

TRPEZLIVOSŤ AKO CNOSŤ TOLEROVANIA PODĽA TOMÁŠA AKVINSKÉHO

ANDREA BLAŠČÍKOVÁ, Katedra náboženských štúdií FF UKF, Nitra

BLAŠČÍKOVÁ, A.: Patience as a Virtue of Tolerating According to Thomas Aquinas
FILOZOFIA 68, 2013, No 6, p. 493

The problem of tolerance in Thomas Aquinas is approached in the article as rooted in the virtue of patience. Patience (*patientia*) as conceived in Christianity is related to hope and preceded by belief. According to Aquinas, this interconnection of patience and hope enables humans conducted by loving their neighbors to tolerate, in certain situations, the evils inflicted by the others. A particular act of patience depends on the practical wisdom (*prudentia*) which involves setting oneself the right objective and considering the conditions of the deed in question. However, according to Aquinas there is no possibility to choose intolerance against the virtue of patience if one follows the correct reason. Therefore, even an explicitly non-religious person is capable of tolerance, if his or her choice is in accordance with the gift of natural reason.

Keywords: Patience – Tolerating – Thomas Aquinas

Hoci vedecká literatúra spája dejinné presadenie tolerancie ako filozofickej témy s menom Johna Locka (1632 – 1704), predsa sa pojem tolerancie vyskytuje aj v dielach predmoderných autorov. V nasledujúcej stati priblížime reflexiu tolerancie u Tomáša Akvinského (1225 – 1274). Tento scholastický majster spoznáva¹ a študuje toleranciu vo význame cnosti, bez ktorej by človek nemohol byť považovaný za statočného. Dospieva však k názoru, že spôsob mravného konania, ktorý sa skrýva pod pojmom *tolerantia*, dokáže dostatočne pokryť vďaka Augustínovi zaužívanejší pojem trpezlivosti (*patientia*), ktorú vo svojom výpočte súčastí statočnosti uvádza aj Cicero (*STh* II-II, q. 128, arg. 1). Napriek tomu, že pri voľbe názvu sa Tomáš priklonil k trpezlivosti, samotný pojem *tolerare* sa z jeho slovníka nevytratil a vyskytuje sa predovšetkým ako pomenovanie aktu cnosti trpezlivosti, a to zväčša ako synonymum iných latinských slovies – *sustinere, patientior, ferre, perferre*.

Nazdávame sa, že v danej dobe vzhľadom na autoritatívne texty pochopiteľná, ale v dnešnom kontexte trochu mätúca zámena tolerancie za trpezlivosť môže spôsobiť, že sa aktu tolerovania² u Tomáša Akvinského bude dnešná morálno-filozofická reflexia venovať bez toho, aby ho uviedla do náležitej súvislosti s cnosťou, z ktorej pramení. Stručný

¹ Konkrétne uvádza, že s pojmom tolerancie vo význame cnosti pridruženej k statočnosti sa stretol v Macrobiovom diele *Super somnium Scipionis* (*STh* II-II, q. 128, arg. 6).

² V článku sme uprednostnili označovať akt či úkon trpezlivosti tolerovaním, nie toleranciou, ktorá synonymne pomenúva samotnú cnosť.

prehľad sekundárnej literatúry ukáže, že k problému tolerancie u Tomáša Akvinského možno naozaj pristupovať z viacerých komplementárnych hľadísk. Podľa Manfreda Svenssona (Svensson 2011) Tomáš sa pridrižiava koncepcie tolerancie ako cnosti, ktorá bola synonymom trpezlivosti, teda ako cnosti potrebnej na znášanie ziel, avšak autor zároveň v jeho pojme tolerancie objavuje aj politický postoj, na základe ktorého sa pripúšťa alebo prinajmenšom netrestá isté zlo. Ezequiel Téllez Marqueo dáva toleranciu do súvislosti so statočnosťou, o ktorej prítomnosti tolerancia svedčí, ako aj s láskou, lebo vďaka tej je človek schopný počúvať druhého a objaviť, čo pravdivé je v slovách toho, kto s ním nesúhlasí (Marqueo 2009). John Knasas poukázal na možnosť prepojiť toleranciu s Tomášovým konceptom bytia (Knasas 2011). Boh je prameňom bytia (resp. dobra), na ktorom všetci participujeme, preto musíme uznať naše väzby s inými ľuďmi, ako aj povinnosť byť k nim tolerantní. István Bejczy skúma toleranciu cez prizmu historických a právnych súvislostí, a to voliac jednotlivé dejinné typy, s ktorými sa Tomášova reflexia vyrovnala (Židia, prostitútky, kriminálnici, heretici a homosexuáli) (Bejczy 1997). V neposlednom rade Štěpán M. Filip zasadzuje Tomášovu argumentáciu do historického kontextu a naznačuje legitímny posun medzi principiálnymi Tomášovými stanoviskami a ich dobovými aplikáciami (Filip 2011).

Súčasnú diskusiu sa pokúsime obohatiť o záber, ktorý na akt tolerancie nahliada z perspektívy jeho zakorenenia v cnosti trpezlivosti. Položíme si teda otázku, čo z tomášovského pohľadu znamená byť cnostný, konkrétne trpezlivý. Vyzdvihneme prvky definície morálnej cnosti a vzťahneme ich na problematiku cnosti *patientia*. Keďže nie každý úkon tolerovania možno označiť za správny (jedine ten, ktorého dôvodom je pravý cieľ človeka), k pochopeniu trpezlivosti pristúpime cez objasnenie cieľa, pričom sa nevyhne- me ani otvoreniu otázky možnosti pravej tolerancie u človeka, ktorý nie je kresťanom. Ďalej obrátíme pozornosť od cieľa k prostriedkom a preskúmame, čo je zárukou správnosti konkrétnej voľby úkonu tolerovania alebo netolerovania. Nakoniec v krátkosti ukážeme, na aké konkrétne dejinné formy sa tolerancia v jej politickom význame mala podľa Tomáša vzťahovať.

Definícia trpezlivosti. Tomáš v nadväznosti na Aristotela³ vyzdvihuje v definícii morálnej cnosti charakteristiku, podľa ktorej „robí dobrým toho, kto ju vlastní, i jeho skutky“ (*STh* I-II, q. 55, a. 3). Môžeme si teda položiť otázku, v akom zmysle sa na diele zdokonaľovania človeka a jeho konania podieľa cnosť trpezlivosti. Podľa Tomáša tým, že odstraňuje prekážku dobra rozumu, ktorou je neusporiadaný smútok (*tristitia inordinata*). Pripustiť, aby sa v našom vnútri vzmáhal nenáležitý smútok, znamená nielen klesnúť v ľudskej veľkosti (porov. *STh* II-II, q. 128), ale súčasne v sebe živiť možnosť, že zármutok

³ V slovenskom prostredí sa recepciou Aristotelovej *Etiky Nikomachovej* v období vrcholnej scholastiky zaoberal predovšetkým P. Volek, ktorý vyzdvihol aristotelovské pozadie Tomášovho vysvetlenia ľudského konania (Volek 2011b) a koncepcie slobodnej vôle (Volek 2011a), a M. Chabada, ktorý naznačil isté napätie medzi aristotelovským, filozofickým konceptom blaženosti a teologickým konceptom postaveným na milosti (Chabada 2011).

prerastie do hnevu, ďalej do nenávisti a nakoniec do nespravodlivej pomsty (porov. *STh* II-II, 136, 2 ad 1; I-II, 66, 4). Preto je podľa neho „nutné mať nejakú cnosť, ktorou by sa dobro rozumu zachovalo proti smútku, čiže ktorá by rozumu zabránila nepodľahnúť smútku“ (*STh* II-II, q. 136, a. 1); a to robí trpezlivosť. Jej pôsobením sa zmiernujú a na správnu mieru rozumu privádzajú vášne smútku, ktoré človeka znepokojujú, keď stráca niektoré dobrá. Trpezlivý človek tak získava pokojnú vládu nad sebou (*quietum dominium*), vyrovnanosť (*aequanimitas*) a pokoj ducha (*tranquilitas animi*) (porov. *STh* II-II, 136, 2 ad 2; *In Rom.*, c. 8, lect. 5), v ovzduší ktorých si aj v ťažkostiach života ľahšie zachová zameranie na dobro. Tomáš tento pohľad podopiera autoritou Augustína: „Preto hovorí Augustín v spise *De patientia* 2, že ‚trpezlivosť človeka je cnosťou, vďaka ktorej s vyrovnaným duchom tolerujeme zlá‘, teda bez rozrušenia smútkom, ‚aby sme nevyrovnaným duchom neopúšťali tie dobrá, vďaka ktorým dospievame k vyšším dobrám‘“ (*STh* II-II, q. 136, a. 1).⁴

Porozumenie tejto definícii trpezlivosti, ktorá sa nachádza v druhej časti druhého dielu *Teologickej sumy*, už predpokladá znalosť niektorých základných tvrdení o dobre rozumu, či o „vyšších dobrách“, ktoré priblížime v nasledujúcich riadkoch.

Cieľ trpezlivosti. Podľa Tomáša prvým predpokladom morálnej cnosti je stanovenie cieľa (*praestitutio finis*) a inklinácia k stanovenému cieľu (*inclinatio ad finem praestitutum*), ako aj voľba prostriedkov vedúcich k cieľu (*electio eorum quae sunt ad finem*) (porov. *In 3 Sent.*, d. 33, q. 2, a. 3). Vlastný a konečný cieľ cnosti je totožný s posledným cieľom života, pretože úloha morálnych cností spočíva v usmernení jednotlivých vášní a úkonov zameraných na dosahovanie finálneho cieľa, ľudského dobra, blaženosti (porov. *STh* II-II, q. 47, a. 6). Tomáš v nadväznosti na Aristotela považuje cieľ za princíp v ľudskom konaní (porov. *STh* I-II, q. 1, a. 1); čiže človek všetko, čo koná, koná z hľadiska dosahovania cieľa, dobra. Posledný cieľ človeka je daný vopred, vrodene, a podobne je to i s cieľom všetkých morálnych cností (porov. *STh* II-II, q. 47, a. 6 ad 3). Znamená to, že na jednej strane každý vie, že má hľadať dobro a vyhýbať sa zlu (porov. *STh* I-II, q. 94, a. 2) a že vlastným dobrom človeka je byť v súlade s rozumom (porov. *STh* I-II, q. 94, a. 3), na druhej strane človek má i prirodzenú (vrodenu) inklináciu k týmto cieľom (porov. *STh* II-II, q. 47, a. 15). Podľa Tomáša je teda každému bez dlhého vysvetľovania zrejmé, že je správne byť trpezlivý či tolerantný, hoci výrok rozumu (*dictamen rationis*) u jednotlivcov a predstavy jednotlivých kultúr o miere tolerancie sa v nadväznosti na konkrétnu situáciu môžu líšiť.

Neodporuje však Tomášova definícia cnosti trpezlivosti, podľa ktorej trpezlivosťou tolerujeme zlá, univerzálnemu princípu konania nariaďujúcemu, aby sa človek zlám vy-

⁴ Tomáš však preberá aj iné výmery cnosti, konkrétne Gregora Veľkého a Ciceronov. Gregor Veľký zdôrazňuje, že „trpezlivosťi náleží s vyrovnaným duchom pretrpieť zlá, ktoré pochádzajú od iných“ (citované podľa *STh* II-II, q. 136, a. 4). Napokon Cicero o trpezlivosťi tvrdí, že je to „dobrovoľné a dlhé trpenie príkrych a obtiažnych vecí z dôvodu počestnosti (*honestas*) a užitočnosti (*utilitas*)“ (citované podľa *STh* II-II, q. 136, a. 5; II-II, q. 128).

hýbal, aby vždy a všade volil dobro, a to motivovaný túžbou po najvyššom dobre?⁵ Bolo by to tak vtedy, ak by tolerovanie znamenalo schvaľovanie zla. Tolerovať, znášať zlo sa však od jeho schvaľovania líši práve v tom, že tolerovaním sa zamýšľa zachovanie dobra, ktoré by bolo ohrozené, keby sme odstránili ono zlo, ktoré tolerujeme, ale nesúhlasíme s ním (Belmans 1983). Preto ak zlo znášame, tak len kvôli cieľu, kvôli dobru, ktoré je a „musí byť viac chcené a milované, než ono dobro, ktorého zbavenie (*privatio*) prináša bolesť, ktorú trpezlivo tolerujeme (*patienter toleramus*)“ (*STh* II-II, q. 136, a. 3). Dobro, ktoré je najviac chcené a milované, je dobro dokonalé (*perfectum*), univerzálne (*universale*), nepremenné (*incommutabile*), zvrchované (*consummatum*), najúplnejšie (*completissimum*), najvyššie (*summum*) (porov. *STh* I-II, q. 2, a. 8; I-II, q. 1, a. 7). Je zrejmé, že iba Boh môže do takejto miery naplniť vôľu človeka (*STh* I-II, q. 2, a. 8).

Hoci k poslednému cieľu človek nemôže nesmerovať, lebo každý „prirodzene hľadá šťastie“ (*De veritate* q. 24, a. 7 ad 6), teda dobro, ktorému nič nechýba, predsa si môže sľubovať naplnenie od niečoho iného, pretože „v čom toto naplnenie spočíva, či v cnostiach, alebo vo vedách, alebo v slastiach, alebo v iných podobných veciach, to [človeku] nie je stanovené prirodzenosťou“ (*De veritate* q. 22, a. 7). Niektorí ľudia preto nesprávne sledujú ako posledný cieľ nejaké stvorené dobro – bohatstvo (*divitiae*), slasť (*voluptas*) alebo iné veci, od ktorých očakávajú blaženosť (porov. *STh* I-II, q. 1, a. 7). V takom prípade dokážu i veľa tolerovať, ale s ohľadom na nesprávne ciele, preto ani nemôžu byť skutočne trpezliví, ale iba zdanlivo (porov. *STh* II-II, q. 136, a. 3 ad 1).

Naopak pravá trpezlivosť (*patientia vera*) smeruje ako k cieľu k nepominuteľným dobrám, umiestneným v samotnom Bohu (porov. *In Hebr.*, c. 10, lect. 4). Dosiahnutie (*adeptio*) či požívanie (*fruitio*) Boha je tým dobrom, ktoré sa očakáva a ktoré dáva dôvod i silu na tolerovanie a znášanie nedostatku iných stvorených dobier či príkorí od ľudí, ktorými je poznačené pozemské putovanie k dokonalej blaženosti. Dá sa povedať, že Tomášova odpoveď v kresťanskom koncepte umocňuje toleranciu tým, že človek nachádzajúci v Bohu prameň nádeje sa neupína na stvorený svet spôsobom, ktorý by mu bránil tolerovať nedostatok prirodzených dobier vtedy, keď je to potrebné a v mene vyššej motivačie lásky správne. Z toho je zrejmé, že Tomášova koncepcia cnosti trpezlivosti v jej pravej podobe súvisí s koncepciou nadprirodzenej, vliatej cnosti. Je človeku darovaná, je akoby rozšírením či účinkom cnosti lásky, z ktorej vychádza (porov. *STh* II-II, q. 136, a. 3 ad 3) a ktorá by nebola pravá bez lásky k blížnemu (porov. *STh* II-II, q. 25, a. 1).

Trpezlivosť a milosť. V nadväznosti na predchádzajúce tvrdenia sa môžeme pýtať, či v Tomášovom ponímaní môže byť skutočne tolerantný len veriaci človek. Podobnú otázku si kladie aj on. Ako prvý krok konštatuje a uznáva, že ani „pohanom“ sa nedá uprieť schopnosť tolerovať mnohé telesné zlá s ohľadom na vysoké ciele, napríklad aby

⁵ Podobnú otázku si v širšom kontexte súčasnej diskusie o tolerancii kladie aj P. Korený: „Ako môže človek viery, do ktorého srdca a mysle vstúpila objektívna mravná Pravda a stala sa tu niečím subjektívno-nútorým a kategoricky záväzným, tolerovať niečo, čo pokladá za pomýlenosť a hriech, pretože to odporuje tejto Pravde“ (Korený 2011, 307)?

nezradili vlast' alebo nespáchali niečo nečestné, čo dokazuje vnútorný postoj odporu proti zlám vychádzajúcim z neresti a príľnutie k cnostnému životu (porov. *STh* II-II, q. 136, a. 3, arg. 2). V odpovedi na tento argument hovorí: „[...] dobro politickej cnosti je primerané ľudskej prirodzenosti. A preto bez pomoci milosti činiacej človeka omilosteným môže ľudská vôľa smerovať k nemu, hoci nie bez pomoci Božej milosti. Ale dobro milosti je nadprirodzené. Preto k nemu nemôže smerovať človek z moci svojej prirodzenosti.“⁶



Tomáš Akvinský

ti, je potrebné na strane rozumu pridané svetlo viery (*lumen fidei*), na strane vôle zase sily milosti pridané prirodzenosti (*virtute gratuita superaddita virtuti naturae*), teda vliate cnosti (*STh* I-II, q. 109, a. 1-2). Uzdravenie Božou milosťou je o to naliehavejšie, o čo vzdialenejší je človeku rajský stav neporušenej prirodzenosti (*natura integra*). V stave porušenej prirodzenosti (*natura corrupta*) má tendenciu sledovať súkromné dobro, nie dobro celku, ktorým je Boh, a preto je mu vlastná skôr nepravá cnosť. Preto vyššie uvedený citát nástojil na tom, že i pri konaní dobra nepresahujúceho ľudskú prirodzenosť je potrebná Božia pomoc. Ak sa však ono dobro, s ohľadom na ktoré človek usporiada svoje

Uvedený citát ukazuje, že pri stanovení pravosti cnosti sa nezaobídeme bez aspoň rámcového uvedenia teologického pojmu milosti (*gratia*).⁷ Základné vyjadrenie Tomášovej vízie milosti môže byť sformulované slovami: „Človek potrebuje k správneému životu Božiu pomoc“ (*STh* I-II, q. 109, a. 9), chápanú v najširšom zmysle. Každý človek je ponorený svojím bytím do Božej milosti, lebo je obdarený pomocou hýbajúceho Boha (*auxilio Dei moventis*), ktorý dáva jednak svetlo jeho mysli (*lumen intellectualis*), nutné pri poznávaní vrátane poznania prvej príčiny, jednak spôsobuje, že človek chce a koná dobro úmerné svojej prirodzenosti, čiže dobro získanej cnosti (*STh* I-II, q. 109, a. 1-2). Ak však ide o poznanie a dosahovanie najvyššieho dobra, ktoré presahuje možnosti ľudskej prirodzenosti,

⁶ „[...] bonum politicae virtutis est commensuratum naturae humanae. Et ideo absque auxilio gratiae gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio Dei. Sed bonum gratiae est supernaturale. Unde in illud non potest tendere homo per virtutem suae naturae“ (*STh* II-II, q. 136, a. 3 ad 2).

⁷ Bližšie sa k Tomášovej koncepcii milosti v nadväznosti na jej pôvod u Augustína z Hippo vyjadruje Vašek (Vašek 2011).

jednotlivé voľby, má stať aj prameňom blaženosti, a teda dynamizovať ľudskú vôľu k tomu, aby mala nádej na spočinutie v cieľi, nejde to bez vyššej formy milosti (*gratia gratum faciens*) (porov. *STh* I-II, q. 109, a. 3). Znamená to, že človek vplyvom Boha hýbajúceho a priťahujúceho k sebe (*Deus moventis et ad se attrahentis*), a nie bez Božej pomoci, už vo svetle prirodzeného rozumu dokáže rozlíšiť plnosť participácie jednotlivých dohier na najvyššom dobre a podľa toho usporiadať svoj život. Dosahuje tak samotného Tvorcu, hoci spôsobom implicitným,⁸ teda na základe rozumovej účasti na večnom pláne Božej prozreteľnosti. Preto ani tomu zodpovedajúcu prirodzenú formu trpezlivosti nemožno označiť za nepravú. Možno sa stotožniť s tvrdením Piepera, že „čisto prirodzená“ cnosť bez reálneho vzťahu k poriadku milosti v Tomášovom kresťanskom nahliadaní neexistuje (Pieper 2000). Rozlišovanie získaných a vliatych cností chce skôr naznačiť, že prvý stupeň mravno-morálnej dokonalosti je v moci človeka ako človeka, teda v moci Bohom ustanovenej a darovanej, ktorá v súlade so správnym rozumom vedie vrozený mechanizmus túžby po dobre k tomu, aby prechádzal zo štádia potencie do štádia uskutočnenia. V kontinuite intenzity prejavu milosti je politická cnosť, zdokonaľujúca človeka s cieľom dobrého konania v spoločnosti, prvým krokom smerom k cieľu, k Bohu (porov. *STh* I-II, q. 61, a. 5), hoci tento cieľ môže byť ešte zastretý, prípadne vnímaný len ako princíp a cieľ všetkého (porov. *STh* I-II, q. 109, a. 3 ad 1). Postupné napredovanie v morálno-duchovnej skúsenosti, v symbióze s rozvíjaním vliatych cností a darov odhalí ten pridaný motor ľudského konania, ktorý nachádza v milovaní Boha záľubu, potešenie i posledný dôvod každého tolerovania. Politická cnosť postupným rozvíjaním duchovných dispozícií a vliatych darov nestráca na svojej aktuálnosti a opodstatnenosti, avšak v rovine nadprirodzenej milosti je zasadená v človeku bytostne hlbšie.

Tolerovanie ako voľba trpezlivosti. Od posledného cieľa sa ako od kritéria odvíjajú všetky ostatné skutky do tej miery, do akej vychádzajú z rozvažujúcej vôle (*voluntas deliberata*), čiže do akej smú byť označené pojmom ľudské alebo morálne (*STh* I-II, q. 1, a. 1 ad 3). Avšak vyššie sme uviedli, že pravý cieľ a inklinácia k nemu nie je jedinou podmienkou morálnej cnosti, žiada sa i správna voľba prostriedkov na dosiahnutie cieľa čiže jednotlivých skutkov. Táto voľba, ktorá konkrétne uskutočňuje zameranie človeka na cieľ, je úlohou cnosti praktickej múdrosti (*prudentia*). *Prudentia*, predpokladajúc cieľ a zameranie naň skrze cnosti, dáva jednotlivým skutkom podobu prostriedkov vedúcich k cieľu (porov. *STh* II-II, q. 47, a. 6 ad 3), resp. nachádza to, ako (*qualiter*) a akými cestami (*per quae*) človek dosiahne rozumový stred (*medium rationis*) v skutkoch (porov. *STh* II-II, q. 47, a. 7; II-II, 66, 3 ad 3). Rozumový stred v matérii trpezlivosti „spočíva

⁸ Tomáš naznačuje možnosť tzv. implicitnej formy viery (*fides implicita*) tých, ktorí svoje skutky usporadúvajú v súlade s prirodzeným poznaním rozumu (porov. *STh* II-II, q. 10, a. 4 ad 3; II-II, q. 2, a. 7 ad 3; *In 3 Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, qc. 2 ad 3; *De veritate* q. 14, a. 11 ad 5). Možno povedať, že rozumová forma (porov. *STh* I-II, q. 109, a. 1), resp. účasť na večnom zákone skrze rozum (porov. *STh* I-II, q. 91, a. 2), ktorá je vlastne účasťou na jednej rovine Božej milosti, a konanie v súlade s poznaním rozumu je prípravou na prijatie vyššieho daru Božej milosti, daru vliatych cností (porov. *STh* I-II, q. 109, a. 6; *De veritate* q. 24, a. 15), resp. predpokladom daru viery (*praesupposita fide* – *STh* II-II, q. 4, a. 7).

v rozumnom posúdení situácie a v takom konaní, ktoré zodpovedá rozumovému úsudku o danej situácii“ (Machula 2012, 12-13), t. j. v posúdení, nakoľko je vhodné a správne tolerovať istý skutok.

Z uvedeného vyplýva, že hoci na tolerovanie má byť človek vždy vnútorne disponovaný cnosťou trpezlivosti, predsa len pri rozhodovaní o tom, čo a kedy sa bude tolerovať, musia byť zvážené okolnosti. Napríklad v prípade, že sa bezprávie spôsobuje Bohu a blížnemu, resp. štátu (porov. *STh* II-II, q. 108, a. 1; II-II, q. 136, a. 4 ad 3), „nie je proti pojmu trpezlivosti, že človek, keď je to potrebné, aj napadne toho, kto koná zlo“ (*STh* II-II, q. 136, a. 4 ad 3). Okolnosťou môže byť aj osoba, ktorá toleruje (panovník, štátnik), a osoba, ktorej správanie sa toleruje (občan). Tak je osoba panovníka nútená optimalizovať ľudské ustanovenia o tom, čo a kedy sa bude tolerovať, so zreteľom na dôstojnosť a situáciu ľudí, pre ktorých sú „prospešné rôzne veci podľa rôznych podmienok života“ (*STh* I-II, q. 97, a. 1). Práve preto, že na problém ľudského konania (i nutnosti jeho tolerovania) nemožno nazeráť len z pohľadu mravnej normy, musí tolerancia vyjadriť svoje zakorenenie v láske k Bohu a k blížnemu aj v tom, že rešpektuje postupnosť a istú „evolúciu svedomia“ (Finance 1973, 117), čiže postupné dozrievanie jednotlivcov v slobode a z hľadiska nášho autora aj v plnšej participácii na milosti, vďaka ktorej sa ľudský zákon oddeľujúci politicky tolerovateľné od netolerovateľného stáva zbytočným, lebo je prekonaný zákonom lásky (porov. *STh* I-II, q. 98, a. 1). Teda s ohľadom na dôstojnosť jednotlivcov, z ktorých mnohí ešte nerozvinuli v plnej miere svoje možnosti vyjadrené cnosťou, ľudský zákon nezakazuje „všetko, čo je proti cnosti, ale stačí mu, keď zakazuje to, čo rozbíja spoložitie ľudí, a iné necháva nejako dovolené, nie tak, že by im to schvaľoval, ale že ich netrestá“ (*STh* II-II, q. 77, a. 1 ad 1). Tomáš tak pripúšťal napríklad tolerovanie prostitúcie v snahe zabrániť ohrozeniu pokoja sexuálnou frustráciou (porov. *STh* II-II, q. 10, a. 11). Naopak panovník netoleruje a trestá najvyššími trestami tie zlé skutky jednotlivcov, ktoré vážne narušajú spoločné dobro, napríklad falšovanie peňazí (porov. *STh* II-II, q. 11, a. 3). Podobne počíta Tomášova koncepcia tolerancie so zvažovaním následkov, pokiaľ ide o spoločné dobro, aj v náboženskej oblasti. Napríklad náboženské obrady inovercov majú byť tolerované, aby sa zabránilo nepokojom, ktoré by inak mohli vzniknúť a narušiť mier (porov. *STh* II-II, q. 10, a. 11), nie však úmyselná a z hľadiska pokojného nažívania zhubná činnosť heretikov (porov. *STh* II-II, q. 10, a. 11).

Nie je možné na tomto mieste rozvinúť všetky príklady tolerancie, ktoré Tomáš uvádza, ani predostrieť ucelenú koncepciu okolností.⁹ Základná línia Tomášovho uvažovania o konkrétnej voľbe tolerancie ako vychádzajúcej z cnosti trpezlivosti však, ako sa nazdávame, bola dostatočne zvýraznená.

Záver. Koncepciu tolerovania u Tomáša Akvinského sme predstavili v jej vnútornej previazanosti s cnosťou trpezlivosti. Tolerovanie, pokiaľ pramení z pravej, nie zdanlivej

⁹ Pokiaľ ide o pochopenie okolností a ich vplyvu na morálne rozhodovanie, možno čitateľa odkázať na Honnefelderovu štúdiu (Honnefelder 2002) a Pilsnerovu monografiu (Pilsner 2006). Otázku voľby hlbšie skúma Kuricova monografia (Kuric 2005).

cnosti, nachádza skutočný dôvod svojho aktu v Bohu ako v poslednom ciele, uchopenom explicitne alebo implicitne. V podstate ide o cnosť darovanú spolu s vierou, nádejou a láskou, je akoby ich rozšírením na oblasť stvorenej skutočnosti. Upriamuje človeka na duchovné dobro, v očakávaní dosiahnutia ktorých je pripravený tolerovať dočasné zlé, charakterizované ako rôzne nedostatky dobier spôsobené druhými ľuďmi. Človek vybavený pravou trpezlivosťou, pokiaľ ide o znášanie nedostatku, sa nenechá obráť o vnútorný pokoj eventúalnym smútkom, ktorý v ňom môže vyvolať strata stvorených dobier. V nádeji očakáva dokonalé naplnenie v blaženom živote po opustení sveta. Kým však žije v tele, nadprirodzené zameranie trpezlivosti ho nezbavuje zodpovednosti za správne jednotlivé voľby tolerantných foriem správania vykonaných v čase. V konkrétnych voľbách, zameriavajúc sa na čiastkové ciele, preto sleduje správny rozum (*recta ratio*) praktickej múdrosti, ktorý dáva mieru jednotlivým skutkom, predpokladajúc cieľ a zvažujúc partikulárnu situáciu v jej jedinečnosti. Keď je to vhodné podľa správneho rozumu, praktická múdrosť nariaďuje tolerovať. V opačnom prípade káže netolerovať činy jednotlivcov, najmä tie, ktoré poškodzujú pokojné ľudské spolunažívanie a v konečnom dôsledku znemožňujú jednotlivcom napredovať na ceste k cnosti. Každá doba musí uvedené kritériá aplikovať v zmenených podmienkach, ktoré závisia od citlivého posúdenia cnosti praktickej múdrosti.

Kľúčovým momentom pochopenia tolerancie u Tomáša Akvinského je teda jej princíp či pôvod, ktorý je zároveň dôvodom tolerovania. Láska k Bohu ako k cieľu spôsobuje, že znášanie zlých skutkov druhých ľudí nie je len trpením iného,¹⁰ ale skutočným prejavom jednak solidarity v postupnom napredovaní na ceste k plnej dokonalosti, jednak túžby po pokojnom spolunažívaní ako podmienke možnosti rozvoja človeka i spoločnosti.

Literatúra

- BEJCZY, I. (1997): Tolerantia. A Medieval Concept. *Journal of the History of Ideas*, 58 (3), 365-384.
- BELMANS, T. G. (1983): Saint Thomas d'Aquin et la notion de «moindre mal moral». *Revue Thomiste*, 83 (1), 40-58.
- FILIP, Š. M. (2011): «Takový človek je prevrácený»: Sv. Tomáš Akvinský o (ne)tolerovaní heretikú. *Salve*, (4), 57-74.
- FINANCE, J. de (1973): Droit naturel et histoire. In: Pontifica accademia romana di S. Tommaso d'Aquino (ed.): *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*. Roma: Città Nuova Editrice, 104-128.
- HONNEFELDER, L. (2002): The Evaluation of Goods and the Estimation of Consequences: Aquinas on the Determination of the Morally Good. In: Pope, S. J. (ed.): *The Ethics of Aquinas*. Washington: Georgetown University Press, 427-436.
- CHABADA, M. (2011): Boethius z Dácie, jeho projekt blaženého života v diele *O najvyššom dobre* a odsúdenia z roku 1277. *Filozofia*, 66 (1), 1-10.
- KNASAS, J. F. X. (2011): *Thomism and Tolerance*. Scranton; London: University of Scranton Press.

¹⁰ V tomto ohľade možno poukázať na isté paralely aj so súčasným teologickým rozlíšením. Napríklad Kútny uvažuje o troch dimenziách viacznačného pojmu tolerancia: pasívne trpenie druhého, ktoré nedosahuje formu cnosti, ďalej sociálno-politickú toleranciu vyjadrenú aspektom spravodlivosti a nakoniec pravú toleranciu prameniáciu aspoň implicitne v cnosti lásky (Kútny 2002).

- KORENÝ, P. (2011): O tolerancii a intolerancii. *Filozofia*, 66 (4), 301-314.
- KURIC, M. (2005): *O ľudskej voľbe: podľa Tomáša Akvinského*. Bratislava: Lúč.
- KÚTNY, I. (2002): Súvisí tolerancia s morálnym aspektom spoluviny? *Slovak Studies*, XXXIII – XXXIV. Supplement 2. Rome: Slovak Institute, 16-25.
- MACHULA, T. (2012): Tomášova etika ctností v diskutovaných otázkach. In: Tomáš Akvinský: *Otázky o ctnostech I. O ctnostech obecně*. Preklad, poznámky a úvod Tomáš Machula. Praha: Krystal OP, 5-13.
- MARQUEO, E. T. (2009): Tomás de Aquino como antecedente medieval de la tolerancia moderna. *Tópicos*, 36, 37-63.
- PIEPER, J. (2000): *Ctnosti*. Praha: Česká křesťanská akademie.
- PILSNER, J. (2006): *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press.
- SVENSSON, M. (2011): A Defensible Conception of Tolerance in Aquinas? *The Thomist*, 75 (2), 291-308.
- S. THOMAE DE AQUINO: Quaestiones disputatae de veritate. In: *Corpus thomisticum: S. Thomae de Aquino opera omnia*. Dostupné na: <http://corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- S. THOMAE DE AQUINO: Scriptum super Sententiis. In: *Corpus thomisticum: S. Thomae de Aquino opera omnia*. Dostupné na: <http://corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- S. THOMAE DE AQUINO: Summa Theologiae. In: *Corpus thomisticum: S. Thomae de Aquino opera omnia*. Dostupné na: <http://corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- S. THOMAE DE AQUINO: Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura. In: *Corpus thomisticum: S. Thomae de Aquino opera omnia*. Dostupné na: <http://corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- S. THOMAE DE AQUINO: Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura. In: *Corpus thomisticum: S. Thomae de Aquino opera omnia*. Dostupné na: <http://corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- Tomáš Akvinský o zákonech v Teologické sumě* (2003). Preložil Karel Šprunk. Praha: Krystal OP.
- VAŠEK, M. (2011): Akvinského recepcia Augustínovho učenia o milosti v Sume teologickej I-II q. 109-114. *Nové horizonty*, 5 (4), 170-174.
- VOLEK, P. (2011a): Recepcia aristotelizmu v náuke Tomáša Akvinského o slobodnej vôli. In: Chabada, M. – Volek, P. (et al.): *Podoby recepcie aristotelizmu v stredovekej filozofii*. Ružomberok: FF KU, 11-31.
- VOLEK, P. (2011b): Vplyv aristotelizmu pri vysvetľovaní konania u Tomáša Akvinského a Rajmunda Lulla. *Filozofia*, 66 (1), 11-23.

Stat' vznikla na Katedre náboženských štúdií Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA *Vybrané prieniky stredovekej a súčasnej filozofie*, č. 1/0112/12.

Andrea Blaščíková
Katedra náboženských štúdií FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra
SR
e-mail: ablascikova@ukf.sk