsou závažnější než nerozumnost. Proto hřích nerozumnosti není nejhodnější pokárání, resp. výčitky.

Odpověď na námítku 1: Tělesné hříchy, které patří do skupiny nerozumností, jsou sice méně zavrženíhodné než některé jiné hříchy, přesto jsou však hodnější zneuctění. Neboť hodnost hříchu se týká jeho škodlivosti z našeho hlediska, ale zneuctění se týká nízkosti, kterou nejvíce posuzujeme podle toho, jak je hřích pro hříšníka nepatřičný.

Námítka 2: Rozumnost a nerozumnost se týkají lidské touhy s a rozkoši. Ale některé touhy a rozkoše, ty, které nazýváme bestiálními nebo které výplodem nemoci, jsou hanebnější než lidské touhy a rozkoše. Proto nerozumnost není nejhodnější pokárání, resp. výčitek.

Odpověď na námítku 2: Výrok „Nerozumnost je nejvíce hodna pokárání, resp. výčitek“ bychom měli chápat ve vztahu k lidským hříchům: totiž k hříchům, které považujeme za emoce

¹³⁶ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 142, a. 4

nějakým způsobem odpovídající lidské přirozenosti. Ale hříchy, které přesahují běžný způsob lidské přirozenosti, jsou ještě více hodny pokárání, resp. výčitek. A přesto se zdá, že i takové hříchy lze kvůli jejich překročení limitů přiřadit do kategorie nerozumnosti, jako je například rozkoš člověka z požívání lidského masa nebo pohlavního styku se zvířaty či jinými osobami stejného pohlaví.

3.3 Části

Existují dvě nedílné neboli nutné podmínky rozumnosti: pocit studu, který člověka odvádí od nízkého chování, a čestný charakter, který člověka přitahuje ke kráse umírněného chování.

Rozumnost se týká rozkoší z doteku, které jsou dvojího druhu: rozkoše spojené s výživou a rozkoše spojené s rozmnožováním. Co se týče rozkoše spojené s výživou, existují dvě subjektivní části neboli pododdíly rozumnosti: zdrženlivost, pokud jde o jídlo, a střízlivost, pokud jde o alkoholické nápoje. Pokud jde o rozkoš související s reprodukcí, existují rovněž dvě subjektivní části: cudnost týkající se pohlavního styku a sexuální zdrženlivost týkající se náhodných rozkoší (např. polibků, dotyků, objetí).

Ctnosti, které umírňují rozkoše v jiných předmětech a omezují jiné choutky, jsou potenciálními součástmi rozumnosti, tj. ctností spojených s rozumností. Pokud jde o vnitřní hnutí vůle, zdrženlivost omezuje nerozumné touhy, pokora omezuje nerozumnou naději a mírnost a milosrdenství omezují nerozumný hněv. Pokud jde o tělesné pohyby a jednání, skromnost přispívá k udržení dobrého řádu, vhodnému oblékání a přitažlivosti v rozhovoru. Pokud jde o vnější věci, šetrnost neboli soběstačnost způsobují, že lidé nevyžadují zbytečné věci, a zdrženlivost neboli prostota způsobuje, že lidé nevyžadují příliš zvláštní věci.¹³⁷

¹³⁷ Srov. AKVINSKÝ, Tomáš a Richard J. REGAN. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude, and temperance*. 2005, s. 130.

Přisuzujeme vhodně části rozumnosti?¹³⁸

Mohou existovat tři druhy částí kardinální ctnosti: konkrétně se jedná o integrální, subjektivní a potenciální části. Integrálními částmi nazýváme podmínky, které ctnost nutně doprovázejí, a v tomto ohledu existují dvě integrální části rozumnosti: totiž smysl pro stud, jímž se člověk vyhýbá nízkosti odporující rozumnosti, a čestný charakter, jímž člověk miluje krásu rozumnosti. Neboť rozumnost je ze všech ctností nejvíce spojená se slušností a hříchy nerozumnosti mají v sobě nejvíce nízkostí.

Jednotlivé druhy ctností nazýváme jejich subjektivními částmi a musíme rozlišovat druhy ctností podle jejich různých předmětů nebo objektů. Rozumnost se týká rozkoší z doteku, které se dělí na dva druhy. Některé rozkoše totiž směřují k výživě a u těchto rozkoších se jedná o zdrženlivost, pokud jde o jídlo, a střízlivost v užším slova smyslu, pokud jde o alkoholické nápoje; a některé rozkoše směřují k rozmnožovací schopnosti. V posledně jmenovaných rozkoších se jedná o cudnost, pokud jde o hlavní rozkoš samotného pohlavního styku, a o sexuální zdrženlivost s ohledem na rozkoše vedlejší (např. rozkoše v polibcích, dotycích a objetích).

Vedlejší rozkoše nazýváme potenciálními součástmi hlavní rozkoše. Vedlejší ctnosti se zabývají některými dalšími, méně obtížnými předměty stejným způsobem, jakým se hlavní ctnost zabývá hlavním předmětem. Úkolem rozumnosti je však zmírňování rozkoší z dotyků a umírnit takové rozkoše je nejobtížnější. A tak můžeme mít za to, že každá ctnost, která působí zdrženlivost v určité předmětnosti a omezení chuti tíhnoucí k něčemu, patří k rozumnostem jako ctnost s ní spojená. To se děje třemi způsoby. Zaprvé k tomu dochází ve vnitřních hnutích duše, za druhé ve vnějších hnutích a tělesných úkonech a za třetí ve vnějších věcech.

Na rozdíl od hnutí touhy, které rozumnost mírní a omezuje, existují v duši tři hnutí vůči věcem. Prvním je hnutí vůle pod vlivem citového popudu a zdrženlivost, která způsobuje, že vůle nepodléhá, i když je člověk vystaven nemírným touhám, tento pohyb omezuje. Druhým typem vnitřního hnutí směřujícího k něčemu je hnutí naděje a z něj vyplývající odvaha a pokora tento pohyb mírní a zadržuje. Třetím druhem hnutí je hnutí hněvu směřující k pomstě a mírnost a milosrdenství toto hnutí brzdí.

¹³⁸ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 143, a. 1

Pokud jde o tělesná hnutí a úkony, zdrženlivost způsobuje zdrženlivost a omezení a zdrženlivost se dělí na tři části. Do první části patří rozlišovat, co má člověk dělat a co ne, v jakém pořadí má něco dělat a v tom být pevný; a v tomto ohledu klademe dobrý řád. Druhá část spočívá v tom, že lidé dodržují slušnost v tom, co dělají, a v tomto ohledu předkládáme správný oděv. A třetí část se týká rozhovorů nebo jakýchkoli jiných věcí mezi přáteli a my v tomto ohledu zastáváme vážnost.

Pokud jde o vnější věci, měli bychom praktikovat dva druhy zdrženlivosti. Za prvé, lidé by neměli vyžadovat zbytečné věci a v tomto ohledu klademe důraz na šetrnost nebo soběstačnost. Za druhé, lidské bytosti by neměly požadovat příliš vybrané věci a v tomto ohledu zastáváme zdrženlivost neboli jednoduchost.

3.4 Nedílné součásti

Obecně řečeno, stud, což je strach z hanby, je něco chvályhodného. Stud se týká především výčitek a účtování s hříchem. Větší stud pocítujeme od blízkých spolupracovníků, kteří naše skutky lépe znají a mohou nám více pomoci nebo ublížit. I ctnostní lidé mají pocit studu, alespoň hypoteticky, to znamená, že jsou tak disponováni, že by cítili stud, kdyby na nich bylo něco hanebného.

To, že je někdo čestný, je totéž co ctnost a ctnost je totéž co krása, která je vyzařováním dobře uváženého rozumu. Čestné a užitečné a příjemné se shodují v témže předmětu. Liší se však pojmově, neboť něco nazýváme čestným, pokud to má výjimečnost hodnou cti pro svou duchovní krásu; a příjemným, pokud to uspokojuje vhodnou touhu; a užitečným, pokud to souvisí s něčím jiným; totiž se štěstím. Čestný charakter považujeme za zvláštní aspekt střídmosti jako její předpoklad, a tedy nedílnou součástí.¹³⁹

¹³⁹ Srov. AKVINSKÝ, Tomáš a Richard J. REGAN. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude, and temperance*. 2005, s. 132.

Je stud (turpitude) ctností?¹⁴⁰

Stud chápeme dvojím způsobem: totiž správně řečeno a široce vzato. Správně řečeno, ctnost je dokonalost; a tak cokoli, co je v rozporu s dokonalostí, i kdyby to bylo dobré, nedosahuje charakteru ctnosti. A stud je protiklad dokonalosti, protože stud je strach z něčeho nízkého, totiž z něčeho hanebného. Naděje se týká možného dobra, které je obtížné získat, takže i strach se týká možného zla, kterému je obtížné se vyhnout. Ale člověk zdokonalený navyklou ctností nepovažuje nic hanebného a nízkého za možné k dosažení nebo obtížné k vyhnutí a nečiní nic nízkého, co by vyvolávalo strach z hanby. A tak stud, správně řečeno, není ctností, protože nedosahuje dokonalé ctnosti. Obecně však ctností nazýváme vše, co je v lidských skutcích a citech dobré a chvályhodné. V tomto ohledu někdy nazýváme pocit studu ctností, protože je to někdy chvályhodná emoce.

Týká se stud hanebného jednání?¹⁴¹

Správně řečeno, strach se týká zla, kterému je obtížné se vyhnout. A existují dva druhy potupy. Jeden je hříšný: to je takový, který spočívá v deformaci dobrovolného jednání. To ve skutečnosti nemá povahu zla, jemuž je obtížné se vyhnout. A protože spočívá pouze ve vůli, nezdá se, že by bylo obtížné nebo nad lidské síly se mu vyhnout. A z tohoto důvodu ji nechápeme jako něco, čeho je třeba se obávat, a proto se takového zla nebojíme.

Druhý druh potupy má trestající charakter a spočívá v tom, že se někomu něco vyčítá, podobně jako jas slávy spočívá v tom, že se někomu vzdává čest. A protože takové výčitky mají povahu zla, jemuž je obtížné se vyhnout, stejně jako má čest povahu dobra, které je obtížné získat, týká se hanba (tj. strach z potupy) především a hlavně potupy (tj. odsouzení). A protože taková potupa, je přesně řečeno způsobena hříchem, podobně, jako je čest způsobena ctností, tak se také taková hanba týká potupy způsobené hříchem. A tak se lidé méně stydí za nedostatky, které nejsou výsledkem jejich špatného jednání.

Hanba nebo stud souvisí s proviněním dvojím způsobem. Zaprvé se stud týká špatného jednání tak, že člověk přestane dělat hříšné věci ze strachu z výčitek a kárání. Zadruhé se stud

¹⁴⁰ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 144, a. 1

¹⁴¹ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 144, a. 2

týká špatného jednání tak, že se lidé ze strachu z výčitek vyhýbají veřejnému poznání svých hříšných skutků. První způsob náleží k zahanbení a druhý ke studu. A tak ten, kdo je zahanben, skrývá své skutky a ten, kdo se stydí, se bojí upadnout do zneuctění.

Pocit'ují lidé větší stud ze strany blízkých osob?¹⁴²

Protože výčitky a pokárání představuje ohrožení pro čest, podobně jako čest je svědectvím o výborných vlastnostech člověka, zejména výborných vlastnostech týkající se ctnosti, tak i výčitky či pokárání, strach, z nichž se projevuje jako stud, je svědectvím o selhání člověka, zejména pokud jde o nějaké provinění. A tak čím více si člověk váží svědectví druhého, tím větší je hanba, které se člověk s ohledem na druhého obává.

Člověk si může více vážit cizího svědectví buď kvůli jistotě jeho pravdivosti, nebo kvůli jeho účinku. Svědectví druhého je jisté dvěma způsoby. Jedním způsobem je jisté kvůli správnému úsudku druhého, jak je zřejmé v případě úsudku moudrých a ctnostných autorit, od nichž si člověk jednak přeje větší úctu, jednak cítí větší stud. Na druhé straně, nikdo necítí stud od dětí a nerozumných zvířat, protože jim chybí správný úsudek. Druhým způsobem je svědectví druhého jisté kvůli jeho znalosti dosvědčovaných věcí, neboť každý člověk správně soudí o tom, co zná. A tak cítíme větší stud od blízkých osob, které lépe znají naše skutky. Naopak, necítíme však žádný stud ze strany cizích lidí a těch, kteří nás zcela neznají a kteří neznají naše skutky.

Účinek svědectví má větší váhu kvůli výhodě nebo škodě, kterou způsobuje. A tak lidé více touží po tom, aby je ctily ti, kdo jim mohou pomoci, a cítí větší stud ze strany těch, kdo jim mohou uškodit. A tak také cítíme větší stud za něco od blízkých spolupracovníků, s nimiž jsme stále v úzkém kontaktu, jako by tento kontakt měl pro nás znamenat neustálou újmu, zatímco újma od cizích lidí a náhodných známých poměrně rychle zmizí.

Zažívají i ctnostné lidské bytosti pocit studu?¹⁴³

Stud je strach z potupy a existují dva způsoby, jak zařídit, abychom se nemuseli bát něčeho zlého: jednak proto, že něco nepovažujeme za zlo, a druhým způsobem je to, že

¹⁴² Srov. tamtéž, a. 3

¹⁴³ Srov. Summa Theologica II, Q. 144, a. 4

nepovažujeme za možné nebo obtížné se mu vyhnout. V souladu s tím člověk postrádá stud z něčeho dvěma způsoby. Jedním způsobem člověku chybí stud za něco proto, že trapné věci nechápe jako hanebné, a tímto způsobem chybí stud lidem namočeným do hříchů, kteří se jimi spíše chlubí, než aby se jimi rozčilovali. Lidským bytostem chybí stud za něco druhým způsobem, protože nechápou potupu jako pro ně možnou nebo jako obtížnou, které se lze takříkajíc vyhnout. A starším a ctnostným lidem chybí stud tímto způsobem. Ti jsou však natolik disponovaní, že by pocítili stud, kdyby v nich bylo něco hanebného. A tak takoví lidé zažívají stud hypoteticky.

Když je člověk čestný (honestus), je to stejné jako ctnost?¹⁴⁴

Důstojnost označujeme za stavem podobný čestnosti, a tak se zdá, že něco nazýváme čestným nebo ctihodným, je-li to hodno cti. Čest však náleží dokonalosti a dokonalost lidí posuzujeme nejvíce podle jejich ctnosti, neboť ten, kdo je dokonalý, mívá sklony k tomu nejlepšímu. A proto můžeme říct, že je-li někdo čestný, lze to označit za ctnost.

Je ctihodné/čestné totéž co krásné?¹⁴⁵

Přirozenost krásy neboli slušnosti v sobě spojuje jak zářivost, tak náležitou míru. A tak tělesná krása spočívá v tom, že člověk má správně souměrné údy a je plný života. Stejně tak duchovní krása spočívá v tom, že společenský styk či jednání člověka jsou správně přiměřené duchovnímu vyzařování rozumu. To však patří k přirozenosti ctihodných, která je totožná s ctností, a ctnost umírňuje všechny lidské záležitosti podle rozumu. A tak je ctihodné totéž co duchovní krása.

Liší se ctihodné/čestné/ctnostné od užitečného a příjemného?¹⁴⁶

Ctihodné/čestné/ctnostné a užitečné a příjemné se spojují v témže předmětu, ale čestné se pojmově liší od užitečného a příjemného. Něco totiž nazýváme ctihodným kvůli jeho slušnosti z řádu rozumu, a člověku se přirozeně hodí vše, co je řízeno rozumem. Ale cokoli přirozeně přináší

¹⁴⁴ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 145, a. 1

¹⁴⁵ Srov. tamtéž, a. 2

¹⁴⁶ Srov. tamtéž, a. 3

rozkoš v tom, co se mu hodí. A tak to, co je úctyhodné, je pro člověka od přirozenosti příjemné. (Ale ne všechno příjemné je čestné/ctihodné/ctnostné, protože něco může být vhodné podle smyslů a nevhodné podle rozumu, a takové příjemné věci odporují lidskému rozumu, který zdokonaluje lidskou přirozenost.) A sama ctnost, která je jako taková úctyhodná, se vztahuje k něčemu jinému jako ke svému cíli; totiž ke štěstí.

A podle toho jsou čestné a užitečné a příjemné pro subjekt stejné, ale pojmově se liší. Něco totiž nazýváme ctihodným, nakolik to má výjimečnost hodnou cti pro svou duchovní krásu, a příjemným, nakolik to uspokojuje touhu, a užitečným, nakolik se to vztahuje k něčemu jinému. Příjemné je však ve více věcech než užitečné a ctihodné, neboť vše užitečné a ctihodné je určitým způsobem příjemné, ale naopak to neplatí.

Měli bychom pokládat čestný charakter za součást střídmosti?¹⁴⁷

Čestný charakter je duchovní krásu. Ale hanebný je v rozporu s krásným a protiklady se navzájem nejvíce projevují. A tak se zdá, že čestný charakter patří především k rozumnostem, které odpuzují to, co je pro člověka nejvíce hanebné a nevhodné: totiž žádostivé rozkoše nerozumných živočichů. A tak dobro rozumu, k němuž náleží mírnění a krocení špatných smyslových žádostí, nejvíce chápeme právě ve slově rozumnost. Proto považujeme čestný charakter, který rozumnosti připisujeme podle zvláštního aspektu za nedílnou součást v podobě předpokladu, nikoli jako jeho subjektivní část nebo připojenou ctnost.

3. 5 Subjektivní části týkající se jídla a pití (manducatio et potus)

Zdrženlivostí zde označujeme zdrženlivost v konzumaci jídla. Pokud se taková zdrženlivost řídí rozumem, je mravní ctností. Zdrženlivost se týká zdrženlivosti v touze po rozkoši jídla. Obžerství je nepřiměřená touha jíst a pít, a tedy hřích. Smrtný hřích to je tehdy, pokud lidé usilují o obžerné rozkoše jako o svůj cíl, kvůli němuž jsou ochotni jednat v rozporu s Božími příkazy. Lehký hřích je to v případě, pokud lidské bytosti usilují o obžerné rozkoše jako o prostředek ke štěstí, nikoli jako o něco, co je v rozporu s Božími zákony. Obžerství je těžký hřích

¹⁴⁷ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 145, a. 4

do té míry, jak a pokud je příležitostí k jiným druhům hříchu, ale méně závažný než jiné hříchy (např. hříchy proti Bohu). Obžerství je méně zaviněné kvůli potřebě potravin a neurčitosti toho, co zdrženlivost v konzumaci jídla vyžaduje. O poruše touhy v obžerství můžeme uvažovat dvojím způsobem. Co se týče typu nebo druhu jídla, obžerství vyhledává velkolepé jídlo nebo delikátně připravené jídlo nebo příliš mnoho jídla. Pokud jde o konzumaci jídla, obžerství znamená, že člověk jí příliš hltavě nebo chtivě. Obžerství podněcuje člověka k dalším hříchům: otupělosti smyslů nutných k užívání rozumu, nemístnému veselí, křiklavosti, šaškovství a tělesné nečistotě.

Střízlivost je zvláštní ctnost, kdy si člověk zachová rozum tváří v tvář překážce způsobené opojným nápojem. Pití alkoholických nápojů je mravně přípustné, pokud člověk není zdravotně ve stavu, kdy by mohl pít, nebo pokud si nedal slib, že pít nebude, nebo pokud je vypité množství nadměrné nebo pokud pití nepohoršuje ostatní. Být střízlivý je důležitější pro mladé lidi, ženy, starší osoby, duchovní a vládce. Opilost je hříchem, pokud piják nemírně touží po alkoholu nebo jej konzumuje, nebo se opije z nedbalosti. Opilství je mírný hřích, pokud člověk ví, že pije nadměrně, ale podcení sílu alkoholu. Opilost je smrtelný hřích, pokud člověk ví, že jeho pití je nadměrné a přemáhá se, ale rozhodne se opít. Hříchy odporující Bohu jsou závažnější než opilství. Pokud je předchozí úkon vůle způsobující opilost zaviněný, činí tento úkon následné zlé skutky hříšnými, ačkoli tyto následné skutky jsou kvůli nevědomosti méně dobrovolné.¹⁴⁸

Je zdrženlivost (*temperamentia*) ctností?¹⁴⁹

Slovem zdrženlivost zde rozumíme zdrženlivost v konzumaci jídla. Proto můžeme toto slovo chápat dvojím způsobem. Jedním způsobem chápeme slovo do té míry, že jednoduše označuje zdržení se jídla, a zdrženlivost tak označuje něco morálně indiferentního a není ani ctností, ani ctnostným činem. Druhým způsobem můžeme slovo chápat tak, že zdrženlivost řídí rozum, a pak toto slovo označuje ctnostný zvyk nebo čin.

¹⁴⁸ Srov. AKVINSKÝ, Tomáš a Richard J. REGAN. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude, and temperance*. 2005, s. 136.

¹⁴⁹ Srov. *Summa Theologica* II-II, Q. 146, a. 1

Je zdrženlivost zvláštní ctnost?¹⁵⁰

Mravní ctnost chrání dobro rozumu před silou emocí, a proto je třeba, aby existovala zvláštní ctnost tam, kde je zvláštní aspekt, jímž emoce odvádí člověka od dobra rozumu. Rozkoše v jídle jsou však takové povahy, že odvádějí člověka od dobra rozumu jednak proto, že rozkoše jsou velké, jednak proto, že člověk potřebuje k životu jídlo, po kterém ze všeho nejvíc touží. A tak je zdrženlivost zvláštní ctností.

Je obžerství (gula) hřích?¹⁵¹

Obžerství označuje nepřiměřenou, nikoli jakoukoli touhu jíst a pít. Ale touhu nazýváme nepřiměřenou, protože člověka vzdaluje od řádu rozumu, z něhož se skládá dobro mravní ctnosti; a cokoli, co je v rozporu se ctností, nazýváme hříchem. A tak obžerství je evidentně hřích.

Je obžerství smrtelný hřích (peccatorum mortale)?¹⁵²

Chceme-li být přesní, obžerství spočívá v nepřiměřené smyslové touze. Řád rozumu řídící smyslovou žádost však může být odstraněn dvěma způsoby. Řád rozumu může být odstraněn jedním způsobem, pokud jde o prostředky k cíli; totiž tak, že prostředky nejsou úměrné cíli. Řád rozumu může být odstraněn druhým způsobem, pokud jde o samotný cíl, a to tak, že smyslová touha odvrací člověka od jeho vlastního cíle. Chápeme-li tedy škodlivost smyslové touhy v obžerství jako odvrácení od konečného cíle, pak bude obžerství smrtelný hřích. A to se děje tehdy, když lidé lpí na obžerství rozkoše jako na cíli, kvůli němuž opovrhují Bohem; jsou totiž připraveni jednat v rozporu s Božími příkazy, aby takové rozkoše dosáhli. Pokud však chápeme škodlivost smyslové touhy v hříchu obžerství pouze, co se týče prostředků k cíli, jako v případě, že lidé nadměrně touží po rozkoši jídla, ale ne tak, že by konali něco v rozporu s Božím zákonem, je obžerství mírným hříchem.

¹⁵⁰ Srov. tamtéž, a. 2

¹⁵¹ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 148, a. 1

¹⁵² Srov. tamtéž, a. 2

Je obžerství největší hřích?¹⁵³

O závažnosti hříchu můžeme uvažovat třemi způsoby. Za prvé a v první řadě můžeme uvažovat o závažnosti obžerství ohledně věci, ve které je hřích, a v tomto ohledu jsou nejtěžší hříchy týkající se Božích věcí. A tak neřest obžerství nebude v tomto ohledu největší. Za druhé můžeme chápat závažnost hříchu týkající se hříšníka a hřích obžerství je v tomto ohledu spíše méně než více závažný. Je tomu tak jednak proto, že člověk konzumovat jídlo musí, a za druhé proto, že je obtížné rozeznat a regulovat, co je při konzumaci jídla správné. Za třetí, závažnost hříchu můžeme posuzovat s ohledem na následek, který z hříchu vyplývá, a v tomto ohledu je hřích obžerství závažný, protože vyvolává další druhy hříchu.

Existují různé druhy obžerství?¹⁵⁴

Obžerství znamená nepřiměřenou touhu po konzumaci jídla. Při jídle však uvažujeme o dvou věcech: totiž o požitém jídle a o požití jídla. Proto můžeme o poruše touhy u obžerství uvažovat dvojím způsobem. Jedním způsobem uvažujeme o poruše týkající se konzumovaného jídla. A pak, pokud jde o typ nebo druh jídla, člověk vyhledává velkolepé - to znamená nákladné - jídlo; a pokud jde o kvalitu jídla, člověk vyhledává delikatesní, to znamená přehnaně připravené jídlo; a pokud jde o množství, člověk překračuje normu tím, že jí příliš mnoho. A o poruše touhy v obžerství uvažujeme druhým způsobem, pokud jde o konzumaci jídla, a to buď proto, že člověk zkracuje správnou délku doby jídla, což je jídlo příliš uspěchané, nebo proto, že nedodrží správný způsob v jídle, což je jídlo hltavé.

Je obžerství a hlavní hřích?¹⁵⁵

Pojmem hlavní hřích označujeme hřích, z něhož kvůli jeho cíli vznikají další hříchy, a sice pokud má hřích tak silně žádoucí cíl, že podněcuje člověka k hříchu mnoha způsoby. A cíl se stává velmi žádoucím proto, že má jednu z podmínek štěstí, po němž od přirozenosti toužíme.

¹⁵³ Srov. tamtéž, a. 3

¹⁵⁴ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 148, a. 4

¹⁵⁵ Srov. tamtéž, a. 5

Rozkoš však patří k přirozenosti štěstí. A tak, protože hřích obžerství se týká rozkoše dotyku, která je hlavní rozkoší, je adekvátní označit obžerství jako hlavní hřích.

Přiřazujeme vhodně pět účinků obžerství?¹⁵⁶

Správně řečeno, obžerství spočívá v nestřídmé rozkoši v jídle a pití. A tak hříchy vyplývající z nestřídmé rozkoše v jídle a pití považujeme za účinky obžerství a můžeme takové výsledné hříchy chápat jako hříchy týkající se duše nebo těla.

Čtyři se týkají duše. Za prvé, co se týče rozumu, nerozumné požívání jídla nebo pití otupuje bystrost, a my v tomto ohledu pokládáme za dceru obžerství otupělost smyslů spojenou s chápáním, protože výpary z potravin narušují mozek. (Podobně, ale naopak, přispívá zdrženlivost ke zvýšení vnímavosti a moudrosti). Za druhé, co se týče vůle, nerozumné požívání jídla a pití ji v mnohém narušuje, jako by vláda rozumu byla uspána; a my v tomto ohledu klademe nepřiměřenou radost, protože všechny ostatní nepřiměřené emoce směřují k radosti a smutku. Za třetí. Co se týče nepřiměřené řeči, jedná se o chvastounství. Za čtvrté, pokud jde o nepřiměřené jednání, uvádíme šaškovství; tím se rozumí žertovnost vyplývající z nedostatku rozumu, jehož síla nemůže více omezit obžerova vnější gesta než obžerovu řeč. Jak chvastounství, tak šaškovství však můžeme vztáhnout k hříšné řeči; hříchem může být buď pro její nadbytečnost, která náleží chvastounství, nebo pro její hodné zneuctění, které náleží šaškovství.

Co se týče těla, jedná se o nečistotu, co může zahrnovat nepřiměřené vypouštění jakýchkoli nadbytečných tekutin nebo konkrétně o vylučování semene.

Je opojný nápoj správnou záležitostí střízlivosti (sobrietas)?¹⁵⁷

Ctnosti označené obecným stavem ctnosti si činí zvláštní nárok na tu záležitost, v níž je nejtěžší a nejctnostnější takový stav dodržovat. Například odvaha klade zvláštní nárok na smrtelné nebezpečí a rozumnost na rozkoš dotyku. Slovo střízlivost však odvozujeme od míry, neboť střízlivým nazýváme toho, kdo dodržuje míru. A tak střízlivost klade zvláštní nárok na věc, v níž je dodržování správné míry nejchvályhodnější. Takovou věcí je opojný nápoj. Rozumné

¹⁵⁶ Srov. taktéž, a. 6; Tomáš, následující Řehoře Velikého, nazývá tyto efekty „dceřinými“.

¹⁵⁷ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 149, a. 1

požívání opojného nápoje je totiž velmi prospěšné a nerozumné požívání velmi škodlivé, neboť to druhé brání užívání rozumu ještě více než přemíra jídla. A tak s ohledem na střízlivost máme na mysli zejména nápoj, který je pro svůj obsah alkoholu takové povahy, že ruší mozek (např. víno nebo cokoli omamného), nikoli jakýkoli nápoj. Obecně však můžeme mluvit o střízlivosti týkající se jakékoli věci.

Je střízlivost jako taková zvláštní ctnost?¹⁵⁸

Je mravní ctností chránit dobro rozumu před věcmi, které mohou rozumu bránit. A tak tam, kde je nějaká zvláštní překážka rozumu, je třeba zvláštní ctnosti, která tuto překážku odstraní. Omamný nápoj má však zvláštní aspekt bránící užívání rozumu. Jedná se o to, že jeho alkoholický obsah narušuje mozek. A tak je k odstranění této překážky rozumu nutná zvláštní ctnost (tj. střízlivost).

Je konzumace vína zcela nezákonná?¹⁵⁹

Žádné jídlo ani nápoj jako takové nejsou nezákonné; a tak pití vína, absolutně vzato, není nezákonné, ale může se jím za určitých okolností stát. To se někdy stává ze stavu pijáka, kterému víno snadno škodí, nebo který je vázán zvláštním slibem zdržet se vína. A někdy se to stává ze způsobu pití, totiž v tom, že člověk při pití překročí míru. A někdy se to stává ve vztahu k druhým, které pití pohoršuje.

Je střízlivost více žádoucí u významnějších osob?¹⁶⁰

Ctnost souvisí se dvěma věcmi: jednak s protikladnými hříchy, které vylučuje, a s žádostmi, které omezuje; jednak s cílem, k němuž vede. Proto je ctnost u některých osob potřebnější ze dvou důvodů. Prvním důvodem je, že některé osoby jsou náchylnější k touhám, které ctnost potřebuje omezit, a k hříchům, které ctnost odstraňuje. A v tomto ohledu je střízlivost nejpotřebnější u mladých lidí a žen, protože touha po rozkoši smyslů je u mladých lidí silná kvůli

¹⁵⁸ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 149, a. 2

¹⁵⁹ Srov. tamtéž, a. 3

¹⁶⁰ Srov. tamtéž, a. 4

jejich mladické náruživosti a ženy nemají dostatečnou sílu mysli, aby takovým touhám odolaly. Druhým důvodem je to, že střízlivost je u některých osob potřebnější pro jejich správnou činnost. Ale zejména nestřídmá konzumace vína brání užívání rozumu. A tak je střízlivost důležitá zejména pro starší osoby, u nichž má být rozum silný, aby mohly inspirovat jiné, dále pro biskupy nebo jakékoli církevní hodnostáře, kteří mají plnit své duchovní povinnosti se zbožnou myslí, a vladařům, kteří mají moudře vládnout svým poddaným.

Je opilství (ebrietas) hřích?¹⁶¹

Opilství můžeme chápat dvěma způsoby. Jedním způsobem ji chápeme jako označení samotné vady lidské bytosti, která vzniká, když člověk vypije mnoho vína, a tím se zbaví rozumu. A opilý v tomto ohledu označuje trestní vadu, která je důsledkem hříchu, nikoli hřích. Druhým způsobem může opilost označovat čin, kterým člověk do této vady upadá, a tento čin může opilý způsobit dvojím způsobem. Jedním způsobem může čin způsobit opilost tím, že víno je příliš silné, nad očekávání pijáka; a k opilosti může dojít i bez hříchu, zejména pokud by k ní došlo bez nedbalosti pijáka. Druhým způsobem může čin způsobit opilost kvůli pijákově nepřiměřené touze a konzumaci vína; a pak lze opilost označit za hřích, hřích, který patří do kategorie obžerství jako jeden z jeho druhů.

Je opilost smrtelný hřích?¹⁶²

Hřích opilství spočívá v nerozumné konzumaci a touze po víně. Opilost se však děje dvěma způsoby. Jedním způsobem se děje tak, že člověk neví, že jeho pití je nadměrné a natolik silné, že ho opije, a pak může být opilost považována za hřích. Druhým způsobem se může stát, že člověk dobře ví, že jeho pití je nadměrné a opojné, ale raději se opije, než aby se zdržel pití. A takového člověka pak nazýváme opilcem, neboť charakter morálních jevů se odvozuje od toho, co člověk vnitřně zamýšlí, nikoli z věcí, které vyplývají náhodně mimo jeho záměr. V takovém případě je opilství smrtelný hřích. Protože se člověk v tomto ohledu vědomě a dobrovolně zbavuje

¹⁶¹ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 150, a. 1

¹⁶² Srov. tamtéž, a.

užívání rozumu, díky němuž jedná ctnostně a vyhýbá se hříchům, hřeší smrtelně tím, že se vydává nebezpečí hříchu. A tak je opilství v užším slova smyslu smrtelný hřích.

Námítka: Člověk by se nikdy neměl dopouštět smrtelného hříchu za účelem léčení. Někteří lidé však na radu lékaře nadměrně pijí, aby si vyvolali očistné zvracení, a opilost je důsledkem tohoto nadměrného pití. Opilost tedy není smrtelný hřích.

Odpověď na námítku: Jídlo a pití bychom měli umírnňovat tak, aby to bylo vhodné pro naše tělesné zdraví. A tak, jako se někdy stává, že jídlo a pití, které jsou umírněné pro zdravého člověka, jsou nadměrné pro nemocného člověka, tak se také naopak může stát, že jídlo a pití nadměrné pro zdravého člověka je umírněné pro nemocného člověka. Proto bychom neměli považovat za nadměrné jídlo nebo pití, pokud člověk na radu lékaře jí nebo pije hodně, aby vyvolal zvracení. (Není však nutné vyvolávat zvracení alkoholem, protože i pití teplé vody způsobuje zvracení, a tak člověka to za jeho opilost neomlouvá).

Je opilost nejtěžším hříchem?¹⁶³

Vše, co odnímá dobro, je zlo, a tak čím větší dobro zlo odnímá, tím je zlo závažnější. Božské dobro je však zjevně větší než lidské dobro. A tak jsou hříchy přímo odporující Bohu závažnější než hřích opilství, který je přímo v rozporu s dobrem lidského rozumu.

Omlouvá opilost člověka z hříchu?¹⁶⁴

U opilosti uvažujeme o dvou věcech: totiž o výsledné vadě a o předchozím činu. Pokud jde o výslednou vadu, v níž je omezeno užívání rozumu, opilost může omluvit člověka z hříchu, protože opilost způsobuje, že věci jsou kvůli nevědomosti člověka nedobrovolné. Zdá se však, že bychom měli rozlišovat. Pokud jde o předchozí úkon, neboť pokud opilost vyplynula z předchozího úkonu bez hříchu, následný hřích je zcela bez viny. Na druhé straně, pokud byl předchozí čin zaviněný, pak člověka nelze zcela ospravedlnit z následného hříchu, který se stává dobrovolným, protože člověk záměrně spáchal předchozí čin; totiž protože člověk, který se

¹⁶³ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 150, a. 3

¹⁶⁴ Srov. tamtéž, a. 4

zabývá něčím nedovoleným, upadá do následného hříchu. Přesto je následný hřích zmírněn, stejně jako je zmírněna dobrovolnost činu.

3.6 Subjektivní části týkající se sexu (sexus)

Cudnost je zvláštní ctnost, která omezuje touhy po sexuální rozkoši. Lidé se nejvíce stydí za pohlavní styk, dokonce se stydí i za manželský styk a vnější projevy sexuální touhy (např. oplzlé pohledy, polibky a doteky). Tyto projevy jsou však spíše svědky, a tak si jich rozumnost považuje více než samotného pohlavního styku.

Panenství je zvláštní ctnost a znamená, že žena je prosta touhy po sexuální rozkoši. Neporušená pečeť panenství je mimochodem spojena, nepřítomnost sexuální rozkoše je spojena materiálně a úmysl vzdát se sexuální rozkoše je spojen formálně a dokonale, s morální dispozicí panny. Je v souladu se zdravým a správným rozumem, aby se lidé zdržovali tělesné rozkoše, aby byli svobodnější v kontemplaci pravdy, a je chvályhodné, aby se řeholní panny zdržovaly všech sexuálních rozkoší, aby byly svobodnější v kontemplaci Boha. Panenství je dokonalejší než manželství, protože božské dobro, které řeholní panny kontemplují, je důležitější než lidské dobro, protože dobro duše je přednější než dobro praktického života. Panenství je nejdokonalejší ctností v rodu čistoty, ale teologické ctnosti (víra, naděje a láska) a náboženské úkony jsou přednější než panenství.¹⁶⁵

Je cudnost (castitas) ctnost?¹⁶⁶

Slovo cudnost odvozujeme od toho, že rozum trestá touhu, kterou je třeba jako dítě krotit. Podstata lidské ctnosti však v tomto ohledu spočívá v tom, že věci jsou mírněny rozumem. A tak cudnost evidentně ctností je.

¹⁶⁵ Srov. AKVINSKÝ, Tomáš a Richard J. REGAN. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude, and temperance*. 2005, s. 142.

¹⁶⁶ Srov. *Summa Theologica* II-II, Q. 151, a. 1

Je cudnost ctností odlišnou od zdrženlivosti?¹⁶⁷

Přesně řečeno, rozumnost se týká touhy po rozkoši z dotyku. A tak je třeba do rozumnosti zahrnout různé ctnosti tam, kde jsou různé druhy rozkoše. Rozkoše se však vztahují k úkonům, které k těmto rozkoším vedou. A činy, které se vztahují ke konzumaci jídla, která zachovává přirozenost jedince, a činy vztahující se k požitku ze sexu, který zachovává přirozenost druhu, jsou zjevně různé druhy činů. A tak cudnost, která se týká sexuální rozkoše, je ctnost odlišná od zdrženlivosti, která se týká rozkoše z jídla.

Patří umírněnost (temperamentia) především k cudnosti?¹⁶⁸

Je třeba říct, že umírněnost se týká věcí, za které se lidé spíše stydí. Lidé se však nejvíce stydí za sexuální akty, a to natolik, že ani manželský styk, který zdobí čestný charakter manželství, není bez pocitu studu. A to proto, že pohyby pohlavních orgánů, na rozdíl od pohybů ostatních vnějších tělesných údů, nepodléhají příkazu rozumu. A lidé se stydí jak za pohlavní styk, tak za jakékoli jeho projevy. A tak je třeba říct, že se umírněnost týká sexuálních záležitostí a zejména takových projevů sexu, jako jsou oplzlé pohledy, polibky a doteky. A protože tyto posledně uvedené věci jsou více vidět, týká se sexuální umírněnost těchto vnějších znaků, zatímco cudnost se více týká samotného pohlavního styku. A tak je sexuální umírněnost zaměřena na cudnost jako ctnost vyjadřující podmínku cudnosti, nikoliv jako ctnost od ní odlišnou. Někdy však jedno vydáváme za druhé.

Spočívá panenství (virginitas) v neporušenosti těla?¹⁶⁹

Zdá se, že slovo panenství odvozujeme od zelenosti. A stejně jako říkáme, že porost nevyprahlý přílišným žářem si zachovává svou zelenost, tak i panenství znamená, že panna je prostá žáru touhy, což se zdá být v dovršení největší tělesné rozkoše: to je rozkoš v sexu. A tak panenská čistota je neporušenost prostá sexuálního styku.

¹⁶⁷ Srov. tamtéž, a. 3

¹⁶⁸ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 151, a. 4

¹⁶⁹ Srov. tamtéž, Q. 152, a. 1

A co se týče rozkoše v sexu, musíme vzít v úvahu tři věci. Jedna se týká těla; totiž porušení pečeti panenství. Druhá spočívá ve spojení toho, co patří duši, a toho, co patří tělu; totiž uvolnění semene, které způsobuje smyslovou rozkoš. A třetí se týká pouze duše, totiž záměru dosáhnout takové rozkoše. První z nich se mimochodem vztahuje k mravnímu úkonu, za který považujeme pouze to, co náleží duši. Druhé se materiálně vztahuje k mravnímu úkonu, neboť smyslové emoce jsou předmětem mravních úkonů. A třetí se formálně a dokonale vztahuje k mravnímu aktu, neboť přirozenost mravů se dovršuje v tom, co náleží rozumu.

Protože tedy panenství označujeme výše zmíněnou neporušenou pečeti, je neporušenost tělesného údu mimochodem spojena s panenstvím. A svoboda od rozkoše, která spočívá v uvolnění semene, je s panenstvím hmotně spjata. Úmysl vždy se zdržet takové rozkoše souvisí s panenstvím formálně a dokonale.

Je panenství nezákonné?¹⁷⁰

Cokoli v lidských úkonech, co je v rozporu se zdravým a správným rozumem, je hříšné. Zdravý a správný rozum však vyžaduje, aby člověk užíval prostředky k dosažení cíle v takové míře, aby byly v souladu s cílem, a jsou tři druhy lidského dobra. Jedno se skládá z vnějších věcí (např. bohatství), druhé z tělesných dober a třetí z dober duše, přičemž dobra teoretického života jsou ještě důležitější než dobra praktického života. A vnější dobra směřují k tělesným statkům a tělesné statky ke statkům duše. Navíc dobra praktického života směřují ke statkům teoretického života. Proto patří ke zdravému a správnému rozumu, že člověk užívá vnější dobra v té míře, v jaké jsou vlastní tělesným a tak dále. A tak kdyby se někdo kvůli tělesnému zdraví nebo kontemplaci pravdy zdržel vlastnictví některých věcí, které by jinak bylo dobré vlastnit, bylo by to v souladu se zdravým a správným rozumem a nebylo by to hříšné. Podobně kdyby se měl někdo zdržovat tělesných rozkoší, aby byl svobodnější pro kontemplaci pravdy, patřilo by to ke zdravému a správnému rozumu; a řeholní panenství se zdržuje všech sexuálních rozkoší, aby bylo svobodnější pro božskou kontemplaci. A tak je panenství spíše hodno chvály než něčím, co by odporovalo ctnosti.

¹⁷⁰ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 152, a. 2

Námitka. Vše, co odporuje předpisu přirozeného zákona, je nezákonné. Stejně jako existuje přikázání přírodního zákona o zachování jednotlivce, tak existuje i přikázání přírodního zákona o zachování druhu. Proto jako by hřešil ten, kdo by se zdržel veškerého jídla, protože by jednal v rozporu s dobrem jedince, tak hřeší i ten, kdo se zcela zdrží aktu rozmnožování, protože jedná v rozporu s dobrem druhu.

Odpověď na námitku. Přikázání má povahu něčeho vyžadovaného, ale něco se vyžaduje dvojím způsobem. Jedním způsobem má jedinec splnit a nemůže bez hříchu vynechat to, co je vyžadováno. Druhým způsobem má společenství plnit to, co je vyžadováno. A ne každý člověk je povinen takovou povinnost plnit, protože jeden jedinec nestačí plnit mnohé věci nutné pro společenství a společenství je plní, když jeden jedinec dělá to a druhý ono.

Proto je třeba, aby jednotliví lidé plnili přikázání přirozeného zákona, který je jim stanoven o jídle, protože jinak by jednatel nemohl přežít. Přikázání stanovené o rozmnožování se však týká celého lidského společenství, pro které je nutné, aby se jak hmotně rozrůstalo, tak i duchovně prosperovalo. A tak je pro lidské společenství dostatečně zajištěno, aby se některé osoby věnovaly tělesnému rozmnožování a některé osoby, zdržující se takové činnosti, aby mohly svobodně uvažovat o božských věcech pro okrasu a blaho celého lidského rodu. Právě tak někteří vojáci střeží tábor, někteří nesou prapory armády a někteří bojují, ale všechny tyto věci jsou potřebné pro armádu jako sbor a žádná jednotka armády nemůže splnit všechny požadavky.

Je panenství ctnost?¹⁷¹

Formálním a dokonalým prvkem panenství je jakoby úmysl vždy se zdržet pohlavního rozkošnictví; a cíl panenství - totiž jako zavázání se být svobodná pro božské věci - činí tento úmysl chvályhodným. Materiálním prvkem v panenství je celistvost těla bez jakékoli zkušenosti sexuálního rozkoše. Je však zřejmé, že zvláštní charakter ctnosti existuje tam, kde je zvláštní předmět, který má zvláštní výjimečnost. To je zřejmé například u velkoleposti, která spočívá ve financování velkých veřejných akcí bohatými občany a představuje tak zvláštní ctnost odlišnou od štedrosti, která řídí používání peněz obecně. A žít bez zkušenosti sexuální rozkoše je

¹⁷¹ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 152, a. 3

chvályhodnější než žít bez škodlivé sexuální rozkoše. A tak je panenství zvláštní ctností, která je příbuzná cudnosti stejně jako velkolepost štědrosti.

Je panenství hodnotnější než manželství (matrimonium)?¹⁷²

Panenství je větší dobro než manželství, protože božské dobro je důležitější než lidské, protože dobro duše je přednější než dobro těla, a protože dobro teoretického života je přednější než dobro praktického života. A panenství je zaměřeno na dobro duše, pokud jde o teoretický život, to znamená kontemplaci božských věcí; zatímco dobro manželů je zaměřeno na dobro těla, to znamená materiální růst lidského rodu. To druhé však patří k praktickému životu, protože manželé musí myslet na světské věci. A tak by se nepochybně mělo upřednostnit panenství před manželskou zdrženlivostí.

Námítka. Chvála ctnostného člověka závisí na jeho ctnosti. Kdyby tedy bylo panenství přednější než manželská zdrženlivost, zdá se, že by pak každá panna byla ctnostnější a lepší než kterákoli manželka. Tento závěr je však nesprávný. Panenství tedy není přednější než manželství.

Odpověď na námítku Ačkoli je panenství lepší než manželská zdrženlivost, manželky mohou být přesto lepší než panny. Je tomu tak ze dvou důvodů. Za prvé, manželka může být lepší než panna, pokud jde o samotnou cudnost; totiž pokud by manželka měl mít pohotovější mysl k zachování panenství, kdyby to bylo potřeba, než má ta, která je skutečně pannou. Za druhé, manželka může být lepší než panna, protože ta, kdo není pannou, může mít dokonalejší ctnost.

Je panenství největší ctnost?¹⁷³

Něco můžeme nazvat nejdokonalejším dvěma způsoby. Jedním způsobem nazýváme něco nejdokonalejším obecně. A panenství je nejdokonalejší ctností tímto způsobem, totiž s ohledem na druh cudnosti, protože panenství je dokonalejší než cudnost vdov i manželek. A protože synekdochou přisuzujeme cudnosti krásu, přisuzujeme panenství nejdokonalejší krásu.

Druhým způsobem můžeme něco nazvat nejdokonalejším absolutně. A panenství tímto způsobem není nejdokonalejší ctností. Neboť a cíl vždy převyšuje prostředky k cíli, a čím účinněji

¹⁷² Srov. tamtéž, a. 4

¹⁷³ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 152, a. 5

je něco zaměřeno k cíli, tím je to lepší. Ale cíl, který činí panenství chvályhodným, je svoboda člověka pro božské věci. A tak samotné teologické ctnosti a ctnost náboženství, jejichž úkony spočívají v samotném zabývání se božskými věcmi, mají větší hodnotu než panenství.

Stejně tak mučedníci, kteří slevují ze svého života, aby se přimkli k Bohu, a mniši a mnišky, kteří slevují ze své vůle a veškerého možného majetku, aby se přimkli k Bohu, pracují pro tento cíl energičtěji než panny, které pro tento cíl slevují ze sexuální rozkoše. A tak panenství není absolutně největší ctností.

3.7 Sexuální chtíč (luxuria)

Nejčastěji považujeme chtíč za bezohlednou sexuální rozkoš. Člověk může užívat sexu bez hříchu, pokud tak činí správným způsobem a v náležitém řádu, jak je to vhodné pro lidskou reprodukci. Cokoli v užívání sexu učiněného v rozporu s řádem rozumu je hříšné, a tak je sexuální chtíč hříchem. Sexuální chtíč je hlavní hřích, protože z něj vyplývá mnoho hříchů. Existuje šest druh sexuálního chtíce: hříchy proti přirozenosti a prosté smilstvo, které jsou v rozporu s cílem sexuálního aktu, a incest, cizoložství, svádění panny a znásilnění, které jsou v rozporu s řádným vztahem k jiným osobám.

Prosté smilstvo je smrtelný hřích, protože směřuje k poškození života a potomka tím, že zbavuje potomka otcovské péče. Smilstvo je závažnějším hříchem než hřích proti majetku (např. krádež), ale méně závažným hříchem než hřích proti životu existujícího člověka (vražda). Doteky a polibky jsou smrtelný hřích pouze tehdy, pokud se nesezdaní lidé dotýkají a líbají za účelem sexuální rozkoše.

Noční poluce nejsou hříšné, pokud nejsou výsledkem předchozích tělesných myšlenek člověka.

Svádění panny je výrazným druh sexuálního chtíce jednak proto, že způsobuje ženě ztrátu pověsti, jednak proto, že postrádá úctu k otci.

Znásilnění je odlišný druh sexuálního chtíce, protože zahrnuje použití síly proti panně nebo jejímu otci (pokud je unesena z jeho domu), případně proti oběma.

Cizoložství je odlišný druh sexuálního chtíce, pokud jde o muže i vdanou ženu, kteří se cizoložství dopouštějí. Muž brání dobru výchovy potomka a brání dobru legitimních dětí ženy.

Žena hřeší proti svému muži tím, že vyvolává pochybnosti o tom, kdo je otcem potomka, a proti dobru svých legitimních potomků.

Incest je speciálním druhem sexuálního chťiče z několika důvodů. Za prvé, pokrevní příbuzní úzce odvozují svůj původ od stejných rodičů, kterým lidé mají prokazovat úctu, a lidé se stydí za sexuální akty mezi pokrevními příbuznými. Za druhé, kdyby bylo sexuální spojení pokrevních příbuzných přípustné, bylo by k němu příliš mnoho příležitostí a sexuální chťič by účastníkům poškozoval rozum. Za třetí, takové svazky by lidem znemožnily široký okruh přátel, který nabízejí pokrevní příbuzní manželky. Za čtvrté by takové svazky byly příliš naruživé a podněcovaly by sexuální chťič.

Rouhání může být výrazným druhem sexuálního chťiče, pokud sexuální chťič porušuje něco, co patří k uctívání Boha (např. sexuální spojení s tím, kdo se zavázal zachovávat panenství).

Hříchy odporující přirozenosti jsou odlišným druhem sexuálního chťiče, protože jsou v rozporu s přirozeným řádem sexuálního aktu vlastního lidským bytostem. Děje se tak čtyřmi způsoby: vypuštěním semene bez pohlavního styku (nečistota se sebou samým); pohlavním stykem se zvířaty (bestialita); pohlavním stykem se stejným pohlavím (sodomie) a použitím nevhodného nástroje nebo jiného zvířecího způsobu soulože.

Lidé při sexuálních hříších odporujících přirozenosti překračují to, co příroda předepisuje o užívání sexu, a proto jsou takové hříchy nejzávažnějšími sexuálními hříchy. Dalším nejzávažnějším hříchem je incest, protože je v rozporu s úctou, kterou člověk má prokazovat svým příbuzným. Další nejzávažnější sexuální hříchy zahrnují ublížení jinému (cizoložství, svedení panny a znásilnění). Prosté smilstvo je nejméně závažným druhem sexuálního hříchu.¹⁷⁴

Skládá se předmět chťiče pouze ze sexuálních tužeb a rozkoše?¹⁷⁵

Chlípny člověk je zhýralý a zajímá ho jen rozkoš. Ale sexuální rozkoš oslabuje mysl člověka. A tak o chťiči uvažujeme tehdy, pokud jde o sexuální rozkoše.

¹⁷⁴ Srov. AKVINSKÝ, Tomáš a Richard J. REGAN. *The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude, and temperance*. 2005, s. 146-148.

¹⁷⁵ Srov. *Summa Theologica* II-II, Q. 153, a. 1

Námítka: Chtíčem nazýváme chtivou rozkoš. Ale chtivá rozkoš je přítomna v sexu a v mnoha jiných věcech. Chtíč se tedy netýká pouze sexuální touhy a rozkoše.

Odpověď na námítku: Ačkoli mluvíme o chtivé rozkoši, pokud jde o jiné věci než sex, týká se tato záležitost zejména sexuálních rozkoší a v tomto ohledu mluvíme zejména o chtíči.

Může být sexuální akt bezhříšný?¹⁷⁶

Hřích v lidském jednání je cokoli, co odporuje řádu rozumu. Řád rozumu však spočívá ve vhodném směřování každé věci k jejímu cíli. A tak není hřichu, jestliže lidé skrze rozum užívají jednotlivé věci vhodným způsobem a v náležitém řádu k cíli, pro který existují, pokud je tímto cílem něco skutečně dobrého. Ale jako je skutečně dobré, aby byla zachována tělesná přirozenost jednotlivce, tak je také hodné dobra, aby byla zachována přirozenost lidského druhu. A jako je užívání potravy zaměřeno na zachování života jednotlivého člověka, tak je i užívání sexu zaměřeno na zachování celého lidského rodu. A tak, jako lze bez hřichu užívat jídlo, pokud se tak děje správným způsobem a v náležitém řádu vhodném pro blaho těla, tak lze bez hřichu užívat i sex, pokud se tak děje správným způsobem a v náležitém řádu vhodném pro cíl lidského rozmnožování.

Může být sexuální chtíč hřichem?¹⁷⁷

Čím je něco potřebnější, tím je nutnější, aby člověk ohledně toho dodržoval řád rozumu, a tak je tím hříšnější, kdyby řád rozumu zanedbal. Užívání sexu je však velmi nutné pro obecné dobro, to jest pro zachování lidského rodu, a tak bychom měli co nejvíce dbát na řád a rozum ohledně něj. A tak vše, co se v tomto ohledu děje v rozporu s řádem rozumu, bude hříšné. Ale podstatou sexuálního chtíče je to, že překračuj řád a míru rozumu ohledně sexu. A tak je sexuální chtíč nepochybně hřichem.

¹⁷⁶ Srov. tamtéž, a. 2

¹⁷⁷ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 153, a. 3

Je sexuální chtíč hlavní hřích?¹⁷⁸

Hlavní hřích je takový, který má velmi žádoucí cíl, takže lidé takovou touhou pokračují v páchání mnoha hříchů, o nichž říkáme, že vycházejí z tohoto hříchu jako ze svého zdroje. Ale cílem sexuálního hříchu je sexuální rozkoš, která je tou největší rozkoší. A tak je taková rozkoš nejžádanější, pokud jde o smyslovou žádostivost, a to jak kvůli síle touhy, tak kvůli slučitelnosti touhy s přirozeností. A tak je sexuální rozkoš jednoznačně hlavní hřích.

Označujeme vhodně šest druh sexuálního chtíče?¹⁷⁹

Hřích, jehož podstatou je sexuální chtíč, spočívá v tom, že si člověk užívá sexuální rozkoš v rozporu se zdravým a správným rozumem. A to se děje dvojím způsobem: jedním způsobem, pokud jde o záležitost, v níž člověk takovou rozkoš vyhledává; druhým způsobem, protože člověk nedodrжуje jiné řádné podmínky, když je záležitost správná. Protože okolnosti jako takové neurčují mravní úkony a druh úkonů chápeme z jejich předmětu, jímž je jejich materie, je třeba označit druh sexuálního chtíče ohledně materie či předmětu.

Materie nemusí odpovídat zdravému a správnému rozumu dvěma způsoby. Za prvé mu nemusí odpovídat, protože je v rozporu s cílem sexuálního aktu. A pokud brání vzniku potomstva, je hříchem proti přirozenosti každý sexuální akt, z něhož nemůže vzniknout potomstvo. A v případě pohlavního styku mezi nesezdaným mužem a nesezdanou ženou jde o hřích prostého smilstva, neboť takový styk brání řádné výchově a vývoji potomstva.

Za druhé se může jednat o situaci, kdy člověk vykonává pohlavní akt, v rozporu se zdravým a správným rozumem ve vztahu k jiným osobám, a to dvěma způsoby. Jedním způsobem se to děje ve vztahu k ženě, s níž muž souloží, neboť muž vůči ní nedodrжуje náležitou úctu. A tak existuje hřích incestu, který spočívá ve zneužívání žen spřízněných pokrevním nebo manželským svazkem. K němu dochází druhým způsobem, pokud jde o muže, který má ženu v péči. Pokud je žena podřízena svému muži, jedná se o hřích cizoložství; a pokud je žena si podřízena svému otci, jedná se o hřích svádění panny, pokud není použito násilí, a o hřích znásilnění, pokud ano. Tyto druhy se liší spíše ohledně ženy než muže, protože žena je

¹⁷⁸ Srov. tamtéž, a. 4

¹⁷⁹ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 154, a. 1

disponována jako pasivní materiální strana a muž jako aktivní strana, a uvedené druhy označujeme jejich odlišnou materií.

Je prosté smilstvo (fornicatio) smrtelný hřích?¹⁸⁰

Nepochybně bychom měli zastávat názor, že prosté smilstvo je smrtelný hřích. Abychom to dokázali, měli bychom uvážit, že každý hřích spáchaný přímo proti životu lidské bytosti je smrtelný hřích a prosté smilstvo označuje nesprávné jednání, které směřuje k poškození života potomka, který se z tohoto spojení narodí. Vnímáme totiž, že u všech živočichů, u nichž výchova potomstva vyžaduje péči samce a samice (např. u všech ptáků), dochází k pohlavnímu spojení samce s určitou samicí, ať už jednou nebo několika, a nikoli k náhodnému pohlavnímu spojení. Jinak je tomu však u zvířat, u nichž k výchově potomstva postačuje pouze samice (např. psi a podobná zvířata), a tato zvířata vytvářejí příležitostné pohlavní svazky.

A je zřejmé, že výchova lidských bytostí vyžaduje jak péči matky, která potomka živí, tak v mnohem větší míře péči otce, který musí potomka vést a střežit a rozvíjet ho ve vnitřních i vnějších statcích. A tak je v rozporu s přirozeností lidských bytostí nezávazný sexuální svazek. Spíše je zapotřebí pohlavní spojení muže s určitou ženou, s níž muž zůstává po dlouhou dobu nebo dokonce po celý život, nikoliv po krátkou dobu. A tak mají muži lidského druhu přirozeně starost o to, aby se ujistili o svém otcovství potomků, neboť výchova potomků připadá na ně; a tato jistota by byla odstraněna, kdyby došlo k náhodnému pohlavnímu spojení.

Toto určení svazku s určitou ženou nazýváme manželstvím, a proto říkáme, že patří k přirozenému zákonu. Protože však pohlavní spojení směřuje ke společnému dobru celého lidského rodu, a společná dobra spadají do určení zákonem, zákony určují spojení muže a ženy, které nazýváme manželstvím. A proto smilstvo, které je náhodným sexuálním spojením mimo manželství, je rozporu s dobrem vychovávaného potomstva, a proto je to smrtelný hřích.

Situaci nezmění ani, to, když každý jedinec, který smilní se ženou, dostatečně zabezpečí potomka, pokud jde o jeho výchovu.

¹⁸⁰ Srov. tamtéž, a. 2

Je tomu tak proto, že to, co spadá do určení práva, posuzujeme podle toho, co se obecně děje, nikoli podle toho, co se může stát v konkrétním případě.

Námitka. Pohlavní spojení je pro blaho rodu tím, čím je potrava pro blaho těla. Ale ne každé nepřiměřené užívání potravy je smrtelný hřích. Tedy ani každé nepřiměřené pohlavní spojení jím není. A to se zdá být nejpravdivější o prostém smilstvu, které je nejméně vážným sexuálním hříchem.

Odpověď na námitku: Jedno pohlavní spojení může zplodit člověka. A tak nepřiměřené pohlavní spojení, které brání dobru potomka, jenž se má narodit, je smrtelný hřích kvůli povaze aktu, a ne jen kvůli nepřiměřené touze. Jedno jídlo však nebrání dobru celého lidského života, a tak obžerný čin není svou povahou smrtelný hřích. O obžerný čin by se však jednalo, kdyby člověk vědomě jedl jídlo, které by změnilo celý stav jeho života, jako tomu bylo v případě Adama. Ani smilstvo není nejmenším hříchem zahrnutým pod sexuální chtíč, neboť pohlavní spojení s manželkou z chťiče je menším hříchem než smilstvo.

Je smilstvo nejtěžším hříchem?¹⁸¹

Závažnost hříchu můžeme zaznamenat dvojím způsobem: jedním způsobem jako takový; druhým způsobem jako vedlejší. Závažnost hříchu o sobě zaznamenáváme z důvodu jeho druhu, který posuzujeme podle dobra, s nímž je hřích v rozporu. Smilstvo je však v rozporu s dobrem člověka, který se má narodit. A tak je konkrétně závažnějším hříchem než hříchy odporující vnějším dobrům, hříchy jako krádež a podobně; ale méně závažným než hříchy odporující přímo Bohu a hříchy odporující životu existující lidské bytosti, jako je hřích vraždy.

Námitka. Čím více hřích vyplývá z větší bezohledné touhy, tím závažnější se zdá být. Největší bezohledná touha je však ve smilstvu, neboť bezohledná vášeň v sexuálním chťiči je největší. Proto se zdá, že smilstvo je nejzávažnějším hříchem.

Odpověď na námitku. Bezohledná, chlípná touha, která činí hřích závažnějším, spočívá ve směřování vůle. Avšak bezohledná, chlípná touha ve smyslových choutkách činí hřích méně

¹⁸¹ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 154, a. 3

závažným, neboť čím větší je emoce, která pobízí k hříchu, tím méně závažný je hřích. A bezohledná touha ve smilstvu je v tomto ohledu největší.

Je smrtelný hřích v dotycích a polibcích?¹⁸²

Něco nazýváme smrtelný hřích dvojím způsobem. Jedním způsobem nazýváme něco smrtelným hříchem konkrétně; a polibky, objetí a doteky svou povahou smrtelný hřích podle tohoto způsobu nejsou. Někdo totiž může tyto věci dělat bez chťiče, ať už z důvodu zvyklostí své země, nebo z povinnosti či rozumného důvodu.

Druhým způsobem nazýváme něco smrtelným hříchem z důvodu jeho pohnutky, jako například ten, kdo dává almužnu, aby jiného přiměl ke kacířství, smrtelně hřeší kvůli svému zlému úmyslu. A souhlas s rozkoší ve smrtelný hřích a nejen souhlas s hříšným činem je smrtelný hřích. A tak, protože smilstvo je smrtelný hřích, a mnohem více ostatní druh sexuálního chťiče, souhlas s rozkoší v takových hříších - a nejen souhlas s hříšným aktem - je smrtelný hřích. A tak pokud by se někdo kvůli takové rozkoši měl věnovat líbání, objímání a podobně, jsou tyto činy smrtelný hřích. Teprve pak je nazýváme chlípnými. A tak takové úkony, pokud jsou žádostivé, jsou smrtelný hřích.

Námitka. Smilstvo nazýváme smrtelný hřích, protože brání dobru zplozeného a vychovávaného potomstva. Ale polibky a doteky nebo objetí tomuto dobru nijak nebrání. Proto v těchto věcech není žádný smrtelný hřích.

Odpověď na námitku: Polibky a doteky sice samy o sobě nezabraňují dobru lidského potomka, ale jsou důsledkem chťiče, který je příčinou, jež dobru brání. A tak mají povahu smrtelného hříchu.

Jsou noční poluce (nocturnus) smrtelný hřích?¹⁸³

O nočních polucích můžeme uvažovat dvěma způsoby. Jednak je můžeme posuzovat jako takové, a pak nemají charakter hříchu. Každý hřích totiž spočívá na úsudku rozumu, neboť i první pohyb smyslové chuti je hříšný jen do té míry, do jaké může úsudek rozumu tento pohyb

¹⁸² Srov. tamtéž, a. 4

¹⁸³ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 154, a. 5

zastavit. A tak se ráz hříchu odnímá, když se odnímá úsudek rozumu, ale člověk nemá svobodný úsudek ve spánku, protože spící se účastní jednotlivých imaginárních představ jako skutečných věcí. A tak nepřičítáme člověku jako hříchu to, co člověk činí ve spánku bez svobodného úsudku rozumu, stejně jako nepřičítáme člověku to, co činí blázen nebo imbecil.

Druhým způsobem, jak můžeme uvažovat o noční poluci, je posouzení vztahu k jeho příčině. A příčiny mohou být trojího druhu. Jedna je materiální. Pokud by totiž došlo k nadbytku semenné tekutiny nebo k jejímu uvolnění, ať už z důvodu nadměrného tepla v těle nebo z důvodu jiné poruchy, bude se spícímu zdát o věcech, které patří k poluci nadbytečné nebo uvolněné tekutiny. Podobně se děje, když přírodu zatěžuje nějaká jiná nadbytečnost, takže představivost někdy vytváří smyslové představy související s vylučováním takových nadbytečností. Pokud je tedy nadbytek takové tekutiny způsoben zaviněnou příčinou (např. přílišným jídlem nebo pitím), pak má noční vylučování z důvodu své příčiny charakter provinění. Pokud však nadbytek nebo uvolnění takové tekutiny není způsobeno žádnou zaviněnou příčinou, pak noční emise není zaviněná ani sama o sobě, ani svou příčinou.

Druhá příčina noční poluce může být nehmotná a vnitřní (např. když předchozí myšlenka způsobí noční poluci spícího). Předchozí myšlenka, když byl spáček vzhůru, je někdy čistě teoretická (např. když člověk kvůli diskusi přemýšlí o tělesných hříších) a někdy s pocitem touhy nebo odporu. Noční poluce se však děje spíše z myšlenky na tělesné hříchy, která byla doprovázena touhou po takové rozkoši. Je tomu tak proto, že v duši z toho zůstává stopa a sklon, takže spící člověk je v představách snadněji veden k souhlasu s činy, z nichž emise vyplývá. A pak má noční poluce zřejmě charakter hříchu, pokud jde o jeho příčinu. A noční poluce během spánku může někdy také vyplývat z předchozí teoretické myšlenky na tělesné úkony, i když by tato myšlenka byla odporná. A pak noční poluce nemá charakter hříchu ani samo o sobě, ani co do své příčiny.

Třetí příčina noční poluce je nehmotná a vnější (např. když činnost ďábla ruší smyslové představy spícího, aby vyvolala takový účinek). A to může být někdy ve spojení s předchozím hříchem; totiž nedbalostí v přípravě proti jeho preludům. Někdy je to však zcela způsobeno zlobou ďábla a bez jakéhokoli hříchu člověka.

Je tedy jasné, že noční poluce není nikdy hříchem, ale někdy důsledkem předchozího hříchu.

Máme svádění panny pokládat za druh sexuálního chtíče?¹⁸⁴

Měl by existovat odlišný druh hříchu, když existuje zvláštní deformace týkající se materie hříchu. Ale sexuální chtíč se týká sexuálních záležitostí a existuje zvláštní deformace, pokud je znásilněna panna v péči svého otce. Existuje zvláštní deformace týkající se panny, které je znemožněno získat zákonné manželství v důsledku toho, že je znásilněna mimo manželský svazek a svedena na cestu bezuzdného života, ze strachu, že ztratí pečeť panenství, by ji omezovala. Existuje také zvláštní deformace týkající se jejího otce, který nad ní má opatrovnickou péči. A tak je zřejmé, že svádění panny, které znamená nezákonné zneuctění panny v péči rodičů, je pevně stanovený druh sexuálního chtíče.

Je znásilnění (raptus) zvláštním druhem sexuálního chtíče?¹⁸⁵

Znásilnění, jak o něm nyní hovoříme, je druh sexuálního chtíče. Znásilnění se někdy shoduje se sváděním a někdy k němu dochází bez něj a svádění se někdy vyskytuje bez znásilnění. Shodují se, když muž použije násilí k nezákonnému znásilnění panny. A muž někdy použije násilí jak proti samotné panně, tak proti jejímu otci, a někdy proti otci, ale ne proti panně - jako například když panna sama souhlasí s tím, aby byla násilím unesena z domu svého otce. Síla použitá při znásilnění se liší i druhým způsobem, neboť panna je někdy násilně unesena z domu svých rodičů a násilně znásilněna; a někdy, ačkoli je násilně unesena, není násilně znásilněna, ale dobrovolně zkažena. (Ke znásilnění může dojít jak při smilstvu, tak při manželském styku, neboť podstata znásilnění zůstává zachována bez ohledu na to, jakého násilí je použito.)

A existuje i znásilnění bez svedení panny, jako například když muž znásilní vdovu nebo dívku, která již není pannou.

A existuje i svedení panny bez znásilnění, když muž bez použití násilí protiprávně souloží s pannou.

¹⁸⁴ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 154, a. 6

¹⁸⁵ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 154, a. 7

Je cizoložství (adulterium) speciální druh sexuálního chtíče?¹⁸⁶

Spáchat cizoložství znamená vstoupit na manželské lože někoho jiného. A tím se člověk prohřešuje proti čistotě a dobru lidského pokolení dvěma způsoby. Zaprvé tak hřeší proto, že vstupuje do ženy, která s ním není spojena v manželství, přičemž takové spojení je nezbytné pro dobro výchovy jeho potomstva. Druhým způsobem hřeší tím, že vstoupí do ženy spojené s jiným mužem v manželství, a tak brání dobru potomstva jiného muže. Stejný argument se týká i vdané ženy, kterou cizoložství kazí. A tak žena, která se dopouští cizoložství, hřeší proti Božímu zákonu, proti svému muži tím, že vyvolává pochybnosti o tom, kdo je otcem potomstva, a proti dobru svých legitimních dětí tím, že plodí potomky od jiného muže. Hřešení proti Božímu zákonu je společné všem smrtelným hříchům, ale ostatní dvě věci patří zvláště k deformaci cizoložství. A tak cizoložství, které je zvláštní deformací týkající se pohlavních aktů, je zjevně pevně stanoveným druhem sexuálního hříchu.

Je incest (incestus) speciálním druhem sexuálního chtíče?¹⁸⁷

O samostatný speciální druh sexuálního chtíče musí jít tehdy, když je něco v rozporu s řádným užíváním sexu. Něco nevhodného je však na sexuálním spojení se ženami, které jsou pokrevně nebo manželsky spřízněné, rozhodně je, a to ze tří důvodů. Za prvé je takový styk nevhodný, protože lidé by měli přirozeně prokazovat úctu svým rodičům, a tedy i ostatním pokrevním příbuzným, kteří úzce odvozují svůj původ od stejných rodičů. Lidské bytosti však za pohlavní styk s pokrevními příbuznými pociťují hanbu. A tak je nevhodné, aby docházelo k pohlavnímu spojení s takovými osobami.

Druhým důvodem je to, že pokrevní příbuzní spolu potřebují žít v úzkém vzájemném spojení. A tak, kdyby jim nebylo zakázáno pohlavní spojení, nabízelo by se jim k němu příliš mnoho příležitostí, a pak by sexuální chtíč příliš vysával jejich mysl.

Třetím důvodem je to, že takové spojení by lidem bránilo mít široký okruh přátel. Když si totiž muž vezme ženu, která s ním není pokrevně spřízněna, všichni manželčini pokrevní

¹⁸⁶ Srov. tamtéž, Q. 8

¹⁸⁷ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 154, a. 9

příbuzní jsou s ním spojeni zvláštním poutem přátelství, jako by manželčini příbuzní byli jeho vlastními.

A je tu ještě čtvrtý důvod. Protože muž přirozeně miluje ženu, která je jeho pokrevní příbuznou, byla by tu příliš vroucí láska a největší podnět k sexuálnímu chtíči, který je v rozporu s cudností, kdyby se k tomu přidala láska z pohlavního spojení.

A tak je incest jednoznačně samostatným speciálním druhem sexuálního chtíče.

Námítka: Cokoli samo o sobě neznamená deformaci, nepředstavuje samostatný druh hříchu. Ale vstupovat do pokrevně nebo manželsky spřízněných žen není samo o sobě deformací. Jinak by to nikdy nebylo dovoleno (jako ve Starém zákoně). Proto incest není samostatným druhem sexuálního chtíče.

Odpověď na námítku: Na pohlavním spojení některých pokrevních příbuzných (např. pohlavní spojení rodičů a jejich dětí, které jsou přímo a bezprostředně příbuzné) je samo o sobě něco neslušného a odporujícího přirozenému rozumu. Děti totiž přirozeně dluží úctu svým rodičům. Ale jiné osoby spřízněné příbuzenským vztahem s rodiči nikoli bezprostředně, nemají samy o sobě takovou nevhodnost pro pohlavní spojení. Spíše se to v tomto ohledu děje nebo neděje podle zvyklostí a lidského či božského práva. Je tomu tak proto, že užívání sexu má sloužit obecnému dobru, a tak podléhá zákonu.

Může být rouhání (blasphemia) druhem sexuálního chtíče?¹⁸⁸

Čin jedné ctnosti nebo neřesti zaměřený k cíli jiné ctnosti nebo neřesti přejímá druh té druhé. Například krádež spáchaná za účelem cizoložství přechází do druhu cizoložství a zachování cudnosti směřující k uctívání Boha (např. těmi, kdo skládají slib a zachovávají panenství) je jednoznačně úkonem náboženským. A tak je jasné, že sexuální chtíč, pokud porušuje něco, co patří k uctívání Boha, patří rovněž do druhu rouhání. A tak můžeme v tomto ohledu postavit rouhání jako druh sexuálního chtíče.

¹⁸⁸ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 154, a. 10

Je sexuální hřích odporující přirozenosti druh sexuálního chtíče?¹⁸⁹

O zřetelný druh sexuálního chtíče jde tehdy, když existuje zvláštní charakter deformace, který činí sexuální akt nevhodným. A ten může být takový dvěma způsoby. Jedním způsobem se tak děje proto, že sexuální akt je v rozporu se zdravým a správným rozumem, který je společný každému hříchu sexuálního chtíče. Druhým způsobem se tak děje proto, že sexuální akt je také v rozporu s přirozeným řádem sexuálního aktu vlastním lidskému druhu, a tomu říkáme hřích proti přirozenosti. A to se může stát několika způsoby.

Jedním způsobem se to stane, pokud člověk provádí výron semene kvůli pohlavní rozkoši bez jakéhokoli pohlavního styku, a to patří k hříchu nečistoty se sebou samým, který někteří nazývají zženštilost.

Druhým způsobem se to stane, když člověk kopuluje s něčím, co nepatří k lidskému druhu, a to nazýváme hříchem bestiality.

Třetím způsobem k němu dochází, když člověk kopuluje s nevhodným pohlavím (např. muž s mužem nebo žena se ženou), a tomu říkáme hřích sodomie.

Čtvrtým způsobem k němu dochází, pokud někdo nedodrží přirozený způsob souložení, ať už co se týče použití nevhodného prostředku, nebo co se týče jiných zrudných a bestiálních způsobů souložení.

Je sexuální hřích odporující přirozenosti největší hřích druhého sexuálního chtíče?¹⁹⁰

Nejhorší zkaženost v jakémkoli rodu je zkaženost zdroje rodu, na němž závisí ostatní věci v rodu. Prvními principy rozumu jsou však věci v souladu s přirozeností, neboť rozum s věcmi určenými přirozeností za předpokladu disponuje jinými věcmi, nakolik je tato dispozice vhodná. A to je jasné jak v teoretických, tak v praktických věcech. A tak, jako se nejzávažnější a nejhanebnější omyl v teoretických záležitostech týká věcí, které přirozenost propůjčuje lidem k poznání, tak je v praktických záležitostech nejzávažnější a nejhanebnější jednat v rozporu s věcmi určenými přirozeností. Protože tedy lidské bytosti v sexuálních hříších odporujících přirozenosti

¹⁸⁹ Srov. tamtéž, a. 11

¹⁹⁰ Srov. Summa Theologica II-II, Q. 154, a. 12

překračují to, co přirozenost určuje ohledně užívání sexu, jsou tyto hříchy nejzávažnějšími hříchy týkajícími se těchto předmětů. Dalším nejzávažnějším hříchem je incest, který je v rozporu s přirozenou úctou, kterou člověk dluží svým příbuzným.

A další druh sexuálního chtíče opomíjí pouze něco, co určuje zdravý a správný rozum, ačkoli předpokládají přirozené prvotní zásady. Ale spíše odporuje rozumu, že někdo užívá pohlaví jak v rozporu s tím, co přísluší potomstvu, které má vzniknout, tak s újmou pro jiného. A tak prosté smilstvo, kterého se člověk dopouští bez újmy na jiné osobě, je nejméně vážný druh sexuálního chtíče.

Větším proviněním je, jestliže někdo zneužije ženu, která podléhá moci jiného, s ohledem na pohlavní styk, než když někdo zneužije ženu pouze s ohledem na její péči. A tak cizoložství je závažnější než svádění panny. A použití síly činí obojí závažnějším. Proto je znásilnění panny závažnější než její svedení a znásilnění vdané ženy závažnější než cizoložství. A aspekt rouhání činí všechny tyto věci závažnějšími.

Námítka 1. Čím více se hřích přičí lásce, tím je vážnější. Ale cizoložství, svádění panny a znásilnění, které směřují k poškození bližního, se zdají být více proti lásce k bližnímu než pohlavní hříchy proti přirozenosti, které nikomu jinému neublíží. Proto sexuální hříchy odporující přirozenosti nejsou největším druhem sexuálního chtíče.

Odpověď na námítku 1: Tak jako řád práva pochází lidí, tak přírodní řád pochází od samotného Boha. A tak v sexuálních hříších proti přirozenosti, v nichž člověk porušuje samotný přírodní řád, dochází k provinění proti samotnému Bohu, který přírodní řád ustanovuje.

Námítka 2. Jestliže sexuální hříchy odporující přirozenosti jsou nejzávažnějšími sexuálními hříchy, zdá se, že čím více je hřích v rozporu s přirozeností, tím závažnější je. Ale hřích nečistoty se sebou samým neboli zženštilost se zdá být nejvíce proti přirozenosti, protože se zdá být nejvíce v souladu s tím, že některé věci jsou aktivní a pasivní. Proto je nečistota se sebou samým v tomto ohledu nejzávažnějším sexuálním hříchem odporujícím přirozenosti. Tento závěr je však nesprávný. Proto existují sexuální hříchy odporující přirozenosti, které nejsou nejzávažnějšími hříchy sexuálního chtíče.

Odpověď na námítku 2: Závažnost hříchu konstatujeme spíše podle zneužití něčeho než podle opomenutí správného užívání jedné věci. A tak hřích nečistoty se sebou samým, který

spočívá pouze ve vynechání soulože s druhým, zaujímá nejnižší místo mezi sexuálními hříchy proti přirozenosti. Hřích bestiality, kdy člověk souloží s nesprávným druhem, je nejtěžším hříchem proti přírodě. Hřích sodomie, při němž člověk porušuje správné pohlaví pro soulož, je druhým nejzávažnějším sexuálním hříchem proti přirozenosti. A hřích nedodržování správného způsobu souložení je třetím nejzávažnějším pohlavním hříchem proti přirozenosti a je vážnější, když někdo použije nevhodný prostředek, než když se tento nesoulad týká jakýchkoli jiných věcí patřících ke způsobu souložení.

Závěr

Ctnost lze podle Tomáše vnímat jako uskutečnění formy člověka, tedy především jeho duše. Uvedeným můžeme také rozumět plné uskutečnění života člověka. Na popsaném mém uskutečnění se podílí jak první činitel, Bůh, tak především já sám Bůh mě omilostňuje a vlévá ctnosti naděje, víry a lásky. Já se na uskutečnění svého života podílím svým rozumem, svou vůlí i vášněmi, které jsou moudře směřované.

Budeme-li očekávat, že se jen s pomocí Tomášovy etiky naučíme být ctnostní, nejspíš se dočkáme zklamání, protože platí následující: správnému jednání se člověk nenaučí jen z nějakého „návodu“, ale v první řadě ze života vlastního, ze zázemí rodiny a ze vztahů s přáteli, ze vztahu s Pánem Bohem. Etika pak může sloužit jen k popisu určité obecné zákonitosti správného jednání podle našeho jazyka, náboženského základu, kulturního prostředí atd. Mezi její hlavní přednosti však patří, že vystihuje lidské otázky po tom, co máme dělat, čemu se máme věnovat. Uvedená otázka však nemůže být izolovaná a předpokládá, že je člověk všestranně rozvinutý. Stejně tak jen pojednání o etice neudělá člověka ctnostným. Tato myšlenka by značila naivitu člověka. Význam otázek po dobrém způsobu života však spočívá sám v sobě. Člověk totiž nemá význam jen pro něco, uvedu zde jako případ třeba výkon, ale spíše pro někoho. Otázky po mém dobrém životě mají hodnotu už právě v samotném tázání se, protože díky touze po dobrém životě jej samotný činím dobrým. Neptal-li by se člověk na uvedené otázky, bylo by s ním něco špatně, protože by mu nevadilo, že je špatným člověkem.

Otázky po ctnosti jsou pak radostí nad tím, že se takto vůbec mohu dotazovat a následkem dotazů i nalézat. Vystihuje to mé úsilí i úsilí ostatních lidí a Boží milosti. V čem všem konkrétním otázky spočívají, už je otázka pro specializovanou etiku, a na to nebylo cílem odpovědět v předložené diplomové práci. Ve specializovaných etikách je nepostižitelné množství aspektů při jednotlivých rozhodováních, které však ani jmenované aplikované etiky nejsou schopny zaznamenat, protože odpovídají samému životu v jeho rozmanitosti. Význam uvedeného tázání a konání je nepopíratelný v každém oboru, v humanitním i vědeckém. Stejně tak se ptáme v běžném životě, jak to dobře udělat, přičemž nemáme na mysli jen to, jak to dobře udělat pouze

pro sebe. Člověk se pokouší co nejvhodněji jednat všude; v rodině, na pracovišti, ve škole, ve svém volném čase.

Důvod, proč zkoumáme etiku Tomáše, nemusí být nutně pouze historicko-filozofický. Základní rámce, nabízené Tomášem, jsou jakýmsi základem nebo orientačním bodem pro každého křesťana, z nichž může vycházet a doplňovat si je. Nabízí mnohem více, zakotvení v Bohu, tak v identitě vlastního kulturního prostředí. Přispěje-li někdo k uvedenému základu vlastním způsobem, není to na škodu, protože si vytváří barvitější představu uvažování o etice. Bezmyšlenkovitě tak není zavržen tento základ a může se navracet a setrvávat v dobrém.

V první kapitole diplomové práce autorka popsala život a dílo Tomáše. Pro uchopení kontextu ctnosti rozumnosti a celé práce bylo nutné zmínit, v jakém období žil, jakým způsobem se jeho život vyvíjel a jaké události a osobnosti pro něj byly zásadními a vlivnými. Ve dvou podkapitolách je uveden stručný rozbor Tomášových nejzásadnějších děl *Summa contra gentiles* a *Summa theologiae*. Druhá podkapitola je stěžejní, protože z díla *Summa theologiae* je postavena třetí kapitola práce.

Ve druhé kapitole diplomové práce autorka podrobně zkoumala problematiku ctností podle Tomáše. V další části rozebírá historii ctností, počínaje jejich předkřesťanským pojetím, Platonem, Aristotelem a stoiky konče. Uvedený rozbor byl stěžejní pro hlubší uchopení tématu ctností podle Tomáše, protože v mnoha ohledech vycházel z uvedených historických období a jejich myslitelů.

Ve třetí kapitole diplomové práce autorka vymezila obecně pojetí ctnosti rozumnosti podle Tomáše. V dalších šesti podkapitolách se zaměřila na jednotlivou problematiku, vztahující se ke ctnosti rozumnosti – na opačné hříchy, části rozumnosti, její nedílné součásti, subjektivní části týkající se jídla a pití, subjektivní části týkající se sexu a sexuálního chtíce.

Cílem autorky diplomové práce bylo rozebrat a popsat ctnost rozumnosti pro současného čtenáře. I když je práce vedena s ohledem na dobový kontext Tomáše, mnoho myšlenek a podnětů uvedených v práci lze aplikovat i na dnešní život. Sama autorka diplomové práce prošla při její tvorbě sebereflexí, zda sama dodržuje ctnost rozumnosti a její dílčí části. Došla k závěru, že v určitých oblastech života se ctností rozumnosti příliš neřídila. Důvodem snad

může být i skutečnost, že autorka práce trpí bipolární afektivní poruchou, která mění vnímání světa a především ctnosti rozumnosti.

Cíl práce byl naplněn. Autorka práce došla k závěru, že ctnost rozumnosti je nadčasová ctnost, bez které se i v dnešním světě neobejdeme. I když žijeme v nadbytku a blahobytu a společnost je otevřená všem otázkám lidství, musíme brát v potaz určité hranice dobrého chování a morální zásady, které již zformuloval Tomáš. Žijme tedy tak, abychom dodržovali všechny ctnosti, nejen ctnost rozumnosti.

Anotace

Diplomová práce je věnována pojetí ctnosti rozumnosti v dobovém kontextu podle Tomáše Akvinského. Seznamuje s životem a dílem Tomáše a s podrobným zkoumáním historie problematiky ctností, což je nezbytné k uchopení Tomášova pojetí ctnosti rozumnosti. V mnohém vycházel z historických období a z jejich myslitelů. Práce poskytuje podrobný vhled na ctnost rozumnosti s ohledem na její nedílné součásti, jako jsou subjektivní části týkající se jídla a pití, sexu a sexuálního chtíče. Seznámení se s etikou ctnosti Tomáše může napomoci ke správné představě dobrého života v jeho obecnosti. Ctnost je totiž síla duše a její plné uskutečnění v životě.

Klíčová slova: Tomáš Akvinský – ctnosti – ctnost rozumnosti – Summa Theologica

The diploma thesis is devoted to the concept of virtue of reasonableness in the period context according to Thomas Aquinas. It introduces the life and work of Thomas and a detailed examination of the history of the issue of virtues, which is necessary to grasp Thomas's concept of the virtue of reasonableness. In many ways he drew on historical periods and their thinkers. The thesis provides a detailed insight into the virtue of reasonableness with respect to its integral parts, such as the subjective parts related to food and drink, sex and sexual lust. An acquaintance with the ethics of the virtue of Thomas can help to correct the idea of the good life in its generality. Virtue, in fact, is the power of the soul and its full realization in life.

Keywords: Thomas Aquinas – virtues – virtue of reasonableness – Summa Theologica

La tesi di diploma è dedicata al concetto di virtù della ragionevolezza nel contesto del periodo secondo Tommaso d'Aquino. Introduce la vita e l'opera di Tommaso e un esame dettagliato della storia della questione delle virtù, che è necessario per cogliere il concetto di Tommaso della virtù della ragionevolezza. In molti modi ha attinto ai periodi storici e ai loro pensatori. La tesi fornisce una visione dettagliata della virtù della ragionevolezza rispetto alle sue parti integranti, come le parti soggettive relative al cibo e alle bevande, al sesso e alla lussuria

sessuale. Una conoscenza dell'etica della virtù di Tommaso può aiutare a correggere l'idea della buona vita nella sua generalità. La virtù, infatti, è il potere dell'anima e la sua piena realizzazione nella vita.

Parole chiave: Tommaso d'Aquino – virtù della ragionevolezza – Summa Theologica

Seznam zkratk

apod.	a podobně
např.	například
po Kr.	po Kristu
s.	strana
srov.	srovnej
sv.	svatý
tzv.	takzvaný

Bibliografie

Prameny

AKVINSKÝ, Tomáš. Summa proti pohanům. Kniha první. Vyd. 1., pracovní. Přeložil Jiří BAHOUNEK. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1993, 190 s..

Deus caritas est: encyklika nejvyššího pontifika Benedikta XVI. : [biskupům, kněžím a jáhnům, Bohu zasvěceným osobám a všem věřícím laikům o křesťanské lásce]. 3., rev. vyd. Přeložil Ctirad Václav POSPÍŠIL. Praha: Paulínky, 2006, 63 s. ISBN 8086949036.

MARCUS AURELIUS, Antoninus. Hovory k sobě. Vyd. 9., (v nakl. Gasset vyd. 1.). Přeložil Rudolf KUTHAN. Praha: Gasset, 2006, 149 s. ISBN 80-903-6824-7.

PLATÓN. Ústava. Šesté, opravené vydání. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2017, 427 s. Platónovy dialogy, svazek 18. ISBN 978-80-7298-230-1.

Theologická summa, přel. profesori bohovědného učiliště řádu dominikánského, red. E. Soukup, Olomouc: Edice Krystal, 1937-1940.

Literatura

AKVINSKÝ, Tomáš. Otázky o ctnostech I. Přeložil Tomáš MACHULA. Praha: Krystal OP, 2012, 257 s. Aquinata, sv. 17. ISBN 978-80-87183-46-5.

AKVINSKÝ, Tomáš. O pravdě: O mysli. Přeložil Věra ŠTĚPINOVÁ. Praha: Krystal OP, 2003, 358 s. ISBN 8085929600.

AKVINSKÝ, Tomáš a Richard J. REGAN. The cardinal virtues: prudence, justice, fortitude, and temperance. Indianapolis: Hackett Publishing Company, [2005], xix, 172 s. Hackett, 0745. ISBN 0-87220-745-5.

BERINGER, Jaromír. Úvod do dějin patristické a scholastické filosofie. Plzeň: Pilsen Press, 2002, 34 s. ISBN 80-238-8295-3.

Bible: český ekumenický překlad - Bible kralická: česká synoptická Bible (v rozsahu celého vydání Bible kralické z roku 1613). Přeložil Miloš BIČ, přeložil Josef Bohumil SOUČEK, přeložil Jindřich MÁNEK. Praha: Česká biblická společnost, 2008, xv, 1855, 430 s. ISBN 9788085810851.

BLECHA, Ivan. Filosofická čítanka. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000, 551 s. ISBN 80-7182-112-8.

BLECHA, Ivan. Filosofický slovník. Olomouc: Nakladatelství FIN, 1995, 479 s. ISBN 80-7182-014-8.

FLOSS, Pavel. Úvod do dějin středověkého myšlení. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1994, 153 s. ISBN 8070673532.

JANÁČ, P., *Cesta k dobru – Etika*. Spišská Kapitula: KSBJV, 1996, s. 77.

JEDIN, Hubert. Malé dějiny koncilů. Přeložil Karel DOLISTA. Praha: Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství, 1990, 146 s.

KÁBRT, Jan, Pavel KUCHARSKÝ, Rudolf SCHAMS, Čestmír VRÁNEK, Drahomíra WITTICHOVÁ a Vojtěch ZELINKA. Latinsko český slovník. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1957, 454 s.

Katechismus katolické církve. Přeložil Josef KOLÁČEK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 793 s. ISBN 8071924881.

KENNY, Anthony. Tomáš Akvinský. Přeložil Josef HOŠEK, přeložil Stanislav SOUSEDÍK, přeložil Jiří POLÍVKA. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993, 107 s. ISBN 80-8524-125-0.

KLUXEN, Wolfgang, Helmut KOHLENBERGER, Lenka KARFÍKOVÁ, Stanislav SOUSEDÍK a Karel VRÁNA, VILÍN, František, Filip KARFÍK a Václav NĚMEC, ed. Křesťanství a filosofie: postavy latinské tradice: Augustinus, Boëthius, Jan Eriugena, Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, 146 s. ISBN 80-8579-508-6.

KONYNDYK DE YOUNG Rebecca, Colleen McCluskey, and Christina Van Dyke (eds), Aquinas's Ethics: Metaphysical Foundations, Moral Theory, and Theological Context. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2009, 264 s. ISBN 978-0268-0260-11.

Křesťanství a filosofie: postavy latinské tradice. VILÍN, František, KARFÍK, Filip, KARFÍKOVÁ, Lenka, NĚMEC, Václav (editoři), 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, 146 s. ISBN 8085795086.

KUNA, Marian. Úvod do etiky ctností. Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberoku, 2010, 90 s. ISBN 978-80-8084-605-3.

MACINTYRE, Alasdair C. Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti. Přeložil Pavla SADÍLKOVÁ, přeložil David HOFFMAN. Praha: OIKOYMENH, 2004, 332 s. Oikúmené (OIKOYMENH), sv. 99. ISBN 80-7298-082-3.

MACHULA, Tomáš. Tomáš a jeho sumy. České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2020, 263 s. ISBN 978-80-7394-779-8.

MAIDL, Lydia a Otto Hermann PESCH. Thomas von Aquin. Freiburg: Herder, 1994, 120 s. ISBN 3451232723.

MERELL, Jan. Malý bohovědný slovník. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1963, 597 s.

PESCH, Otto Herman. Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Ostfildern 1995, ISBN 3-7867-1371-5

PIEPER, Josef. Co znamená filozofovat?. Přeložil Jan FREI. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 94 s. ISBN 97871950233.

PŘIKASKÝ, V. J., *Etika*, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 2000. ISBN 80-7192-505-5

RICKEN, Friedo. Antická filosofie. 2. vyd. Přeložil David MIK. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, 230 s. ISBN 8071821349.

RITTER, Joachim, Karlfried GRÜNDER a Gottfried GABRIEL, ed. Historisches Wörterbuch der Philosophie: 13 Bände 1971-2007. Basel: Schwabe, c2007, 1 CD-ROM. ISBN 978-3-7965-0115-9.

SKOBLÍK, Jiří. Přehled křesťanské etiky. Praha: Karolinum, 1997, 319 s. ISBN 8071843571.

STANČEK, L., *Ctnosti*. Nadácia KSB JV: Spišská Kapitula – Spišské podhradie, 2005, ISBN 80-89170-16-1

STÖRIG, Hans Joachim. Malé dějiny filosofie. 8. čes. vyd. Přeložil Miroslav PETŘÍČEK, přeložil Petr REZEK, přeložil Karel ŠPRUNK. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, 653 s. Studium, sv. 2. ISBN 978-80-7195-206-0.

ŠPIDLÍK, Tomáš. Prameny světla: (příručka křesťanské dokonalosti). 2. vyd. Ilustroval Otmar OLIVA. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000, 533 s. ISBN 8086045412.

WEBER, Helmut a Oto MÁDR. Všeobecná morální teologie. Přeložil Miroslav KRATOCHVÍL. Praha: Zvon, české katolické nakladatelství, 1998, 366 s. ISBN 8070212926.

WOODS, Thomas E. Jak katolická církev budovala západní civilizaci. Přeložil Václav FREI, přeložil Michaela FREIOVÁ. Praha: Res Claritatis, 2008, 206 s., [16] s. obr. příl. ISBN 978-80-904143-0-3.

Život sv. Dominika, zakladatele řádu kazatelského a původce pobožnosti růžencové. Kolečov: Řád kazatelský, 1892. 702 s.

On-line zdroje

J. Davidson, Ivor (ed.) (2001). Ambrose: De Officiis: Volumes One and Two. Oxford University Press UK. (cit. 10-07-2023) Dostupné z:

<https://philpapers.org/rec/JDAADO#:~:text=Modelled%20on%20the%20De%20Offi%20ciis%20of%20Cicero%2C%20it,making%20the%20right%20impact%20on%20its%20social%20world.>

O'Kane, Michael. "St. Raymond of Peñafort." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 12. New York: Robert Appleton Company, 1911. 30 Jan. 2014 (cit. 10-07-2023)