

Príkaz „Milovať Boha nadovšetko a blížneho ako seba samého“ z pohľadu kresťanskej filozofie

Ol'ga Gavendová

GAVENDO VÁ, O.: The Command "Love God above everything and your neighbour as yourself" from the Point of View of Christian Philosophy. *Studia Aloisiana*, 6, 2015, 2, s. 47 – 59.

The article looks at the command of love to God and to the neighbour. The goal is to find out whether this command is justifiable in the nature of beings, or it is purely a religious command. For this reason we will pay attention to the beings naturally directed towards the good, enabling to talk about natural love. Subsequently, we will focus on human love where three levels can be distinguished: sensual love, personal love and agape. Finally we will try to answer some questions following from the command of love to God and to the neighbour: whether it is the same love, whether these loves exclude each another, whether love only to God or only to the neighbour can exist, and why actually one has to love God and the neighbour.

Keywords: love, nature, the being, the good, God, person

Predmetom článku je príkaz lásky k Bohu a k blížnemu. Cieľom je zistiť, či tento príkaz má svoje opodstatnenie v prirodzenosti človeka, alebo či ide o čisto náboženský príkaz. Všetky súcna totiž prirodzene smerujú k dobru, čo umožňuje hovoriť o prirodzenej láske. Ďalej sa pozrieme na ľudskú lásku, v ktorej môžeme rozlíšiť tri roviny: zmyslovú lásku, osobnú lásku a agapé. Nakoniec sa pokúsime zodpovedať na niektoré otázky, ktoré vyplývajú z príkazu lásky k Bohu a k blížnemu: či ide o rovnakú lásku, či sa tieto lásky navzájom vylučujú, či môže existovať láska len k Bohu, alebo len k blížnemu a prečo vlastne človek má milovať Boha a blížneho.

Problémy a otázky obyčajne triedime podľa zamerania a tým sa usilujeme zistiť, v ktorej oblasti máme na ne hľadať odpovede. Podľa tohto prístupu by sme problém príkazu „milovať Boha nadovšetko a blížneho ako seba samého“ zaradili medzi teologické problémy. Naším cieľom je poukázať, že má aj svoje

filozofické odôvodnenie, a tým zdôrazniť, že teológia predpokladá prirodzenosť, že nejde o Boží príkaz, ktorý by bol v rozpore s prirodzenou tendenciou človeka, ale naopak, je jej najhlbším vyjadrením.

Východiskom je náuka Tomáša Akvinského, ale aj ďalších autorov, najmä J. B. Lotza, J. Maritaina, N. W. Clarka a E. Coretha, ktorí jeho náuku doplnili a rozvinuli vo svetle neskorších filozofických smerov.

1. Súcna a ich tendencia k dobru

Všetko okolo seba vnímame ako jednotlivé celky, sú to individuálne súcna. Stačí krátke pozorovanie a zistíme, že všetko sa usiluje zachovať si svoju existenciu.¹ Existencia je istou dokonalosťou, ktorú súcno nechce stratiť, naopak, usiluje sa ju udržať alebo rozvinúť. Rovnako sa usiluje zachovať aj to, čím je. Ak sa vyskytne nejaký nedostatok, usiluje sa ho odstrániť a nadobudnúť opäť svoju jednotu, úplnosť. Povedané filozofickými termínmi – chce zachovať nielen svoju existenciu, ale aj svoju esenciu.² A oboje, existencia i esencia, predstavujú istú dokonalosť, teda aj dobro, ktoré je pre súcno prirodzene žiaduce, lebo „bytie je to, po čom všetko túži“³. Tým sa dostávame ku koreňom lásky. Súcno miluje seba, keďže je dobrom. Láska je teda vzťah medzi súcnom a jeho vlastným dobrom: „Všetkým prirodzenostiam je spoločné to, že majú istú náklonnosť, a to je prirodzená žiadostivosť [*appetitus*] alebo [prirodzená] láska,“ hovorí Tomáš Akvinský a pokračuje: „ale táto náklonnosť sa nachádza v rôznych prirodzenostiach rôznym spôsobom, v každej z nich podľa jej spôsobu. Tak sa v rozumovej prirodzenosti prirodzená náklonnosť nachádza v podobe vôle, v zmyslovej prirodzenosti sa nachádza v podobe zmyslovej žiadostivosti a v prirodzenosti nemajúcej poznanie len v podobe zamerania prirodzenosti k niečomu.“⁴

Okolo seba vidíme rôzne súcna, ktoré sa líšia svojou prirodzenosťou. Na jednej strane majú isté dobro, ktoré sú schopné šíriť okolo seba, na druhej strane toto ich dobro je obmedzené, a preto sa usilujú svoje dobro udržať, resp. zväčšiť, a hľadajú ho v iných veciach okolo seba. „Prírodná vec má nielen prirodzený sklon k získaniu príslušného dobra, ktoré mu chýba, alebo ku spočinutiu v ňom, keď ho už má, ale tiež k šíreniu svojho dobra iným veciam, nakoľko je to možné. Preto vidíme, že každý činiteľ, keďže je v akte a má istú dokonalosť, činí sebe podobné.“⁵ Znamená to, že každé súcno je istým dobrom, ktoré nie je dokonalé, je v istom zmysle chudobné, preto potrebuje iné

1 Porov. AKVINSKÝ, T.: *De Veritate*, 21, 2.

2 Porov. AKVINSKÝ, T.: *SCG* III, 16.

3 AKVINSKÝ, T.: *SCG* II, 79.

4 AKVINSKÝ, T.: *ST* I, 60, 1.

5 AKVINSKÝ, T.: *ST* I, 19, 2. Pokiaľ ide o súvislosť medzi dobrom ako účelom, prirodzenými sklonmi a prirodzeným zákonom u T. Akvinského, porov. CHABADA, M.: *Prirodzený zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2014, s. 34–37.

dobrá, zároveň však keďže existuje, je bohaté na dobro, o ktoré je schopné sa deliť s inými súcni. Každému súcnu je preto vlastná nielen schopnosť dávať, čo umožňuje hovoriť o sebadarovaní, ale aj schopnosť prijímať, čo umožňuje hovoriť o receptivite. Pritom „receptivita ako taká by už nemala byť chápaná esenciálne ako znak nedokonalosti, nedostatku a potenciality príjemcu, ale ako svojbytný pozitívny aspekt *dokonalosti* bytia“⁶. Čím je dokonalejší stupeň bytia, tým je dokonalejšie dobro, ale zároveň aj sebadarovanie a receptivita. Ak sa zastavíme pri základných stupňoch bytia, aké poznáme od Aristotela, uvidíme túto tendenciu byť dobrom a hľadať dobro v inom. Aj na rovine neživých predmetov – hoci v nedokonalejšej forme, ale predsa – môžeme vidieť istý sklon k veciam, ktoré sú mimo samotného predmetu – napr. to vidieť v magnetizme, keď vzájomne sa priťahujúce póly „hľadajú“ takú polohu, ktorá ich najviac spája.⁷ Už tu môžeme vidieť isté prvotné vzťahy, ktoré ešte nie sú láskou v pravom zmysle slova, ale podľa Tomáša sú vyjadrením prirodzenej lásky.

Rastliny, ktoré sa od anorganického sveta odlišujú tým, že sú živé, sú schopné istej činnosti, ktorou sa usilujú zachovať svoje dobro a svoju dokonalosť. Vzťahujú sa na veci okolo seba, od okolitého sveta prijímajú výživu a podmienky existencie. Tendenciu, resp. túžbu po tomto zdokonaľujúcom dobre vidíme napr. v nakláňaní sa rastliny za svetlom, v zakoreňovaní kvôli prísunu vody, pri rozmnožovaní a pod.

Živočích predstávajú dokonalejší stupeň existencie. Charakteristické je pre ne zmyslové poznanie a zároveň úsilie dosiahnuť to, čo poznajú zmyslami. Obmedzujú sa na konkrétne, hmotné veci, ktoré vyvolávajú zmyslovú reakciu. Ide o inštinktívnu reakciu, o inštinktívne úsilie dosiahnuť to, čo zmyslami vnímajú ako príjemné, užitočné a tým pre ne dobré. Toto sa stáva predmetom zmyslovej lásky. Ich činnosť je zameraná na zachovanie seba alebo rodu. Hoci sú schopné istým spôsobom „vyjsť zo seba“, čo znamená, že smerujú k dobru mimo seba, a vďaka tomu môžeme hovoriť o láske, lebo k láske patrí tendencia k dobru, ale v prípade živočíchov je to vždy kvôli sebe samému. Živočích miluje žiadostivou láskou.

Človek zahŕňa v sebe všetky predchádzajúce stupne, no život vyššieho a dokonalejšieho stupňa bytia mu zabezpečuje duchovný princíp, ktorým je duša. Tá sleduje svoje vlastné zákonitosti a ciele. Človek vďaka rozumovému poznaniu sa neobmedzuje na zachytenie konkrétosti, ale poznáva všeobecne, a to isté platí pre vôľu. Nechce len to konkrétne dobro, ktoré zachytili zmysly, ale vďaka vôli ako duchovnej schopnosti je schopný chcieť dobro osebe, je schopný sa preň slobodne rozhodnúť. Celú duchovnú činnosť človeka umožňuje jeho ontologická otvorenosť pre Absolútne. Odráža sa to aj v láske. Človek z hľadiska čisto telesnej stránky je schopný objaviť a chcieť dobro pre seba, je schopný si toto dobro zamilovať, ale v tomto zmysle sa dá hovoriť len o zmyslovej láske. Ak berieme človeka ako hmotno-duchovné bytie, je schop-

6 CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha; Kostelní Vydří : Krystal OP; Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 27.

7 Porov. AKVINSKÝ, T.: *ST I-II*, 26, 2.

ný dobro nielen spoznať, ale si ho aj zamilovať a chcieť ho pre toto samotné dobro, je schopný lásky altruistickej, duchovnej, prajúcej. O tejto láske sa dá hovoriť až na rovine človeka.⁸

V činnosti jednotlivých stupňov bytia môžeme vidieť ich prirodzenú náklonnosť pre dobro, čo v prvých dvoch stupňoch umožňuje rozlíšiť prirodzenú lásku; v stupni živočíchov ide o zmyslovú lásku a človek sa otvára pre duchovnú lásku. Takisto vo všetkých stupňoch môžeme vidieť schopnosť každého súcna dobro dávať, teda deliť sa oň a tým darovať seba, ale aj schopnosť dobro prijímať, teda receptivitu. Dávanie a prijímanie dobra umožňuje vo všetkých stupňoch bytia prechod z možnosti do uskutočnenia. To zodpovedá aristotelovskému chápaniu receptivity ako nedostatku bytia, ako potenciality či potreby, ktorá je neskôr naplnená. W. N. Clarke však posúva význam receptivity k pozitívnemu obsahu. Receptivita sa javí ako nedostatok, resp. potencialita u všetkých súcien nižších, ako je človek. Preto sme hovorili, že tie sú schopné milovať len žiadostivou láskou, a preto sa v týchto rovinách termín láska používa v analogickom zmysle. Až u človeka, ktorý je osobou a ktorý je schopný osobnej, priateľskej lásky, pribúda iný druh receptivity. V priateľskej láske totiž „vzájomnosť patrí k jej esencii. Priateľstvo bytostne znamená, že niečia láska je akceptovaná, radostne prijatá a opätovaná, a to isté platí aj v opačnom smere. Receptivita je preto súčasťou esencie najvyššej lásky“⁹. Receptivita v tomto zmysle už nehľadá v dosiahnutí dobra svoje naplnenie, čo by sme z ontologického hľadiska mohli vyjadriť vzťahom potencie a aktu ($p - a$), ale sa obracia na dobro kvôli dobru samotnému, kvôli jeho hodnote a dokonalosti. Subjekt už neočakáva nič, jednoducho len miluje, čo môžeme ontologicky vyjadriť vzťahom medzi aktom a aktom ($a - a$). Takáto receptivita „ukazuje schopnosť nadväzovať vzťahy, obohacovať druhých a rozvíjať svoju vlastnú identitu. Receptivita je predpokladom plnej realizácie osobného bytia“¹⁰.

Vidíme, že všetky veci „túžia“ po dobre mimo seba, usilujú o toto dobro, lebo predstavuje pre ne isté zdokonalenie. Tomáš Akvinský v tejto téme dokonca tvrdí, že „všetko si žiada Boha“¹¹. Vychádza pri tom zo skutočnosti, že všetky veci participujú na Absolútnom bytí: „Každé súcno má svoj podiel na bytí, ktorý je určený mierou esencie každého súcna,“ vysvetľuje J. B. Lotz.¹² Každé súcno sa teda rozvíja v rámci limitov, ktoré udáva esencia, a aspoň sa usiluje priblížiť k absolútnej plnosti, lebo konečné dobrá sú dobrami len na základe účasti na Nekonečnom dobre. Preto sa každé súcno usiluje – nakoľko

8 „Priateľstvo je možné len k rozumovým tvorom, tie totiž môžu lásku opätovať a deliť sa o beh života, tým sa darí dobre alebo zle podľa osudu a šťastia. A ich sa tiež vo vlastnom zmysle týka prajúca láska.“ ST I, 20, 2, ad 3.

9 CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*, s. 89. Tento kladný význam receptivity umožňuje hovoriť o láske medzi božskými osobami.

10 MACHULA, T.: *Osoba jako rozumové bytí ve vztahu*. České Budějovice : TřJU, 2004, s. 15.

11 AKVINSKÝ, T.: ST I, 6, 1, ad 2. „Je zjavné, že Boh je spoločným dobrom celého vesmíru a všetkých jeho častí. Preto každý tvor svojím spôsobom miluje Boha viac ako sám seba: veci bez poznania (ho takto milujú) prirodzene, zvieratá zmyslovo a rozumový tvor rozumovou láskou, ktorá sa po latinsky nazýva *dilectio*.“ AKVINSKÝ, T.: *Quodlibet I*, 4, 3.

12 LOTZ, J. B.: *Vědění a láska*. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 22.

mu to dovoľuje jeho prirodzenosť – o napodobňovanie a pripodobňovanie sa božskej добрote. Preto Lotz rozlišuje medzi najbližším cieľom, ktorým je vlastná dokonalosť súcna, alebo rozvinutie obmedzenej plnosti, ktoré je určené esenciou, a prostredníctvom najbližšieho cieľa sa usiluje o posledný cieľ všetkého súcneho, teda o neobmedzenú absolútnu plnosť, ktorou je Boh.¹³ To znamená, že nielen človek je prirodzene otvorený pre Boha, ktorý je Absolútnym bytím a tým Absolútnym dobrom, ale všetko súcno prirodzene túži po Bohu. Ak to aplikujeme na príkaz „Milovať Boha nadovšetko“, tento príkaz nepredstavuje niečo nové, alebo niečo, k čomu by sa človek musel nútiť, čo evokuje samotný termín „príkaz“, ale zodpovedá prirodzenosti samotného súcna. Milovať Boha je úplne prirodzené, a to nielen pre človeka, ale pre všetky súcna. Človekovi to však najviac umožňuje jeho esencia, pretože je rozumný a slobodný tvor.

2. Roviny ľudskej lásky

2.1. Zmyslová láska

Ľudská láska sa môže rozvíjať v troch rovinách, ktoré charakterizujú spôsob bytia človeka. Keďže človek je živočích, je schopný zmyslovej lásky, ktorá má svoj fyziologický základ a svoju vlastnú finalitu. Napríklad vedie k tomu, aby si na základe reakcií človek uvedomil, že je hladný, unavený, alebo zdravý, svieži, podnecuje ho, aby sa najedol. U živočíchov v tomto prípade hovoríme o inštinkte, u človeka hovoríme o afektoch alebo emóciách, ktoré človek ako rozumný živočích je schopný usmerňovať, vychovávať, lebo „nezrelá emócia *ruší* vedenie a často ho robí slepým, najmä voči tomu, čo je duchovne neviditeľné. Zrelá a zušľachtená emocionalita naproti tomu pomáha vedeniu“, tvrdí J. B. Lotz, ktorý poukazuje na vzájomné ovplyvňovanie poznania, chcenia a milovania.¹⁴ V tomto smere aj antickí grécki autori chápali zmyslovú lásku. Označovali ju termínom *eros* a po správnom zameraní má priviesť človeka až k najvyššej kráse, ktorá je ako najvyššie dobro prameňom všetkého, alebo božstvom. „Láska je aspirácia, je to túžba, tendencia vychádzajúca od niečoho nižšieho a smerujúca k niečomu vyššiemu, od menej dokonalého k dokonalejšiemu, od neformovaného k formovanému, od nebytia k bytiu, od toho vonkajšieho smerom k tomu podstatnému, od nepoznania k poznaniu.“¹⁵ Predmetom ľudskej lásky môže byť akékoľvek hmotné alebo duchovné dobro, vždy sa odráža aj v ľudskej afektivite.¹⁶ Výstižne to vysvetľuje Tomáš Akvinský:

13 Porov. LOTZ, J. B.: *Vědění a láska*, s. 23.

14 LOTZ, J. B.: *Vědění a láska*, s. 51.

15 NEMEC, R.: Láska ako téma v perspektíve gréckej a kresťanskej morálky. In: *Studia Aloisiana*, roč. 2, 2011, č. 4. s. 21–22. Tento smer vystihuje aj aspekt nádeje. Porov. NEMEC, R.: O nádeji z filozofického hľadiska. In: *Viera a život*, roč. XIXII, 2013, č. 3, s. 76.

16 Do termínu *affectio* zahŕňa Tomáš nielen akty zmyslovej apetitívnej schopnosti, ale aj akty rozumovej apetitívnej schopnosti, teda vôle: „Afekty, ktoré nie sú emóciami, sú hnutiami intelektívnej apetitívnej schopnosti, ktorá sa nazýva vôľa.“ (AKVINSKÝ, T.: *ST I-II*, 59, 2.) Podľa D. Peroutku to umožňuje

„Keď niečo milujeme, túžime po tom, pokiaľ je to neprítomné, a radujeme sa z toho, pokiaľ je to u nás prítomné, sme smutní, keď nás od toho vzdalujú prekážky, a nenávidíme to, čo nás od milovaného odlučuje, a hneváme sa na to.“¹⁷ Tomáš preto rozlišuje medzi dychtivosťou a vznetlivosťou, lebo láska prebúdza túžbu po dobre a tá istá láska v nás vyvoláva hnev proti tomu, čo nás od dobra vzdaluje, čo nám kladie prekážky pri dosahovaní dobra.¹⁸

V zmyslovej láske má svoje miesto aj pohlavná láska, láska medzi mužom a ženou, ktorá má svoju silu a človeka ľahko premáha. Vyjadruje to aj terminologické odlišenie medzi „erosom“ a „sexom“. Pohlavná láska by sa však nemala oddelovať od vyšších duchovných schopností, lebo človek vo svojej podstate nie je len živočích, ale je rozumný živočích. Ak sa človek dáva premôcť sexom, hľadá uspokojenie svojej zmyselnosti, živočíšnosti, nič viac. Nadvláda samotného sexu pre človeka znamená vždy degradáciu z roviny ľudskej na živočíšnu rovinu.

Už Platón v dialógu *Symposion* poukazuje na to, že zmyslová krása má viesť k poznávaniu inej krásy, očistenej od všetkej zmyselnosti, až nakoniec človek uvidí krásu osebe, uvidí ideu krásy. Eros teda predstavuje ako racionálnu hybnú silu pre rozumové schopnosti a činnosti.¹⁹ Ak sa však zostáva na čisto sexuálnej rovine, ako sme povedali živočíšnej, sex neprináša šťastie, lásku, extázu, transcenciu, úsilie zachovať toto všetko pre budúcnosť v plodení, veď „láska je plodenie a rodenie v krásnom“²⁰. Naopak, zo strachu o budúcnosť sa pred plodením chráni a tým celú silu tejto lásky zameriava nesprávne, preto pociťuje frustráciu, prázdnotu, nenaplnenosť, nezmyselnosť. Ak sa pohlavná a celkovo zmyslová láska správne rozvíja, ak sa dá viesť vyššou duchovnou rovinou, začleňuje sa do duchovnej lásky.²¹

2.2. Osobná láska

V duchovnej láske spolupôsobia duchovné schopnosti človeka: rozum, ktorý spoznáva vec a predkladá ju vôli, ktorá vo veci rozpoznáva dobro a po ňom túži. Tak ako rozum poznáva všeobecné v jednotlivom, ani vôľa sa neobmedzuje len na konkrétne hmotné dobro, ale je to schopnosť chcieť dobro osebe. Na rozdiel od poznania, ktoré je „objektívne“ v tom zmysle, že subjekt/človek si utvára pojem a tým objekt prijíma do seba. Vôľa naopak je „subjektív-

rozlišovať „lásku ako *emóciu* (istého stupňa tejto lásky sú schopné i zvieratá) a lásku ako *afekt vôle*, dynamické zameranie vôle k nejakému dobru, nakoľko bolo nahliadnuté intelektom“. (PEROUTKA, D.: *Tomistická filosofická antropologie*. Praha : Krystal OP, 2012, s. 166.)

17 AKVINSKÝ, T.: *SCG IV*, 19.

18 Porov. ŠPRUNK, K.: Tomáš Akvinský o lásce. In: AKVINSKÝ, T.: *O lásce : Výběr otázek z Teologické sumy*. Praha : Krystal OP, 2005, s. 20.

19 Porov. NOVOTNÝ, F.: Úvod. In: PLATÓN: *Symposion*. Praha : Oikoyomenh, 1993, s. 9.

20 PLATÓN: *Symposion*, 206 e.

21 Podľa Tomáša Akvinského vlada ducha nad zmyslovosťou nie je despotická, ale kráľovská, teda ako kráľ riadi slobodných ľudí, a predsa sa môžu proti jeho vôli postaviť, tak aj zmyslová láska sa môže postaviť proti rozkazu duchovnej roviny. Porov. AKVINSKÝ, T.: *ST I-II*, 9, 2, ad 3.

na", lebo nasmerováva subjekt tým, že ho podnecuje, aby vykročil k objektu, k dobru a získal ho, zjednotil sa s ním. Jednotu, ktorá sa získava poznaním, J. B. Lotz pokladá za nedokonalú; za dokonalú alebo dovŕšenú považuje až jednotu v láske. „Jednota v poznaní je teda prípravou, kým jednota v láske je dovŕšením.“²² Podľa Tomáša človek môže milovať dobro dvojakou láskou. *Žiadostivou* láskou miluje vtedy, ak v dobre chce niečo pre seba, hľadá v ňom uspokojenie svojich potrieb. *Priateľskou* alebo dobroprajnou láskou miluje vtedy, ak v dobre nehľadá svoje vlastné uspokojenie, zdokonalenie, ale miluje kvôli dobru samotnému, lebo vníma jeho hodnotu a dokonalosť.²³ Každá priateľská láska je teda nezištná, lebo človek necháva seba v ústraní a usiluje sa, aby sa milované dobro rozvinulo. Najviac sa to prejavuje v osobnej láske, teda v láske medzi osobami, ktorú grécki autori nazývali *filia*. Hoci sa človek môže v analogickom zmysle „priateľiť“ s vecami alebo so zvieratami, o osobnej láske môžeme hovoriť len medzi osobami. Len osoby navzájom môžu viesť dialóg, len osoby prostredníctvom slov dávajú svoje vnútro, prejavujú svoje myslenie a cítenie, svoje úsilie, a toto všetko sa deje vo vzájomnej slobode.²⁴ Toto nie je možné na úrovniach nižších, ako je človek, lebo tieto súcna nie sú schopné slobodného sebaotvorenia sa druhému.

Osobná láska je podľa E. Coretha pre človeka primárna. Nielen v časovom zmysle, keď dieťa vníma osoby, v normálnom prípade rodičov, skôr než všetky ostatné veci, oni ako prví ho milujú, nadväzuje s nimi kontakt a oni mu pomáhajú vzťahovať sa k okoliu. Takže „druhá osoba je primárnym vzťahovým cieľom nášho poznávania, chcenia a konania. Druhú osobu postihujeme pôvodnejšie ako niečo iné a subpersonálne stupne bytia môžeme pochopiť v ich vlastnom bytí a zmysle len z analógie k personálnemu bytiu.“²⁵ Človek je totiž bytostne zameraný na druhého a len prostredníctvom neho nachádza sám seba. Vyplýva to z jeho štruktúry bytia. Je schopný uvedomiť si svoje ja len vďaka nejakému ty, ktoré ho oslovuje, ktoré sa mu daruje a ktoré „prebúdza“ jeho schopnosť poznávať. Svoje chcenie rozvíja tiež v prítomnosti druhého, ktorý sa mu v slobode dáva a prebúdza tak jeho slobodnú vôľu. Preto keď vyjde zo seba, až vtedy nachádza sám seba. Keďže v milovaní sa spájajú tak poznanie, ako aj chcenie, dá sa povedať, že až keď miluje druhého – uznáva jeho hodnotu, výnimočnosť, dobro –, realizuje svoje schopnosti a najviac sa stáva sám sebou.

Človek milujúci priateľskou láskou tak miluje dobro, že sa mu chce prispôbiť. Preto čím dokonalejšie dobro miluje, tým viac sa aj on usiluje byť dokonalým. Vidieť to práve v osobnej láske, kde najviac vystupuje do popredia rozdiel medzi žiadostivou a priateľskou láskou. Ak druhého miluje kvôli sebe,

22 LOTZ, J. B.: *Vědění a láska*, s. 55.

23 Porov. AKVINSKÝ, T.: *ST I-II*, 27, 3.

24 O dialógickom charaktere ľudskej osoby a z neho vyplývajúcom vzťahu k osobnému Bohu porov. SPIŠIAKOVÁ, M.: Náboženská skúsenosť vo filozofickom pohľade Johanna Baptista Lotza SJ. In: *Studia Aloisiana*, roč. 2, 2011, č. 2, s. 28–29.

25 CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1994, s. 161.

nedá sa hovoriť o priateľskej láske, ale ani o slobode druhého, o rešpektovaní jeho dôstojnosti. Človek milujúci len žiadostivou láskou je egoista, lebo všetko podriaďuje sebe. J. Maritain na základe podnetov z *Denníka* svojej manželky Raisy i zo spoločného života s ňou rozlišuje ďalšie odtienky priateľskej lásky. Na jednej strane je to autentická alebo krásna láska, v ktorej človek dáva druhému nielen to, čo má, ale aj to, čo je, teda samotnú svoju osobu. K nej sa podľa Maritaina človek zvyčajne dostáva až po určitej životnej skúsenosti, keď prekoná prvé zalúbenie a lásku, v ktorej väčšiu úlohu zohráva vášeň a žiadostivosť. Na druhej strane je to síce tiež autentická láska, ale darovanie seba sa deje v úplnosti, v absolútnej podobe, v poriadku ontologických dokonalostí prirodzenosti ide o vrchol lásky medzi mužom a ženou: „Tu sa milujúci skutočne dáva milovanej a milovaná milovanému ako svojmu celku, inými slovami, je vytržením nad ňu alebo nad neho, stáva sa – hoci ontologicky zostáva osobou – časťou, ktorá už existuje len skrze celok a v celku, ktorý je jeho (jej) celkom.“²⁶ Túto vrcholnú lásku nazýva láskou bláznivou. Pri pomenovaní tejto lásky vychádza z Prvého listu apoštola Pavla Korintánom, v ktorom hovorí o bláznovstve kríža (porov. 1 Kor 1,18-25). Bláznivá láska je vrcholnou láskou a je možná tak vo vzťahu k druhému človeku, čo patrí ku prirodzenému poriadku, ako aj vo vzťahu k Bohu – toto už patrí k nadprirodzenému poriadku.

Osobná láska nepotláča, neneguje prirodzenú a zmyslovú lásku, ale ich zahŕňa a pozdvihuje na dokonalejšiu úroveň. Osobnú lásku nemôžeme chápať ako tretiu lásku, ale ju pokladáme za tretí stupeň jednej ľudskej lásky, zahŕňajúci dva predchádzajúce. Akákoľvek výlučnosť je neludská.

2.3. Agapé

Kresťanstvo pridáva ešte jednu formu lásky, pre ktorú sa používa termín agapé. Označuje sa ním láska, ktorú človek dostáva cez Božiu milosť. Ona zdokonaľuje ľudskú prirodzenosť a pozdvihuje ju. Je jednou z teologálnych čností a človekovi umožňuje konať skutky lásky nadprirodzenej hodnoty. Zároveň umožňuje čoraz dokonalejšie participovať na Božej láske, na milovaní, ktoré je vlastné Bohu. Presahuje sily ľudskej prirodzenosti a je do nej vložená ako zvláštny Boží dar. Vďaka nej môže láska narastať, nie však v tom zmysle, že by každý skutok lásky prispieval ku pribúdaniu lásky. Tomáš vysvetľuje: „Láska sa nezväčšuje každým úkonom lásky, ale každý úkon lásky disponuje ku zväčšeniu lásky. Jedným úkonom lásky sa totiž človek stáva ochotnejším konať znovu podľa lásky. A ako rastie spôsobilosť, v človekovi vytryskne vrúcnejší úkon lásky (*dilectio*), ktorým sa usiluje pokročiť v láske. A vtedy sa láska skutočne zväčšuje.“²⁷ V narastaní nemá obmedzenie, lebo láska je účasťou na nekonečnej láske, ktorou je Duch Svätý.²⁸

26 MARITAIN, J.: *Láska a přátelství*. Praha : Krystal OP, 2005, s. 11.

27 AKVINSKÝ, T.: *ST II-II*, 24, 6.

28 Porov. AKVINSKÝ, T.: *ST II-II*, 24, 7.

Agapé je podľa Lotza darom dvojakej milosti. Na jednej strane ide o uzdravujúcu milosť (*gratia sanans*), ktorá vykupuje to, čo je v našom ľudskom milovaní nevykúpené. Ako následok dedičného hriechu totiž nie sme schopní milovať Boha „prirodzene“, ale pred láskou k nemu sme náchylní uprednostňovať lásku k sebe. Naše ľudské milovanie potrebuje vykúpenie, ktoré pomáha vrátiť pôvodný poriadok, teda dať na prvé miesto lásku k Bohu a do tejto lásky začleniť lásku k sebe a k druhým. Okrem toho je tu aj vyvyšujúca milosť (*gratia elevans*), ktorá vedie človeka do milovania, čo je vlastné jedine Bohu. Dostáva sa krstom, ktorým sa človek stáva Božím dieťaťom, nesie v sebe Boží život. „Naše milovanie je preniknuté Božím milovaním a obdarené jeho dokonalosťou.“²⁹

3. Láska k Bohu a láska k blížnemu

Človek je teda schopný milovať, a to v podstate dvojako: kvôli svojmu dobru alebo kvôli dobru iného. Ďalej: človek je schopný milovať veci a je správne, ak ich miluje primerane, teda primeranou žiadostivou láskou, keďže mu pomáhajú udržiavať fyzický život. Primeraná žiadostivá láska však nie je egoizmus. Znamená, že človek je schopný hmotné dobrá využívať zodpovedne, s ohľadom na druhých, s ohľadom na nasledujúce generácie. Odtiaľto pramení jeho zodpovednosť za ekológiu, za využívanie nerastného a prírodného bohatstva, energetických zdrojov atď. Nemôže ich milovať priateľskou láskou, lebo tá je možná až medzi osobami.

Človek je schopný milovať druhých a to tak žiadostivou láskou, ako aj osobnou. Ak druhých ľudí miluje výlučne žiadostivou láskou, jeho láska sa stáva egoizmom. Je správne, ak človek miluje druhých oboma druhmi lásky. Podľa Lotza totiž čisto priateľská láska bez stopy žiadostivej lásky ani nie je možná. „Človek, ktorý slúži chudobným alebo chorým, sám tým nevyhnutne rastie, pretože v ňom vzrastá láska. Prajúca láska preto podstatne obsahuje usporiadanú a tým zrelú žiadostivosť. Primát však patrí láske. Milujúci teda praje dobro milovanému, nielen kvôli milujúcemu.“³⁰

Aj Boha môže človek milovať tak žiadostivou, ako aj priateľskou láskou. Môže túžiť po Bohu a po jednote s ním, aby dovŕšil a zdokonalil seba samého, vtedy ide o žiadostivú lásku k Bohu. Naopak, ak svoju lásku zameriava úplne na Boha, ak chce, aby „Boh bol celkom Bohom“, keď ho uznáva ako Boha so všetkými dôsledkami, vtedy ide o priateľskú lásku.

Zostáva však vyriešiť ešte niekoľko otázok:

Prečo treba ľuďom lásku k Bohu prikazovať, ak je prirodzená nielen pre človeka, ale pre všetky súcna? Tomáš rieši aj tento problém. Podľa neho prikázania majú v zákone rovnaké miesto ako axiómy v špekulatívnych vedách: ich

29 LOTZ, J. B.: *Vědění a láska*, s. 77.

30 LOTZ, J. B.: *Vědění a láska*, s. 73.

závery sú virtuálne obsiahnuté v prvých princípoch. Kto by poznával princípy dokonale, nepotreboval by, aby mu boli závery dávané zvlášť, „ale nie všetci, ktorí poznávajú princípy, sú schopní uvážiť všetko, čo je v princípoch obsiahnuté virtuálne. Preto je pre nich nutné, aby sa závery z princíпов vyvodzovali vo vedách“³¹. Takže príkaz lásky je ľuďom daný, aby ľahšie hľadali, čo je správne.

Ďalšou otázkou je, prečo má človek milovať Boha nadovšetko a blížneho ako seba samého. Ide o rovnakú formu priateľskej, resp. osobnej lásky? Alebo to znamená, že človek má milovať inak Boha a inak blížneho? Formulácia príkazu lásky k Bohu má svoje odtienky: z celého srdca, celou myslou, zo všetkej sily. Lásku zvyčajne symbolizuje srdce. Je to výstižné, pretože milovanie je úkonom vôle. Tak ako telesné srdce je princípom všetkých telesných pohybov, tak je vôľa princípom všetkých duchovných pohybov. Podľa Tomáša vôľa pohybuje tromi princípmi úkonov. Je to rozum, ktorý je označený ako myseľ, potom nižšia snaživá schopnosť, tá sa označuje ako duša, a vonkajšia výkonná schopnosť, ktorá sa označuje ako sila: „Prikazuje sa nám teda, aby akýkoľvek úmysel smeroval k Bohu: to znamená milovať ho z celého srdca; aby sa náš rozum podriadil Bohu: to znamená milovať ho z celej mysle; aby sa naša žiadostivosť riadila podľa Boha: to znamená milovať z celej duše; a aby náš vonkajší úkon poslúchal Boha: to znamená milovať ho celou silou.“³² Takouto láskou má však človek milovať len Boha, pretože jedine on je posledným cieľom, ku ktorému sa musí vzťahovať všetko ostatné, keďže je nevyhnutným bytím a tým Absolútnym dobrom. Blížneho treba milovať inou láskou. Človek je konečné, náhodilé súcno s rozumom a slobodnou vôľou, preto láska k nemu je iná.

Na objasnenie nám môže poslúžiť chápanie bláznivej lásky u Maritainovcov. Ako sme videli, bláznivá láska je síce možná tak voči manželovi/manželke, ako aj voči Bohu. Je tu však určitá výlučnosť. Kto miluje touto bláznivou láskou Boha, nemôže zároveň milovať bláznivou láskou druhého človeka (svojho milého/svoju milú). V bláznivej láske sa totiž milujúci dáva milovanému ako svojmu celku a stáva sa jeho časťou. Toto darovanie si vyžaduje absolútnu výlučnosť – človek sa nemôže stať úplne časťou viacerých celkov. Prejavuje sa to tak v prirodzenej rovine, veď preto môže byť skutočná láska len medzi jedným mužom a jednou ženou. O to viac to platí v nadprirodzenej rovine, keď predmetom bláznivej lásky je Boh. Manželia sa teda môžu milovať bláznivou láskou a Boha môžu milovať priateľskou láskou, ale len čo milujú Boha bláznivou láskou, musia obetovať nie lásku k tomuto človeku, ale svoju bláznivú lásku k nemu. „Ak obaja manželia, ktorí vstupujú do stavu bláznivej lásky k Bohu, vedia, čo činia, vedia tiež, že sa musia zároveň zriecť bláznivej lásky jedného ku druhému, toho, čo je v prirodzenom poriadku vrcholom a slávou manželskej lásky, ale v nadprirodzenom poriadku je oveľa menej než jedinečné a dokonalé priateľstvo zakotvené v láske k Bohu a v milosti sviatostí.“³³

31 AKVINSKÝ, T.: *ST II-II*, 44, 2.

32 AKVINSKÝ, T.: *ST II-II*, 44, 5.

33 MARITAIN, J.: *Láska a přátelství*, s. 41.

Ďalej podľa Maritaina človek nemôže mať k Bohu čisto priateľskú lásku, s vylúčením bláznivej lásky. Totiž ten, kto miluje Boha z celého srdca, z celej svojej duše, celou svojou silou a celou svojou myslou, ho miluje bláznivou láskou, hoci sa javí skôr ako priateľstvo a bláznivá láska je skrytá, nie zjavná, ukazuje sa len z času na čas. Človek si ju teda ani nemusí uvedomovať. Veď málokto sa pokladá za mystika, hoci v podstate žije mystickým životom.

Je tu však ďalšia otázka: Dá sa milovať len Boha, alebo len blížneho? Dajú sa tieto dve lásky oddeliť? Človek ako konečné bytie nie je schopný Boha – Nekonečné bytie bezprostredne ani poznávať, ani bezprostredne chcieť a milovať. Bezprostredne poznáva, a tým chce i miluje len konečné súcna. Toho je však schopný len vďaka svojej bytostnej otvorenosti pre Absolútne. „Je to dané podstatou konečného ducha, ktorý sa uskutočňuje v nepodmienenom a neobmedzenom horizonte bytia, pravdy a dobra, teda v bytostnom zameraní na Absolútne,“ spresňuje E. Coreth.³⁴ Vďaka tejto bytostnej zameranosti má duchovné schopnosti, ktoré umožňujú milovať druhých osobnou láskou. Ak sa chce uskutočniť ako osoba, ak chce naplno rozvinúť svoje schopnosti, musí milovať druhých. Príkaz milovať blížneho teda vychádza zo seba, príkaz uznávať hodnotu druhého, uznávať dobro osebe (nie pre seba), je človekovi daný preto, aby sa on sám naplno rozvinul ako osoba, teda v konečnom dôsledku pre jeho vlastné dobro.³⁵ Láska k blížnemu však, ako sme videli, nie je možná bez bytostnej otvorenosti pre Absolútne: „Nijaká ľudská láska nemôže dať konečné naplnenie. Vždy zostáva istý odstup, nenaplnenosť, ohrozenosť lásky odlúčením a v smrti, túžba po definitívnom naplnení a obšťastnení. Je to pôvodne ľudský fenomén, v ktorom ľudský vzťah Ja – Ty ukazuje nad seba k božskému Ty. Je to nutne dané konečnosťou človeka.“³⁶ Každá osobná láska k druhému tak ukazuje nad seba, ukazuje na základ tejto lásky, ktorým je Absolútne bytie.

Nijaká osobná láska sa nemôže definitívne vyčerpať v konečnej osobe, môže sa „dovršiť len vo vzťahu k absolútne personálnemu Božiemu bytiu, kým vo vzťahu k druhému človeku len vtedy, ak ho vidíme a ak ho prijímame v Božej perspektíve a so zameraním na Boha.“³⁷ Pritom milovať Boha neznamena, že nesmieme a nemôžeme milovať druhého človeka pre to, čo je, ale len kvôli niekomu inému, kto stojí nad ním, čím by druhý mohol byť len „prostriedok k cieľu“. Podľa Coretha „druhý človek je naopak úplne prijímaný a milovaný kvôli nemu samému, v jeho vlastnej a jedinečnej osobnej hodnote. Tá sa však otvára v celej hĺbke až vtedy, keď ho s láskou prijímame v jeho vzťahu k Bohu, teda práve v transcendentnom vzťahu, ktorý konštituuje absolútnu hodnotu

34 CORETH, E.: *Co je člověk?* s. 163.

35 Takéto plné rozvinutie ľudskej osoby je základom teodícey Johna Hicka, založenej na predpoklade, že Božím cieľom je stvoriť slobodné bytosti, ktoré sú schopné vstúpiť do osobného vzťahu so svojím Stvoriteľom, čo však predpokladá ich postupné zdokonaľovanie sa v cnostiach, spojené s bolesťou, prekonávaním prekážok a morálnymi pádmi. Porov. SPIŠIAKOVÁ, M.: Teodíceca Johna Hicka a jeho zdôvodnenie života po smrti. In: *Studia Aloisiana*, roč. 3, 2012, č. 3, s. 6–8.

36 CORETH, E.: *Co je člověk?* s. 164.

37 CORETH, E.: *Co je člověk?* s. 164.

konečného personálneho bytia³⁸. Znamená to, že láska k Bohu a láska k blížnemu sa nedá oddeľovať, láska k Bohu je možná len prostredníctvom lásky k blížnemu a táto láska je možná len v láske k Bohu.

Zostáva ešte otázka, prečo vôbec má človek milovať Boha a blížneho. Videli sme, že človek si uvedomuje svoje vlastné ja vtedy, keď sa otvorí druhému. V druhom nachádza zároveň aj seba, ale ako už rozvinutého, metafyzicky povedané viac aktualizovaného, ako bol pred tým, ako sa druhému otvoril. Ak sa teda človek otvorí druhému, ak sa mu daruje v láske, transcenduje seba. Podľa Clarka je možná sebatranscendencia vo dvoch dimenziách. Otvorenie sa pre veci sveta a pre druhých ľudí ho vedie k horizontálnej sebatranscendencii a otvorenie sa pre Boha ho vedie k vertikálnej sebatranscendencii. Vertikálna sebatranscendencia je implicitne prítomná v horizontálnej, čím ju umožňuje. Dochádza k nej vtedy, ak sa človek vedome prestáva sústreďovať na seba a dáva sa viesť Bohom, Najvyšším dobrom, ktoré robí stredom svojho snaženia. Vtedy v rozvoji osoby dochádza k radikálnemu obratu, lebo paradoxne vyjdením zo seba nachádza seba na hlbšej úrovni: „Pretože osoba je vybavená duchovným rozumom a vôľou a prirodzene speje k nekonečnu a k plnosti pravdy a dobra, jedinou cestou k dosiahnutiu plnosti vlastnej duchovnej dokonalosti je transcendovať svoju obmedzenú perspektívu a prijať božský spôsob poznania a milovania všetkých vecí, vrátane seba samého. Len odstránením seba samého zo stredu, transcendovaním svojho konečného »ja« (samozrejme, nie esenciálne, ale intencionálne) a prijatím nekonečného autentického Streda všetkého bytia za svoj vlastný stred a perspektívu poznania a milovania všetkých vecí, vrátane seba samého, sa môžeme naplno stať sami sebou ako vtelení duchovia, a tak naplniť možnosť svojho osobného bytia.“³⁹ Čím viac človek prekračuje seba, teda čím viac vychádza zo seba a rozdáva sa, tým viac uskutočňuje svoje možnosti, tým viac sa transcenduje, tým viac uskutočňuje svoje vlastné bytie. V tom spočíva aj odpoveď na otázku, prečo má človek milovať Boha a blížneho: preto, aby bol sám sebou, aby bol schopný prekročiť, transcendovať seba samého a tým naplňal aj svoje človečenstvo. Človek má možnosť túto sebatranscendenciu odmietnuť, lebo je slobodný; a to robí vždy, keď odmieta milovať, keď sa uzatvára do egoizmu. No vtedy znižuje svoju vlastnú ľudskosť, lebo „byť v plnosti ľudskou osobou znamená transcendovať seba samého na ceste v ústrety Nekonečnu“⁴⁰. Lásku preto právom môžeme považovať za osobotvorný vzťah.

38 CORETH, E.: *Co je člověk?* s. 164.

39 CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*, s. 110.

40 CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*, s. 111. Coreth zastáva tú istú líniu: „Čím viac [človek] seba samého transcenduje, tým viac uskutočňuje svoje vlastné bytie. (...) Čím viac som duchovno-personálnym spôsobom pri druhom – pri druhom človeku a potom pri Bohu – tým viac som »pri sebe samom« a uskutočňujem svoje vlastné, bytostne transcendentné bytie sebou.“ CORETH, E.: *Co je člověk?* s. 165.

Použitá literatúra

- AKVINSKÝ, T.: *O lásce : Výběr otázek z Teologické sumy*. Praha : Krystal OP, 2005.
- CLARKE, W. N.: *Osoba a bytí*. Praha; Kostelní Vydří : Krystal OP; Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1994.
- CHABADA, M.: *Prirodzený zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2014.
- LOTZ, J. B.: *Vědění a láska*. Praha : Vyšehrad, 1999.
- MACHULA, T.: *Osoba jako rozumové bytí ve vztahu*. České Budějovice : TFJU, 2004.
- MARITAIN, J.: *Láska a přátelství*. Praha : Krystal OP, 2005.
- NEMEC, R.: Láska ako téma v perspektíve gréckej a kresťanskej morálky. In: *Studia Aloisiana*, roč. 2, 2011, č. 4, s. 19–29.
- NEMEC, R.: O nádeji z filozofického hľadiska. In: *Viera a život*, roč. XIXII, 2013, č. 3, s. 75–79.
- PEROUTKA, D.: *Tomistická filozofická antropologie*. Praha : Krystal OP, 2012.
- PLATÓN: *Symposion*. Praha : Oikoymenh, 1993.
- SPIŠIAKOVÁ, M.: Teodícea Johna Hicka a jeho zdôvodnenie života po smrti. In: *Studia Aloisiana*, roč. 3, 2012, č. 3, s. 5–20.
- SPIŠIAKOVÁ, M.: Náboženská skúsenosť vo filozofickom pohľade Johannesu Baptista Lotza SJ. In: *Studia Aloisiana*, roč. 2, 2011, č. 2, s. 19–31.

PhDr. Oľga Gavendová, PhD.
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Kapitulská 26
814 58 Bratislava
olgagavendova@yahoo.com