

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

Ústav filozofie a religionistiky

# **Diplomová práce**

Bc. Alena Bezoušková

**Naděje a činnost u Tomáše Akvinského**

Hope and action in Thomas Aquinas

Praha 2023

Vedoucí práce: Anna Tropia, Ph.D

**Poděkování:**

Děkuji své vedoucí Anně Tropa, Ph.D. za ochotu, podporu a podnětné komentáře.

**Prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 29. prosince 2022

Alena Bezoušková

**Klíčová slova (česky)**

Tomáš Akvinský, naděje, činnost, vášně, teologická ctnost

**Key Words (in English)**

Thomas Aquinas, hope, action, passion, theological virtue

### **Abstrakt (česky)**

Práce se zabývá nadějí a jejím vztahem k činnosti v *Teologické sumě* Tomáše Akvinského. V lidské duši se podle Tomáše vyskytují dva typy naděje. Jednak naděje, která náleží do smyslové duše a pomocí níž se jedinec orientuje na smyslové objekty (naděje-vášeň). A jednak naděje, která náleží do intelektové duše, a která jedinci umožňuje cílit na objekty uchopené abstraktními pojmy (Tomáš rozebírá specificky naději-ctnost orientující se na blaženost). Kdo má naděje-vášeň, ten si stanovuje realistické cíle a řeší, jak jich dosáhnout. Proto Tomáš říká, že naděje-vášeň podporuje činnost. Kdo má naději-ctnost, ten se orientuje na spásu a spoléhá na Boha, že mu k ní dopomůže. Naděje-ctnost by se mohla na první pohled zdát pasivní. Ve skutečnosti ale tato ctnost vede křesťana k tomu, aby se k Bohu upínal a pracoval na svém vztahu k němu. Naděje-ctnost se tedy projevuje vnitřní duchovní činností, která vede k tomu, že se v člověku zrodí láska k Bohu jménem *charitas*. Tomášovo pojetí naděje je v textu průběžně srovnáváno s tím, jak naději rozuměli Aristoteles a Pavel z Tarsu. Těmito mysliteli se Tomáš inspiroval. Při srovnání rovněž vyvstanou specifika Tomášova pojetí.

### **Abstract (in English)**

This thesis examines hope and its relation to action in Thomas Aquinas' *Summa theologica*. In the human soul, there are two types of hope, according to Aquinas. First, there is hope, which belongs to a sensitive soul, and by means of which we aim at sensory objects (hope-passion). Second, there is hope, which belongs to an intellective soul, enabling us to aim at objects grasped with abstract concepts (Aquinas writes specifically about hope-virtue aiming at beatitude). Having hope-passion means setting realistic goals and figuring out how to reach them. On that account, Aquinas says that hope facilitates action. Those who have hope-virtue are oriented towards salvation and rely on God to help them achieve it. Hope-virtue may seem passive. But in fact, it leads a Christian to attach to God and work on his relationship with Him. Hope-virtue, therefore, manifests as an internal spiritual activity, which leads to developing charity. In the text, Aquinas' understanding of hope is occasionally compared with the concepts of hope of Aristotle and Paul of Tarsus. Aquinas was inspired by these thinkers. Also, comparing enables us to see specifics of Aquinas' account.

## **Obsah**

<b>Úvod</b> .....	<b>1</b>
<b>1. Naděje u Tomášových předchůdců</b> .....	<b>1</b>
1.1 Aristoteles: naděje a statečné činy .....	2
1.2 Pavel z Tarsu: naděje jako očekávání spásy .....	4
<b>2. Naděje-vášeň</b> .....	<b>8</b>
2.1 Co jsou to vášně.....	10
2.2 Vznětlivé a žádostivé vášně.....	13
2.3 Naděje jako most mezi žádostivými vášněmi.....	15
2.4 Prožitek naděje: naděje zintenzivňuje činnost.....	19
2.5 Prožitek naděje: Tomáš, Pavel, Aristoteles .....	22
2.6 Vášně odvozené od naděje a vášně protikladné naději.....	27
2.7 Naděje-vášeň jako základ ctnosti.....	33
2.8 Shrnutí druhé kapitoly .....	36
<b>3. Naděje-ctnost</b> .....	<b>36</b>
3.1 Co je teologická ctnost.....	37
3.2 Naděje jako most mezi vírou a charitas .....	39
3.3 Objekt naděje-ctnosti .....	45
3.4 Prožitek doufání: spoléhání na Boha, stýkání se s Bohem .....	48
3.5 Neschopnost doufat v Boha: zoufalství a troufalost .....	51
3.6 Shrnutí třetí kapitoly .....	57
<b>Závěr</b> .....	<b>57</b>
<b>Literatura</b> .....	<b>58</b>

## Úvod

Slova *naděje* a *doufat* všichni používáme běžně. Jde zároveň o pojmy, za nimiž se skrývá bohatá filosofická tradice. Asi před rokem a půl jsem si při čtení Tomášovy *Teologické sumy* uvědomila, jak málo toho o historii pojmu naděje vím, a rozhodla jsem se na něj zaměřit. Moje práce je věnovaná právě tomu, jak Tomáš Akvinský pracuje s pojmem naděje v *Teologické sumě*. Obzvláště zajímavé mi přijde, že Tomáš naději spojuje s činností. Tento motiv budu ve své práci sledovat.

V *Teologické sumě* se Tomáš zabývá podrobným studiem lidské duše. V lidské duši potom nalézá hned dvě různé naděje. První z nich náleží do smyslové duše, a míří tedy na smyslové obsahy. Jde o naději-vášeň. Druhá z nich se nachází v intelektové duši a míří na cíle uchopené abstraktními pojmy. To je naděje-ctnost. Pro obě tyto naděje platí, že se orientují na něco dobrého, budoucího, obtížného a možného. Naděje-vášeň si pak stanovuje pozemské cíle. Naděje-ctnost cílí na posmrtnou blaženost. O vztahu mezi nadějí a činností píše Tomáš především v pojednání o naději-vášní. Zde přímo říká, že „naděje jako taková podporuje činnost“.<sup>1</sup> Význam tohoto výroku se ve své práci pokusím objasnit. Rovněž ukážu, že i naděje-ctnost se s činností pojí.

Zorientovat se v Tomášových úvahách o naději půjde lépe, když budeme něco vědět o pojetích naděje, na které Tomáš navazuje. Proto jsem se rozhodla věnovat první kapitolu tomu, jak naději chápe Aristoteles, a jak ji chápe Pavel z Tarsu. Aristotelovo a Pavlovo pojetí naděje poctivě vyložím, aby se ukázalo, o co v nich přesně běží. Věřím, že když je pak budeme stavět proti pojetí Tomášovu, myšlení samotného Tomáše se tím pro nás stane srozumitelnějším.

## 1. Naděje u Tomášových předchůdců

Tomášovo pojetí naděje je zakotveno jednak v tradici křesťanské a jednak v tradici antické. V otázkách *Teologické sumy* věnovaných naději často narážíme mimo jiné na dvě jména, na Aristotela a na Pavla z Tarsu. Jde o dva nesourodé myslitele, které by asi málo koho napadlo postavit vedle sebe. Rovněž jde o dvě nesourodá pojetí naděje. Aristoteles pojednal naději tak trochu mimochodem, při úvaze o statečnosti. Pavel naproti tomu zařadil naději mezi tři základní hodnoty, kterými se má vyznačovat život každého křesťana (víra, láska, naděje). Uvidíme, že i Tomáš pracuje s trojicí víra, naděje a láska. Zároveň je

---

<sup>1</sup> „spes per se habet quod adiuvet operationem“ *ST I-II* Q40 A8 resp.

však jeho pojetí naděje silně poznamenáno aristotelským myšlením. Jak Tomáš, tak Aristoteles totiž uvažují o vztahu naděje a činnosti.

### 1.1 Aristoteles: naděje a statečné činy

Naději máme sklon vnímat jako něco dobrého. Velkou měrou za to může křesťanská myšlenková tradice, která si obecně naděje hodně cení. Antičtí myslitelé naproti tomu naději nevnímali jednoznačně pozitivně, často spíš naopak. Doufat znamená nebýt si jist, možná i váhat.<sup>2</sup> Zdá se, že naděje kompenzuje nějakou nevědomost. A ten, kdo něco ví, je na tom lépe než ten, kdo se musí utěšovat nadějemi. Ani Aristoteles, kterým se budu v této kapitole zabývat, naději nelíčí jako něco obzvlášť hodnotného. Jeho úvahy nasvědčují naději z různých stránek. Odhalují nám především, co všechno může ke vzniku naděje vést, a rovněž jak vypadá prožitek naděje. Nutno nicméně dodat, že určitou podobu naděje Aristoteles za žádoucí pokládá.

Naděje není pro Aristotela tématem nijak ústředním. Nepojednává o ní uceleně, ale dotýká se jí spíše mimochodem, a to v *Etice Nikomachově* a v *Rétorice*. Tato dvě díla dávají úvahám o naději značně rozdílný kontext. *Etika Nikomachova* se ptá po tom, jak může člověk nalézt blaženost, či jak žít dobrý život. Dobrý život se podle Aristotela vyznačuje mnoha ctnostmi. Čtenář *Etiky Nikomachovy* je s nimi postupně seznamován. Naděje samotná ctností není. Sehrává nicméně důležitou roli ve vztahu ke ctnosti jménem statečnost. Z toho důvodu má tedy vlastně morální relevanci. Tématem *Rétoriky* je, jak napovídá název, umění přesvědčivě mluvit. Dobrý řečník by měl být schopen zkonstruovat přesvědčivou řeč na libovolné téma.<sup>3</sup> Měl by se proto jednak vyznat v pravidlech argumentace, a jednak i v lidských citech a povahách. To je podmínka úspěšné práce s publikem. Právě při studiu lidských citů (strachu a odvahy) a lidských povah se vynořuje i pojem naděje.

Pokusím se nyní dát dohromady obraz naděje, jaký si lze utvořit při četbě uvedených děl. Tedy nejprve, co všechno může vést ke vzniku naděje? Podle Aristotela může naděje například vycházet z vědomí vlastních schopností a zkušeností. Když stojím před známým úkolem, v jehož zvládnání už jsem zběhlá, budu oprávněně chovat naději na úspěch. Bohaté zkušenosti například umožňují námořníkům doufat, že dobře zvládnou plavbu.<sup>4</sup> Naděje se může rovněž opírat o fakt, že člověk v jisté věci již v minulosti zakusil

<sup>2</sup> K. M. Vogt, *Imagining Future States: Hope and Truth in Plato's Philebus*, s. 33.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Rétorika*, 1355b32.

<sup>4</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1115b, G. S. Gravlee, *Aristotle on Hope*, s. 463.



úspěchy. Takovou naději mají kupříkladu válečníci, kteří už mají za sebou mnoho úspěšných bitev, a proto doufají v další vítězství.<sup>5</sup> Můžeme si všimnout, že taková naděje je o něco hůř založená, než naděje těch, kdo doufají pro své schopnosti. To, že někdo v něčem mnohokrát uspěl, může být klidně pouhá náhoda.<sup>6</sup>

Ještě horší formou naděje je naděje založená v nevědomosti či dokonce v omylu. Tu chovají lidé, kteří neznají dobře svou situaci, například nevědí o skutečné míře nebezpečí, kterému čelí.<sup>7</sup> Tuto naději bychom vlastně mohli nazvat planou nadějí. Podle Aristotela mají k planým nadějím sklon především mladí lidé.<sup>8</sup> Je to jednak pro to, že ještě nemají moc zkušeností s neúspěchem. Jednak i proto, že je jim vlastní ohnivost.<sup>9</sup> Další skupina lidí, která si libuje v planých nadějích, jsou podle Aristotela opilci.<sup>10</sup> Důvodem je rovněž jejich ohnivost, kterou v nich podněcuje alkohol.

Probrali jsme tedy, co všechno může v lidech vzbudit naději. Co dalšího se dá ještě podle Aristotela o naději říct? Jak už bylo naznačeno, Aristoteles uvažuje o vztahu mezi nadějí a statečností. Není přitom zjevné, zda naděje je podle Aristotela zdrojem statečnosti, nebo spíš statečnost zdrojem naděje.<sup>11</sup> Jak v *Etice Nikomachově* tak v *Rétorice* se každopádně téma naděje otevírá právě v rámci pojednání o statečnosti. Proto, když Aristoteles píše o naději, používá příklady vojáků v bitvě nebo námořníků na moři. Tedy příklady jedinců, kteří se právě osvědčují statečnými činy (statečnost je v Aristotelových úvahách úzce spojena s válečným hrdinstvím). Pro upřesnění je ovšem třeba dodat, že statečnost provázená těmi typy naděje, o nichž jsme dosud mluvili, by podle Aristotelových měřítek nebyla ctnost, ale spíš něco, co se ctnosti podobá. Naděje založená ve víře ve vlastní schopnosti, či ve vzpomínce na minulé úspěchy je Aristotelovi málo. Skutečně ctnostný statečný člověk by měl nejspíš chovat naděje ve smysluplnost svého činu, v to, že vykoná něco krásného.<sup>12</sup>

---

<sup>5</sup> „Stateční nejsou ani lidé, kteří chovají dobrou naději; neboť jsou smělí v nebezpečí proto, že často a nad mnohými protivníky zvítězili.“ Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1117a 10-15.

<sup>6</sup> G. S. Gravlee, *Aristotle on Hope*, s. 464.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1117a23-25.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Rétorika*, 1389a18-28.

<sup>9</sup> Tamtéž.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1117a15; Aristoteles, *Rétorika*, 1389a18.

<sup>11</sup> G. S. Gravlee, *Aristotle on Hope*, s. 465-466; Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1116a2; Aristoteles, *Rétorika*, 1389a26-28.

<sup>12</sup> G. S. Gravlee, *Aristotle on Hope*, s. 466.

Kdo uvažuje o statečnosti, musí uvažovat i o strachu. Co říká Aristoteles o strachu a naději? Kdo má strach, ten má podle Aristotela nedostatek naděje, jak vysvětluje z následujícího citátu: „Zbabělý jest tedy jaksi beznadějný; bojí se totiž všeho.“<sup>13</sup> Jak nás ovšem poučují jiné Aristotelovy pasáže, skutečně absolutní beznaděj se se strachem neslučuje. Kdo propadl beznaději, cítí už jen rezignaci. Tak například člověk, který kráčí na popraviště, se už nebude podle Aristotela bát, ale bude lhostejný.<sup>14</sup> Mít strach tedy znamená mít slabou naději. Jen málo doufat v to, že nebezpečí překonám. Když ale naděje úplně vymizí, nezbyde už ani strach, ale pouze úplná odevzdanost.

Aristotelovo pojednání o naději obsahuje ještě řadu dalších postřehů. Mezi nimi například ten, že naděje je provázená slastí.<sup>15</sup> Rovněž, že naděje nějakým způsobem souvisí se ctností jménem velkodušnost.<sup>16</sup> Všechna tato témata, která Aristoteles otevírá, najdeme i u Tomáše. Uvidíme, že mnohé Aristotelovy analýzy Tomáš převzal. Některé Aristotelovy postřehy navíc ještě rozpracoval a prohloubil. Osobně se mi zdá zásadní, že v Aristotelově představě je naděje úzce spjata s činností. Ten, kdo jedná statečně, musí doufat. Sepětí naděje a činnosti je něco, čeho si u Tomáše budu rovněž všimnout. Pokusím se ukázat, že právě tento motiv je pro naději v Tomášově pojetí určující. Tímto můžeme kapitolu o Aristotelovi uzavřít.

## 1.2 Pavel z Tarsu: naděje jako očekávání spásy

Antičtí myslitelé nepokládali naději za ctnost, a obecně pro ně byla tématem spíše okrajovým. Křesťanští autoři v ní naopak viděli jednu z nejdůležitějších ctností, a tím se pro ně stala tématem ústředním. Oproti antickému myšlení je totiž křesťanství vlastní silná orientace na dějinnost, a především na budoucnost, k níž je právě naděje vztažena.<sup>17</sup> Jde tu jak o budoucnost jedince, který touží dojít po smrti spásy, tak i o budoucnost lidstva, v níž se mají dějiny završit druhým příchodem Krista.

O výsadní postavení naděje v křesťanském myšlení se výrazně zasloužil Pavel z Tarsu. Právě jeho pojetí naděje se chci nyní věnovat. Když Tomáš Akvinský píše o naději, cituje Pavla velmi často. Zároveň je však Pavlovu pojetí naděje méně věrný než pojetí

---

<sup>13</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1116a5.

<sup>14</sup> Aristoteles, *Rétorika*, 1383a6. Zajímavou úvahu o tom, zda strach si skutečně žádá naději, vede Gravlee (G. S. Gravlee, *Aristotle on Hope*, s. 468-471).

<sup>15</sup> Aristoteles, *Rétorika*, 1370a32-1370b18.

<sup>16</sup> Aristoteles, *Rétorika*, 1389a32.

<sup>17</sup> S. Lancel, *Saint Augustine*, s. 407.

Aristotelovu. Domnívám se, že bude zajímavé sledovat, jak Tomáš z Pavlova pojetí naděje vychází a v čem se od něj odchyľuje (k tomu se dostanu ve 2. a 3. kapitole). Pavla je dobré probrat i proto, že jeho pojetí naděje bylo inspirací pro další významné křesťanské autory. Například naděje v Augustinově chápání je pavlovská.<sup>18</sup> Při výkladu Pavlova pojmu naděje bude třeba stručně nastínit také celek jeho učení, v němž má naděje své místo. Uvidíme, že křesťan se má podle Pavla orientovat jak na budoucí spásu, tak na přítomnost, tedy na vlastní aktivní život. Naděje nicméně souvisí právě s vyhlížením budoucí spásy.

Jaký je tedy rámec Pavlova myšlení a jak do něj pasuje naděje? Pavel, který stál u zrodu křesťanství, rozvinul komplexní výklad významu Ježíšovy smrti, čímž zásadním způsobem určil budoucí podobu křesťanské nauky. Ve svých listech prvním křesťanským obcím se nezabývá skutky, které Ježíš za života konal. Ani neprobírá Ježíšova kázání, jak nám je líčí evangelia. Tím hlavním je pro něj skutečně především Kristova smrt na kříži a jeho zmrtvýchvstání.<sup>19</sup> Ježíš Kristus (tak ho Pavel nejčastěji tituluje)<sup>20</sup> je podle Pavla Syn Boží.<sup>21</sup> Kristova smrt je tedy podle něj vlastně Boží sebeobět, která člověku umožnila sblížit se s Bohem a žít život bez hříchu. Pavel má poměrně pesimistický názor, že všichni lidé jsou nevyhnutelně sváděni ke zlu.<sup>22</sup> Podle Pavla byli lidé vždy moc slabí na to, aby dokázali dodržovat základní morální zásady shrnuté v desateru. Z tohoto zabřednutí do hříchu může člověka nakonec vysvobodit jen nějaký zásah vyšší moci.<sup>23</sup>

Pavel věřil, že takovým zásahem byla právě Kristova obět. Lidé mají podle Pavla tuto obět přijmout, uvěřit. Díky tomu pak projdou radikálním duchovním přerodem. Jak to vyjadřuje Pavel, člověk odloží staré lidství a obleče nové.<sup>24</sup> Takto proměněný má potom, lepší vztah s Bohem, Bůh se mu stává otcem.<sup>25</sup> Díky Boží pomoci (Božímu Duchu<sup>26</sup>)

---

<sup>18</sup> B. Studer, *Augustine and the Pauline Theme of Hope*. Augustin se tématu naděje nejrozsáhleji věnuje ve spisu *Enchiridion* (v češtině vyšlo pod názvem *Vavřincova příručka o víře naději a lásce* v souboru *Katechetické spisy*). Dotýká se ho i v *O Boží obci*, kde naději na spásu připisuje Boží obci (*O Boží obci* IXX.20).

<sup>19</sup> M. Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 384.

<sup>20</sup> Tamtéž.

<sup>21</sup> Ga 1,15.

<sup>22</sup> K takovému názoru možná není zas tak složité dojít, zvláště pochází-li člověk z tak drsného prostředí, jakým bylo tehdejší židovstvo nižších vrstev. M. Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 399.

<sup>23</sup> Řím 7-8.

<sup>24</sup> Ef 4,22-23.

<sup>25</sup> Ga 4,7.

<sup>26</sup> Ga 5,22.

rovněž dokáže žít dobře, nehřešit a jednat s láskou.<sup>27</sup> Vidíme, že těžiště Pavlovy nauky je v Kristově oběti, která má tady a teď sílu proměnit život jedince. Dá tedy se říct, že to hlavní se podle Pavla už stalo.<sup>28</sup> Spása se už uskutečňuje a lidé se jí mohou účastnit. Pavel se nicméně zároveň domnívá, že proces spásy má být v budoucnu završen druhým příchodem Krista, a že jsme tedy vlastně v jakémsi mezidobí mezi prvním a druhým Kristovým příchodem.<sup>29</sup> O Pavlově eschatologii se proto hovoří jako o rozdvojené.<sup>30</sup>

Pavlova teologie je tedy rozpolcená mezi „již“ a „ještě ne“. Naději pak Pavel zmiňuje v souvislosti s budoucími věcmi. Právě na ty je totiž podle Pavla naděje nasměřována. Pavlovská naděje je „nadějí na spásu“<sup>31</sup>, respektive na završení spásy při druhém příchodu Kristově. Z toho důvodu se pojem naděje u Pavla vynořuje v apokalyptických pasážích.<sup>32</sup> V nich je doufání opisováno jako trpělivé očekávání, jak můžeme číst například zde: „Ale doufáme-li v to, co nevidíme, trpělivě to očekáváme“.<sup>33</sup>

Rovněž mimo apokalyptický kontext Pavel naději mnohokrát zmiňuje, a to především v trojici víra, láska a naděje.<sup>34</sup> Víra, láska a naděje jsou vlastně podle Pavla tři základní rysy, které by měl život křesťana mít. Jde o jakousi křesťanovu výzbroj („oblečme si víru a lásku jako pancíř a naději na spásu jako přilbu“).<sup>35</sup> Pavel zhušťuje svou teologii do těchto tří slov. Stojí mi za to, rozebrat si jejich význam. Jednak proto, že vyložení této trojice, nám umožní ještě lépe zasadit naději do celku Pavlova myšlení. Jednak také proto, že s trojicí víra, láska, naděje pracují po Pavlovi i další křesťanští filosofové včetně Tomáše (jak ještě uvidíme ve 3. kapitole).

Pojmy víra, láska a naděje se už v dosavadním výkladu už párkrát mihly. Víra je přistoupením na to, že Kristova smrt může člověku zajistit svobodu (svobodu od hříchu a svobodu žít dobře). Díky lásce člověk může konat dobré skutky. Mít naději pak znamená očekávat budoucí spásu. Dalo by se tedy říci, že víra se týká jisté minulé události (leč s aktuálními dopady). Láska se orientuje na přítomnost, na to, jak se uplatnit tady a teď.

---

<sup>27</sup> Ga 5,6.

<sup>28</sup> G. Bornkamm, *Apoštol Pavel*, s. 190.

<sup>29</sup> Tamtéž.

<sup>30</sup> M. Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 408.

<sup>31</sup> 1 Te 5,8.

<sup>32</sup> Ř 8,18-37; 1 Te 4,13.

<sup>33</sup> Ř 8,25. Rovněž např. „My však z moci Ducha a ve víře očekáváme spravedlnost, která je naší nadějí.“

Ga,5-6.

<sup>34</sup> 1 K 13,13; 1 Te 1,3; 1 Te 5,8; Ga 5,5-6; Ř 5,1-5; Ko 1, 4-5.

<sup>35</sup> 1 Te 5,8.

Naděje potom hledí do budoucnosti. Tuto strukturu kopíruje například následující citát, který Pavel adresuje věřícím v Tesalonice. „Lidé sami vypravují, jak jste nás přijali a jak jste se obrátili od model k Bohu, abyste sloužili Bohu živému a skutečnému a očekávali z nebe jeho Syna, kterého vzkřísil z mrtvých, Ježíše, jenž nás vysvobozuje od přicházejícího hněvu.“<sup>36</sup> Trojici víra-láska-naděje zde odpovídají slovesa obrátit se-sloužit-očekávat.

Jak láska, tak naděje mají svůj základ ve víře. Lásku je potřeba chápat jako efekt víry, „ovoce ducha“.<sup>37</sup> Pavel píše o víře, která se uplatňuje láskou.<sup>38</sup> Je tedy zjevné, že věřící člověk nezůstává podle Pavla pasivní. Naopak, usilovnou a pilnou aktivitou lásky Pavel sám u sebe přirovnává běhu.<sup>39</sup> Rovněž i naděje je účinkem víry. Pavel píše, že jsme „spaseni v naději“.<sup>40</sup> Tomu je třeba rozumět tak, že Kristova oběť již lidem otevřela možnost spásy. Kdo uvěřil, má na této spáse podíl. Zatím ovšem pouze svou nadějí, protože konečné završení spásy je pořád ještě věcí budoucnosti.<sup>41</sup>

Vyložila jsem myslím dostatečně, jaké místo zaujímá naděje v Pavlově nauce. Dal by se ovšem ještě nějak přiblížit prožitek naděje? Jaké to je, když doufáme? Pavel říká, že naděje poskytuje našemu pozemskému životu pevnost. Kdo si zachová víru, může si být svou budoucí spásou zcela jistý. Jak praví Pavel, naděje je neotřesitelná, naděje neklame.<sup>42</sup> O takovou naději je možné se v životě opřít, je zdrojem vytrvalosti a stability.<sup>43</sup> V této souvislosti Pavel pracuje s dobře známou metaforou naděje-kotvy.<sup>44</sup> Obzvláště působivý je obrat „naděje zakotvená v nebesích“<sup>45</sup>. Naděje tedy činí člověka vnitřně vyrovnaným a nezdolným. Mimo to, že naděje na budoucí spásu je zdrojem pevnosti, je navíc také zdrojem radosti.<sup>46</sup> Pro křesťana, jehož pozemský život je prostoupen mnoha strastmi, jde o

---

<sup>36</sup> Te 1 10-11.

<sup>37</sup> Ga 5,22.

<sup>38</sup> Ga 5,5.

<sup>39</sup> „Nemyslím, že bych již byl u cíle anebo již dosáhl dokonalosti; běžím však, abych se jí zmocnil, protože mne se zmocnil Kristus Ježíš.“ F 3,12.

<sup>40</sup> Ř 8,24.

<sup>41</sup> M. Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět*, s. 409.

<sup>42</sup> Ž 10,23; Ř 5,5.

<sup>43</sup> „před Bohem a Otcem našim si připomínáme vaši činnou víru, usilovnou lásku a vytrvalou naději v našeho Pána Ježíše Krista.“ 1 Te 1,3.

<sup>44</sup> Žid 6,18-19.

<sup>45</sup> „neboť jsme slyšeli o vaší víře v Krista Ježíše a o vaší lásce, kterou máte ke všem bratřím pro naději zakotvenou v nebesích.“ Ko 1, 4-5.

<sup>46</sup> Řím 8,25; Ko 1, 11.

vítané osvěžení. Pasáž z prvního listu Tesalonickým o druhém příchodu Krista a spasení živých i mrtvých ukončuje Pavel výzvou: „Těmito slovy se vzájemně potěšujete.“<sup>47</sup>

Vyvstal nám tedy postupně obraz pavlovské naděje, jako očekávání budoucí spásy a jako zdroje stability a radosti. Všechny tyto rysy naděje dobře vystihuje následující citát: „Z naděje se radujte, v soužení buďte vytrvalí, v modlitbách trpěliví.“<sup>48</sup> Druhý příchod Krista bude znamenat absolutní naplnění. Z této vyhlídky se lze nepochybně už předem radovat a čerpat z ní sílu. Rovněž nicméně platí, že druhý příchod Krista je něčím, co nemá člověk ani trochu ve své moci. Podle Pavla víme, že přijde, ale nemůžeme ho nijak uspíšit. Jak píše Pavel: „den Páně přijde, jako přichází zloděj v noci“.<sup>49</sup> Z toho důvodu nedává smysl nic jiného, než být trpěliví a čekat.

Tímto se dostávám na konec prvního oddílu, který má být oporou pro moje další pojednání o naději podle Tomáše. Bylo možné si všimnout, že naděje, o které mluví Pavel má jediný cíl – spásu. Je to cíl vznešený, na jehož zpřítomnění jde spíš jen čekat. Aristoteles naopak promýšlí naději vztahující se k různorodým cílům, vznešeným i přízemním. Aristotelovo pojetí je pro velkou inspiraci pro Tomášovo pojednání o naději-vášni. Tomášova naděje-vášeň je totiž vlastně takovou přízemní nadějí, která si klade docela obyčejné pozemské cíle. Tomášova naděje-ctnost má naproti tomu o něco blíže naději pavlovské – orientuje se totiž na posmrtnou blaženost. Motiv doufajícího člověka, který je aktivní a který o něco usiluje, však podle mě můžeme najít jak v Tomášově pojednání o naději-vášni, tak v pasážích o naděje-ctnosti. Všechna tato tvrzení budou samozřejmě muset být řádně objasněna a doložena ve zbytku práce.

## 2. Naděje-vášeň

Nyní se už zaměřím na Tomáše a jeho pojetí naděje. Tato kapitola se bude zabývat naději-vášni. Na začátku budu věnovat pár odstavců objasnění toho, co Tomáš míní pojmem vášeň (*passio*), a jakým způsobem jsou jednotlivé vášně navzájem provázány (oddíly 2.1-2.2). Pak už se dostaneme k samotné naději-vášni. Probereme si, její postavení mezi jinými vášněmi a rovněž jak vypadá prožitek naděje-vášeň (oddíly 2.3-2.5). Ústředním motivem, který mě přitom bude především zajímat, bude naděje podporující činnost. Tomáš o naději-

---

<sup>47</sup> 1 Te 4,18.

<sup>48</sup> Řím 8,25

<sup>49</sup> 1 Te 5,2.

vášni praví, že „podporuje činnost, a to tak, že ji zintenzivňuje“.<sup>50</sup> Toto téma povede moje zkoumání.

Než se však rozepíšu o vášních, řeknu na úvod jen něco málo o Tomášově *Teologické sumě*, tedy o díle, z něhož jsem se rozhodla vycházet. Ve své práci se dotknu pouze jednotlivých témat, o nichž se v *Teologické sumě* hovoří. Bude nicméně užitečné, říci si něco málo o celém tomto spise. *Teologická suma* (dalo by se říci „teologická příručka“), je podle Tomáše určena pro začátečníky (*incipientes*).<sup>51</sup> Otázkou přitom zůstává, koho přesně Tomáš těmito začátečníky míní. Mohl mít na mysli středně pokročilé studenty teologie. Rovněž se však uvažuje o tom, že myslel spíše na řadové dominikánské mnichy.<sup>52</sup> *Teologická suma* každopádně vyžaduje určitou znalost aristotelských pojmů. Je nicméně psána jednoduchou latinou, bez akademického žargonu.<sup>53</sup>

*Teologická suma* obsahuje tři knihy. Z toho druhá je rozdělena na dvě části a třetí je nedokončená. První kniha začíná důkazy Boží existence a pojednáním o Boží povaze. Dále je zde pojednáno o Božím stvoření (jak obecně, tak i o jednotlivých stvořeních). Druhá kniha začíná otázkou po blaženosti a obsáhle pojednává o lidské povaze a ctnostech. Třetí, poslední kniha, se věnuje Kristu. Co tedy můžeme říci o celkovém plánu *Teologické sumy*? Podle některých autorů dílo sleduje strukturu vyjití-návrat.<sup>54</sup> Začíná se u Boha a stvoření (vyjití). Následuje tázání po tom, jak je pro člověka možné dojít posmrtné blaženosti (návrat). Návrat by samozřejmě nebyl možný bez příchodu Krista. Tento rámec může být při četbě *Teologické sumy* užitečný, i když možná není dobrý nápad snažit se do něj za každou cenu vměstnat každou pasáž díla.<sup>55</sup>

Pasáže o naději nalezneme ve druhém díle *Teologické sumy*. Tento díl je rámován otázkou po lidské blaženosti.<sup>56</sup> K posmrtné blaženosti podle Tomáše dojde ten, kdo žije ctnostným životem. Na ctnostném životě člověka by se pak měly podílet všechny síly v lidské duši – od smyslovosti přes vůli až po intelekt. Proto je potřeba všechny

---

<sup>50</sup> „Respondeo dicendum quod spes per se habet quod adiuvet operationem, intendendo ipsam.“ *ST I-II* Q40 A8 resp.

<sup>51</sup> *ST I* prologus.

<sup>52</sup> J. T. Eberl, *Routledge Guides to the Great Books: The Routledge guidebook to Aquinas' Summa Theologiae*, s. 19.

<sup>53</sup> J. Hause, *Aquinas's Summa Theologiae A Critical Guide*, s. 1.

<sup>54</sup> J. T. Eberl, *Routledge Guides to the Great Books: The Routledge guidebook to Aquinas' Summa Theologiae*, s. 19-20.

<sup>55</sup> B. Davies, *Thomas Aquinas's Summa theologiae: a guide and commentary*, s. 14.

<sup>56</sup> J. Hause, *Aquinas's Summa Theologiae A Critical Guide*, s. 5-6.

prostudovat a porozumět jim. Studiu rozmanitých složek lidské duše se věnuje první část druhého dílu *Teologické sumy* (tzv. *prima secundae*). Právě zde nalzáme i pojednání o vášních, včetně naděje-vášně.<sup>57</sup> Dost prostoru musí pak být zákonitě věnováno i otázkám po povaze různých ctností a nectností. To už je předmětem druhé části druhého dílu (tzv. *secunda secundae*). Zde také najdeme pojednání o naději-ctnosti.<sup>58</sup>

## 2.1 Co jsou to vášně

Než se dostanu přímo k prozkoumání naděje-vášně, budu se muset chvíli zabývat tím, co si vůbec Tomáš představuje pod pojmem vášně. Dále bude třeba krátce vyložit, co to přesně znamená, že všechny vášně se dělí na vznětlivé a žádostivé. Domnívám se, že tento předběžný úvod učiní následující pojednání o naději-vášni mnohem více srozumitelným.

Tomášův pojem *passiones* jsem se rozhodla překládat právě výrazem vášně, nikoliv emoce. Pojem emoce je totiž moderní a neodpovídá úplně významu Tomášova *passio*.<sup>59</sup> Pojďme si nyní krátce nastínit, jak Tomáš vášně chápe. Prvním krokem bude lokalizovat vášně v duši mezi ostatními duševními funkcemi. Mohutnosti duše Tomáš na obecné úrovni dělí na vegetativní, smyslové a intelektové – v souladu s klasickým aristotelským pojetím.<sup>60</sup> Vášně potom vznikají, když jsou uplatňovány mohutnosti smyslové. Proto se nyní na smyslovost blíže zaměříme. Hodí se přitom říci, že smyslovost je vlastní nejen lidem, ale i zvířatům. Dále vykládané základní struktury smyslovosti najdeme podle Tomáše u lidí i u zvířat, ačkoliv u některých živočišných druhů je smyslovost rozvinutá více, a u některých méně.

Ve smyslovosti podle Tomáše působí jednak síla aprehenzivní (*vis apprehensiva*) a jednak také síla apetitivní (*vis appetitiva*, jinými slovy smyslový apetit, *appetitus sensitivus*). Pokud jde o sílu aprehenzivní, pod tu spadají vnější smysly: zrak, sluch, čich, chuť a hmat. Díky nim se do naší mysli dostanou základní data z vnějšího světa.<sup>61</sup> V aprehenzivní síle se dále podle Tomáše nalzájí ještě tzv. vnitřní smysly, které tato data dále zpracovávají. Jmenovitě jde o obecný smysl, obrazivost, hodnotící schopnost a paměť.<sup>62</sup> Tyto vnitřní smysly, v jednoduchosti řečeno, uspořádávají, podržují, hodnotí a

---

<sup>57</sup> Pojednání o vášních nalezneme v ST I-II Q22-Q48. Přímo o naději pojednává otázka ST I-II Q40.

<sup>58</sup> Naději ctnosti se Tomáš věnuje v ST II-II Q17-Q22.

<sup>59</sup> R. Miner, Thomas Aquinas on the Passions, s. 4.

<sup>60</sup> ST I Q78 A1 resp.

<sup>61</sup> ST I Q78 A3.

<sup>62</sup> ST I Q78 A4.



uchovávají to, co přišlo ze smyslů vnějších. To by tedy byla aprehenzivní síla. V rámci smyslovosti ji pak ještě musí doplňovat síla apetitivní, která zajišťuje, že jedinec na informace ze smyslů také nějakým způsobem zareaguje.

S apetitivní silou se už konečně dobíráme i k vášním. Když se totiž apetitivní síla probere z nečinnosti a začne se nějak projevovat, máme tu vášně. Vášně jsou akty apetitivní síly.<sup>63</sup> Apetitivní síla se tedy uplatňuje po aprehenzivní síle.<sup>64</sup> Aprehenze nejprve poskytne jedinci informace o povaze nějakého objektu, včetně jeho hodnocení<sup>65</sup> – je-li něčím žádoucím, či představuje-li spíše hrozbu atd. Apetitivní síla se potom zareaguje na tento objekt vášní, kterou si můžeme představit jako tíhnutí (*inclinatio*).<sup>66</sup> Vášně mohou mít například povahu lásky, nenávisti, slasti, bolesti, strachu, hněvu či naděje, a mohou vést k jednání. Hodí se poznamenat, že člověk může a nemusí na impuls vášně zareagovat jednáním. Zvíře, které na rozdíl od člověka nemá intelekt, se naopak vždy musí rozběhnout za tím, po čem zatouží, nebo utéci před tím, co mu nahání strach.<sup>67</sup> Vidíme tedy, že vznik vášní je zcela podmíněn předcházející smyslovou aprehenzí. Kdybychom se prostřednictvím aprehenze o ničem nedozvěděli, neměli bychom na co reagovat vášněmi. Kognice tedy není podle Tomáše přímo součástí vášní. Kdyby však neproběhla, ani vášně by nevznikly.

Aprehenzivní síla tedy poskytne informace a apetitivní síla na ně zareaguje. Aprehenzivní síla jinými slovy poskytuje apetitivní síle její objekt. Objekty vzešlé ze smyslů pak mají jednu důležitou vlastnost, jsou konkrétní. Vášně v Tomášově pojetí jsou tedy reakcí výlučně na konkrétní smyslovou látku, nikoliv na obecné pojmy.<sup>68</sup> Na základě

---

<sup>63</sup> R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, str. 28.

<sup>64</sup> „Motus autem sensualis est appetitus apprehensionem sensitivam consequens.“ (*ST I Q81 A1 resp.*)

Rovněž: „motus sensualitatis sit inclinatio quaedam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quae per corporis sensus apprehenduntur.“ (*ST I Q81 A1 ad1.*)

<sup>65</sup> Tomáš se skutečně domnívá, že v rámci smyslovosti může probíhat i jistý druh hodnocení. U lidí jej zajišťuje smyslová schopnost jménem *ratio particularis*, který činí se smyslovými obsahy operace podobné usuzování. U zvířat hodnocení obstarává tzv. *vis aestimativa* (*ST I Q78 A4*).

<sup>66</sup> *ST I Q81 A3 resp.*

<sup>67</sup> *ST I Q81 A3 resp.*

<sup>68</sup> Tato věc je ve skutečnosti trochu komplikovanější, než se zdá. Jak vysvětluje Miner, vášně se nemusí vždy orientovat jen na konkrétní objekt – např. toužit po konkrétním jablku. Může rovněž chtít jablko, ať je to kterékoliv. Takováto touha ovšem nepracuje s pojmem jablka, ale opírá se o smyslovou látku chovanou v obrazivosti (fantazmata). Takové fantasma nabízí obraz jablka s jeho běžnými rysy jako je sladkost a šťavnatost. R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 21-25.

dosavadního výkladu by se dalo uvažovat, že vášně by podle Tomáše mohly vypadat kupříkladu následovně: naděje, že se mi podaří utrhnout jablko z nejvyšší větve; láska k pohodlné posteli; strach ze tmy. Vidíme, že takové vášně reagující na smyslové obsahy nejsou ničím vznešeným. Projevují se v nich základní potřeby, které bychom našli nejen u lidí, ale i u zvířat. Řada vášní takto skutečně vypadá. Problematika objektu vášní však není tak přímočará, jak se na první pohled může zdát. Situace se začne komplikovat, když do vzniku vášní začne u lidí zasahovat intelekt.

To, že lidské vášně nemohou mít jiný objekt než konkrétní smyslovou látku, platí. Například láska k pravdě nebo naděje ve spásu by podle Tomáše jistě nebyly vášněmi. Lidský intelekt ovšem mívá vliv na to, jaké představy se v naší obrazivosti zrodí, a jak se k nim vztáhneme. Představme si například, že náš intelekt dospěje k tomu, že bohatství je něčím žádoucím. My pak v duchu spatříme samy sebe, jak se z hojnosti bohatství těšíme. Takto vlastně intelekt zapůsobí na naši smyslovou obrazivost. V reakci na tuto obrazivost se v nás pak zrodí vášně v podobě touhy po bohatství.<sup>69</sup> Lidský intelekt tedy dovede věci různě uchopovat a vyvolávat v nás konkrétní libé či nelibé obrazy. Možných objektů lidských vášní je proto mnohem více než možných objektů vášní zvířecích. Mimo touhy po bohatství Tomáš zmiňuje třeba i naději na dosažení cti, strach ze svedení ke hříchu,<sup>70</sup> či dokonce strach ze strachu.<sup>71</sup>

Vyložila jsem tedy, že vášně reagují na konkrétní smyslové obsahy. Podle Tomáše je rovněž pravdou, že když se podíváme na objekty vášní, najdeme mezi nimi jisté podobnosti. Objekty vzbuzující vášně jde podle Tomáše rozřadit do několika tříd – a podle toho jde odpovídajícím způsobem do několika tříd rozřadit i vášně. Přesněji řečeno, podle Tomáše jsou zde třídy či druhy vášní, jejichž objekty sdílejí jisté formální rysy. Druhy vášní proto vymezujeme právě skrze tyto formální rysy, které jsou společné jejich objektům.<sup>72</sup> Jinými slovy, každému druhu vášně náleží specifický formální objekt.<sup>73</sup> Například vášně lásky jakožto druh se vyznačuje formálním objektem, kterým je něco

---

<sup>69</sup> „Et praeterea appetitus sensitivus potest etiam a ratione universaliter moveri, mediante imaginatione particulari“ *ST I-II* Q30 A3 ad3.; R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 154-159.

<sup>70</sup> *ST I-II* Q42 A3.

<sup>71</sup> *ST I-II* Q42 A4.

<sup>72</sup> *ST I-II* Q23 A4 resp.; *ST I-II* Q30 A2 resp.

<sup>73</sup> Tomáš sousloví „formální objekt“ příliš nepoužívá. Když odlišuje jeden druh vášní od jiných, činí to nicméně za pomoci určitých formálních rysů jejich objektů. R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 59-60.

žádoucího.<sup>74</sup> Konkrétní prožitek vášně lásky má pak materiální objekt, jímž může být například hrnek kávy. Toto je zásadní si vyjasnit, protože já budu samozřejmě v první řadě studovat druh vášně jménem naděje, a nikoliv jednotlivé instance naděje. Proto budu mít pořád v hledáčku i formální objekt naděje, případně i formální objekty dalších vášní.

## 2.2 Vznětlivé a žádostivé vášně

Nyní je už na čase přesunout se ke konkrétním vášním. Mně bude zajímat specificky vašeň naděje. Vášně v Tomášově pojetí nicméně tvoří komplexní systém, v němž jedny vášně jsou předpokladem pro vznik jiných, popřípadě jedny jsou protipólem jiných. Podle Tomáše rovněž jedinec často reaguje na jeden objekt několika po sobě jdoucími vášněmi. Jeden druh vášně proto nelze pochopit, aniž porozumíme jeho vztahu k ostatním. Pojdme tedy proto nejprve trochu proniknout do Tomášova systému vášní. Nejsnáze to myslím půjde přes rozdělení vášní na žádostivé a vznětlivé.

Apetitivní síla, o které jsme se v předchozí kapitole bavili, se podle Tomáše ještě dělí na sílu žádostivou (*vis concupiscibilis*) a sílu vznětlivou (*vis irascibilis*).<sup>75</sup> Každý druh vášně je pak projevem buď žádostivé, nebo vznětlivé síly. Máme tu tedy dvě skupiny vášní, kterým, jak uvidíme, náleží specifické funkce. Toto rozdělení vášní na vznětlivé a žádostivé zní na první pohled zvláště. Samotná opozice vznětlivosti a žádostivosti je ovšem tradiční. Nacházíme ji u Platóna, když v *Ústavě* pojmenovává tři části duše, a rovněž u Aristotela.<sup>76</sup> Platón ani Aristoteles nicméně neuvažovali o žádostivých a vznětlivých vášních. Se žádostivými a vznětlivými vášněmi se naproti tomu setkáváme v antropogíích, které rozvíjejí scholastičtí filosofové.<sup>77</sup> Různí scholastičtí myslitelé nicméně těmto pojmům rozumí různě. Vzájemně se neshodují ani v tom, jaké vášně by měly náležet do které skupiny. Jak už víme, vznětlivé a žádostivé vášně figurují i v Tomášově antropologii. Osobně se ale domnívám, že tyto pojmy moc dobře nepřiléhají na to, co jimi Tomáš míní. Nedejme se jimi proto příliš zmást a podívejme se na to, jaké vášně se v daných dvou třídách nalézají.

Žádostivé vášně mají podle Tomáše za objekt něco, co je pro jedince cílem. Tedy nějaké dobro, které už máme, nebo bychom chtěli mít (takovými vášněmi jsou láska, touha a slast). Rovněž mohou mířit na něco, co pro nás právě cílem není. Na něco, co nám škodí,

---

<sup>74</sup> *ST I-II* Q28 A1 resp.

<sup>75</sup> *ST I* Q81 A2.

<sup>76</sup> Platón, *Ústava*, 580e-581b.; Aristoteles, *Rétorika*, 1369a1-5.

<sup>77</sup> S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, s. 226-239.

nebo by uškodit mohlo, tedy na nějaké zlo (zde jde o vášně nenávist, odpor a bolest či smutek).<sup>78</sup> Vznětlivé vášně se potom neorientují jen na cíle, ale především prostředky, které by nám mohly dopomoci k dobru (naděje, smělost, zoufalství). Adekvátně se rovněž mohou orientovat na něco, co by nám mohlo uškodit, tedy co by mohlo vést ke zlu (strach).<sup>79</sup> Mimo zmíněné vášně existuje ještě vznětlivá vášně hněvu – všech vášní je tedy podle Tomáše celkem jedenáct.<sup>80</sup> Hněv je vášně velmi komplexní, protože se v něm mísí více motivů. Později na něj ještě přijde řeč.<sup>81</sup>

Dá se tedy shrnout, že žádostivé vášně mají přímý vztah k něčemu dobrému či zlému (kdo je cítí, ten miluje, nenávidí, užívá si, trpí...). Vznětlivé vášně se naproti tomu orientují na proces dosahování něčeho (člověk doufá, odhodlává se, vzdává se), případně unikání něčemu (bojí se). Vznětlivé vášně se tedy vlastně rodí v momentě, kdy se člověk musí popasovat s nějakou hrozbou či překážkou. Z toho důvodu mají formální objekty těchto vášní vždy povahu něčeho obtížného či náročného.

To by tedy bylo k základní charakteristice žádostivých a vznětlivých vášní. Rovněž platí, že žádostivé a vznětlivé vášně – orientace na cíl a orientace na proces – operují v součinnosti. Na začátku vždy člověk cítí vášně žádostivou, která se vztahuje k něčemu dobrému nebo zlému, od nás vzdálenému. V reakci na žádostivou vášně se zrodí vášně vznětlivá, která řeší, jak dobra dosáhnout či jak zlu uniknout. V závěru působení vznětlivé vášně přichází opět vášně žádostivá, která odpovídá na stav, který byl s pomocí vznětlivé vášně nastolen. Jako příklad Tomáš uvádí následující sled vášní: „hněv se rodí z přivozeného smutku, a když dosáhne narovnění, vyústí v radost.“<sup>82</sup> Posloupnost vášní je zde zřejmá. Člověka nejprve rozesmutní urážka nebo příkoří. Na tomto základě se rodí hněv, který usiluje o narovnění křivdy.<sup>83</sup> Pokud člověk v usilování o narovnění uspěje, bude prožívat slast. Žádostivá vášně smutku je tedy následována vznětlivou vášně hněvu, a když se úsilí o narovnění zdaří, následuje žádostivá vášně slast.

---

<sup>78</sup> „Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis.“ *ST I Q81 A2* resp.

<sup>79</sup> „Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt: et haec vis vocatur irascibilis.“ *ST I Q81 A2* resp.

<sup>80</sup> Tedy: láska (*amor*), nenávist (*odium*), touha (*desiderium*), slast (*delectatio*), bolest (*dolor*) či smutek (*tristitia*) jakožto vlastně poddruh bolesti, naděje (*spes*), zoufalství (*desperatio*), strach (*timor*), smělost (*audacia*), hněv (*ira*). Vášně uvádím v takovém pořadí, v jakém je probírá Tomáš v *ST I-II Q22-Q48*.

<sup>81</sup> Viz níže oddíl 2.6.

<sup>82</sup> „sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur.“ *ST I Q81 A2* resp.

<sup>83</sup> O objektu vášně hněvu více viz *ST I-II Q46 A2*.

První žádostivá a následná vznětlivá vášeň nemusejí, domnívám se, vznikat v odlišnou chvíli. To jde právě dobře vidět na prožitku hněvu, který někdy přichází prakticky okamžitě, a nenásleduje až po prvotním smutku. Je ovšem třeba chápat, že žádostivá vášeň je v základu vznětlivá. Žádná vznětlivá vášeň by nemohla vzniknout, nebýt vášně žádostivé. Tomášův příklad hněvu nyní můžeme opustit. Nic už nám totiž nebrání přistoupit k probrání naděje-vášeň. Nejdřív se zaměříme právě na to, jaké má ona ve sledu vášní místo.

### 2.3 Naděje jako most mezi žádostivými vášněmi

Naději můžeme podle Tomáše spolehlivě odlišit od jiných druhů vášní, když řekneme, že se orientuje na něco dobrého, budoucího, obtížného a možného.<sup>84</sup> Takto složitě vypadá formální objekt naděje. Jeho jednotlivé rysy se nám budou postupně osvětlovat. Ihned si nicméně můžeme všimnout, že naděje bude patřit mezi vášně vznětlivé,<sup>85</sup> které se vyznačují právě tím, že se vyrovnávají s nějakou obtíží. Stejně jako jiné vznětlivé vášně, i naděje je orientovaná na proces a tvoří most mezi žádostivými vášněmi. Naděje totiž přichází po prvotní lásce a touze, vede nás k tomu aktivně usilovat o milovaný objekt a ideálně vyústí do slasti. Právě procesuální charakter je to, co mě u naděje v Tomášově pojetí zajímá. Pojdme proto se proto nyní blíže zaměřit na to, odkud kam naděje vede. V další kapitole se pak budu zabývat tím, jak naděje člověka pohání vpřed.

Začneme tím, jak se naděje-vášeň zrodí. Zrod naděje podle Tomáše předpokládá přítomnost dvou žádostivých vášní – lásky (*amor*) a touhy (*desiderium*). Abychom mohli po něčem začít toužit nebo v to doufat, musíme si to nejprve zamilovat. Výchozí žádostivou vášní sledovaného procesu je tedy láska.<sup>86</sup> Vášeň lásky je první vášní reagující na smyslové dobro. Výše jsme sledovali, že formální objekt naděje je poměrně složitý. Formální objekt lásky je naproti tomu zcela prostý. Je to zkrátka dobro (*bonum absolute*)<sup>87</sup>,

---

<sup>84</sup> „Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi: et sic tendit in ipsum spes, quae importat quendam accessum.“ *ST I-II Q40 A4* resp.

<sup>85</sup> *ST I-II Q40 A1* resp.

<sup>86</sup> *ST I-II Q40 A7* resp.

<sup>87</sup> *ST I-II Q26 A1* resp.

respektive něco, co se člověku zdá být žádoucí.<sup>88</sup> Láska vytváří první citové pouto mezi jedincem a objektem, prvotní příjemný pocit odpovídající na žádoucí objekt.<sup>89</sup>

K lásce se potom podle Tomáše přidává touha, ve chvíli, kdy si uvědomíme, že milovaný objekt ještě nemáme.<sup>90</sup> Při touze začínáme cítit, že nám žádoucí objekt chybí, a proto necítíme už jen pouhou zálibu v objektu, ale jsme jím navíc přitahováni.<sup>91</sup> Naděje a touha mají některé rysy společné. Touha se orientuje na něco dobrého, co ještě nemáme. To lze říci i o naději. Objekt naděje je však ještě o něco složitější. Je navíc, jak víme, vyhodnocen jako dosažitelný, ovšem s obtížemi. Touhu a naději tedy proto nelze ztotožnit. Ve skutečnosti je to podle Tomáše tak, že touha je předpokladem naděje.<sup>92</sup> Tak jako ten kdo touží, musí milovat, rovněž ten, kdo doufá, musí toužit.

Naděje se tedy od touhy liší tím, že svůj objekt navíc chápe jako dosažitelný. Toužit můžeme jak po něčem, čeho dosáhnout lze, tak po něčem nedosažitelném. Doufat v něco, co nemáme šanci získat, však nedává smysl.<sup>93</sup> Lze říci, že naděje je v tomto ohledu praktičtější než touha. Zabývá se jen věcmi, které mohou reálně nastat. Naději bychom mohli dále nazvat praktičtější také z toho důvodu, že na rozdíl od touhy se zabývá obtížemi, kterým bude třeba při dosahování cíle čelit.<sup>94</sup> Zaměření na obtíž je, jak víme, něco, čím se vyznačují vznětlivé vášně. Touha je přitom podle Tomáše vášní žádostivou. Je vidět, že když při vztahování se k žádoucímu objektu vezmeme do úvahy i nesnáze spojené s jeho dosahováním, pocítíme najednou vášně úplně jiného typu.<sup>95</sup> Ne už vašeň, která se v první řadě zaměřuje na to, jak dobrý a žádoucí objekt je, ale vašeň, která má v hledáčku v první řadě cestu k objektu.

---

<sup>88</sup> „Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse.“ *ST I-II* Q28 A1 resp.

<sup>89</sup> „Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis“ *ST I-II* Q26 A2 resp.

<sup>90</sup> „Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de unione reali. Quam quidem requirit delectatio sicut causam: desiderium vero est in reali absentia amati: amor vero et in absentia et in praesentia.“ *ST I-II* Q28 A1 ad1.

<sup>91</sup> „inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam“ *ST I-II* Q30 A2 resp.

<sup>92</sup> „obiectum spei non tantum addit possibilitatem super obiectum desiderii, sed etiam arduum: quae ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quae respicit arduum“ *ST I-II* Q40 A1 ad3.

<sup>93</sup> „non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest.“ *ST I-II* Q40 A1 resp.

<sup>94</sup> *ST I-II* Q40 A1 resp.

<sup>95</sup> „Sed contra, diversarum potentiarum sunt diversae passionnes specie differentes.“ *ST I-II* Q40 A1 s. c.

Jistě si pak lze představit i situaci, kdy se mezi mnou a žádoucím objektem žádná obtíž nevynoří. Jako například, když zatoužím po hroznovém vínu, které mám na dosah ruky. V takovém případě naděje vůbec nevzniká. Není třeba doufat v něco, co mohu okamžitě a bez většího úsilí mít.<sup>96</sup> V případě, kdy není třeba řešit proces dosahování objektu, vznětlivou vášeň člověk vlastně nepotřebuje. Namísto toho mohou jednoduše následovat tři žádostivé vášně: láska – touha – slast. Mluvíme-li o tom, že naděje je reakcí na nějakou obtíž, hodí se ještě dodat, že zmiňovaná obtíž nemusí být nijak velká. I když například doufám, že v ledničce zbyla ještě jedna plechovka coly, zakouším přitom nějakou míru nejistoty (co kdyby nezbyla?).<sup>97</sup> Tato nejistota provázející takovéto každodenní naděje je známkou nějaké (byť drobné) obtíže.

Ukázala jsem, že vznik naděje předpokládá lásku a touhu. Pro upřesnění ještě dodám, že naděje je rovněž oběma těmito vášněmi provázená. I ve chvíli kdy doufáme, nepřestáváme objekt milovat a toužit po něm.<sup>98</sup> Nyní se už můžeme přesunout k vášním, které mohou následovat po naději. Jestliže se nám povede získat, v co doufáme, dostaví se po naději slast (*delectatio*). Slast je podle Tomáše odpovědí na zisk něčeho žádoucího.<sup>99</sup> Jde o jakési spočinutí u žádoucího objektu, o užívání si dobra, kterého se nám povedlo dosáhnout. Lze shrnout, že proces úspěšného dosahování žádoucího objektu začíná žádostivými vášněmi lásky a touhy, pokračuje přes vznětlivou naději a vrcholí v žádostivé slasti. Na obou koncích procesu jsou vášně mající vztah k dobru samému, mezi nimi je naděje, díky níž se dobra dobereme.

Naděje ovšem nemusí vyústit jen ve slast. Někdy totiž naše naděje přijde v niveč, když se žádoucího objektu dosáhnout nepovede. V tom případě nastává opak slasti, tedy bolest (*dolor*). (U Tomáše se setkáváme i s pojmem smutek (*tristitia*), což je vlastně poddruh bolesti zapříčiněný intelektem či obrazivostí.)<sup>100</sup> Bolest cítíme, když se nám přihodí něco, co nechceme, namísto něčeho, co bychom rádi.<sup>101</sup> Je vyvolávaná střetem s něčím nežádoucím. Naděje tedy může být završená buď příjemným úspěchem, nebo

---

<sup>96</sup> „non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat.“ *ST I-II* Q40 A1 resp.

<sup>97</sup> R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 217; N. Smith, *Analysing Hope*, s. 19-20.

<sup>98</sup> „Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato et amato.“ *ST I-II* Q40 A7 resp.

<sup>99</sup> *ST I-II* Q31 A2 resp.

<sup>100</sup> *ST I-II* Q35 A2.

<sup>101</sup> *ST I-II* Q35 A1 resp., *ST I-II* Q36 A1 resp.

hořkým neúspěchem, to je poměrně zjevné. Můžeme si nicméně představit, že naděje přejde ještě v jiné druhy vášní. Za určitých okolností se může překloupat v zoufalství (*desperatio*) nebo strach (*timor*). Přítomnost naděje je také nezbytná pro vznik smělosti (*audacia*) a hněvu (*ira*). Všechny vyjmenované vášně jsou podle Tomáše vášně vznětlivé. Zamýšlet se nad jejich vztahem k naději je také velmi zajímavé. Já tak učiním níže (v oddíle 2.6). Do té doby je zatím opustím.

Obecně se dá říci, že veškeré vášně vlastně nakonec vedou buď ke slasti, nebo k bolesti. Nakonec vždycky buď získáme něco žádoucího, nebo se nám přihodí něco, co nechceme. Proto také Tomáš hovoří o slasti a bolesti jako o vášních v určitém smyslu hlavních, završujících a cílových (*principales, completivae et finales*).<sup>102</sup> Tomáš ovšem ve skutečnosti praví, že takovéto cílové vášně jsou celkem čtyři: slast a bolest, naděje a strach (podobný výčet lze najít u Augustina).<sup>103</sup> Pro nás je obzvlášť zajímavé, že sem Tomáš řadí rovněž naději. V jakém smyslu je ale naděje cílová, když po ní vždy přicházejí ještě další vášně? Když Tomáš označuje naději za cílovou vášně, vskutku nechce říci, že by byla ve sledu vášní poslední. Praví ovšem, že je poslední ve sledu těch vášní, které míří za chybějícím dobrem. Pokud nám jde pouze o vztah k chybějícímu dobru, pak prvotní láska a po ní následující touha kulminují v naději.<sup>104</sup> Následná slast se již nevztahuje k chybějícímu dobru, ale k dobru vlastněnému. Strach je pak v tomto směru opakem naděje. Kulminují v něm totiž vášně, které reagují na zlo, jež na nás dosud nedopadlo.<sup>105</sup>

Na závěr se hodí ještě dodat, že v momentě, kdy dobra dosáhneme, a dostaví se slast, už naději necítíme. Naděje slouží k překonání překážek, a proto ji ve chvíli, kdy dobro získáme, už nepotřebujeme. Stejně tak v momentě, kdy cítíme slast, už necítíme touhu, která míří na chybějící dobro. Stále ovšem cítíme lásku, inklinaci k dobru vůbec. Láska totiž veškeré vášně orientované na dobro podmiňuje a provází.<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> *ST I-II Q25 A4* resp.

<sup>103</sup> Augustin píše, že dobří křesťané se v pozemském životě „bojí, touží, rmoutí se i radují“. „metuunt, cupiuntque, dolent gaudentque“ (*O Boží obci*, XIV.9). Tomáš na tuto pasáž z *O Boží obci* přímo odkazuje, a rovněž vysvětluje, proč on sám nehovoří o touze, ale o naději (*ST I-II Q40 ad1*).

<sup>104</sup> „De bono igitur praesenti est gaudium; de malo praesenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor.“ *ST I-II Q25 A4* resp. Osobně si myslím, že v do řady vášní vztahujících se k chybějícímu dobru bychom ještě mohli zařadit smělost (*audacia*), které se Tomáš věnuje v *ST I-II Q45*.

<sup>105</sup> Strach je podle Tomáše vlastně jakýmsi protipólem naděje. Budu se mu věnovat později v oddíle 2.6.

<sup>106</sup> „omnes passionnes animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem.“ *ST I-II Q41 A2 ad1.*; rovněž *ST I-II Q25 A1* resp.; *ST I-II Q26 A2* resp.



Vyložila jsem, že naděje je vášeň, která nás vede odněkud někam. Od prvotní lásky a touhy až ke slasti (případně bolesti). Je to vášeň spjatá s procesem dosahování něčeho. Cítíme-ji ve chvíli, kdy je potřeba o něco usilovat, překonat překážky. Nyní se pojd'me blíže podívat na samotný prožitek naděje-vášeň. Dozvíme se, jak přesně nás naděje při vynakládání úsilí podporuje a pohání.

#### **2.4 Prožitek naděje: naděje zintenzivňuje činnost**

Podle Tomášových slov „naděje jako taková podporuje činnost, a to tak, že ji zintenzivňuje“.<sup>107</sup> To můžeme chápat tak, že díky naději jednáme usilovněji, pozorněji, více se do věci vložíme. Já budu nyní zkoumat, jak k tomu dochází. Chceme-li pochopit, jak naděje podporuje činnost, měli bychom si v první řadě připomenout, jak vypadá její formální objekt. Tedy že jde o něco dobrého, budoucího, obtížného a možného. Vnímáme-li něco jako obtížné, podle Tomáše se tím zostří naše pozornost,<sup>108</sup> jako by se v naší mysli rozsvítil vykřičník. V důsledku toho začneme jednat soustředěněji. Vnímáme-li pak něco jako možné, znamená to, že si začneme věřit a začneme mít pocit jistoty (*certitudo*).<sup>109</sup> Podle Tomáše si nesmíme myslet, že tento pocit jistoty vede k tomu, že člověk v činnosti poleví. Určitá míra jistoty je spíš podmínkou toho, aby se člověk vůbec začal snažit a nezačal si místo toho zoufat.<sup>110</sup> Proto i vědomí, že cíl je možný, podporuje snažení. Takto nás tedy povaha objektu naděje podněcuje k činnosti.

Kromě objektu naděje ovšem hrají roli i účinky, které naděje-vášeň má. Ty rovněž jedince při činnosti stimulují. Jedním z účinků naděje je slast. Doufající člověk podle Tomáše cítí slast, která podporuje jeho snažení.<sup>111</sup> To zní na první pohled zvláště. V předchozí kapitole jsme se přeci dozvěděli, že slast pocítíme ve chvíli, kdy žádoucí objekt získáme. V takovém momentě už naději nepotřebujeme, a tedy necítíme. Jak potom rozumět tvrzení, že naděje je *doprovázená slastí*?

Tomášovo vysvětlení je následující. Slast pocítíme, když žádoucí objekt jistým způsobem máme, vlastníme. „Vlastnění“ se však dá podle Tomáše chápat hned třemi

---

<sup>107</sup> „Respondeo dicendum quod spes per se habet quod adiuvet operationem, intendendo ipsam.“ *ST I-II* Q40 A8 resp.

<sup>108</sup> „Existimatio enim ardui excitat attentionem“ *ST I-II* Q40 A8 resp.

<sup>109</sup> *ST I-II* Q32 A3 ad3.; *ST I-II* Q40 A2 ad2.

<sup>110</sup> *ST I-II* Q40 A8 resp. *ST I-II* Q40 A4 resp.

<sup>111</sup> *ST I-II* Q40 A8 resp., *ST I-II* Q32 A3.

různými způsoby.<sup>112</sup> Za prvé v tom smyslu, že daný objekt skutečně máme. Tedy, když je zde objekt fyzicky přítomen a my se z něj můžeme po libosti těšit. Za druhé v tom smyslu, že objekt máme, avšak pouze potenciálně. Co to znamená mít něco potenciálně? Podle Tomáše jde o takovou situaci, kdy jsme objekt ještě nezískali, ale domníváme se, že ho získat můžeme. Už jen samotná tato možnost nás naplňuje radostí. Právě to je případ naděje. Tento případ nás bude samozřejmě zajímat nejvíc. Pro úplnost si uvedme ještě třetí význam vlastnění. Tomáš píše, že když si uchováváme obraz (*similitudo*) objektu v paměti, rovněž ho jistým způsobem vlastníme. Samozřejmě, že mít něco doopravdy a mít něco pouze ve vzpomínce je rozdíl. Nicméně i pouhá vzpomínka na něco dobrého nás může potěšit. Abych to tedy shrnula, radovat se můžeme podle Tomáše nejen v případě, kdy jsme už něco skutečně získali. Radost cítíme i v situaci, že máme vyhlídku na získání něčeho. A rovněž, když na něco dobrého vzpomínáme. Hodí se upozornit, že právě vyložená pasáž (*ST I-II Q32 A3*) je ve skutečnosti silně inspirovaná Aristotelem. Úvahu o tom, že naděje a vzpomínání bývají slastné, nacházíme v Aristotelově *Rétorice*.<sup>113</sup>

Ukázalo se tedy, že vztahy mezi nadějí a slastí jsou o něco komplexnější a zajímavější, než se zprvu zdálo. Nejen že naděje zapříčiní slast, když nám dopomůže k reálnému získání žádoucího objektu. Naděje rovněž navozuje slast tím, že nám předvádí svůj objekt jako možný, dosažitelný. Jinými slovy, právě určitý pocit jistoty, který je nadějí vlastní, je zdrojem slasti.<sup>114</sup> Naznačila jsem, že podle Tomáše tato průvodní slast podporuje doufajícího člověka v jeho snažení. Je tomu tak jednoduše proto, že činí snažení příjemným. A na příjemnou činnost se podle Tomáše soustředíme, ponoříme se do ní. Kdo při nějaké činnosti cítí slast, ten ji bude vykonávat pozorněji a s větší přesností.<sup>115</sup> Důsledkem je pak celkové efektivnější a lepší provedení. Domnívám se, že Tomáš se snaží popsat podobný prožitek, jako moderní psycholog Mihaly Csikszentmihalyi, který hovoří o tzv. stavu flow.<sup>116</sup> Stav flow podle Csikszentmihalyiho lidé prožívají, když pracují na splnitelném, avšak náročném úkolu, a když se jim povede zcela se do něj ponořit. Činnost

---

<sup>112</sup> *ST I-II Q32 A3*.

<sup>113</sup> Aristoteles, *Rétorika*, 1370a32-1370b18.

<sup>114</sup> *ST I-II Q32 A3 ad3*.

<sup>115</sup> „Spes enim, ut supra dictum est, causat delectationem: quae adiuvat operationem, ut supra dictum est.

Unde spes operationem adiuvat.“ *ST I-II Q40 A8*. „inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur.“ *ST I-II Q33 A4 resp.*

<sup>116</sup> M. Csikszentmihályi, *Flow: o štěstí a smyslu života*, s. 65.

vykonávaná v takovém stavu je efektivnější, provází ji vysoké soustředění a rovněž hluboká radost.

Mít naději je tedy slastné. Je ovšem zajímavé, že účinkem naděje je podle Tomáše i smutek (*tristitia*).<sup>117</sup> Na první pohled je zvláštní, že by v doufajícím člověku byly dvě takto protichůdné vášně. Je to ovšem důsledek toho, jak komplexní je objekt naděje. Člověk zakouší při naději slast, protože věří, že žádoucí objekt je dosažitelný. Smutek pak při naději zakouší z toho důvodu, že žádoucí objekt je mu dosud vzdálený.<sup>118</sup> Jedním z rysů objektu naděje je, že je budoucí – tedy chybění.<sup>119</sup> A právě tato vlastnost objektu naděje je zdrojem smutku. Smutek se v člověku zrodí, když vnímá, že se mu děje něco zlého.<sup>120</sup> Být bez žádoucího dobra je třeba považovat za zlé. Doufající člověk si je svého zlého stavu vědom, a proto se k naději smutek druží.

Tomáš o smutku praví, že se podobá závaží, které naši činnost tlumí, až zastavuje.<sup>121</sup> Smutný člověk se přestává orientovat na vnější objekty a uzavírá se namísto toho do sebe.<sup>122</sup> Znamená to tedy, že smutek překáží úsilí, které doufající člověk vynakládá? Že člověka brzdí v jeho snaze? Podle Tomáše tomu tak není. Právě naopak, smutek musíme vnímat jako něco, co činnost doufajícího člověka také podporuje. Je tomu tak proto, že usilovná činnost doufajícího člověka není zdrojem zármutku, ale cestou ze zármutku ven.<sup>123</sup> To, že současný stav vyvolává v člověku smutek, může být dobrou motivací pro to, snažit se tento stav opustit. V tomto směru je tedy smutek příčinnou činností doufajícího člověka. O určité dobro usilujeme právě proto, že jsme zarmouceni tím, že je dosud nemáme. Takové je tedy místo smutku v rámci prožitku naděje. Na závěr se ještě hodí doplnit, že i když smutek k naději z uvedených důvodů patří, podle Tomáše je v doufání snad přece jen víc slasti než smutku.<sup>124</sup>

---

<sup>117</sup> *ST I-II* Q40 A8 ad2. Jinde Tomáš rovněž píše, že naděje působí smutek, přičemž užívá výrazu *afflictio* (*ST I-II* Q32 A3 ad2).

<sup>118</sup> *ST I-II* Q32 A3 ad2.

<sup>119</sup> *ST I-II* Q32 A3 ad2.

<sup>120</sup> *ST I-II* Q35 A1.

<sup>121</sup> *ST I-II* Q37 A2 resp.

<sup>122</sup> *ST I-II* Q37 A2 ad2.

<sup>123</sup> *ST I-II* Q37 A3 resp.

<sup>124</sup> Slast, která provází naději, Tomáš celkem podrobně rozebírá (*ST I-II* Q32 A3). O smutku družícím se k naději se naproti tomu jen letmo zmiňuje (*ST I-II* Q32 A3 ad2). Rovněž pak praví, že naděje je příčinou slasti *per se*, kdežto příčinou smutku je pouze *per accidens* (*ST I-II* Q40 A8 ad2). Těžko říci, co přesně tímto

Další rys prožitku naděje-vášeň, který si probereme, už není stimulem činnosti. Je nicméně zajímavý, a stojí za to se mu věnovat. Jde o to, že s prožíváním naděje se podle Tomáše pojí vášeň lásky. O lásce jsem už mluvila. Uváděla jsem ji jako podmínku toho, aby se naděje vůbec mohla zrodit, protože když v něco doufáme, musíme to zároveň milovat. Nyní se ovšem celá věc ještě trochu zkomplikuje. Bylo řečeno, že láska zapříčiňuje naději. Podle Tomáše však může být vztah mezi láskou a nadějí i opačný. Někdy také naděje zapříčiňuje lásku.<sup>125</sup> Jak k tomu dochází, však není zas tak těžké pochopit. Jak bylo řečeno, naději cítíme, když se snažíme něčeho dosáhnout. Při takovém usilování ovšem můžeme zjistit, že k tomu, abychom uspěli, potřebujeme pomoc někoho dalšího. Tedy, že objekt naděje je sice možný, ale jen když nám někdo jiný pomůže. Právě takového člověka, který nám umožňuje (nebo dovede umožnit) dosažení cíle, si můžeme v důsledku zamilovat. Je možné, že na tomto druhém nám dosud nezáleželo. Avšak v momentě, kdy nám tento člověk dovede pomoci k něčemu, o co usilujeme, jej začneme vnímat jako dobrého a pocítíme k němu lásku.<sup>126</sup> Naděje nás tedy v některých případech vede k tomu zamilovat si kromě žádoucího objektu, který představuje její hlavní cíl, také něco jiného. Respektive *někoho* jiného. Jak poznamenává Miner, Tomášovo pozorování obsahuje dobrý psychologický postřeh.<sup>127</sup> Poměrně účinný způsob, jak získat něčí lásku, je vzbudit v něm naději. Taková láska může být vzbuzena nejen vážně míněným příslibem pomoci, ale nakrátko i falešnými sliby.

## 2.5 Prožitek naděje: Tomáš, Pavel, Aristoteles

Probrala jsem základní rysy prožitku naděje-vášeň, jak je Tomáš popisuje především v otázce *ST I-II Q40*. V otázce v otázce *ST I-II Q40* také Tomáš hojně cituje Aristotela a Pavla. Nyní je čas více se zamyslet nad tím, jak zde Tomáš s těmito autory pracuje. Rovněž jaké podobnosti a rozdíly lze vidět mezi Aristotelem, Pavlem a Tomášem. Obzvláště zajímat mě bude, co by oba řekli na Tomášovo vylíčení naděje jakožto něčeho, co podporuje činnost. Objasním tedy, jak Tomáš zachází se svými klíčovými zdroji. Díky srovnávání s Pavlem a Aristotelem před námi také lépe vyvstanou specifika Tomášova pojetí naděje.

---

míní, protože jak slast, tak smutek jsou odpovědi na jisté rysy objektu naděje. Snad jde ovšem přinejmenším říci, že v naději je více slasti než smutku.

<sup>125</sup> *ST I-II Q40 A7*.

<sup>126</sup> *ST I-II Q40 A7*.

<sup>127</sup> R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 226.

Začněme Pavlem. Tomáš chce čtenáře přesvědčit, že Pavel by proti jeho pojetí naděje podporující činnost, nic nenamítal. Na důkaz toho, že Pavel naději chápe v zásadě stejně, uvádí Tomáš citát z prvního listu Korintským: „ten, kdo oře a kdo mlátí, má pracovat s nadějí, že dostane svůj podíl.“<sup>128</sup> Tento citát je vzatý z pasáže, kde Pavel hovoří o tom, že apoštolové mají právo dostávat odměnu za svou práci. Tedy mají právo žádat obce, kde kážou, aby je živili. Citovaný výrok funguje tedy vlastně jako příměr, který osvětluje, že každý, kdo pracuje, má právo doufat v odměnu. Tomáš si dobře všímá, že naděje je v citátu spojená s činností. Skutečně by se dala rozvinout úvaha o tom, že zmiňovaný pracující člověk je naději na odměnu povzbuzován a popoháněn. Pravdou ovšem je, že Tomáš si vybral zrovna citát, kde Pavel užívá slovo naděje spíše hovorově. S pojmem naděje zachází ovšem Pavel jinak.

Jak jsem vyložila v první kapitole, naděje jakožto Pavlův termín nemíří na takové každodenní věci, jako je například výplata. Křesťanova naděje se podle Pavla orientuje na budoucí spásu. Domnívám se, že souvislost této pavlovské naděje s činností je spíše malá a nepřímá. Pavlovská naděje míří na druhý příchod Krista. Ovlivnit druhý příchod Krista přitom samozřejmě není v lidské moci, člověk nemůže udělat nic, aby jej například uspíšil. Lze na něj jen čekat. Právě s očekáváním Pavel křesťanovu naději spojuje. A právě tady se nám rýsuje jeden rozpor mezi Pavlem a Tomášem. Naděje jako očekávání proti naději podporující činnost. Pavlovským motivem očekávání (*expectatio*) se Tomáš ve skutečnosti zabývá. Stojí za to podívat se jak.

Příslušná pasáž se nachází v článku, který se ptá po tom, jestli je naděje projevem kognitivní síly nebo apetitivní síly.<sup>129</sup> Na tuto otázku už odpověď známe z předchozího výkladu. Je pravda, že vznik naděje je podmíněn kognicí, aprehenzí. Sama naděje ale pohybem kognitivní síly není. Je projevem apetitivní síly, protože při ní nejde o to něco poznat, ale něco získat. Téma naděje jako očekávání se zde otevře v jedné z námitek.<sup>130</sup> Námitka zní přibližně takto: Pavel přece říká, že doufající člověk očekává. A očekávání se je kognitivní činností. Není tedy naděje přece jen pohybem kognitivní síly? V rámci námitky Tomáš uvádí Pavlův verš z listu Římanům „Ale doufáme-li v to, co nevidíme, trpělivě to očekáváme“.<sup>131</sup> V tomto kontextu se tedy vynořuje pavlovský motiv očekávající naděje.

---

<sup>128</sup> *ST I-II* Q40 A8 s. c.

<sup>129</sup> *ST I-II* Q40 A2.

<sup>130</sup> *ST I-II* Q40 A2 ob1.

<sup>131</sup> Řim 8,25.

S námitkou se Tomáš vyrovnává následovně. Je pravda, říká, že očekávání může s nadějí nějak souviset. Přesně řečeno, očekávání je kognitivní pohyb, jež někdy můžeme nalézt v aprehenzi, která naději podmiňuje a určuje. Tomáš ovšem rovněž trvá na tom, že naděje se s očekáváním takto nepojí vždy. Spíše jde podle Tomáše o něco, co se s nadějí pojí pouze za jistých okolností.<sup>132</sup> Podle Tomáše se totiž určitě nedá říci, že každý, kdo doufá, také něco očekává. O člověku, který v něco doufá a z vlastních sil se o to snaží, neříkáme, že by něco očekával.<sup>133</sup> Pouze ten, kdo doufá, že mu k dosažení dobra dopomůže někdo jiný, zároveň i očekává. A sice, očekává pomoc od někoho jiného.<sup>134</sup> Vidíme tedy, že Tomáš tento ústřední motiv pavlovské naděje odsouvá trochu stranou. Očekávání podle Tomáše není něco, čím by se naděje vyznačovala. Váže se totiž jen k některým případům naděje. Domnívám se, že Tomáš se proti obrazu trpělivě očekávající naděje vymezuje, protože jeho právě více zajímá naděje, která podporuje činnost. I když existenci případů, kdy člověk doufá v cizí v pomoc, samozřejmě nepřehlíží.

Nyní se vrátíme ke dvěma motivům, které už jsem vyložila výše, a sice ke slastné naději a k jistotě naděje. Oba totiž nacházíme u Tomáše i u Pavla a bude zajímavé porovnat, jak s nimi oba zacházejí. Bylo řečeno, že naděje je podle Tomáše provázená slastí. Rovněž, že úvahy o slastné naději jsou inspirovány Aristotelem, ačkoliv Tomáš v *ST I-II Q32 A3* na Aristotela explicitně neodkazuje. Koho zde naproti tomu výslovně zmiňuje, je právě Pavel. Postřeh, že naděje je provázená radostí, se totiž skutečně vyskytuje i u Pavla. Lze to vidět například na pasáži z listu Římanům, kterou Tomáš cituje: „Z naděje se radujte, v soužení buďte trpěliví, v modlitbách vytrvalí“.<sup>135</sup> Na tom, že existuje vztah mezi nadějí a slastí by se tedy shodli Pavel, Aristoteles i Tomáš. Tomáš nicméně v úvaze pokračuje dál a říká, že slast stimuluje člověka při jeho snaze. Domnívám se, že toto rozvinutí už není v pavlovském duchu. Doufající člověk se podle Pavla raduje z vyhlídky na spásu. Tato radost nemá podle Pavla člověka popohánět, ale má mu spíše ulevovat a být mu útěchou. Domnívám se, že Tomášova představa slastné naděje podněcující k činu, by proto Pavlovi nebyla blízká.

Další motiv, který bychom našli jak u Pavla, tak u Tomáše, je jistota naděje. Tomáš si tohoto motivu u Pavla všímá. V první námitce *ST I-II Q40 A6* píše: „Naděje

---

<sup>132</sup> *ST I-II Q40 A2 ad1.*

<sup>133</sup> „Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expecare, sed sperare tantum.“ *ST I-II Q40 A2 ad1.*

<sup>134</sup> „Sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae“ *ST I-II Q40 A2 ad1.*

<sup>135</sup> *ST I-II Q32 A3 s. c.; Řím 12,12.*

obnáší určitou jistotu a pevnost; proto je v Žid 6,19 přirovnávána ke kotvě.<sup>136</sup> Domnívám se ovšem, že jistota naděje rovněž funguje v představách obou myslitelů trochu jinak. Pavlovská naděje-kotva v člověku posiluje jistotu ohledně pravosti Božího zaslíbení a zajišťuje člověku určitou životní stabilitu. Naděje v Tomášově pojetí se taky vyznačuje jistotou. Není to ale jistota dávající životní stabilitu. Spíše jde o jistotu, která člověku říká, že cíl je dosažitelný, a že má smysl se snažit.<sup>137</sup> Tedy o jistotu podporující aktivní úsilí.

Tomáš v kapitole o naději-váši cituje Pavla poměrně hodně. Zároveň je však zřejmé, že Pavel a Tomáš mluví každý o trochu jiné naději. Tomáš v *ST I-II Q40* probírá naději-vášeň, která se orientuje na smyslové obsahy, na něco, co vidíme, nebo si představujeme. Patřily by sem každodenní prožitky naděje, týkající se běžných přízemních věcí. Na věci, které je potřeba popsat vznešenými abstraktními pojmy, se naproti tomu naděje-vášeň orientovat nedokáže. Pavlova naděje je pak, jak víme, nadějí na spásu. Míří k něčemu pro nás nepředstavitelnému, uchopitelnému jen za pomoci složitých konceptů. I když tedy Tomáš podpírá svůj výklad Pavlovými citáty, téma, které řeší, je vlastně ve skutečnosti jiné.

To, že Tomášova naděje-vášeň není totéž jako Pavlova křesťanská naděje, jde dobře vidět například ve článku *ST I-II Q40 A3*, který je věnován naději u zvířat. Pavel by schopnost doufat ve spásu asi těžko přisoudil zvířeti. Tomáš se naproti tomu snaží dokázat, že zvířata naději-vášeň prožívat mohou. Někdo by snad podle Tomáše mohl v tomto směru pochybovat, protože zvířatům není vlastní schopnost přemýšlet o budoucnosti.<sup>138</sup> Naděje přitom míří právě na něco budoucího, jak nás ostatně poučuje i Pavel. Tomáš cituje z listu Římanům: „Když něco vidí, proč by v to ještě doufal.“<sup>139</sup> Z toho důvodu by se tedy mohlo zdát, že zvířata nedoufají. Podle Tomáše je však u zvířat schopnost přemýšlet o budoucnosti kompenzována instinktem. Ten zvířatům umožňuje orientovat se na budoucnost, a v důsledku i cítit naději.<sup>140</sup> Pes, který vyráží za zajícem, či jestřáb, který se pustí za ptáčkem, tedy skutečně doufají v dosažení své kořisti.<sup>141</sup> Vidíme tedy, že i v tomto

---

<sup>136</sup> „Spes enim importat quandam certitudinem et firmitatem : unde ad Hebr. vi, spes comparatur ancorae.“ *ST I-II Q40 A6* ob1. Zmiňovaný citát z listu Židům zní následovně: „Máme ji jako kotvu duše, bezpečnou a pevnou, která vchází až do vnitřku za oponu“ (zde užívám český studijní překlad Bible).

<sup>137</sup> *ST I-II Q40 A1* ad3.

<sup>138</sup> *ST I-II Q40 A3* ob1; *ST I-II Q40 A3* ob3.

<sup>139</sup> *ST I-II Q40 A3* ob3.; Řím 8,24.

<sup>140</sup> *ST I-II Q40 A3* resp.

<sup>141</sup> Tamtéž.

výkladu Tomáš použil jeden z Pavlových veršů. Závěr, ke kterému došel (že zvířata doufají) je však Pavlovu chápání naděje velmi vzdálený.

Nyní můžeme Pavla opustit a podívat se na to, jak Tomáš pracuje s Aristotelem. Aristotelská inspirace vystupuje hlavně ve člancích *ST I-II Q40 A5* a *ST I-II Q40 A6*. V těchto dvou člancích Tomáš v podstatě reprodukuje Aristotelovo pojednání o naději. Článek *ST I-II Q40 A5* je věnován tomu, jakým způsobem může zkušenost založit naději. Ve shodě s Aristotelem zde Tomáš píše, že naději může chovat ten, kdo se může opřít o své schopnosti či dovednosti.<sup>142</sup> Naděje přeci míří na něco, co je možné, a před schopným člověkem se otevírá více možností.<sup>143</sup> To platí, ať už se bavíme o rozvinutí praktických dovedností, které člověku umožňují uspět v určitých činnostech, anebo mluvíme-li o teoretických schopnostech, díky nimž si dobře spočítáme, co je pro nás možné, a co není.<sup>144</sup> Dále Tomáš uvádí, že naději je lze mít i díky tomu, že už člověk v dané věci dříve uspěl – ověřil si, že je to možné.<sup>145</sup> Rovněž, že naději může založit i absence zkušenosti, v situaci, kdy se člověk chybně domnívá, že cosi je pro něj možné.<sup>146</sup> Tento motiv plané naděje je dále rozveden ve článku *ST I-II Q40 A6*. Zatímco ve článku *ST I-II Q40 A5* se Tomáš zabýval situacemi, kdy je naděje dobře založená, ve článku *ST I-II Q40 A6* se věnuje iracionální naději. I zde Tomáš vychází z Aristotela, když líčí, že obzvláště silně doufají mladí nezkušení lidé a opilci.<sup>147</sup>

Viděli jsme, že když se Tomáš odvolává na Pavla, uvádí krátké citace z listů, které pak používá poměrně svébytně. Při pohledu článku *ST I-II Q40 A5* a *ST I-II Q40 A6* naproti tomu vidíme, že z Aristotela Tomáš přebírá celé komplexní úvahy. Domnívám se, že když Tomáš probírá naději-vášeň, má k Aristotelovu pojetí blíže než k Pavlovu. Je tomu tak i proto, že Aristoteles neuvažuje pouze o naději mířící na vysoké abstraktní cíle. Naopak, stejně jako Tomáše v *ST I-II Q40*, i Aristotela často zajímá každodenní a třeba i přízemní naděje. V *Rétorice* například uvádí příklad nemocného, který doufá, že se napije.<sup>148</sup> Aristoteles uvádí řadu lepších, či horších důvodů, proč lidé doufají. Zabývá se rovněž planou nadějí. Tím je právě pro Tomáše přitažlivý.

---

<sup>142</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1115b; 1116b5-25.

<sup>143</sup> *ST I-II Q40 A5* resp.

<sup>144</sup> *ST I-II Q40 A5* ad1.

<sup>145</sup> *ST I-II Q40 A5* resp.; Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1117a 10-15.

<sup>146</sup> *ST I-II Q40 A5* ad3.; Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1117a23-25.

<sup>147</sup> Aristoteles, *Rétorika*, 1117a15.

<sup>148</sup> Aristoteles, *Rétorika*, 1370b18-19.



Rovněž spojení činnosti a naděje je něco, co vidíme jak u Tomáše, tak u Aristotela. Tomáš i Aristoteles uvažují o naději mířící na cíle, které jsou v našem dosahu. Pro cíle, které si aristotelská naděje a tomášovská naděje-vášeň vytyčuje, můžeme něco udělat. Nejsou čímsi nadpozemským, co můžeme leda očekávat. Tomáš i Aristoteles tedy hovoří o naději, která se může realizovat činem. Jak jsme viděli, Aristoteles v *Etice Nikomachově* píše právě o naději statečných lidí, kteří konají velké činy. Můžeme se proto domnívat, že Tomášovo pojetí naděje, která podporuje činnost, by bylo Aristotelovi blízké.

## 2.6 Vášně odvozené od naděje a vášně protikladné naději

Výše jsem se věnovala tomu, jaké vášně jsou předpokladem pro vznik naděje a jaké vášně následují po naději. Rovněž jsem prozkoumala, jak vypadá prožitek naděje a jak Tomáš pracuje s texty Aristotela a Pavla. Nyní se zaměřím na další vášně, které s nadějí nějak souvisejí. Budou to jednak vášně, v nichž je naděje obsažená (smělost a hněv). Jednak se podívám i na vášně, které Tomáš uvádí jako protipóly naděje (strach a zoufalství). Všechny čtyři vášně, které budu v této kapitole probírat, jsou vášně vznětlivé, stejně jako naděje. Tedy vášně, orientující se v první řadě na proces. Domnívám se, že zkoumání těchto vášní nám ukáže naději-vášeň v dalších kontextech a pomůže nám prohloubit naše porozumění naději-vášni.

Začněme od těch vášní, které jsou od naděje odvozené. Tedy od vášní, které v sobě určitým způsobem naději obsahují. Jednou takovou vášní je smělost (*audacia*).<sup>149</sup> Nejprve, co přesně si máme pod smělostí představit? Ten, kdo je smělý, se podle Tomáše vydává do nebezpečí s úmyslem jej překonat.<sup>150</sup> Na první pohled se může zdát zvláštní, že by se někdo záměrně vrhal vstříc nebezpečí, vstříc zlu. Podle Tomáše však smělý člověk nevyhledává nebezpečí jen tak pro nic za nic. Když se chystá utkat s nebezpečím, dělá to proto, aby dosáhl čehosi žádoucího. Aby získal něco dobrého, v co doufá.<sup>151</sup>

Zde již narážíme na souvislost mezi nadějí a smělostí. Pojd'me ji tedy prozkoumat blíže. Víme, že člověk, který doufá, si uvědomuje, že mezi ním a žádoucím objektem stojí nějaká obtíž. Někdy se potom může stát, že obtíž má podobu nebezpečí. A jestliže je reálná šance na překonání tohoto nebezpečí, probudí se podle Tomáše v jedinci smělost, která má

---

<sup>149</sup> V *ST I-II* Q45.

<sup>150</sup> „sed audacia aggreditur periculum imminens, propter victoriam sui supra ipsum periculum“ *ST I-II* Q45 A1 resp.

<sup>151</sup> „ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audaciter insequitur ipsum.“ *ST I-II* Q45 A2 resp.

právě za úkol s nebezpečím se vypořádat. Lze tedy říci, že naděje se koncentruje na dobro a aktivně ho sleduje. Smělost se naopak koncentruje na zlo a vypořádává se s ním.<sup>152</sup> Aby smělost dávala smysl, musí se odehrávat v rámci doufání. Za zlem na nás musí čekat něco dobrého, co odůvodní, že tomuto zlu dobrovolně čelíme. Z toho je patrné, že každá smělost se musí zrodit z naděje a musí být dále nadějí nesena.<sup>153</sup>

Naopak ten, kdo naději ztrácí, nebude podle Tomáše cítit ani smělost.<sup>154</sup> Pokud se nebezpečí ukáže být tak velké, že v jeho překonání doufat nelze, namísto smělosti nastoupí strach. A kdo se bojí, dá se před nebezpečím na útěk.<sup>155</sup> Ten, kdo je smělý, má tedy i naději. Naopak to však podle Tomáše neplatí.<sup>156</sup> Důvod je, myslím, ten, že v některých případech obtíž, kterou naděje překonává, nemá podobu nebezpečí. Mohu například doufat v to, že na poslední chvíli stihnu vlak. Dobíhat vlak znamená překonávat jistou obtíž. Při překonávání takovéto obtíže však smělost není třeba. Jsou případy, kdy naděje nečelí nebezpečí a může proto uspět i bez smělosti.

Tomášovo pojednání o smělosti nám dále dokresluje jeho dynamické pojetí naděje-vášeň. Je vidět, že v doufajícím člověku, který se za něčím žene, se může zrodit další vášeň, která mu pomůže utkat se s nebezpečím. Pohyb naděje za dobrem může v odpovídající situaci vyvolat pohyb smělosti vydávající se proti zlu. Pojd'me se nyní podívat na další vášeň, která má v sobě obsaženou naději. Bude to vášeň neméně dynamická, vášeň hněvu.

Hněv (*ira*) se může na první pohled zdát jako něco nežádoucího. Podle Tomáše je však přirozený, tak jako všechny ostatní vášně. A pokud se hněv nevymkne kontrole, jde v některých situacích o adekvátní reakci.<sup>157</sup> Pojd'me si nyní rozebrat, co to znamená cítit hněv. To nás postupně zavede ke vztahu hněvu a naděje. Hněv cítíme v situaci, kdy nám někdo druhý ublíží, a my chceme dosáhnout narovnání křivdy.<sup>158</sup> V hněvu se podle Tomáše ve skutečnosti skrývá několik dalších vášní, či přesněji řečeno, je zde několik

---

<sup>152</sup> „ideo audacia, quae insequitur malum, est post spem, quae insequitur bonum.“ *ST I-II* Q45 A2 ad1.

<sup>153</sup> „audacia non est pars spei, sed eius effectus“ *ST I-II* Q45 A2 ad3.

<sup>154</sup> „Et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum quod excedat spem, non sequetur motus audaciae, sed diminuetur“ *ST I-II* Q45 A4 ad2.

<sup>155</sup> *ST I-II* Q45 A4 resp. Smělost je reakcí na zlo, které lze podle nás překonat. Strach naproti tomu reaguje na zlo, o němž si myslíme, že jej překonat nemůžeme. R. Miner, *Thomas Aquinas on Passions*, s. 255.

<sup>156</sup> *ST I-II* Q45 A2 ad2.

<sup>157</sup> *ST I-II* Q45 A1 ad1.

<sup>158</sup> Tomášův pojem *vindicta* bychom měli skutečně chápat spíše jako spravedlivé narovnání, a ne jako pomstu nebo odplatu. R. Miner, *Thomas Aquinas on Passions*, s. 271.

vášni, které vznik hněvu podmiňují. Abychom se mohli hněvat, musíme jednak cítit smutek. Kdo se hněvá, je smutný z urážky či křivdy. Hněv si rovněž žádá touhu a naději. A sice touhu po narovnání křivdy a naději v dosažení narovnání.<sup>159</sup> Vidíme, že hněv je vašeň poměrně složitá. Rovněž je podle Tomáše unikátní, protože míří na dva různé objekty, z nichž jeden je špatný a jeden dobrý.<sup>160</sup> Zlem je pro hněvajícího se člověka někdo druhý, kdo mu uškodil. Jako dobré se mu potom jeví narovnání křivdy.

Hněv je vášní velmi zajímavou a Tomáš o něm pojednává celkem rozsáhle. Pojďme se ale blíže zaměřit na to, jakou roli při hněvu hraje naděje. Hněvat se podle Tomáše znamená nejen toužit po narovnání křivdy, ale také o ně aktivně usilovat. Za tímto usilováním se skrývá právě působení naděje. Díky naději se člověk pustí do boje o dobro v podobě narovnání, čelí obtížím s tím spojeným, a rovněž věří, že může uspět. Bez takového aktivního úsilí o nápravu by se podle Tomáše nedalo hovořit o hněvu v pravém smyslu. Člověk, který například ví, že není možné dosáhnout narovnání, nebude cítit hněv, ale pouze smutek.<sup>161</sup> Hněv se tedy vyznačuje aktivitou. Hněvající se člověk jedná. Nejednal by ovšem, kdyby současně neměl naději. I zde tedy opět sledujeme, jak naděje podporuje činnost. V tomto případě dodává hněvu dynamiku, která je pro něj příznačná.

Nyní přejděme k vášním, které jsou podle Tomáše protikladné naději. Konkrétně půjde o vašeň strachu a vašeň zoufalství. Když se Tomáš těmito vášněmi zabývá, často je s nadějí přímo porovnává. Domnívám se, že prozkoumání jejich povahy a jejich vztahu k naději nám umožní uchopit naději ještě o něco komplexněji. Rovněž snad odhalíme nějaké její další charakteristiky. Než však přikročíme ke strachu a zoufalství, zastavme se ještě na chvíli u jedné věci. Na první pohled upoutá pozornost to, že naděje má protiklady hned dva. To lze ovšem snadno vysvětlit. To, že protikladů naděje je vícero, je podle Tomáše dané tím, jak složitý je formální objekt naděje. Vášně, jejichž objekt nijak komplikovaný není, mívají protiklad jen jeden. Například láska, která je orientovaná na

---

<sup>159</sup> Můžeme si domyslet, že předpokladem hněvu musí být rovněž láska, která je předpokladem touhy. Hněv tedy předpokládá minimálně čtyři vášně: smutek, lásku, touhu a naději. Je zajímavé si všimnout, že Tomáš neuvádí mezi předpoklady hněvu nenávisť. R. Miner, *Thomas Aquinas on Passions*, s. 270.

<sup>160</sup> „Et sic motus irae tendit in duo: scilicet in ipsam vindictam, quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur: tendit etiam in illum de quo quaerit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali.“ *ST I-II* Q46 A2 resp. Něco takového se o žádné jiné vášni podle Tomáše říci nedá (viz tamtéž).

<sup>161</sup> „Unde si fuerit multum excellens persona quae nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia“ *ST I-II* Q46 A1 resp. Tomáš uvádí, že tento postřeh přebírá od Avicenny z jeho *Liber de anima*. Nacházíme jej nicméně i u Aristotela (*Rétorika*, 1370b13).

dobro, má za protiklad nenávisť, orientovanou na zlo.<sup>162</sup> Naděje se, jak víme, zaměřuje na dobro, které je budoucí, obtížné a možné. Její dva protipóly se od ní budou odlišovat v některých z těchto čtyř rysů. Rovněž však uvidíme, že struktura jejich formálních objektů se struktury formálního objektu naděje podobá.

Začněme nejprve vášní strachu. Strach (*timor*) je podle Tomáše reakcí na zlo, které je budoucí a představuje velkou obtíž, které se jde jen těžko bránit.<sup>163</sup> Když Tomáš definuje strach, uvádí pro srovnání i definici naděje. Zjevně proto, že struktura objektu strachu je podobná struktury objektu naděje.<sup>164</sup> Vidíme, že formální objekt strachu má čtyři rysy, stejně jako formální objekt naděje. Ve dvou z nich se potom s objektem naděje shoduje. Obě vášně se zabývají budoucností a trápí se nějakou obtíží. Dá se říci, že jak strach, tak naděje nás v reakci na obtíž uvádějí do pohybu. Obě řeší, jak se dostat odněkud někam, zabývají se především cestou, procesem. Rozdíl je v tom, že naděje sleduje žádoucí dobro, a strach naopak prchá před zlem. Rovněž v tom, že doufající člověk věří, že může uspět. Člověk, který má strach, naopak příliš nevěří, že se zlu ubrání.

Je patrné, že doufající člověk má celou situaci o něco víc pod kontrolou než člověk, který se bojí. Ten, kdo má naději, věří, že má možnost něčeho dosáhnout. Opírá se přitom často o nějaké své schopnosti, či zkušenosti.<sup>165</sup> Má důvody si myslet, že může uspět. Pokud má někdo strach, cítí naopak, že mu hrozí něco, s čím se možná nedovede vypořádat. Neopírá se o své kompetence jako člověk doufající, ale palčivě na něj doléhá jeho slabost.<sup>166</sup> Kdo doufá, ví, jak si s obtíží poradit. Kdo se bojí, cítí, že obtíž je nad jeho síly a vymyká se jeho kontrole.<sup>167</sup> S tím souvisí i fakt, že vyděšený člověk musí rozvažovat

---

<sup>162</sup> Přesněji řečeno je tomu tak, že žádostivé vášně, které se vyznačují jednoduchým objektem, mají pouze jeden protiklad. Vznětlivé vášně, jejichž objekty jsou komplexnější, mohou mít protikladů více (zvláštním případem je vznětlivá vášně hněvu, která protiklad nemá žádný). *ST I-II Q23 A2*.

<sup>163</sup> Tomáš při definování strachu píše, že zlu se nelze bránit („*obiectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest*.“ *ST I-II Q41 A2 resp.*). Později se ovšem ukáže, že tvrzení je třeba zmírnit. Kdo se něčeho bojí, ten má vždy jistou šanci zlu uniknout. Kdyby bylo zlo naprosto neodvratitelné, nepocíťovali bychom už strach, ale jen bolest (viz níže tento oddíl). Přesnější je tedy spíše Tomášova pozdější formulace: „*timor est de malo cui non de facili potest resisti*.“ *ST I-II Q42 A5 ad1.*; viz R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 241-242.

<sup>164</sup> *ST I-II Q41 A2 resp.*; *ST I-II Q42 A3 resp.*

<sup>165</sup> *ST I-II Q40 A5*. Někdy se ovšem doufající spoléhá i na cizí pomoc. *ST I-II Q42 A3 ad3*.

<sup>166</sup> „*defectus, per se loquendo, est causa timoris: ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum*.“ *ST I-II Q43 A2 resp.*

<sup>167</sup> *ST I-II Q41 A1 resp.*

intenzivněji než ten, kdo doufá.<sup>168</sup> I ten, kdo doufá, nepochybně rozvažuje nad tím, jak dosáhnout žádoucího dobra.<sup>169</sup> V nějaké míře však nejspíš ví, co dělat – ví si rady, a díky tomu právě doufá. Naproti tomu ten, kdo se bojí, čelí zlu, které dost možná nebude schopen odvrátit. Člověk mající strach se nemůže zcela opřít o své schopnosti, které se jeví jako nedostatečné. Taková situace je obtížnější než situace toho, kdo doufá, a žádá si proto více rozvažování a nejspíš i pozornosti a opatrnosti.<sup>170</sup>

Vyložila jsem tedy, v čem se liší prožitek strachu a prožitek naděje. Vztahy mezi nadějí a strachem jsou nicméně ještě o něco komplikovanější. Podle Tomáše totiž platí, že kde je strach, tam musí být i naděje.<sup>171</sup> A to i přesto, že jde o protikladné vášně. Pokusím se to nyní vysvětlit. Jak bylo řečeno, to, čeho se bojíme, je budoucí hrozící zlo. Hrozba je ovšem něco, co na nás může dopadnout a nemusí. Kdyby zde naproti tomu nebyla žádná šance zlu se vyhnout, nejednalo by se již o hrozbu. V takové situaci by se nám vlastně zlo už dělo, a my bychom podle Tomáše necítili strach, ale pouze bolest. Jako příklad uvádí Tomáš člověka jdoucího na popravu, který prožívá bolest, a ne strach.<sup>172</sup> (Tento příklad je ve skutečnosti Aristotelův. Aristoteles vede velmi podobnou úvahu o vztahu naděje a strachu.)<sup>173</sup> Mít strach tedy znamená čelit zlu, které na nás může a nemusí dopadnout. Ve strachu je proto vždy prostor pro doufání, že ke zlu nedojde. Dále Tomáš rovněž pozoruje, že čím se naděje na únik před zlem zvyšuje, tím méně se bojíme. Můžeme si například spolu s Tomášem představit člověka, který získá jisté dovednosti či zkušenosti a naučí se danému nebezpečí úspěšně čelit.<sup>174</sup> Takový člověk dostává situaci pod kontrolu, už se tolik nebojí a začíná víc doufat. Kde roste naděje, tam ustupuje strach.

Mezi strachem a nadějí by se našly ještě další souvislosti a kontrasty. Za nejzajímavější ovšem považuji to, k čemu nás diskuse již přivedla. A sice, že kdo doufá, má svou situaci do nějaké míry pod kontrolou. Ví, co dělat, jak se s obtíží vypořádat, na co se spoléhat. Výše jsme pozorovali, že naděje bývá provázená jistotou, která s kontrolou

---

<sup>168</sup> *ST I-II* Q44 A2 ad3.

<sup>169</sup> *ST I-II* Q44 A2 ad3.

<sup>170</sup> „si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans; confert ad bene operandum, inquantum causat quandam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari.“ *ST I-II* Q44 A4 resp.

<sup>171</sup> „Si vero malum naturae, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.“ *ST I-II* Q42 A2 resp.; R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 239.

<sup>172</sup> *ST I-II* Q42 A2 resp.

<sup>173</sup> Aristoteles, *Rétorika*, 1383a6.

<sup>174</sup> „Et ideo ea quae augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem: et eadem ratione, diminuere timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti.“ *ST I-II* Q42 A5 ad1.

doufajícího nad vlastní situací úzce souvisí. Oboje je spjaté s tím, že objekt naděje chápeme jako dosažitelný. Můžeme však uvažovat i o tom, že i mezi těmi kdo doufají, mohou v tomto směru být rozdíly. Jedni mohou mít situaci pod kontrolou víc než jiní. Menší míru kontroly nad situací má nejspíš ten, kdo se při doufání spoléhá na pomoc někoho jiného. Rovněž ten, kdo v důsledku své nevědomosti chová planou naději, má nad situací pouze zdánlivou kontrolu.

Poté, co jsme probrali vášeň strachu, pojďme se ještě krátce věnovat vášni zoufalství (*desperatio*), která je rovněž protikladem naděje. Začněme definicí zoufalství. Vášeň zoufalství je v nás vyvolána čímsi dobrým, co nemáme, a o čem se domníváme, že to nemůžeme získat.<sup>175</sup> V čem se zoufalství liší od naděje, je zjevné okamžitě. Doufáme v něco dosažitelného a zoufáme si naproti tomu nad něčím, co nemůžeme mít. Lze vidět, že kdo si zoufá, vztahuje stejně jako doufající člověk k něčemu, chtěl mít. Obě vášně jsou podle Tomáše provázeny touhou.<sup>176</sup> Avšak zoufalý člověk ví, že jeho touha zůstane nenaplněná.

Tomášovo pojednání o vášni zoufalství je poměrně krátké. Tomáš jí v *Teologické sumě* nevěnuje ani jednu celou otázku, ale pouze jeden článek v rámci otázky *ST I-II Q40*, která je jinak věnovaná naději.<sup>177</sup> Úvaha o zoufalství nám ovšem pomáhá uvědomit si, že není možné doufat, aniž bychom věřili, že můžeme uspět. Popis vášně zoufalství nám ukazuje, co se stane, když v možnost úspěchu věřit přestaneme. V takovou chvíli přestáváme o danou věc usilovat a začínáme se od ní odvracet. A to i přesto, že se nám stále jeví žádoucí.

Když se bavíme o zoufalství, hodí se podle mě uvést na pravou míru jednu věc. Zoufalství máme obvykle sklon vnímat jako něco negativního. Podle Tomáše má však tato vášeň důležitou funkci. Umožňuje nám totiž odpoutat se od nedosažitelného cíle. Když si uvědomíme, že nemáme šanci něco získat, je jen logické přestat se pokoušet. Rovněž, když se přestaneme snažit o něco nedosažitelného, můžeme si namísto toho stanovit nový reálnější cíl. To lze vidět na Tomášově příkladu vojáka, který ztratí naději na útěk a na místo toho začne doufat, že aspoň pomstí svou vlastní smrt a začne se o to zuřivěji bránit.<sup>178</sup> Po zoufalství tedy často přichází nová naděje.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> *ST I-II Q40 A4*.

<sup>176</sup> *ST I-II Q40 A4 ad3*.

<sup>177</sup> *ST I-II Q40 A4*.

<sup>178</sup> *ST I-II Q40 A8 ad3*.

## 2.7 Naděje-vášeň jako základ ctnosti

Než pojednání o naději-vášni uzavřu, zmíním se ještě krátce o jejím morálním rozměru. Učiním to jednak pro úplnost a jednak pro dokreslení charakteru Tomášovy naděje-vášeň. Uvidíme, že ačkoliv naděje-vášeň za ctnost pokládat nelze, sehrává důležitou roli při ctnosti jménem velkodušnost.

Nejprve je ovšem třeba rychle nastínit, jakou roli hrají vášně při vedení dobrého života. Všechny schopnosti, se kterými se člověk rodí, mají podle Tomáše v lidském životě své místo. Stejně tak i vášně. Ty nejen že člověku při vedení dobrého života nepřekážejí. Naopak správně silné a správně mířené vášně nám umožňují dobře žít.<sup>180</sup> Tomáš se domnívá, že žít dobře znamená řídit se svým intelektem.<sup>181</sup> Všechny ostatní lidské mohutnosti pak nemají dělat nic jiného než spolupracovat. To znamená, že lidská vůle a lidské vášně by se v ideálním případě měly intelektu snadno podřídít a dělat, co jim přikáže.<sup>182</sup> Spění k dobrému životu je velmi náročný proces. Nám však v tuto chvíli stačí zaměřit se pouze na roli vášní. Jak dochází k tomu, že vášně spolupracují a dobrovolně se intelektu podřídí? Podle Tomáše musí být v první řadě dobře vycvičená schopnost, jejímiž akty vášně jsou. To je, jak víme, smyslový apetit. Dobré návyky, tedy ctnosti, ve smyslovém apetitu vzniknou díky opakované praxi,<sup>183</sup> tedy díky práci na sobě, zkušenostem, nejspíš i díky výchově. A bude-li smyslový apetit ctnostný, budou náležité i vášně. Ctnost se tedy, přesně řečeno, nenalézá ve vášních, ale ve smyslovém apetitu, který se projevuje vášněmi.<sup>184</sup>

Přejdeme už nyní k naději-vášni. Jak ta vypadá u ctnostného člověka? A jaká ctnost sídlící ve smyslovém apetitu se s ní pojí? Přímý vztah k naději má podle Tomáše ctnost

---

<sup>179</sup> Této pozitivní funkce zoufalství si všímá i Miner (R. Miner, *Thomas Aquinas on the Passions*, s. 220).

Opačný názor má naproti tomu M. R. Miller, který vnímá zoufalství jako něco, co člověka paralyzuje (*Aquinas on the Passion of Despair*, s. 395). Osobně se domnívám, že ve většině životních situací nám zoufalství umožňuje pouze změnit směr našeho snažení. Je pravda, že v extrémním případě absolutního zoufalství by byl člověk nejspíš skutečně paralyzován – jak ukazuje Miller na případě vojáka zahnaného do pastí, který nemůže utéct ani se bránit. Takový voják by asi doopravdy pouze rezignovaně čekal na smrt (tamtéž, s. 396). Otázkou je, co jiného by šlo v takové objektivně bezvýchodné situaci dělat.

<sup>180</sup> „appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem.“ *ST I-II* Q24 A3 resp.

<sup>181</sup> *ST I-II* Q4 A5 resp.

<sup>182</sup> O vášních viz *ST I* Q81 A3 ad2.; *ST I-II* Q24 A3. O vůli viz *ST I-II* Q19 A3.

<sup>183</sup> *ST I-II* Q51 A2; *ST I-II* Q51 A3.

<sup>184</sup> *ST I-II* Q59 A1 resp.; viz Ch. A. Bobier, *Why Hope is not a Moral Virtue: Aquinas's Insight*, s. 222.

smyslového apetitu jménem velkodušnost (*magnanimitas*).<sup>185</sup> Pokud je člověk velkodušný, i naděje u něj bude mít správnou míru i směr. Pod pojmem velkodušnost si toho moderní člověk nejspíš mnoho nepředstaví. Jde ovšem o ctnost, která byla známá v antice. Najdeme ji mezi výčtem Aristotelových ctností v *Etice Nikomachově*,<sup>186</sup> odkud Tomáš právě čerpá.<sup>187</sup> Nejprve tedy objasním, co je to velkodušnost, pak bude možné prozkoumat její vztah k naději.

O kom tedy můžeme říci, že je velkodušný? Podle Tomáše právě o takovém člověku, který usiluje o to vysloužit si svým jednáním čest.<sup>188</sup> Čest, pocty, vlastně tedy uznání druhých. Už tato základní charakteristika jistě vyvolá řadu otázek. Zaprvé, to, že je člověk druhými uznáván, ještě neznamená, že je dobrý. Druzí se přece mohou při prisuzování poct zmýlit. Lze je také oklamat a získat si pocty neprávem. A čest neprávem připsaná jistě nemá být tím, na co má ctnostný člověk cílit. S obsahem této námitky by Tomáš souhlasil. Ubezpečuje nás, že ctnostnému člověku samozřejmě nemá jít o to, vysloužit si čest všemi možnými způsoby. Ctnostný člověk by se měl naproti tomu snažit činit to, co je hodné cti. Usilovat o skutečně zaslouženou čest.<sup>189</sup>

Vypořádat se s první pochybností tedy nebyl takový problém. Závažnější otázka ovšem zní – proč se ctí vůbec zabývat? Nejde snad v první řadě spíše o to, kým skutečně jsem, a nikoliv o to, jak mě ohodnotí okolí (byť zaslouženě)? I s tímto by Tomáš souhlasil. V první řadě má jít skutečně o maximální rozvinutí lidského potenciálu. Cesta za tímto ideálem se ovšem neobejde bez řady věcí, které nám slouží jako prostředky. Kdo má žít ctnostně, potřebuje zjevně například jídlo a pití nebo i majetek. Vztah k těmto prostředkům musí být regulován, a to pomocí různých ctností. Vztah k jídlu a pití reguluje uměřenost,<sup>190</sup> vztah k majetku štědrost.<sup>191</sup> I čest a pocty je potom třeba chápat právě jako jeden

---

<sup>185</sup> *ST II-II* Q129. Tomáš neuvažuje o tom, že naděje-vášeň by se mohla založit ctnostnou nadějí.

V následující kapitole budeme hovořit o naději, která je teologickou ctností. Ta však sídlí v rozumu, a nadějí vášní proto založena být nemůže. Proč asi Tomáš neuvažuje o také o světské ctnosti naděje, se snaží vyložit Ch. A. Bobier (*Why Hope is not a Moral Virtue: Aquinas's Insight*).

<sup>186</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1123b.

<sup>187</sup> Tomášovo pojednání o velkodušnosti se rovněž s Aristotelem v některých bodech rozchází, viz M. M. Keys, *Aquinas and the Challenge of Aristotelian Magnanimity*. Rovněž se hodí dodat, že Aristoteles hovoří pouze o ctnostech etických. Tomáš navíc uvádí ještě ctnosti teologické (o nich více v kapitole 3.1).

<sup>188</sup> *ST II-II* Q129 A1 resp.

<sup>189</sup> *ST II-II* Q129 A1 ad3.

<sup>190</sup> *ST II-II* Q141.

<sup>191</sup> *ST II-II* Q117.



z prostředků, které pomáhají člověku dobře žít.<sup>192</sup> Jsou pro člověka užitečné, jakožto doklad jeho ctnosti.<sup>193</sup> Velkodušnost je potom ctností, která se stará o to, aby měl člověk ke cti zdravý vztah.

Nyní už můžeme přejít k tomu, jak velkodušnost souvisí s nadějí-vášní. Velkodušný člověk usiluje o čest, jako o prostředek k dobrému životu. Čest je přitom cosi dobrého, ovšem obtížně dosažitelného.<sup>194</sup> Zde už začíná být role naděje zjevná. Jak víme, objektem naděje je právě něco dobrého, budoucího, možného leč náročného. Usilování o čest proto musí být právě věcí naděje.<sup>195</sup> A napřít svou nadějí na dosažení cti znamená počínat si ušlechtilé. Znamená to využít svůj potenciál, svou schopnost doufat, k něčemu dobrému. Velkodušnost je tedy, abychom to shrnuli, ctnost sídlící ve smyslovém apetitu. Jde o ctnost, která způsobuje, že naděje-vášeň bude namířená na dosahování cti.

Tomášovo pojednání o velkodušnosti nám tedy ukazuje, jaké je ideální využití naděje-vášeň. Naděje-vášeň si v případě velkodušnosti stanoví vznešený cíl, kterým je čest. A jak Tomáš popisuje, vede nás k pozvolnému a soustředěnému postupu k tomuto cíli.<sup>196</sup> U velkodušného člověka můžeme pozorovat úpornou rozvážnou snahu, která je podle Tomáše rovněž doprovázená určitou důvěrou, posilující jedince při jeho úsilí.<sup>197</sup> Na případě velkodušnosti tedy rovněž vidíme, jak naděje-vášeň podporuje činnost.

Ctnost velkodušnost je jistě velmi zajímavá. Její podrobnější studium by nás však již odvádělo od našeho tématu. Na závěr je nicméně užitečné poznamenat jednu věc. Nejen že velkodušnost je aristotelská ctnost. I pojítka mezi nadějí a velkodušností načrtává už Aristoteles, a to v pasáži, kde hovoří o naději mladých lidí.<sup>198</sup> Zde Aristoteles píše: „pokládat se za schopna velkých věcí je velkodušnost; to však bývá vlastností toho, kdo má nadějí“. Mladí lidé se podle Aristotela domnívají, že jsou hodni poct. Je tomu tak proto,

---

<sup>192</sup> „ad rationem virtutis humanae pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter ceteras autem res humanas exteriores, honores praecipuum locum tenent, sicut dictum est“ *ST II-II* Q129 A1 resp., rovněž viz *ST II-II* Q129 A3 resp.

<sup>193</sup> *ST II-II* Q129 A1 resp., rovněž *ST II-II* 103 A1 resp.

<sup>194</sup> „Et hoc modo honorem respicit magnanimitas: inquantum scilicet habet rationem magni vel ardui.“ *ST II-II* Q129 A1 ad1.

<sup>195</sup> „Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa obiectum spei“ *ST II-II* Q129 A1 ad2.

<sup>196</sup> „sed magnanimus intendit solum ad magna. quae pauca sunt, quae etiam indigent magna attentione; et ideo habet motum tardum“ *ST II-II* Q129 A3 ad3.

<sup>197</sup> *ST II-II* Q129 A6.

<sup>198</sup> *Rét.* 1389a30-32, G. S. Gravlee, *Aristotle on Hope*, s. 475.

že věří ve svůj potenciál, v to, že toho v životě hodně dokážou. Nesetkali se totiž ještě s nezdary, které by je pokořily a připravily je o část jejich nadějí. Aristoteles tedy ukazuje souvislost přemrštěných nadějí mladých lidí a jejich velkodušnosti. Velkodušnost mladých přitom není pravou ctností. Její hodnotu však musíme přesto docenit. Je totiž jako zárodek, z něhož se pravá velkodušnost může při správné výchově rozvinout.<sup>199</sup> Stejně tak má pak ovšem význam také naděje mladých, která je zase podmínkou pro existenci jejich zárodečné nedokonalé velkodušnosti.

## 2.8 Shrnutí druhé kapitoly

Došli jsme právě k závěru druhé kapitoly, která byla věnovaná naději-vášni. V této kapitole jsem se pokusila představit Tomášovu naději-vášeň jako duševní hnutí, které podporuje usilování o daný cíl. To, že Tomáš uchopil naději-vášeň právě takto, podle mě úzce souvisí s tím, že ji zařadil mezi vznětlivé vášně. Vznětlivé vášně se vyznačují tím, že se vypořádávají s něčím náročným. Nejsou to ani o výchozí ani o koncové stavy. Jde o prostředkující vášně, které nás vedou z bodu A do bodu B, od jedné žádostivé vášně k jiné. Jak jsme viděli, naděje nás dopravuje od počáteční lásky a touhy k výsledné slasti (či bolesti).

Při detailnějším rozebrání prožitku naděje jsme pak měli rovněž šanci sledovat, jakými všemi způsoby je doufající člověk hnán vpřed. A také jsme viděli, že ačkoliv Tomáš hojně cituje Pavla, pavlovská naděje se Tomášově naději-vášni příliš nepodobá. Pro Tomášovu představu naděje-vášeň je určující spíše vliv Aristotela. Dynamický charakter naděje se dále vyjevil rovněž při rozebrání vášní směrlosti a hněvu, které v sobě naději obsahují. Rovněž pak při pojednání strachu a zoufalství, které jsou protiklady naděje. Pro úplnost jsem na závěr rovněž zahrнула pojednání o tom, o co usiluje doufající ctnostný člověk.

## 3. Naděje-ctnost

Tématem předešlé kapitoly byla naděje-vášeň. Nyní se budu zabývat nadějí-ctností. Jak si můžeme nadějí-ctnost představit? Co má společného s nadějí-vášní? A především, platí i o nadějí-ctnosti, že je spjatá s činností? Toto všechno se v následující kapitole pokusím zodpovědět. Popsala jsem, že naděje-vášeň se nalézá ve smyslové duši. Jakožto součást smyslovosti potom reaguje na konkrétní smyslové obsahy. Naděje-ctnost, která mě bude zajímat nyní, se naproti tomu nachází v intelektové duši, přesněji řečeno ve vůli (vůle,

---

<sup>199</sup> G. S. Gravlee, *Aristotle on Hope*, s. 475.

*voluntas*, je apetitivní složkou intelektu, *appetitus intellectivus*).<sup>200</sup> Jakožto součást intelektu se naděje-ctnost orientuje na objekty uchopené pomocí pojmů. Jejím objektem je konkrétně blaženost v posmrtném životě, kterou může člověk získat s pomocí Boží.

Naděje-ctnost hraje klíčovou roli právě při dosahování blaženosti. Podle Tomáše jde o jednu z tzv. teologických ctností. V souladu s křesťanskou tradicí uvádí Tomáš trojici teologických ctností: víra, naděje a láska (*fides, spes, caritas*). Chceme-li dobře pochopit naději-ctnost, musíme začít právě tím, že probereme teologické ctnosti (oddíly 3.1-3.2). Tři teologické ctnosti jsou totiž v Tomášově pojetí silně spjaté a vzájemně se podmiňují. Jednu bez druhých tedy nejde úplně chápat. Při jejich zkoumání budeme sledovat, že naděje funguje jako střední článek mezi dvěma zbylými teologickými ctnostmi. Pomáhá člověku dobrat se od víry k lásce. Při zmínce trojice víra, naděje, láska si samozřejmě nejde nevzpomenout na Pavla. Bude zajímavé a užitečné srovnat, jak s touto trojicí pracuje Pavel a jak Tomáš.

Tomáš rovněž uvádí, že jak naděje-vášeň, tak naděje-ctnost se orientují na něco dobrého, budoucího, obtížného a možného (objekt naděje-ctnosti rozebírám v oddíle 3.3).<sup>201</sup> Zjevně tedy i naděje-ctnost je spjatá s procesem dosahování něčeho. Projevem naděje-ctnosti je nicméně spoléhání na Boha, doufání v Boží pomoc. Spoléhání přitom na první pohled vypadá spíš jako něco pasivního. Pojí se tedy i s naději-ctností aktivní snaha, činnost, nebo se projevuje spíš pasivním čekáním? Této otázce se budu věnovat v oddíle 3.4. V něm se blíže zaměřím na to, co to znamená doufat v Boha, a pokusím se ukázat, že doufání v Boha podle Tomáše není pasivní. Naopak, jde o tvrdou práci na vlastním vnitřním přerodu. O povaze doufání v Boha nás pak může poučit nejen studium naděje-ctnosti, ale i studium nectností zoufalství (*desperatio*) a troufalosti (*praesumptio*). Při zoufalství ani při troufalosti se totiž člověk nedokáže správným způsobem na Boha spolehnout. Těmto dvěma nectnostem se budu věnovat v oddíle 3.5.

### 3.1 Co je teologická ctnost

Bylo řečeno, že naděje-ctnost patří mezi teologické ctnosti. Pojd'me si nejdřív krátce objasnit, co je to podle Tomáše teologická ctnost. Vyjdeme od Tomášova pojmu ctnosti obecně. Ctnost je jednoduše něco, co nám pomáhá ve vedení dobrého života. Z ontologického hlediska lze říci, že ctnosti jsou vlastně kvality, které se mohou nalézat na

---

<sup>200</sup> *ST I Q80 A2; ST I Q82.*

<sup>201</sup> *ST II-II Q17 A1 resp.*

různých duševních schopnostech, jakožto jejich akcidenty.<sup>202</sup> Jsou ctnosti, které bychom našli ve smyslovosti, ctnosti, které se vyskytují v intelektu a ctnosti, které se nalézají ve vůli.<sup>203</sup> Vyskytuje-li se u člověka nějaká ctnost, projevuje se to tak, že tento člověk má sklon jednat určitým způsobem – jednat ctnostně, dobře žít.<sup>204</sup> Se ctnostmi se člověk nerodí, ale může je získat v průběhu života.<sup>205</sup>

Zvláštním případem jsou pak podle Tomáše takové ctnosti, které si člověk nevypěstuje sám, ale může je obdržet od Boha. Takových Bohem vložených ctností (*virtutes infusae*) je celá řada. Všechny nicméně napomáhají k dosažení posmrtné blaženosti.<sup>206</sup> Mezi vloženými ctnostmi bychom našli právě i ctnosti teologické: víru, naději a lásku (*fides, spes, charitas*). (Pro lásku jakožto teologickou ctnost budu dále používat latinský výraz *charitas*. Jinak bychom ji mohli snadno zaměnit s láskou jiného typu.) Pro teologické ctnosti je charakteristické to, že mají Boha za objekt.<sup>207</sup> Víra se přitom orientuje na Boha jako na zdroj pravdy. Naděje doufá v setkání s Bohem po smrti a rovněž v Boží pomoc. Láska se pak vztahuje k Bohu jako takovému, miluje ho pro něj samého. Zatímco víra je ctnost vyskytující se v intelektu (*intellectus*), naději a lásku bychom našli ve vůli (*voluntas*).

Již zde se hodí učinit srovnání mezi nadějí-ctností a nadějí-vášní. Ukazuje se totiž, že naděje-ctnost a naděje-vášeň mají vlastně odlišný ontologický statut. Naděje-ctnost je kvalitou vůle. Jinými slovy, dává vůli jakýsi určitější tvar. Je to sklon, který se může projevit v aktu. Naděje-ctnost je tedy vlastně něčím, co není ani čistě potenciální, ani úplně aktuální. Slovy Tomáše, nalézá se někde mezi čirou potencií a čirou aktualitou.<sup>208</sup> S nadějí-vášní se to má jinak. Ta je totiž, jak bylo vyloženo ve druhé kapitole, čirým aktem. Jakožto vášeň je aktem síly jménem smyslový apetit. Naše dvě naděje se tedy neliší pouze tím, že se nacházejí v jiných částech duše, v intelektu a ve smyslovosti. Mají také odlišnou

---

<sup>202</sup> „genus enim virtutis qualitas est“ *ST I-II* Q55 A4; „virtus nominat quandam potentiae perfectionem“ *ST I-II* Q55 A1.

<sup>203</sup> *ST I-II* Q56.

<sup>204</sup> „Finis autem virtutis, cum sit habitus operativus, est ipsa operatio.“ *ST I-II* Q55 A4.

<sup>205</sup> *ST I-II* Q63 A1.

<sup>206</sup> *ST I-II* Q63 A2; *ST I-II* Q63 A3.

<sup>207</sup> *ST I-II* Q63 A3

<sup>208</sup> „medium inter potentiam puram et purum actum“ *ST I* Q87. A2. resp. V tomto výroku Tomáš vlastně hovoří o tzv. habittech. Ctnosti jsou nicméně podmnožinou habitů.

ontologickou povahu.<sup>209</sup> Naděje-ctnost je kvalitou, akcidentem vůle, kdežto naděje-vášeň je akt smyslového apetitu.

### 3.2 Naděje jako most mezi vírou a *charitas*

Když jsem vyložila, co je to teologická ctnost, můžu se nyní dostat k naději a jejímu vztahu k víře a *charitas*. Teologické ctnosti se podle Tomáše v člověku rodí postupně. Nejprve člověk v Boha uvěří, poté začne doufat, a nakonec si Boha zamiluje láskou *charitas*. Dá se říci, že naděje-ctnost funguje jako most vedoucí od víry k *charitas*. Zde se ihned nabízí srovnání s nadějí-vášní, která je rovněž něčím, co pomáhá přejít z bodu A do bodu B, od lásky a touhy ke slasti. Předpoklady a důsledky doufání si nyní probereme postupně. Začneme u toho, co vzniku naděje-ctnosti předchází.

Kdo má doufat, musí mít i víru. Co ovšem znamená věřit? Pojdme si to jen krátce ozřejmit. Kdo věří, ten podle Tomáše přitaká nějakému tvrzení. Ten, kdo má křesťanskou víru, pak přitaká pravdám o Bohu. Povahu aktů víry si můžeme přiblížit tak, že je odlišíme od jiných intelektových aktů, které mají také formu přitakání. Právě takovým způsobem se víru snaží vymezit Tomáš, když proti ní staví vědění (*scientia*) a názor (*opinio*). Zaprvé tedy, věřit neznamená vědět. Vědění je totiž podložené demonstrativními argumenty, kterým se rozumná mysl nemůže vzepřít.<sup>210</sup> To o víře říci nemůžeme. I pro víru jde samozřejmě nějak argumentovat. Ovšem tyto argumenty samotné nestačí k tomu, aby si mohl být věřící člověk úplně jistý. Tím se tedy víra liší od vědeckého poznání. Postupme nyní dále. Bylo řečeno, že žádné argumenty nezaloží jistou víru. Člověk, který věří, si nicméně podle Tomáše jistý je. Tím se odlišuje od někoho, kdo má názor. Kdo má totiž pouhý názor, připouští, že by se věc mohla mít i jinak, než jak se domnívá. Ten, kdo věří, si je naproti tomu jistý, že se nemýlí. Je přesvědčený, že to, v co věří, musí být pravda.<sup>211</sup> Víra tedy v tomto smyslu stojí mezi věděním a názorem.<sup>212</sup>

Kde ale věřící člověk bere jistotu, když nemá k dispozici zcela přesvědčivý vědecký argument? Tomášova odpověď zní, že jistota víry pochází z vůle.<sup>213</sup> Při aktu víry

<sup>209</sup> M. Lamb, *Aquinas and the Virtue of Hope*, s. 305.

<sup>210</sup> *ST II-II Q1 A5* resp.; *ST II-II Q1 A5 ad2*.

<sup>211</sup> „de ratione autem opinionis est quod id quod quis existimat, existimet possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem, existimatur etiam impossibile aliter se habere“ *ST II-II Q1 A5 ad4*.

<sup>212</sup> *ST II-II Q2 A1* resp., N. Faucher, *La volonté de croire au Moyen Age*, s. 109-112.

<sup>213</sup> „Cum enim credere ad intellectum pertineat prout est a voluntate motus ad assentiendum“ *ST II-II Q2 A2* resp.

totiž ve skutečnosti působí jak intelekt, tak vůle. Intellektem pojmáme to, v co věříme a sledujeme důvody proč věřit. Dobrá vůle potom způsobí, že přivolíme s jistotou. Jak nás Tomáš ujišťuje, skutečně jde o jediný komplexní akt, nikoliv o více různých aktů.<sup>214</sup> A i přesto, že se na aktu víry podílí intelekt i vůle, je víra podle Tomáše spíše v intelektu.<sup>215</sup> Víra se totiž předně ptá po tom, co je pravda, a to je věc intelektu, a ne vůle. Vůle naproti tomu nehledá, co je pravdivé, ale co je dobré. Ve chvíli, kdy si samotný intelekt není pravdou zcela jist, vůle ho může posílit. Předvede mu jeho objekt jako dobrý a tím podpoří jeho přitakání.<sup>216</sup>

Nyní už ke vztahu víry a naděje. Víra je podle Tomáše předpokladem pro vznik naděje. Povahu vztahu mezi nimi není nijak těžké pochopit. Už když jsme probírali naděje-vášeň, narazili jsme na to, že každé žádosti (*appetitus*) musí předcházet nějaká kognice. Abychom po něčem mohli kupříkladu zatoužit, musíme o tom nejdříve něco vědět. Vyrožila jsem, že naděje-vášeň je pohybem smyslového apetitu (*appetitus sensitivus*) a předchází jí smyslová aprehenze. Naděje-ctnost, o které se nyní bavíme, se nalézá v intelektovém apetitu (*appetitus intellectivus*), ve vůli. Musí jí proto předcházet nějaký intelektový kognitivní proces, a tím je právě víra. Víra tedy vlastně poskytuje člověku objekt, ve který je možné doufat.<sup>217</sup> Jinými slovy, kdo nevěří, nemá k čemu upnout naději. Křesťanská víra konkrétně učí, že člověk může s pomocí Boží dosáhnout posmrtné blaženosti. A právě toto se stává objektem naděje.

To by tedy byly kognitivní předpoklady naděje-ctnosti. Naděje nicméně musí mít i jisté afektivní předpoklady. Jak jsme rovněž viděli v případě naděje-vášeň, doufáme pouze v to, co milujeme. Totéž platí i pro naděje-ctnost. Tomáš praví, že abychom začali doufat v posmrtnou blaženost, nestačí, že o ní máme povědomí jakožto o reálné možnosti. Musíme k ní tíhnout jako k něčemu žádoucímu. Musíme ji milovat, a chtít ji pro sebe získat.<sup>218</sup> Naděje se tedy rodí z víry a žádostivé lásky (*amor concupiscentiae*).<sup>219</sup>

---

<sup>214</sup> *ST II-II Q2 A2 ad1.*

<sup>215</sup> „Credere autem est immediate actus intellectus: quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subiecto.“ *ST II-II Q4 A2 resp.*

<sup>216</sup> „Actus autem fidei est credere, qui, sicut supra dictum est, actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad obiectum intellectus, quod est verum.“ *ST II-II Q4 resp.* Tato charakteristika víry platí podle Tomáše nejen pro křesťanovu víru, ale pro každou víru obecně. N. Faucher, *La volonté de croire au Moyen Age*, s. 117-119.

<sup>217</sup> *ST II-II Q17 A7.*

<sup>218</sup> *ST II-II Q17 A8.*

Probrala jsem předpoklady pro zrození naděje, jimiž jsou víra a žádostivá láska. Nyní se už můžeme přesunout k tomu, jaké má doufání důsledky. Podle Tomáše doufání v ideálním případě vyústí ve vznik *charitas*, třetí teologické ctnosti. Tato *charitas* je vlastně druh lásky k Bohu. Nesmíme ji ovšem zaměňovat s tou láskou, která naději předchází.<sup>220</sup> Jak bylo řečeno, naději předchází žádostivá láska (*amor concupiscentiae*). V důsledku naděje se pak může zrodit *charitas*, přátelská láska (*amor amicitiae*).<sup>221</sup> Zatímco žádostivá láska chce získat něco pro sebe, *charitas* o něco takového v první řadě neusiluje. Rovněž se nedá říci, že by *charitas* šlo hlavně o to, přát dobro někomu jinému. To, o co jí jde, je vlastně přátelství samo – přátelství s Bohem.<sup>222</sup> Jde jí o vztah, o vzájemnost. V tomto směru vlastně *charitas* překračuje egoismus i altruismus.<sup>223</sup>

Při přátelství s Bohem dochází ke sdílení. Sblíží nás něco, co máme společné. Tomášův popis přátelství s Bohem se podobá aristotelskému přátelství mezi ctnostnými lidmi. Aristoteles praví, že přítel je mým druhým já.<sup>224</sup> To proto, že oba žijeme ctnostně,<sup>225</sup> tedy rozumně, a rozum nás přesahuje a spojuje.<sup>226</sup> To, co podle Tomáše sdílí milující člověk s Bohem, je blaženost, o kterou se s ním Bůh dělí.<sup>227</sup> Je pravda, že blaženost v pravém slova smyslu jde mít až v nebi. Nakolik je nicméně nějaká (byť velmi malá) míra blaženosti možná už na zemi,<sup>228</sup> je i *charitas* v pozemských podmínkách možná.

Uvedla jsem, že naděje vede ke zrodu *charitas*. Nabízí se otázka, jakým způsobem k tomu dochází. Jak přesně v nás doufání založí *charitas*? Odpovídání na tuto otázku se budu podrobně věnovat v oddíle 3.4, kde se pokusím vyložit, co vlastně doufání obnáší. Předběžně jde říci, že když při naději doufáme v Boha, který nám má zajistit posmrtnou blaženost, vlastně tím prohlubujeme svůj vztah k němu. To má za důsledek, že se v nás postupně zrodí nová podoba lásky k Bohu, *charitas*, a vstoupíme do přátelství s Bohem.

---

<sup>219</sup> *ST II-II* Q23 A1 resp.

<sup>220</sup> *ST II-II* Q17 A7.

<sup>221</sup> *ST II-II* Q23 A1 resp.

<sup>222</sup> *ST II-II* Q23 A1 resp.

<sup>223</sup> J. Aumann, *Tomistic Evaluation of Love and Charity*, s. 548.

<sup>224</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1169b.

<sup>225</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1156b7.

<sup>226</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1177b30; o vztahu přátel u Aristotela viz J. Jinek, *Přátelství, dobro, polis*, s. 83-86.

<sup>227</sup> *ST II-II* Q23 A1 resp.

<sup>228</sup> „aliquis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest: perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita.“ *ST I-II* Q5 A3 resp.

Detailnější prozkoumání prožitku doufání už tedy nechám na později. Když je však řeč o tom, jak doufání vede k *charitas*, hodí se upřesnit ještě jednu věc. Bavíme se o tom, jak se teologické ctnosti rodí postupně jedna z druhé. Stejně tak bylo ovšem řečeno, že teologické ctnosti do nás vkládá Bůh, a že nejsou něčím, k čemu bychom se dobrali vlastní prací na sobě.<sup>229</sup> Když tedy mluvíme o tom, že víra vede ke zrodu naděje a naděje ke zrodu *charitas*, musíme mít na paměti, že ani jednu z teologických ctností bychom neměli, bez Božího působení. Bůh nechává člověku prostor pro vyvinutí vlastního úsilí. Přitom ho ovšem vybavuje ctnostmi, ke kterým si nemůže dopomoci sám, a které jsou spíše dary než důsledky vlastního výkonu. V kom Bůh zažehl naději, ten už dokáže doufat a upínat se k němu. K *charitas* se však vlastními silami stejně nedobere, ale musí ji od Boha také dostat. Lidská snaha je tu tedy doplňována Boží milostí.<sup>230</sup> Boží milost je nicméně rozhodující.

Popsala jsem, že víra a žádostivá láska jsou podmínkami naděje. Naděje je potom podmínkou pro vznik *charitas*. Mezi teologickými ctnostmi ovšem vede ještě více vazeb. Pokusím se je nyní postihnout tak, abychom měli kompletní obraz vzájemných vztahů teologických ctností. Za tím účelem bude třeba říci ještě pár slov o *charitas*. Podle Tomáše je *charitas* nejlepší ze všech ctností. Teologické ctnosti obecně jsou lepší než jiné ctnosti, protože na rozdíl od jiných ctností míří přímo na Boha. *Charitas* je potom ještě lepší než víra a naděje. Zatímco totiž víra vidí v Bohu zdroj pravdy a naděje od něj chce obdržet blaženost, *charitas* jde pouze o vztah s ním.<sup>231</sup> Oproti víře a naději tedy *charitas* od Boha nechce nic pro sebe. Pouze prožívá přátelský vztah s Bohem.

Nejen, že je ovšem *charitas* nejlepší, rovněž taky všechny ctnosti završuje. Tomu, kdo má *charitas*, jde v první řadě o jeho vztah s Bohem. Všechny ostatní ctnosti se potom stanou prostředky vedoucími k *charitas*. A až jakožto prostředky k *charitas* vlastně ostatní ctnosti plní svůj pravý účel. Až v takové chvíli se vlastně podle Tomáše stávají ctnostmi

---

<sup>229</sup> „Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed pure ex gratia.“ *ST II-II* Q17 A1 ad2; rovněž *ST I-II* Q62 A1.

<sup>230</sup> *ST I-II* Q111 A2.

<sup>231</sup> „idem bonum est obiectum caritatis et spei: sed caritas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quod caritas non respicit illud bonum ut arduum sicut spes: quod enim iam unitum est non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe.“ *ST II-II* Q23 A6 ad3. „Caritas igitur facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis.“ *ST II-II* Q17 A6 resp.



v pravém slova smyslu.<sup>232</sup> Tak musíme číst i tvrzení, že *charitas* je kořenem všech ctností či matkou všech ctností.<sup>233</sup>

Zde už před námi začíná zřetelněji vyvstávat vzájemná provázanost víry, naděje a *charitas*. Viděli jsme, že nejprve musíme mít víru, která nám umožní doufat. Doufání pak vede k rozvinutí *charitas*. Současně ovšem platí, že až ten, kdo má *charitas*, může mít skutečně ctnostnou víru a skutečně ctnostnou naději. To znamená, že víra a naděje, které máme předtím, než obdržíme *charitas*, nejsou v pravém slova smyslu ctnostné. V případě víry to Tomáš vyjadřuje tak, že když nemáme *charitas*, můžeme mít pouze nezformovanou víru (*fides informis*). Až když *charitas* obdržíme, je v nás víra zformovaná (*fides formata*).<sup>234</sup> Výše jsem vyložila, že ve víře hraje svou roli kromě intelektu i dobrá vůle, která dodává víře potřebnou pevnost. Nyní mohu doplnit, že ve zformované víře má dobrá vůle právě podobu *charitas*.

Pro nás je obzvlášť zajímavé, že Tomáš hovoří také o zformované naději (*spes formata*).<sup>235</sup> Čím se zformovaná naděje vyznačuje oproti naději nezformované? Jak víme, při naději doufáme v dosažení blaženosti s Boží pomocí. Ten, kdo má navíc *charitas*, doufá v dosažení blaženosti s pomocí Boha, přítele.<sup>236</sup> Zformovaná naděje je tedy silnější a lepší, protože čerpá z přátelského vztahu, který člověk s Bohem navázal. Výše jsem popsala, že nabytí naděje-ctnosti musí předcházet žádostivá láska. Má-li člověk *charitas*, nahradí u něj tato vyšší podoba lásky lásku žádostivou.<sup>237</sup> Takového člověka už k doufání nemotivuje láska, která si chce něco přisvojit, ale láska přátelská. Samotný základ naděje se tedy vlastně promění. Můžeme se domýšlet, že člověk už pak nedoufá hlavně v dobro pro sebe, ale spíš v prohloubení vztahu s Bohem, s Boží pomocí. Jenom takovouto naději by Tomáš pokládal za ctnostnou.

V této kapitole jsem se pokusila ukázat, jak se naděje-ctnost zrodí a k čemu vede doufání. Viděli jsme, že stejně jako naděje-vášeň i naděje-ctnost je jakýmsi mostem. Naděje-vášeň předpokládá smyslovou aprehenzi a umožňuje přejít od vášní lásky a touhy

---

<sup>232</sup> *ST II-II Q23 A7* resp.

<sup>233</sup> „Sic enim caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma, ut infra dicitur.“ *ST I-II Q62 A4* resp.

<sup>234</sup> *ST II-II Q4 A4*.

<sup>235</sup> „Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter praecedit caritas, et merita ex caritate causata.“ *ST II-II Q17 A8* ad3.

<sup>236</sup> *ST II-II Q17 A8* resp.

<sup>237</sup> *ST II-II Q17 A8* ad2.

k vášni slasti. Naděje-ctnost přichází po víře a žádostivé lásce a vede člověka k *charitas*. Mít pouhou víru by nestačilo. Víra nám říká, co je dobré, a čeho jde dosáhnout, ale už nás nemotivuje se o to snažit.<sup>238</sup> Doufat znamená vyvíjet snahu, jak ještě uvidíme. Každá snaha ovšem musí k něčemu vést. Doufání v nás zakládá *charitas*. Skutečným cílem naděje je ovšem až posmrtná blaženost. Když je jí dosaženo, naděje mizí.<sup>239</sup> Stejně tak naději ztrácejí i ti, kdo propadli věčnému zatracení.<sup>240</sup> Naděje-ctnost je vlastně něčím, co patří k pozemské situaci člověka. K situaci poutníka.<sup>241</sup> Můžeme tedy říci, že stejně jako naděje-vášeň, i naděje-ctnost je charakteristická pro cestu z jednoho bodu do druhého. Jednak se s její pomocí dobíráme od víry k *charitas*, tedy od jedné teologické ctnosti ke druhé. Jednak nás provází na naší celoživotní pouti do nebe.

Než uzavřu tento oddíl věnující se víře, naději a *charitas*, stojí myslím za to, vrátit se na chvíli k Pavlovi. I Pavel hovoří o trojici víra, láska, naděje. Zdá se nicméně, že Tomáš s touto trojicí pracuje trochu jinak než Pavel. Bude tedy zajímavé všimnout si podobností a rozdílů mezi oběma autory. V několika bodech by Tomáš s Pavlem při úvahách o víře, naději a lásce souhlasil. Jednak v tom, že bez víry bychom neměli ani naději ani lásku. Víra je pro oba myslitele prvním krokem k Bohu. Jednak by se oba shodli i na tom, že naděje cílí na posmrtnou blaženost. V tomto bodě se Tomáš přímo opírá o Pavlův verš, kde se praví, že naděje vchází „až do vnitřku za oponu“ (Žid 6,19). To znamená, míří na budoucí spásu, jejíž povaha je nám však zatím skrytá.<sup>242</sup> Některé vazby mezi vírou nadějí a láskou nicméně Tomáš chápe jinak než Pavel.

Viděli jsme, že podle Tomáše je víra podmínkou naděje, a naděje podmínkou lásky. Vzpomeňme si, že u Pavla tomu tak není. Podle Pavla sice platí, že z víry vyrůstá láska. Rovněž také, že z víry vyrůstá naděje. O tom, že by naděje byla potřebná pro zrod lásky, však nic nepíše. Naděje pro Pavla není mezičlánek mezi vírou a láskou. Pavel vlastně danou trojici většinou ani neuvádí v pořadí víra, naděje, láska. Častěji u něj nalézáme sled: víra, láska, naděje.<sup>243</sup> To ostatně dává smysl v tom směru, že víra podle Pavla míří do

---

<sup>238</sup> M. Lamb, *Aquinas and the Virtue of Hope*, s. 311.

<sup>239</sup> „Et ideo spes, sicut et fides, evacuat in patria, et neutrum eorum in beatis esse potest.“ *ST II-II* Q18 A2 resp.

<sup>240</sup> *ST II-II* Q18 A3.

<sup>241</sup> „Sed in viatoribus sive sint in vita ista sive in purgatorio, potest esse spes: quia utro- bique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.“ *ST II-II* Q18 A3 resp.

<sup>242</sup> *ST II-II* Q17 A2 ad1.

<sup>243</sup> 1 Te 1,3; 1 Te 5,8; Ko 1,4-5; srov Ko 1,9-11.

minulosti na již proběhlou událost Kristovy oběti, láska se realizuje v přítomnosti dobrými skutky a naděje hledí do budoucnosti k druhému příchodu Krista. Pořadí víra, naděje, láska u Pavla sice nacházíme v pasáži 1 K 13,13. Domnívám se nicméně, že Pavel zde volí toto pořadí proto, aby položil důraz na lásku, kterou v dané kapitole vyzdvihuje. (Celý verš 1 K 13,13 zní: „A tak zůstává víra, naděje, láska – ale největší z té trojice je láska.“) Tomáš opakovaně odkazuje právě na verš 1 K 13,13, kde tři ctnosti zazní v pořadí, které odpovídá jeho vlastnímu pojetí.<sup>244</sup>

Vidíme tedy, že naděje-ctnost sice podle Tomáše míří na blaženost, tak jako naděje pavlovská. Tomáš jí však přisuzuje ještě další funkce, které v Pavlově pojetí nenajdeme. Rozdíly mezi tomášovskou nadějí-ctností a pavlovskou nadějí ještě lépe vyvstanou v oddíle 3.4.

### 3.3 Objekt naděje-ctnosti

Poté, co jsem objasnila vztahy mezi vírou, nadějí a *charitas*, se už můžeme začít blíže věnovat naději. Postupně vyložím, na co naděje-ctnost cílí, jak to vypadá, když doufáme, a rovněž, jak jde v doufání selhat. Začnu od objektu naděje-ctnosti. Pečlivě si vyjasnit objekt naděje-ctnosti je zásadní. Ctnosti totiž podle Tomáše definujeme právě pomocí jejich objektů (obdobně jako je tomu u vášní).<sup>245</sup> Pokusím se ukázat, jak přesně rozumět tomu, že naděje-ctnost má za objekt věčnou blaženost s pomocí Boží. Dále pak rovněž ukážu, že naděje-ctnost má ve skutečnosti širší záběr, než se může na první pohled zdát. Doufá totiž nejen ve vlastní spásu, ale i ve spásu druhých.

Kdo má naději-ctnost, ten doufá, že mu Bůh pomůže dosáhnout blaženosti. Řečeno Tomášovými slovy, objektem naděje je „věčná blaženost nakolik ji lze s Boží pomocí získat“.<sup>246</sup> V první řadě je dobré podtrhnout, že Boží pomoc je objektem naděje-ctnosti stejně tak, jako jím je věčná blaženost. Jinými slovy, Boží pomoc není pouhý prostředek. Vztah k Boží pomoci se nedá z definice naděje vynechat.<sup>247</sup> Objekt naděje je tedy vlastně dvojitý.

---

<sup>244</sup> *ST I-II* Q62 A3 s. c.; *ST II-II* Q17 A5 s. c.

<sup>245</sup> *ST II-II* Q18 A2 resp.

<sup>246</sup> „Obiectum autem principale eius est beatitudo aeterna secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino“ *ST II-II* Q18 A2 resp.

<sup>247</sup> T. M. Osborne, *Thomas, Scotus, and Ockham on the Object of Hope*, s. 10; M. M. Glenn, *A Comparison of the Thomistic and Scotistic Concepts of Hope*, s. 45.

Výše pak bylo řečeno, že objektem všech teologických ctností je podle Tomáše Bůh.<sup>248</sup> Víra, naděje a *charitas* se od sebe liší, nakolik se každá vztahuje k Bohu trochu jiným způsobem. V jakém směru je tedy Bůh objektem naděje? Když při naději doufám v Boží pomoc, zjevně se tím k Bohu vztahuji, spoléhám na něj, dalo by se říct. Jak se to však má s druhým objektem naděje, jímž je blaženost? V jakém směru je vztahování k blaženosti vztahováním k Bohu? Toto už není tak zřejmé.<sup>249</sup> Jak ovšem praví Tomáš, být blažený znamená těšit se z Boha. Když tedy při naději toužíme po blaženosti, toužíme vlastně po Bohu samém, po potěše z něj.<sup>250</sup> Jde tedy říci, že naděje v sobě obsahuje dvojitý vztah k Bohu. Doufáme, že se budeme moci z Boha těšit, a spoléháme na Boha, že nám k tomu dopomůže.

Pojďme se nyní ještě podívat na objekt naděje-ctnosti z hlediska jeho struktury. Výše jsme viděli, že objekt naděje-vášeň je něco dobrého, budoucího, obtížného a možného. Totéž můžeme říci i o objektu naděje-ctnosti. V pojednání o objektu naděje-ctnosti, dokonce Tomáš přímo odkazuje do pasáží o naději-váši.<sup>251</sup> Objekty obou těchto nadějí tedy nesou tytéž strukturní rysy. Proto vlastně můžeme jak naději-ctnost, tak naději-vášeň nazývat nadějí. Pokud jde o naději-ctnost, tím, co je dobré, budoucí a obtížné, je blaženost. To, co činí tento objekt možným, je potom Boží pomoc.<sup>252</sup> Vidíme, že abychom měli objekt naděje-ctnosti se všemi jeho rysy, skutečně do něj musíme zahrnout jak blaženost, tak Boží pomoc. Bez Boží pomoci by pro nás blaženost zůstala nedosažitelná.

V souvislosti s tázáním po objektu naděje Tomáš otevírá jedno důležité téma. A sice, můžu doufat v to, že někdo jiný dosáhne blaženosti?<sup>253</sup> Tato otázka je velmi zajímavá. Dá se vůbec, obecněji vzato, doufat v dobro pro někoho jiného? Běžně říkáme věci jako „Doufám, že to zvládneš.“. Co však tento druh doufání obnáší? A dávají vůbec takové obraty dobrý smysl? Podle Tomáše je naději vlastní chtít něco pro sebe. Při doufání se, jak víme, orientujeme na nějaké dobro. A když tvorové k něčemu inklinují, jde podle Tomáše skutečně o jejich vlastní dobro.<sup>254</sup> Jen to, co já sám potřebuji, čeho si žádám, mě motivuje

---

<sup>248</sup> *ST I-II* Q62 A1.

<sup>249</sup> T. M. Osborne, *Thomas, Scotus, and Ockham on the Object of Hope*, s. 9-10.

<sup>250</sup> *ST II-II* Q17 A2 resp.

<sup>251</sup> *ST II-II* Q17 A1 resp.

<sup>252</sup> *ST II-II* Q17 A1 resp.

<sup>253</sup> *ST II-II* Q17 A3 resp.

<sup>254</sup> „spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad alium pertinet.“ *ST II-II* Q17 A3 resp. „Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens.“ *ST I-II* Q8 A1 resp.

k vynaložení úsilí. Zdá se tedy, že doufat v dobro druhého člověka nejde. A přece Tomáš dodává, že k něčemu takovému může dojít. Děje se to podle něj v případě, kdy ke druhému cítíme lásku.<sup>255</sup>

Jak máme takové tvrzení chápat? Klíčem k porozumění je, že láska nás podle Tomáše s druhým sjednocuje. Na pozadí si opět můžeme představit aristotelské pojetí přátelství, při kterém nejsme ani sobečtí ani altruističtí. S druhým jsme si tak blízko, že se nám skoro zdá, jako bychom byli jeden.<sup>256</sup> I jeho potřeby jako by potom byli našimi potřebami. Jeho dobro naším dobrem. V důsledku toho pak doufáme, že druhý dobra dosáhne. Usilujeme o jeho dobro jako o svoje vlastní, angažujeme se. Podmínkou toho, abychom doufali v dobro druhého člověka, je tedy láska. Pokud nám na někom naopak nezáleží, jeho dobro se nás nebude osobně dotýkat a nebudeme v ně ani doufat.

Dozvěděli jsme se tedy, jak lze podle Tomáše doufat v dobro druhého člověka. Pojdme nyní naši otázku opět zúžit – jak jde doufat v cizí blaženost? K tomu, abychom doufali v cizí blaženost, je podle Tomáše potřeba specifická podoba lásky, a tou je *charitas*.<sup>257</sup> Jak bylo popsáno výše, při *charitas* vstupujeme do přátelského vztahu s Bohem. Tento vztah s Bohem ovšem podle Tomáše zakládá rovněž láskyplné vztahy s druhými. Když totiž milujeme Boha, milujeme zároveň i jiné lidi, protože Bohu na nich záleží.<sup>258</sup> Tatáž *charitas*, kterou milujeme Boha, pak vlastně obejmě i všechny lidi.<sup>259</sup> Rovněž naše naděje na věčnou spásu se pak v důsledku rozšíří na všechny. Tomáš píše, že člověk mající *charitas* doufá ve vlastní spásu i ve spásu druhých pomocí té stejné naděje. To proto, že druzí jsou mu díky *charitas* velmi blízko, jsou jako jeho druhé já. I jeho naděje tím získává širší záběr, a člověk začíná doufat ve spásu pro všechny, s nimiž jej *charitas* sblížila. Respektive doufá, že Bůh k věčné blaženosti pomůže jak jemu, tak ostatním.

Než téma objektu naděje uzavřu, doplním ještě poslední věc. Naděje má za objekt spásu (ideálně mou vlastní i mých bližních) s pomocí Boží. Ve skutečnosti však ovlivňuje náš vztah k mnohem širšímu množství jsoucen. Jiná jsoucna sice nemohou být cílem

---

<sup>255</sup> „Sed praesupposita unione amoris ad alterum, iam aliquis potest desiderare et sperare aliquid alteri sicut sibi.“ *ST II-II* Q17 A3 resp.

<sup>256</sup> Aristoteles, *Etika Nikomachova*, 1169b.

<sup>257</sup> *ST II-II* Q17 A3 resp.

<sup>258</sup> *ST II-II* Q23 A5 ad1.

<sup>259</sup> *ST II-II* Q17 A3 resp.

naděje-ctnosti, mohou ale být prostředky k jejímu cíli.<sup>260</sup> Naděje-ctnost tedy kompletně mění náš pohled na věci kolem nás. Řada z nich pro nás najednou nabývá nové zvláštní hodnoty, protože nám (nebo někomu z našich bližních) mohou posloužit na cestě k dosažení spásy.

### 3.4 Prožitek doufání: spoléhání na Boha, stýkání se s Bohem

Poté, co jsme probrali objekt naděje-ctnosti, se můžeme zaměřit na její projevy. Co přesně děláme, když doufáme? Jaké to je, doufat? Vyložila jsem, že ctnosti jsou jakési dispozice, které se projevují v činech. Pokud jde o ctnost víry, ta se podle Tomáše projevuje v činu přítakání v duchu, a rovněž v činu vyznání před druhými. Ctnost *charitas* se projevuje navazováním blízkého vztahu s Bohem. Jak ale vypadá čin, jímž se projevuje naděje? Zatímco činu víry se Tomáš v *Teologické sumě* věnuje ve dvou celých otázkách<sup>261</sup> a činu *charitas* v jedné otázce,<sup>262</sup> po činu naděje se naproti tomu přímo neptá. Mimochodem se však o projevech naděje zmiňuje.

Co tedy dělá ten, kdo má naději? Podle Tomáše se spoléhá (*innitor*) na Boží pomoc.<sup>263</sup> V podobném duchu Tomáš rovněž praví, že doufající člověk Boha prosí (*petere*)<sup>264</sup> a že od něj očekává pomoc (*expectare*).<sup>265</sup> Je celkem zřejmé, proč projevy naděje musejí vypadat právě takto. Kdo doufá, chce dosáhnout blaženosti. Zároveň ví, že si ji nezajistí sám, ale může mu ji poskytnout jedině Bůh. V takové situaci skutečně nezbyvá nic jiného než napřít svou vůli na Boha, spoléhat, očekávat, prosit. V Tomášově pojednání o naději-vášni jsme rovněž četli, že v některých situacích je naděje prováděná očekáváním.<sup>266</sup> Tomáš zde nicméně zdůrazňoval, že ne každý, kdo cítí naději-vášeň, zároveň od někoho něco očekává. S nadějí-ctností se to má jinak. Ta se právě očekáváním a spoléháním projevuje.

---

<sup>260</sup> *ST II-II* Q17 A4.

<sup>261</sup> *ST II-II* Q3; *ST II-II* Q4.

<sup>262</sup> *ST II-II* Q27.

<sup>263</sup> „spes de qua loquimur attingit Deum innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum.“ *ST II-II* Q17 A2 resp.; „quod ille qui sperat est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet: sed est perfectus quantum ad hoc quod iam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cuius auxilio innititur.“ *ST II-II* Q17 A1 ad3.

<sup>264</sup> „petitio est spei interpretativa“ *ST II-II* Q17 A2 obj2.; *ST II-II* Q17 A4 ob3.

<sup>265</sup> „expectatio quae ponitur in definitione spei non importat dilacionem, sicut expectatio quae pertinet ad longanimitatem“ *ST II-II* Q17 A5 ad3.

<sup>266</sup> *ST I-II* Q40 A2.

Pojďme nyní trochu hlouběji. Jak přesně to vypadá, když spoléháme na Boha? Zásadním Tomášovým postřehem je, že když na někoho spoléháme, začínáme ho mít rádi.<sup>267</sup> Tento motiv jsem už sledovala v Tomášově pojednání o naději-vášni.<sup>268</sup> I tam Tomáš popisoval, že nejdříve si zamilujeme jistý žádoucí objekt. Následně je pak možné pocítit lásku i k tomu, kdo nám může pomoci k jeho dosažení. V pojednání o naději-ctnosti opakuje Tomáš tu samou myšlenku. Ta ovšem v kontextu teologických ctností dostává pozoruhodný rozměr.

Kdo má naději-ctnost, ten doufá v posmrtnou blaženost a v to, že mu k ní Bůh dopomůže. Každý doufající chápe posmrtnou blaženost jako něco žádoucího, a dá se tedy předpokládat, že už má Boha nějakým způsobem rád. Když se však k němu upíná a spoléhá na něj, modlí se k němu a prosí ho, prohlubuje tím vlastně svůj vztah s ním. Sbližuje se s ním stále víc, až nakonec mezi ním a Bohem vznikne přátelství, když se u člověka rozvine *charitas*. V rámci přátelského vztahu s Bohem může člověk už zde na zemi zakoušet něco málo z blaženosti. Takto se tedy doufáním vlastně člověk k blaženosti dopracovává, když se při něm upíná k Bohu. Na tomto místě se hodí upozornit ještě na sloveso *atingere*, které Tomáš také spojuje s naději-ctností. Dokonce *atingere* přímo označuje za projev naděje.<sup>269</sup> Toto sloveso lze přeložit jako „přicházet do kontaktu“, rovněž jako „dotýkat se“. Při doufání se tedy stýkáme s Bohem. To je nejspíš na celém procesu to nejzásadnější.

Doufání v Boha tedy zásadně proměňuje vztah mezi Bohem a člověkem. Na tento proces se můžeme podívat ještě z dalšího úhlu. Podle Tomáše během doufání dochází rovněž k tomu, že se nám Bůh přestane jevit jako přísný otrokář, ale začne pro nás být milosrdným otcem. O tomto přechodu od otrockého vztahu k Bohu k synovskému se dočteme v Tomášově pojednání o strachu.<sup>270</sup> Podle Tomáše se někteří lidé bojí Boha tak, jako se bojí otroci svého pána.<sup>271</sup> To znamená, bojí se trestu, který by na ně Bůh mohl uvalit. Je pravda, že takoví lidé se sice nejspíš budou snažit dodržovat Boží přikázání.

---

<sup>267</sup> *ST II-II* Q17 A8.

<sup>268</sup> *ST I-II* Q40 A7.

<sup>269</sup> „Actus autem spei de qua nunc loquimur attingit ad Deum.“ *ST II-II* Q17 A1 resp.; „quod ille qui sperat est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod sperat obtinere, quod nondum habet: sed est perfectus quantum ad hoc quod iam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cuius auxilio innititur.“ *ST II-II* Q17 A1 ad3.

<sup>270</sup> *ST II-II* Q19.

<sup>271</sup> *ST II-II* Q19 A2; *ST II-II* Q19 A4.

Ovšem nepovede je k tomu láska k Bohu, ale starost o vlastní prospěch. Kdo naopak Bohu slouží z lásky, ten už v něm nevidí otrokáře, ale svého otce.<sup>272</sup> I takový člověk prožívá strach. Nejde však primárně o strach z bolesti, kterou by člověku způsobil Boží trest. Ten, kdo Boha miluje, se v první řadě bojí, že Boha svým chováním zarmoutí. Že se vztah mezi ním a Bohem jeho vinou poruší.<sup>273</sup>

Jak tedy s tímto vším souvisí doufání v Boha? Tomáš píše, že čím víc člověk doufá v Boha, tím méně pociťuje strach otroka.<sup>274</sup> Už v Tomášově pojednání o naději-vášni a strachu-vášni jsme viděli, že nárůst naděje znamená pokles strachu.<sup>275</sup> Šlo o poměrně prosté pozorování, že čím více člověk doufá, tedy čím více věří v úspěch, tím méně se bojí. Zde má ovšem Tomáš trochu jinou myšlenku. To, že s růstem naděje klesá otrocký strach, není proto, že by si byl člověk čím dál jistější svou budoucí blažeností. Otrocký strach se vytrácí proto, že čím víc člověk doufá, tím víc má Boha rád. Tím méně si pak taky připadá jako otrok, který slouží Bohu jen z donucení. Jak bylo řečeno, kdo doufá v Boha, ten si ho začne postupně víc a víc zamilovávat. Otrocký strach se nakonec úplně vytratí, když doufající člověk obdrží *charitas*.

Jak ovšem víme z pojednání o vášních, naděje je vždycky nějakým (byť drobným) strachem provázená.<sup>276</sup> To proto, že to, v co doufáme, ještě nemáme jisté. I když se tedy doufající člověk zbaví otrockého strachu, stále se bude bát. Bude mít ovšem strach synovský. To je strach člověka majícího *charitas*.<sup>277</sup> Strach člověka, který navázal pevný vztah s Bohem, a nechce o něj přijít. Tomáš dokonce praví, že čím víc doufáme, tím víc synovského strachu máme.<sup>278</sup> To proto, že člověk zde na zemi musí doufat neustále až do konce. I po tom, co se v něm zrodí *charitas*, má samozřejmě doufat dál. Díky tomuto doufání má člověk Boha stále více rád a stále více mu záleží na jeho vztahu s ním. Proto se také čím dál víc bojí, že se vztah mezi ním a Bohem pokazí. Synovský strach roste spolu s nadějí. Lze tedy říci, že mezi nadějí a otrockým strachem je nepřímá úměra. Naproti tomu mezi nadějí a synovským strachem je úměra přímá.

---

<sup>272</sup> *ST II-II* Q19 A2; *ST II-II* Q19 A5.

<sup>273</sup> *ST II-II* Q19 A5 ad2.

<sup>274</sup> *ST II-II* Q19 A10 ad2.

<sup>275</sup> *ST I-II* Q42 A5 ad1.

<sup>276</sup> *ST I-II* Q42 A2 resp.

<sup>277</sup> *ST II-II* Q19 A8 resp.

<sup>278</sup> *ST II-II* Q19 A10 ad2.



V tomto oddíle se před námi prožitek doufání vyjevil v zajímavém světle. Jak jsem řekla v úvodu, doufání v někoho, či spoléhání na někoho může na první pohled vypadat jako něco spíše pasivního, jako pouhé přenášení zodpovědnosti. Podle Tomáše však doufat v Boha znamená vynakládat úsilí. A usilovat patrně máme ze všech sil, doufání v Boha se totiž podle Tomáše nedá přehnat.<sup>279</sup> Konkrétně si tuto činnost nejspíš můžeme představovat jako intenzivní upínání a modlitby. Jak bylo popsáno, taková činnost v člověku způsobuje vnitřní proměnu. Člověk přichází do kontaktu s Bohem a otevírá se pro vztah s ním. Doufání v Boha tedy není čekání, ale tvrdá práce na vlastním přerodu. Zásadním milníkem je nepochybně zrod *charitas* v člověku. V tu chvíli dojde díky Boží milosti ke vnitřní proměně, a člověk se stává Božím synem. Ani potom by nicméně neměl v doufání polevit. Naopak, doufat je potřeba až do smrti.

Poznatky z tohoto oddílu nám rovněž umožňují vést o trochu dále naše srovnávání Tomášovy naděje-ctnosti s nadějí Pavlovou. Popsala jsem, že Tomáš oproti Pavlovi uvažuje o naději, která umožňuje přejít od víry k lásce (*charitas*). Zde se nám plněji vyjevilo, jak k tomuto přechodu, přerodu, za pomoci naděje dochází. Že naděje-ctnost je podle Tomáše činností, prací, prohlubováním vztahu s Bohem. Pavel naproti tomu o naději takto neuvažuje. Naděje je pro něj skutečně „pouhým“ očekáváním, čímśi, co náš život stabilizuje. Podle Pavla totiž k zásadní vnitřní proměně u křesťana už došlo, když uvěřil. Aktivita a usilování je pak v jeho představě spojená spíše s láskou než s nadějí.

### 3.5 Neschopnost doufat v Boha: zoufalství a troufalost

O doufání v Boha si můžeme myslím udělat dobrý obrázek také na základě Tomášova pojednání o zoufalství (*desperatio*) a troufalosti (*praesumptio*). Zoufalství a troufalost jsou nectnosti, které mají společné to, že člověk při nich nedovede v Boha doufat. Zoufalý člověk v Boha nedoufá vůbec. Troufalý člověk v něj sice doufá, ale zvráceným způsobem. Pojdme se tedy podívat na tyto dvě nectnosti, a popsat, z jakého důvodu při nich lidé selhávají v doufání. Tím se vlastně dobereme k tomu, co si správné doufání v Boha, správná naděje, žádá.

Začněme nejprve u zoufalství (*desperatio*). Jak víme z pojednání o vášních, jak zoufalý, tak doufající se orientuje na to, co je dobré.<sup>280</sup> Rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že zoufalý člověk považuje dobro za nedosažitelné. Pokud jde o člověka, který se prohřešuje

---

<sup>279</sup> *ST II-II* Q17 A5 resp.

<sup>280</sup> *ST I-II* Q40 A4. V pojednání o nectnosti zoufalství pracuje Tomáš s toutéž definicí zoufalství (*ST II-II* Q20 A4 resp.).

nectnostným zoufalstvím, ten považuje za dobrou blaženost. Na rozdíl od doufajícího si ale nemyslí, že je možné, aby ji získal. Jinými slovy nevěří, že Bůh mu k ní může dopomoci. Nedoufá tedy v Boží pomoc, protože se nedomnívá, že to má smysl. Podle Tomáše je však opak pravdou. Bůh může člověku dopomoci k blaženosti a doufat v něj má smysl. V pozadí zoufalství je tedy falešná představa o Bohu, omyl. Pojdme si nyní rozebrat povahu tohoto omylu.

Existují vlastně dva různé způsoby, jak se zoufalý člověk může podle Tomáše mýlit. V prvním případě se může mýlit jak na obecné rovině, tak na konkrétní rovině. To, když se například domnívá, že Bůh neodpouští kajícím se hříšníkům (obecná rovina) a z toho si následně vyvodí, že Bůh neodpustí ani jemu (konkrétní rovina).<sup>281</sup> Ve druhém případě se může zoufalý člověk mýlit pouze na konkrétní rovině. Takový člověk kupříkladu správně věří, že Bůh kajícím hříšníkům odpouští (obecná rovina). Chybně se však domnívá, že na něj samotného se Boží milosrdenství nevztahuje (konkrétní rovina).<sup>282</sup>

Podle Tomáše lze říci, že kdo se mýlí na obecné i na konkrétní rovině, ten nemá víru.<sup>283</sup> Věřit znamená mít správnou obecnou představu o Bohu a přitakat jí. Kdo si myslí, že Bůh není milosrdný ke kajícím, ten tedy zjevně nevěří. Naproti tomu ten, kdo se mýlí pouze na konkrétní rovině, podle Tomáše víru má.<sup>284</sup> Obecně o Bohu soudí správně. Problém je, že nedovede tento obecný soud aplikovat na svou konkrétní situaci. Takový člověk pak vlastně chybuje ve svém úsudku.<sup>285</sup> Z toho, že Bůh je milosrdný ke všem kajícím, plyne, že Bůh je milosrdný ke mně, když se kají. Popírat tento konsekvent znamená dopouštět se logické chyby.

Vidíme tedy, že aby člověk začal doufat v Boha, musí mít přiměřenou obecnou představu o Bohu, musí věřit. To, že víra je předpokladem naděje, už bylo řečeno výše. Nyní se však ukazuje, že i když má někdo víru, může propadnout zoufalství. To, když si na sebe nedovede obecné obsahy víry vztáhnout. Proto, aby se člověk spolehl na Boha, musí mít nejen správnou představu o tom, jaký Bůh je a jak se chová k lidem. Také si musí připustit, že toto platí i pro něj osobně, pro jeho situaci, jeho vztah s Bohem.

Toto jsou tedy omyly, které v sobě zoufalství může skrývat. Abychom však zoufalství plně pochopili, je potřeba ptát se, kde se tyto omyly berou. Proč někdo, kdo

---

<sup>281</sup> *ST II-II Q20 A1* resp.

<sup>282</sup> *ST II-II Q20 A2* ad2.

<sup>283</sup> *ST II-II Q20 A2* resp.

<sup>284</sup> Můžeme se domyslet, že jde o víru nezformovanou, protože jí neprovází naděje, a tedy ani *charitas*.

<sup>285</sup> *ST II-II Q20 A2* resp.

touží po posmrtné blaženosti, nevěří, že mu k ní Bůh dopomůže? Proč si myslí, že Bůh nepomáhá kajícím? Popřípadě proč si neumí připustit, že Boží milosrdenství by se mohlo týkat i jeho? Za falešnými soudy zoufalství se podle Tomáše ve skutečnosti skrývá ještě hlubší kořen. Stojí za nimi další hřích.

Zoufalství podle Tomáše pramení nejčastěji z hříchu jménem *acedia*. Tomášův pojem *acedia* se svým významem nepodobá žádnému modernímu pojmu. Rozhodla jsem se tedy nechat jej nepřeložený, protože každý překlad by nás jen zaváděl. Dalo by se nicméně říci, že *acedia* je jakousi duchovní leností.<sup>286</sup> Pojďme si ji nyní trochu osvětlit. Podle Tomášovy definice je *acedia* zármutek z duchovního dobra, konkrétně z dobra, které nám poskytuje vztah s Bohem.<sup>287</sup> To zní na první pohled zvláštně. Copak může být vztah s Bohem zdrojem zármutku? Naváže-li někdo přátelský vztah s Bohem, nebude se z toho spíš radovat? Tomáš by tvrdil, že vztah s Bohem skutečně může člověka zarmucovat. Pěstovat ho totiž není vždycky jednoduché. Tak jako každý jiný láskyplný vztah, i vztah s Bohem si od člověka žádá úsilí, sebepřekonání, ochotu něco obětovat. Vstoupit do přátelství, do jednoty s Bohem, znamená nechat se proměnit. Podle Tomáše může člověk vidět příliš velké břímě v nárocích, které na něj vztah s Bohem klade. To je pak právě *acedia*.<sup>288</sup>

Takto si tedy lze představovat hřích *acedia*. Já se o ni ovšem zajímám v souvislosti se zoufalstvím. Výše bylo řečeno, že *acedia* k zoufalství vede. Spojení mezi těmito dvěma hříchy bude nyní nutné blíže prozkoumat. Jak jsem vyložila, kdo má *acedia*, toho vztah s Bohem zarmucuje. A lze se domnívat, že jde skutečně o velkou frustraci, nadměrnou sklíčenost (*nimia deiectione*).<sup>289</sup> Když se člověk takto silně rmoutí, má to podle Tomáše své důsledky.<sup>290</sup> Člověk, který se topí ve smutku, nedovede už pomalu myslet na nic jiného. Jeho myšlenky pořád krouží kolem jeho bolesti a nedovede si už ani představit, že by někdy mohl být šťastný. Pomalu začíná věřit, že blaženost je pro něj nemožná. Tímto způsobem vlastně člověk, kterého zkrušuje *acedia*, postupně upadá i do nečnosti zoufalství.<sup>291</sup>

---

<sup>286</sup> R. K. DeYoung, *Resistance to the Demands of Love: Aquinas on the Vice of Acedia*, s. 186.

<sup>287</sup> ST II-II Q35 A2.

<sup>288</sup> R. K. DeYoung, *Resistance to the Demands of Love: Aquinas on the Vice of Acedia*, s. 192.

<sup>289</sup> ST II-II Q20 A4 resp.

<sup>290</sup> ST II-II Q20 A4 resp.

<sup>291</sup> ST II-II Q20 A4 resp.

Jak je vidět, geneze zoufalství je v Tomášově pojetí poměrně komplikovaná. Pojdme si utřídit, k čemu jsme došli. Vše začíná zármutkem z nároků, které na člověka klade přátelství s Bohem. Jinými slovy lidskou neochotou pracovat na vztahu s Bohem. Tento zármutek zatěžuje lidskou mysl. Zabraňuje jedinci myslet jasně a ten se v důsledku toho mýlí. (To, že vášně zakalují lidský intelekt, se podle Tomáše děje běžně.)<sup>292</sup> Takový člověk buď potom zcela ztrácí víru v milosrdného Boha, nebo si poněkud nelogicky začíná myslet, že jeho milosrdenství se na něj nevztahuje.

Tato složitá vnitřní dynamika zoufalství se mi zdá velmi zajímavá. Vypadá to totiž, jako by se zoufalý člověk dopouštěl určité projekce. Kdo je zoufalý, myslí si, že mu Bůh není ochoten pomoci. Ve skutečnosti to je však on, kdo není ochoten na vztahu s Bohem pracovat. Tento člověk nechce pro vztah s Bohem nic udělat. Přitom se domnívá, že Bůh neudělá nic pro něj. Staví sám sobě do cesty překážky, ale obviňuje Boha. Zoufalství je tedy vlastně způsob, jak se ze vztahu s Bohem vyvlékne ten, komu se nechce usilovat o duchovní růst. Myslím, že podobnou mechaniku projekcí lze běžně sledovat i ve vztazích mezi lidmi. V situacích, kdy jeden z členů odmítá na vztahu pracovat, ale když se vztah hrouť, nehledá chybu u sebe, ale v druhém. I proto považuji tuto Tomášovu úvahu, za podnětnou.

Z případu zoufalství se dozvídáme také něco o tom, jak by mělo vypadat doufání v Boha. Abychom mohli podle Tomáše dlouhodobě doufat v Boha, musíme s ním ochotně udržovat upřímný přátelský vztah. I Tomáš ostatně píše, že přátelství s Bohem naději posiluje.<sup>293</sup> Kdo se ve vztahu k Bohu zdráhá, tomu je zatěžko věřit, že mu Bůh může pomoci. Dlouhodobé doufání v Boha je tedy možné jen, když se s ním sblížím a budu na vztahu s ním ochotně pracovat.

Než přejdu k rozboru troufalosti, jen pro úplnost doplním, že Tomáš v *ST II-II* Q20 A4 zmiňuje ještě druhou podobu zoufalství. Jde o zoufalství, které je důsledkem chtíče (*luxuria*).<sup>294</sup> Když člověk podlehne chtíči, spatřuje podle Tomáše své dobro v tělesných požitcích, především v sexu. Duchovními dobry naproti tomu začíná pohrdat.<sup>295</sup> Takové

---

<sup>292</sup> ST I-II Q77 A1 resp. *Acedia* může působit pouze na úrovni smyslového apetitu jakožto vášeň. Může se nicméně rozvinout i ve vůli, když člověk těmto pocitům rozumově přivolí. V obojím případě jde o hřích, *acedia* ve vůli je ovšem hřích smrtelný (ST II-II Q35 A3). Když Tomáš mluví o *acedia* v kapitole o zoufalství, mluví o ní jako o vášni (ST II-II Q20 A4 ad3).

<sup>293</sup> ST II-II Q17 A8.

<sup>294</sup> ST II-II Q20 A4 resp.

<sup>295</sup> ST II-II Q20 A4 resp.

pohrdání duchovními dobry je podle Tomáše vlastně zoufalstvím. Tento druh zoufalství je však zvláštní. Jak je vidět, neodpovídá základní definici zoufalství, podle které se zoufalství liší od naděje tím, že obtížné dobro nepovažuje za možné.<sup>296</sup> Při zoufalství, které pramení z chťiče, jde totiž spíš o to, že si člověk špatně volí životní cíle. Vidíme tedy, že Tomáš v *ST II-II* Q20 A4 vlastně hovoří o dvou typech zoufalství (zoufalství pramenící z *acedia* a zoufalství pramenící z chťiče), které se liší formou svých objektů. To je samo o sobě zvláštní, protože ctnosti a nectnosti definujeme právě tak, že uvedeme jejich formální objekt. Tento druhý typ zoufalství založený v chťiči s sebou nicméně také nese zásadní omyl. Člověk při něm neví, co je pro něj skutečně dobré. V tomto směru připomíná Kierkegaardovo zoufalství, které o sobě neví.<sup>297</sup>

Nyní už nectnost zoufalství opustím a podíváme na Tomášovo pojednání o nectnosti jménem troufalost (*praesumptio*). Z něho se můžeme také poučit o tom, jak má doufání v Boha vypadat. Troufalý člověk chce od Boha něco, co mu Bůh nemůže dát. Chce například, aby mu Bůh odpustil hříchy, aniž by jich litovat, nebo aby mu poskytl blaženost, aniž by vykonal záslužné činy.<sup>298</sup> Zatímco zoufalý člověk v Boha doufat nedovede, troufalý člověk v něj doufá. Doufá však zvráceným způsobem. Řečeno Tomášovými slovy, chová nezřízenou naději (*spem inordinata*).<sup>299</sup> Troufalost je rovněž vlastně planou nadějí, protože troufalý člověk považuje za možné něco, co možné není.

Stejně jako zoufalství, i troufalost je založená na omylu, na chybné představě o Bohu.<sup>300</sup> Viděli jsme, že zoufalý člověk podceňuje Boží milosrdenství. Troufalý člověk naproti tomu jako by přeceňoval, co mu Bůh může dát. Chce-li člověk například odpuštění hříchů bez lítosti, žádá něco, co nemůže dostat. Podle Tomáše nicméně nejde o to, že by Bůh na něco takového nestačil. Jde o to, že takový čin by nebyl hodný Boha.<sup>301</sup> Bůh, který by odpustil hřích člověku, který se nekaje, by totiž vlastně strpěl urážku. Takový Bůh by nehájil svou pozici, a ustupoval by hříšníkovi. Z toho je tedy vidět, že troufalý člověk Boha nepreceňuje, ale podceňuje. V jeho představě je Bůh slabší, než ve skutečnosti je.

---

<sup>296</sup> *ST I-II* Q40 A1 resp; *ST I-II* Q40 A4 resp.

<sup>297</sup> Kierkegaard píše, že řada lidí se spokojí se smyslovými dobry a o tom, že by mohli mířit na duchovní dobra, nepřemýšlejí. S. Kierkegaard, *Nemoc k smrti*, s. 148-152.

<sup>298</sup> *ST II-II* Q21 A1. Blaženost je potřeba chápat jako Boží dar, ne jako odměnu za zásluhy. Bůh nicméně tento dar nedává lidem, kteří nekonají záslužné činy, tj. nežijí ctnostně.

<sup>299</sup> *ST II-II* Q21 A2 resp.

<sup>300</sup> „avertitur homo a veritate divina“ *ST II-II* Q21 A1 ad3.

<sup>301</sup> *ST II-II* Q21 A1 ad1; *ST II-II* Q21 A2 ad2.

I zde je potřeba ptát se, kde se v troufalém člověku bere falešná představa Boha. Tomášovou odpovědí je, že kořenem tohoto omylu, respektive kořenem troufalosti, je pýcha (*superbia*).<sup>302</sup> Řeknu jen pár slov o tom, jak si Tomáš pýchu představuje. Kdo je pyšný, ten by chtěl být podle Tomáše něčím víc, než čím je mu dáno být.<sup>303</sup> Pýchu je přitom potřeba zasazovat do teologického rámce. Jde totiž vlastně o odmítání podřizovat se Bohu.<sup>304</sup> Podle Tomáše lidé Bohu podléhají, a podle toho by se měli i chovat. Za Tomášovým pojmem pýchy vlastně prosvítá jeho představa o rozumném řádu světa (*ordo rationis*), jemuž je potřeba dostát. Svět je podle Tomáše rozumně uspořádaný. Sami lidé jsou rovněž nadaní rozumem.<sup>305</sup> Díky tomu mohou řád světa pochopit, a svůj život uspořádat tak, aby byl s obecným řádem v souladu.<sup>306</sup> Kdo se Bohem danému obecnému řádu protíví, jde současně i proti své vlastní rozumové přirozenosti.<sup>307</sup> Takový člověk žije špatně, nectnostně. Je například – jako v našem případě – pyšný.

A nejen že pyšný člověk se protíví rozumnému řádu. Rovněž si podle Tomáše zahrazuje cestu k pravdě. Kdo je pyšný, tomu je totiž zatěžko nechat se poučit od někoho znalejšího. Taky se nerad podvoluje Boží autoritě a nerad přijímá zjevené pravdy.<sup>308</sup> Z toho důvodu může pýcha vést k řadě omylů právě i ve věcech víry. A můžeme se domnívat, že stojí i za omyly troufalosti. Viděli jsme, že troufalý člověk věří například tomu, že Bůh mu odpustí, aniž by litoval, nebo že ho spasí, aniž by jednal záslužně. Troufalý člověk chce tedy odpuštění a spásu, aniž by se podřídil Bohu a žil podle jeho vůle. Představuje si naopak, že se Bůh podřídí jemu a poslouží mu. V takovémto mylném chápání je tedy člověk pánem a Bůh jeho služebníkem. Troufalý člověk si představuje Boha slabšího než ve skutečnosti – a sebe naopak silnějšího. Za takovýmito představami jasně prosvítá pýcha – touha tvora vyvýšit se nad Boha.

---

<sup>302</sup> *ST II-II* Q21 A4.

<sup>303</sup> „quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est“ *ST II-II* Q162 A1 resp.

<sup>304</sup> *ST II-II* Q162 A6 resp.

<sup>305</sup> Lidský rozum Tomáš nazývá pojmem intelekt (*intellectus*) a někdy též pojmem *ratio*.

<sup>306</sup> F. J. Yartz, *Order and right reason in Aquinas' ethics*, s. 408-410. F. J. Yartz, *Order and right reason in Aquinas' ethics*, s. 409.

<sup>307</sup> „Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo.“ *ST I-II* Q71 A2 resp.

<sup>308</sup> *ST II-II* Q162 A3 ad1.

Vylíčila jsem, že troufalost spolu se svými mylnými představami pochází z pýchy. Já jsem se zde troufalostí zabývala, abych dozvěděla něco o povaze doufání v Boha. O čem nás tedy případ troufalého člověka může poučit? Bylo řečeno, že troufalý člověk doufá, ale doufá špatně, zvráceně. Jako by Bohu spíše cosi diktoval, než jej o něco prosil. Jako by se Bůh neměl slitovat nad člověkem, ale posloužit člověku. Tento postoj plyne z toho, že troufalý člověk má obecně sklon podceňovat svoji závislost na Bohu. Aby tedy člověk dovedl doufat v Boha správným způsobem, musí mít přiměřenou představu o tom, kdo je Bůh, kdo je člověk, a jaký je vztah mezi nimi. Je potřeba vědět, že člověk je ten, kdo prosí a Bůh je ten, kdo se slitovává. Ten, kdo Boha mylně chápe jako slabého a sebe jako silného, chce v důsledku od Boha věci, které mu Bůh nikdy neposkytne. Falešný obraz Boha může založit pouze planou naději.

### 3.6 Shrnutí třetí kapitoly

Třetí oddíl své práce jsem věnovala naději-ctnosti. Ukázala jsem, že stejně jako naděje-vášeň, i naděje-ctnost vede člověka odněkud někam. Tedy že jej vede od víry a lásky k *charitas*. Rovněž, že křesťana doprovází po celý jeho život na cestě za posmrtnou blažeností. Stejně jako naděje-vášeň, i naděje-ctnost náleží do přechodových stavů.

Dále jsem popsala, že ctnostná naděje se projevuje vnitřní aktivitou. V tom, kdo doufá, se totiž odehrává duchovní přerod. Vstupuje s Bohem do vztahu přátelství a stává se Božím synem. Tento přerod se může odehrát jen, pokud člověk vynaloží úsilí, otevře se pro vztah s Bohem. Právě k tomu dochází při doufání v Boha, které bychom měli chápat jako vytváření vztahu k Bohu. Doufání v Boha je činností, náročnou prací. Samozřejmě to, že doufání vede k *charitas* a v posledku až k posmrtné blaženosti, neznamená, že by si člověk tyto věci zajistil sám vlastními silami. Spíše se dá říci, že když se člověk snaží, Bůh mu vyjde vstříc a obdaruje ho. Na rozboru zoufalství jsem potom předvedla, že aby člověk mohl dlouhodobě doufat v Boha, musí být ochoten pracovat na vztahu s Bohem. Studium troufalosti nám pak ukázalo, že aby člověk správně doufal v Boha a spoléhal na něj, musí uznat svou podřízenost Bohu.

### Závěr

Došla jsem nyní k závěru svojí práce, ve které mě předně zajímalo, jak Tomáš uvažuje o vztahu naděje a činnosti. Co znamená, že naděje-vášeň „podporuje činnost“? A jak souvisí s činností naděje-ctnost? Ve druhé kapitole jsem ukázala, že naděje-vášeň je vznětlivou vášní, která nám umožňuje získat to, co milujeme a chceme. Rovněž, že jde o vášeň, která

nás podněcuje v našem usilování o něco. Činí to tak, že nám ukazuje objekt jako dosažitelný a možný, důležitou roli hraje i doprovodná slast a smutek. Ve třetí kapitole jsem došla k tomu, že i naděje-ctnost se pojí s činností. Naděje-ctnost je mostem mezi dvěma stavy – vírou a *charitas*. Přejít od víry k *charitas* je pak vlastně vnitřním přerodem. Tento přerod se děje právě díky doufání. Ten, kdo doufá, se totiž upíná k Bohu, a tím dochází k prohlubování vztahu mezi ním a Bohem. Jak naděje-vášeň, tak naděje-ctnost tedy mají vztah k činnosti. Naděje-vášeň podporuje činnost. Naděje-ctnost se projevuje činností.

Tomášovo pojetí naděje jsem průběžně porovnávala s tím, jak chápali naději Aristoteles a Pavel z Tarsu. Pokud jde o Tomášovu naději-vášeň, ta má, domnívám se, blíže k aristotelskému pojetí naděje. Tomášovo pojednání o naději-váši není příliš teologické. Tomášova naděje-vášeň si klade obyčejné pozemské cíle, pro jejichž dosažení lze podnikat konkrétní kroky. Rovněž Aristotelova naděje míří na různorodé, často obyčejné cíle. Souvislost naděje a činnosti je patrná v Aristotelově pojednání o statečnosti. V některých pasážích pojednání o naději-váši se Tomáš Aristotelem inspiruje skutečně silně (kapitoly o vzniku naděje-vášeň a o planých nadějích).

Tomášova naděje-ctnost má o něco blíže k Pavlovu pojetí naděje. Naděje-ctnost je nadějí křesťana. Tato naděje míří na posmrtnou blaženost, stejně jako naděje v Pavlově pojetí. Tomáš by s Pavlem souhlasil, že získání spásy není v naší moci. Doufající křesťan si spásu vlastními silami nezajistí, ale je odkázán na Boží milost. Přesto podle Tomáše křesťanovo doufání není pouhé čekání, ale je to činnost, prohlubování vztahu s Bohem, práce na vnitřním přerodu. Pavlovská naděje je naproti tomu skutečně spíše očekáváním.

## Literatura

Aristoteles. *Etika Nikomachova*. 5. nezměněné vydání. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Rezek, 2021.

Aristoteles. *Rétorika*. 3. vydání. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Rezek, 2010.

Augustin. *O Boží obci I-II*. Přeložila Julie Nováková. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2007.

Augustin. *Katechetické spisy*. Přeložila Marie Kyralová a kol. Praha: Krystal OP, 2005.



Aumann, Jordan. „Thomistic Evaluation of Love and Charity“. *Angelicum* 55, no. 4 (1978), s. 534-556.

Thomas Aquinas. *Summa Theologiae* (= *ST*). Opera omnia (Editio Leonina), IV-XII. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906. (Anglický překlad k dispozici online „New English Translation Summa Theologica“, New English Translation of St. Thomas Aquinas's Summa Theologiae (Summa Theologica). Přeložil Alfred J. Freddoso. Poslední úprava 23. května 2022, <https://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC.htm>.)

*Bible: Český studijní překlad*. Praha: Nakladatelství KMS, 2009.

*Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost 2008. (Není-li uvedeno jinak, citace z Bible jsou uváděny v českém ekumenickém překladu.)

Bobier, Christopher. A. „Why Hope is not a Moral Virtue: Aquinas's Insight“. *Ratio* 31, no. 2 (2018), s. 214-232.

Bornkamm, Günther. *Apoštol Pavel*. Přeložil Miloslav Hájek. Praha: Kalich, 1998.

Csíkszentmihályi, Mihály. *Flow: o štěstí a smyslu života*. Praha: Portál, 2015.

Davies, Brian. *Thomas Aquinas's Summa theologiae: a guide and commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

De Letter, Paul. „Hope and Charity in St. Thomas“. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 1, no. 2 (1950), s. 204-248.

DeYoung, Rebecca Konyndyk. „Resistance to the Demands of Love: Aquinas on the Vice of Acedia“. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 68, no. 2 (2004), s. 173-204.

Eberl, Jason T. *Routledge Guides to the Great Books: The Routledge guidebook to Aquinas' Summa Theologiae*. Londýn: Routledge, 2015.

Glenn, Mary Michael. „A Comparison of the Thomistic and Scotistic Concepts of Hope“. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 20, no. 1 (1957), s. 27-74.

Gravlee, Scott. G. „Aristotle on Hope“. *Journal of the History of Philosophy* 38, no. 4 (2000), s. 461-477.

Hause, Jeffrey. *Aquinas's Summa theologiae: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018

Jinek, Jakub. „Přátelství, dobro, polis: K významu přátelství v celku Aristotelovy praktické filosofie“. *A Journal of Analytic Scholasticism* 8, no 1 (2011), s. 72-94.

Keys, Mary. M. „Aquinas and the Challenge of Aristotelian Magnanimity“. *History of Political Thought* 24, no. 1 (2003), s. 37-65.

Kierkegaard, Soren. *Nemoc k smrti*. Přeložila Marie Mikulová-Thulstrupová. Praha: Svoboda, 1993.

Knuuttila, Simo. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Lamb, Michael. „Aquinas and the Virtue of Hope: Theological and Democratic“. *Journal of Religious Ethics* 44, no. 2 (2016), s. 300-332.

Lancel, Serge. *Saint Augustine*. Londýn: SCM, 2002.

Miller, Michael. R. „Aquinas on the Passion of Despair“. *New Blackfriars* 93, no. 1046 (2012), s. 387-396.

Miner, Robert. *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae 1a2ae 22–48*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Osborne, Thomas M. „Thomas, Scotus, and Ockham on the Object of Hope“. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 87, no. 1 (2020), s. 1-26.

Pasnau, Robert. C. *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Platón. *Ústava*. 3. opravené vydání. Praha: Oikoymenh, 2001

Ryšková, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Praha: Karolinum, 2014.

Smith, Nicholas. „Analysing Hope“. *Critical Horizons* 9, no. 1 (2008), s. 5-23.

Vogt, Katja Maria. „Imagining Future States: Hope and Truth in Platos Philebus“. In: Richard Seaford (vyd.), *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*. s. 33-49. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Studer, Basil. „Augustine and the Pauline Theme of Hope“. In: William S. Babcock (vyd.), *Paul and Legacies of Paul*, s. 201-225. Dallas: Southern Methodist University Press, 1990.

Yartz, Frank J. „Order and right reason in Aquinas' ethics“. *Medieval Studies* 37 (1975), s. 407-418.