

## ŠTÚDIE

### Sloboda a transcendencia: k zabudnutému významu náboženstva ako cnosti

Andrea Blaščíková

#### Abstrakt

Štúdia skúma význam a výzvy zabudnutej cnosti náboženstva v perspektíve dialektiky slobody a transcencie v kultúre. V prvej časti analyzuje prvky cnosti náboženstva v nadväznosti na výklad Tomáša Akvinského. Odlišuje kultúrno-antropologický a morálno-filozofický pohľad na náboženstvo. V druhej časti sa zaoberá prekážkami náboženstva na strane subjektu žijúceho v súčasnej kultúre. Zisťuje, že pozitívny vplyv náboženstva na kultúru je dnes ohrozený koncepciou slobody, ktorá nie je vo vzťahu s transcenciou, a následnou prepätou snahou všetko si vydobýjať sám, neschopnosťou uvoľniť sa a prijať dar, ako aj stratou významu kontemplácie, ktorá je synonymom uvoľnenia, vyviazania človeka zo sveta práce a jeho bytostnej slobody.

#### Kľúčové slová

Cnosť, náboženstvo, sloboda, kultúra, transcendencia, acedia.

#### Úvod

Kultúrna antropológia chápe náboženstvo ako súbor rôznych vier a rituálov – modlitieb, piesní, tancov, darov a obetí – ktoré ľudia používajú za účelom interpretácie, vzývania a pohnutia nadprirodzených bytí a síl v ich prospech.<sup>1</sup> Uvedený význam je často ten prvý, ktorý sa človeku vybaví pod pojmom náboženstvo. Aj v kultúre formovanej kresťanstvom sa náboženstvo často spája s vyznávaním právd kresťanskej viery (krédo), s konaním istých rituálov (liturgia obete), ako aj s očakávaniami istého typu konania (dobročinnosť). Z obsahu pojmu náboženstvo sa však takmer vytratil význam, ktorý stotožňuje náboženstvo (*religio*) s cnosťou. Práve tento eticky relevantný význam zblízuje tému náboženstva s témou slobody spôsobom, ktorý považujeme za podnetný aj v perspektíve súčasnej filozofie kultúry a aktuálneho čísla časopisu *Culturologica Slovaca*. Neexistuje totiž cnosť bez slobody, to jest

---

<sup>1</sup> Porov. HAVILAND, W. A., PRINS, H. E. L., McBRIDE, B., WALRATH, D.: *Cultural Anthropology: The Human Challenge*. 13th edition. Belmont : Wadsworth, 2011, s. 311.

bez kontinuálne prehlbovaného zaangažovania sa subjektu do slobodného utvárania vlastného života.

Cieľom tejto štúdie je oživiť poznanie významu náboženstva ako cnosti a na základe jednotlivých prvkov tohto konceptu prehliť možné dôvody i dôsledky straty záujmu o náboženstvo v súčasnej kultúre. Oprieme sa pritom o texty Tomáša Akvinského, ktorý sa cnosťou náboženstva zaoberal v druhej časti druhého dielu *Teologickej sumy*, najmä v otázkach 80 až 100.<sup>2</sup> Prvky teologicko-etickej reflexie Akvinského prehľbíme a zosúčasníme prostredníctvom autorov, ktorí sa snažia zachytiť zmeny kultúrnej a myšlienkovvej paradigmy moderny v porovnaní s predmodernou (Scheler, Marcel, Pavan, Lacroix, Pieper). Ich postrehy nám pomôžu odhaliť v zabudnutom význame náboženstva ako cnosti ten aspekt vzletu ducha, ktorý kultúrny kritik J. Huizinga považuje za prameň obnovy súčasnej kultúry.

### Definícia náboženstva podľa Tomáša Akvinského

Tomáš Akvinský (1225 – 1274) bol dominikánsky teológ, ktorý sa usiloval o syntézu dobového objavu Aristotelových spisov s tradíciou výkladu biblického učenia u cirkevných Otcov. Pri definovaní pojmu *religio* vychádza z etymológie a z prínosu predošlých učencov. Etymológia tu však nie je jednoznačná a pripúšťa tri možné výklady. Tomáš ako prvý uvádza význam, s ktorým prišiel Cicero a ktorý odvodzuje *religio* z latinského pojmu *relegere* – stále preberať, intenzívne sa zaoberať. Ako druhý spomenie význam, prevzatý od Augustína, *reeligere*, čiže opätovne si zvoliť Boha, ktorého sme nedbanlivosťou stratili. Od Augustína si vypožičal i tretí význam *religio*, a síce význam navrátenia, naviazania (*religare*). Spoločným koreňom týchto významov je podľa neho usporiadanie (*ordo*) človeka k Bohu – Bohom sa má človek zaoberať a jeho má hľadať ako posledný cieľ, k nemu sa má vnútorne pripútať a k nemu sa má vracieť.<sup>3</sup>

Usporiadanie človeka k Bohu by sme dnes nazvali vzťahom. Tento prvotný vzťah charakteru „*ordo*“ síce ešte nie je tak diferencovaný a špecifikovaný, ako je tomu v prípade kresťanstva, kedy evokuje vzájomnosť lásky človeka a Boha (tzv. *mutua amatio*), predsa však nie je málo, keď človek uchopí svoju väzbu s transcendentnom ako súčasť jeho miesta v univerze. Dôvodom tohto vzťahu je podľa Tomáša rozpoznanie, že Boh je „*prvým pôvodom stvorenia a riadenia vecí*“ (*primum principium creationis et gubernationis rerum*)<sup>4</sup> a cieľom (*finis*) všetkého.<sup>5</sup> Preto podľa neho človek prirodzene zameriava seba samého k Bohu cez náboženské úkony ako modlitba (*oratio*), klaňanie (*adoratio*), obeta (*sacrificium*), dary (*oblaciones*), prvotiny (*primitias*), sľub (*votum*) a ďalšie.<sup>6</sup>

Stále však zostáva nezodpovedanou otázkou, ako Tomáš od úkonov spojených s náboženstvom prešiel k chápaniu náboženstva ako cnosti. Tomáš sa ňou zaoberá v druhom až štvrtom článku *quaestio* 81.

---

<sup>2</sup> Skratkou *STh* citujeme v článku dielo *Summa Theologiae* Tomáša Akvinského. Skratka *q.* označuje otázku (*quaestio*) diela, skratka *a.* článok (*articulus*) diela, skratka *s.c.* protiargument (*sed contra*) použitý v článku.

<sup>3</sup> Porov. *STh* II-II, q. 81, a. 1. Z. Svobodová uvádza širší preklad uvedených troch významov pojmu *religio*, spolu s otázkami, ku ktorým by jednotlivé významy mohli viesť (porov. SVOBODOVÁ, Z.: *Nelhostejnosť. Črty k (ne)náboženské výchov.* Praha : Malvern, 2005, s. 24).

<sup>4</sup> *STh* II-II, q. 81, a. 3.

<sup>5</sup> Porov. *STh* II-II, q. 81, a. 5.

<sup>6</sup> Porov. *STh* II-II, q. 81, a. 1 ad 1; II-II, q. 81, a. 3 arg. 2.

## Cnosť a sloboda

Tomášovo uvažovanie o náboženstve nevychádza z potreby popísať a klasifikovať jeho vonkajšie prejavy, ale skôr zo snahy objaviť jeho teologicko-antropologickú podstatu a integrovať náboženstvo do celku teórie o návrate človeka k prameňu, z ktorého vzišiel, k Bohu. Tým sa jeho pohľad značne líši od záberu kultúrnej antropológie alebo sociológie. Tomáš postupuje špekulatívne, spájajúc indukciu a dedukciu ako myšlienkové procesy. Pri skúmaní náboženstva vychádza z premisy, že v oblasti ľudského života, v ktorej sa ukáže potreba dobrého konania – v prípade náboženstva ide o potrebu vzdať povinnú česť Bohu ako prvému princípu a cieľu všetkého –, musí sa postulovať i cnosť, čiže dobré bytie. Skutok, ktorý by bol vykonaný navonok bez náležitého vnútorného zaangažovania sa, bez bytia dobrým, by nemohol byť považovaný za plne dobrý, cnostný – v prípade náboženstva by to bol skutok len zdanlivo náboženský alebo pseudo-náboženský. Práve tu je hlavný dôvod, pre ktorý chápe náboženstvo ako cnosť. Bez vnútornej nábožnosti je vonkajší skutok nábožnosti len zdanlivo náboženským. Chýba mu niečo podstatné, čo súvisí práve s ľudskou slobodou.

Tu musíme odbočiť od Tomášovho výkladu náboženstva a lepšie preskúmať miesto slobodného rozhodovania v cnosti. Cnosť je v Tomášovom pochopení jednotou bytia a konania človeka.<sup>7</sup> Cnostný je človek, ktorý navonok koná, čím je vo vnútri. Nastáva v ňom jednota medzi vnútorným rozmerom (myslenie, chcenie, cítenie) a vonkajším rozmerom (telesné vykonanie skutku). To isté môžeme vyjadriť slovami, že cnostný človek nielen koná dobro, ale ho i koná ako cnostný človek. Čo presne to znamená, Tomáš ukáže opisom troch podmienok cnostne vykonaného cnostného skutku.

Prvá podmienka sa týka rozumu človeka: Cnostný jedinec koná dobro *vedome*, nie z nakláňania prirodzenej vlohy alebo z chvíľkovej citovej náklonnosti.<sup>8</sup> Keby totiž človek konal z nevedomosti, jeho konanie by mohlo byť dobrým len akcidentálne, nie v plnom zmysle dobroty. V skutočnosti by skutok nebol dielom jeho slobodnej voľby. Uvedenú podmienku musia podľa Tomáša spĺňať všetky skutky cnosti. Všetky skutky cnosti sú tým pádom vzájomne prepojené úsilím rozpoznať, čo je v konkrétnych okolnostiach skutku dobrom podľa rozumu. Inými slovami povedané, sú prepojené všeobecnou podmienkou a stavom, ktorým je rozvážnosť (*prudentia*).<sup>9</sup>

Druhá podmienka sa týka správnosti vôle.<sup>10</sup> Predmetom vôle je porozumené dobro (*bonum intellectum*).<sup>11</sup> Vôľa si v skutočnosti nemôže žiadať niečo, čo jej nebolo predstavené rozumom ako dobro. Dôsledky tohto tvrdenia stále nie sú celkom docenené. Výborne ich však zachytil Jean Guittou v diele *Mon testament philosophique* (Môj filozofický testament). V diele vedie

---

<sup>7</sup> „Cnosť robí dobrým toho, kto ju vlastní, aj jeho dielo“ („[...] virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit“) (*STh* I-II, q. 55, a. 3, s.c., v odvolaní sa na Aristotela). Tému uplatňuje aj v kontexte cnosti náboženstva (*STh* II-II, q. 81, a. 2).

<sup>8</sup> *STh* I-II, q. 100, a. 9 ad 3.

<sup>9</sup> Tomáš totiž chápe jednotlivé cnosti v úzkej vzájomnej prepojenosti. Zvlášť kardinálne cnosti nie sú len zvláštnymi cnosťami s vyhradenými oblasťami pôsobenia, ale i všeobecnými stavmi ľudského ducha (*generales conditiones humani animi*), ktoré prenikajú všetkými cnosťami a ich skutkami (porov. *STh* II-II, q. 58., a. 8 ad 2).

<sup>10</sup> Ide o to, „aby človek konal tak, že chce a volí, a volí pre určitú vec. Pritom ide o dvojaké vnútorné hnutie, totiž vôle a úmyslu [...]“ (*STh* I-II, q. 100, a. 9).

<sup>11</sup> Porov. *STh* I-II, q. 19, a. 3.

imaginárny dialóg s rôznymi veľkými osobnosťami, ktoré k nemu prichádzajú počas jeho agónie, pohrebu a pri Božom súde. V momente, keď sa na poslednom súde ujme slova Tomáš Akvinský, musí autor zodpovedať otázku: „*Jean, čo by si urobil, keby bolo pravdou, že kresťanstvo je falošné?*“ *A Jeanova odpoveď znie: „Dal by som prednosť pravde.“*<sup>12</sup>

Presne to je odpoveď, ktorá je v súlade s naznačeným Tomášovým princípom.<sup>13</sup> Vôľa je správna vtedy, keď si volí dobro, ako je vnímané rozumom. Len vtedy žije človek svoj vzťah k dobru autenticky, keď ho žije slobodne, t.j. ako výsledok rozumového nahliadnutia a vnútorného pohybu vôle. Podmienkou cnostného spôsobu vykonania cnostného skutku je teda to, aby si človek zvolil daný skutok pre dobro, ktoré v ňom nahliadol; inými slovami, aby sa nevzdaloval od vnútornej pravdivosti predstieranou dobrou voľbou, pričom by v skutočnosti jeho úmyslom bolo dosiahnuť niečo iné – slávu, bohatstvo, moc apod. Všeobecným stavom cnosti, ktorá charakterizuje správnosť vôle pri voľbe skutku, je podľa Tomáša spravodlivosť (*iustitia*).

Tretia a posledná podmienka cnostného vykonania skutku spočíva v tom, že človek koná dobro ochotne a s potešením (*prompte et delectabiliter*),<sup>14</sup> pevne a nepohnute (*firme et immobiliter*).<sup>15</sup> Nemusí teda prekonávať odpor svojich emócií, nekoná dobro „nasilu“, ale jeho zmyslové reakcie sú v súlade s dobrom, ako ho nahliada rozum a volí vôľa. Tento stav človeku sprostredkúva dispozícia ducha nazvaná miernosť (*temperantia*) a statočnosť (*fortitudo*).<sup>16</sup>

Sumárne môžeme povedať, že prvé dve podmienky sú nielen podmienkami cnostného, ale i slobodného konania. Sú pritom podmienkami v zmysle postupného rastu, nie dokonalosti, pretože, ako poznamenáva G. Verbeke, človek môže mať spočiatku problém rozpoznať etickú hodnotu konkrétneho skutku, ako aj vylúčiť zo svojho konania podružné motívy.<sup>17</sup> Tretia podmienka je znakom vnútornej premeny zmyslovej štruktúry človeka, ktorá sa vo svojej schopnosti prijať určenie z duchovného princípu rozumu a vôle kvalitatívne premenila a stala účastnou cnosti.

## Náboženstvo a sloboda

Uvedené tri podmienky cnosti môžeme objaviť aj v Tomášovom uvažovaní o náboženstve.<sup>18</sup> Učenec z Akvinu hovorí, že vonkajším skutkom nábožnosti musia predchádzať vnútorné skutky na strane vôle i rozumu ako ich podmienky.

---

<sup>12</sup> Dielo sme citovali podľa prekladu jeho úryvku od Štefana Senčika (GUITTON, J.: Filozofický testament. Úryvok z 55 knihy. In: *Viera a život: Časopis pre kresťanskú orientáciu*, roč. VIII, 1998, č. 2, s. 178).

<sup>13</sup> Menej sugestívne, predsa však explicitne na danú otázku odpovedal za svojho života Tomáš slovami: „...[...] veriť v Krista je osebe dobré a nutné k spásu; ale vôľa sa k tomu nesie, až keď je to predložené od rozumu. Preto ak sa to od rozumu predkladá ako zlo, vôľa sa k tomu poniesie ako k zlu; nie že by bolo zlom osebe, ale pretože je to zlom akcidentálne, podľa poňatia rozumu“ (*STh I-II*, q. 19, a. 5).

<sup>14</sup> *STh II-II*, q. 32, a. 1 ad 1.

<sup>15</sup> *STh I-II*, q. 100, a. 9.

<sup>16</sup> Porov. *STh I-II*, q. 61, a. 2-4.

<sup>17</sup> Porov. VERBEKE, G.: L'éducation morale et les arts chez Aristote et Thomas d'Aquin. In: *Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Band 22/1: *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1994, s. 464.

<sup>18</sup> Je namieste otvorená otázka, či nie je vhodnejšie prekladať cnosť *religio* ako náboženskosť alebo nábožnosť. Napríklad D. Červenková pripúšťa i preklad religiozita, ale sama sa drží skôr pojmu

Vnútorným úkonom, ktorý na strane vôle predchádza vonkajší úkon cnosti náboženstva, je oddanosť alebo zbožnosť (*devotio*).<sup>19</sup> Človek prostredníctvom tohto úkonu seba samého obetuje či oddá službe Bohu, ktorý je posledným cieľom.<sup>20</sup> Znamená to, že jedinec konajúci vonkajší (rituálny) úkon náboženstva je nábožný v miere, v akej tým vyjadruje svoju vnútornú oddanosť a podriadenie svojej vôle Bohu.

Predpokladom oddanosti ako úkonu vôle je úkon na strane rozumu, lebo predmetom vôle je *porozumené* dobro. Vôľa sa stáva oddanou Bohu, keď človek uchopí Boha ako svoj posledný cieľ, svoje najvyššie dobro. Tu je potrebné vnieť isté rozlíšenie. Porozumenie (*intellectum*) u Tomáša nie je totožné s diskurzívnou vedeckou racionalitou; je skôr náhľadom (*intuitus*) do vecí, do ich podstaty a vedeckú racionalitu zakladá. Preto prostriedkom uchopenia najvyššieho dobra je rozjímanie (*meditatio*) alebo nazeranie (*contemplatio*) ako metódy zodpovedajúce porozumeniu najvyššieho dobra.<sup>21</sup>

Človek, ktorý praktizuje tieto formy rozumového života, sa podľa Tomáša stáva otvoreným postrehnúť Božiu dobrotu a jeho dobrodenia, ako aj svoju neschopnosť (nedostatočnosť) priviesť k završeniu svoj život sám a potrebu opierať sa o Boha.<sup>22</sup> Tomáš však o kontemplácii neuvažuje len v spojitosti s dobrotou Boha stvorenia a so slabosťou človeka pri vedení dobrého života, ale ako kresťan i v spojitosti s osobou Božieho Syna. Ľudská myseľ totiž nepoznáva Boha priamo, ale k poznaniu a k láske božských vecí potrebuje pomoc prameniaca zo zmyslových predstáv. Takouto pomocou nie je len stvorenie, ale najmä Kristovo človečenstvo.<sup>23</sup> Rozpoznať v osobe Ježiša z Nazareta osobu Božieho Syna však podľa Tomáša je vecou slobodného prijatia nadprirodzeného daru a tomu zodpovedajúca cnosť náboženstva je cnosťou špecificky kresťanskou.<sup>24</sup>

Doteraz sme ukázali, v akom vzťahu sú intelekt a vôľa, čo sa týka uchopenia najvyššieho dobra a jeho voľby, spočívajúcej v slobodnom a oddanom nasmerovaní vôle k nemu. Popri uvedenom základnom úkone rozum a vôľa spolupracujú aj pri voľbe konkrétneho skutku náboženstva, ktorý náboženstvo vyjadruje navonok, čiže telesným spôsobom. Patrí sem náboženský kult a náboženské obrady. O tom, ktorý skutok alebo za akých okolností zvoliť, vynáša súd ľudský rozum. Je pritom vedený túžbou vôle aj navonok vyjadriť to, kým osoba je vo vnútri, a riadi sa porozumením situácie, ako aj ľudským alebo božským právnym poriadkom.<sup>25</sup> Zákon, ktorý je v istom zmysle pre vôľu vonkajší, má prepojiť skutok cnosti náboženstva s realizáciou sociálnej prirodzenosti človeka. Tak ako osobná spravodlivosť je

---

náboženstvo (ČERVENKOVÁ, D.: *Náboženství jako teologický fenomén*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2013, s. 54).

<sup>19</sup> Porov. *STh* II-II, q. 82, a. 2.

<sup>20</sup> Porov. *STh* II-II, q. 82, a. 1 ad 1.

<sup>21</sup> Porov. *STh* II-II, q. 82, a. 3.

<sup>22</sup> Porov. *STh* II-II, q. 82, a. 3.

<sup>23</sup> Porov. *STh* II-II, q. 82, a. 3 ad 2. Tomáš tu cituje liturgickú prefáciu: „Aby sme, keď viditeľne Boha poznávame, skrze to boli strhnutí k láske vecí neviditeľných.“

<sup>24</sup> Teologickému rozlišovaniu náboženstva ako získanej a ako vliatej cnosti sa podrobnejšie venuje R. Hütter (HÜTTER, R.: *Happiness and Religion: Why the Virtue of Religion is Indispensable for Attaining the Final End. A Re-lecture of Thomas Aquinas with an Eye to His Contemporary Relevance*. In: *Nova et Vetera*, English Edition, roč. 14, 2016, č. 1, s. 27-28).

<sup>25</sup> Porov. *STh* II-II, q. 81, a. 2 ad 3.

zdokonalená všeobecnou spravodlivosťou zákona,<sup>26</sup> tak osobná cnosť náboženstva je zdokonalená tým, že sa realizuje podľa zákonov vynesných pre dobro spoločnosti. Predsa však je tu namieste povedať, že základný postreh, ktorým Tomáš kvalifikuje vonkajšie skutky náboženstva, je ten, že sú „*druhotné a podriadené vnútorným*“ (*secundarios, et ad interiores actus ordinatos*).<sup>27</sup> Náboženské rituály teda majú predovšetkým vyjadrovať vnútorný kult, ktorý sa realizuje v srdci človeka.

Čo sa týka vonkajších skutkov náboženstva, Tomáš im nedáva len zmienenú úzku interpretáciu, viazanú na vonkajšie rituály a kult. Opakovane poukazuje i na širšie chápanie vonkajšieho diela cnosti *religio*. Hovorí, že i skutky ostatných cností môžu byť za istých podmienok skutkami náboženstva. Deje sa to vtedy, keď človek prostredníctvom úmyslu vôle svoj skutok napríklad dobročinnosti neupriami len k dobru cnosti milosrdenstva, ale ho vykoná z úcty k Bohu.<sup>28</sup> Skutok dobročinnosti je vtedy prostriedkom vyjadrenia milosrdenstva a súčasne prostriedkom vyjadrenia náboženstva. Náboženstvo ako cnosť má preto medzi ostatnými morálnymi cnosťami špecifické postavenie; „*vyniká medzi ostatnými morálnymi cnosťami (praeeminet inter alias virtutes morales)*“<sup>29</sup>. Toto vynikanie jej patrí na základe toho, že viac približuje k cieľu, k Bohu, než ostatné morálne cnosti; jej skutky priamo a bezprostredne smerujú k jeho uctievaniu.<sup>30</sup> Náboženstvo sa teda nevyznačuje len vonkajšími kultovými prejavmi, ale ako cnosť má tendenciu presahovať celým životom človeka. Dosiahnuť vnútorný stav, kedy človek Bohu prináša nielen obety, dary a podobne, ale kedy pre Boha koná i ostatné cnostné skutky, patrí podľa Tomáša k svätosti.<sup>31</sup>

Analýza všeobecných podmienok spôsobu cnosti ukázala, že cnosť premieňa aj zmyslovú prirodzenosť človeka, nestvárnjuje len jeho duchovnú zložku. Ako to platí v prípade cnosti náboženstva? Podľa Tomáša má cnosť náboženstva najväčší vplyv na prekonanie emócií a stavov zármutku, skleslosti, ktoré majú pôvod v skúsenosti, že v živote sa všetko neodohráva podľa našich predstáv a že ani my sami nie sme dokonalí, aby sme si mohli na sebe zakladať. Náboženstvo vlastne oslobodzuje človeka od toho, aby adoroval a oslavoval vlastné ja. Nábožný človek „*neostáva pri sebe, ale odovzdáva sa Bohu*“<sup>32</sup>. Vnútorný stav zodpovedajúci tomuto naladeniu označil Tomáš ako radosť mysle (*laetitia mentis*).<sup>33</sup>

Z preskúmania troch podmienok cnosti ako spôsobu bytia človeka, ktorý prerastá do jeho konania, môžeme potvrdiť, že náboženstvo podľa Tomáša zasahuje celého človeka. Niet nejakej privilegovanej dimenzie osoby, ktorej by sa týkalo. Nejestvuje len rozumové náboženstvo ako kult božského rozumu, nepochopeným by bolo i náboženstvo vynútené, zvykové alebo

---

<sup>26</sup> Porov. *STh* II-II, q. 58, a. 6.

<sup>27</sup> *STh* II-II, q. 81, a. 7.

<sup>28</sup> Porov. *STh* II-II, q. 81, a. 1.

<sup>29</sup> *STh* II-II, q. 81, a. 6.

<sup>30</sup> Porov. *STh* II-II, q. 81, a. 6.

<sup>31</sup> Porov. *STh* II-II, q. 81, a. 8. Predsa však podľa Tomáša nie je náboženstvo najväčšou cnosťou. Jej predmetom je totiž to, čo je prostriedkom k cieľu, vo vlastnom zmysle uctievanie Boha, v širšom zmysle skutok akejkoľvek inej morálnej cnosti. Jej predmetom teda nie je Boh samotný, ktorý je predmetom (i pôsobiacou príčinou) tzv. vliatej cnosti viery, nádeje a lásky (porov. *STh* II-II, q. 81, a. 5).

<sup>32</sup> *STh* II-II, q. 82, a. 4.

<sup>33</sup> Porov. *STh* II-II, q. 82, a. 4.

predstierané a náboženstvo taktiež nie je synonymom len citového hnutia. Oproti týmto redukciám môžeme náboženstvo chápať ako spôsob bytia človeka, ako cnosť, ktorá sa navonok prejaví náboženskými úkonmi.

### **Cnosť náboženstva a súčasná kultúra**

Súčasnaj kultúre, najmä v ekonomicky najvyspelejších častiach sveta, nie je vlastné vnútorne sa obrodzovať zo zdrojov cnosti náboženstva. Úpadok v tejto rovine považuje kultúrny kritik J. Huizinga za jeden z faktorov oslabenia samotnej kultúry. Obnovu kultúry pritom explicitne spája s obnovou viery a s obnovou cnosti.<sup>34</sup> Práve tu môžeme vidieť priestor pre stretnutie kulturológie s etikou cnosti a zvlášť s etikou cnosti náboženstva. Naša otázka v tejto kapitole teda znie: Poskytuje etika cnosti Tomáša Akvinského nejaký hlbší vhľad do diagnózy kultúry, ktorá zo svojho centra vypudila náboženstvo? Výborným nástrojom prístupu k otázke je práve analýza vnútorného skutku náboženstva. V princípe totiž kultúru poškodzujú vonkajšie akty až sekundárne, jadro obnovy možno očakávať len zvnútra človeka, z kultivácie jeho duše. Rovnaký vnútorný pôvod má i jadro úpadku. Zameriame sa preto na pomenovanie príčin, ktoré podľa Tomáša tvoria potenciálnu prekážku náboženstva a tým pádom, podľa hodnotenia J. Huizingu, aj prekážku autentického kultúrneho pokroku. Tieto príčiny uvedieme aj do vzťahu s myslením niektorých súčasných alebo nedávnych autorov.

Ako prvý prvok vnútorného rozmeru náboženstva sme označili odovzdanosť vôle Bohu. Podľa Tomáša je potenciálne najväčšia prekážka náboženstva práve na tejto strane, na strane vôle subjektu. Je ňou nekritické spoliehanie sa na vlastné istoty, ktoré dávajú človeku nejakú prevahu, vynikanie – poznanie, cnosť a podobne. Tieto skutočnosti pritom nie sú zlé, ale dvojznačné. Môžu človeka viesť k vlastnému vnútornému rozletu, ktorému bude zodpovedať i jeho jedinečný príspevok ku kultúre spoločnosti, ale môžu viesť i k jeho vlastnému úpadku, zakrpateniu, sústredeniu sa na seba.

Prenikavú analýzu tejto prekážky urobil v súčasnosti nemecký filozof a sociológ M. Scheler. Neuvažoval síce explicitne o cnosti náboženstva, ale popísal onen nedostatok duchovnej pripravenosti k službe Bohu v jadre existencie súčasného človeka ako nedostatok pokory, ako pýchu.<sup>35</sup> Problém pyšného človeka je podľa neho v tom, že si nič nechce nechať darovať. Preto podľa neho tam, kde cit pokorného človeka neustále naráža na stopy milosti a rozum na stopy zázraku, pyšný necíti nič a nechápe zmyslu sveta.<sup>36</sup> Pyšný človek dôveruje len sebe a svojej vôli. Razí cestu vzopätia vlastných síl, cestu racionalizmu a sebaoslobodenia, ktorá ho vlastne vzdďaľuje a odcudzuje sebe samému, druhým i Bohu. Oproti tomu pokorný človek ide cestou kultivácie duše, ktorá spočíva v odpútaní ducha a vôle, v dôvere v bytie a zdroj všetkých vecí. Radikálne sa zrieka vlastnej sily a odovzdáva sa Bohu. Paradoxne práve v zrieknutí sa mu je darované všetko, pretože žije „vnútornú dynamiku mora, ktorému sa oddáva“.<sup>37</sup> K slobode teda neprivádza ani materiálne sebazaistenie, ani sebazaistenie duchovné, prameniace v námahe, usilovaní o cnosť. Len uvoľnenie človeku daruje slobodu.

Aj podľa francúzskeho personalistického filozofa G. Marcela môže byť za odmietnutím Boha strach človeka, že vpustenie sebaapresahu do jeho života v podobe osoby Boha by bolo prekážkou

<sup>34</sup> Porov. HUIZINGA, J.: *Kultúra a kríza*. Bratislava : Kalligram, 2002, s. 230, 269, 281.

<sup>35</sup> Porov. SCHELER, M.: *O studu*. Praha : Mladá fronta, 1993, s. 8.

<sup>36</sup> Tamže, s. 14.

<sup>37</sup> Tamže, s. 15-16.

jeho vlastného rozmachu ako nekonečne mocnej slobodnej osoby. Takýto človek potom odmieta Boha, aby mohol adorovať seba.<sup>38</sup> Avšak je dôležité povedať, že za každým odmietnutím náboženstva netreba podľa Marcela vidieť vždy nedostatok dobrej vôle či vôľu povýšiť seba za normu všetkého. Marcel v tomto ohľade kritizoval tendenciu niektorých tomistov, ktorí považovali za dôvod neúspechu nimi podaného filozofického argumentu („dôkazu“<sup>39</sup>) existencie Boha automaticky zlú vôľu partnera v dialógu. V skutočnosti za týmto odmietnutím môže byť rezistencia alebo obranný postoj voči tomu, kto na človeka robí nátlak, vedený vôľou k moci, vôľou presadiť svoje videnie.<sup>40</sup>

Problematika neprijatia náboženstva sa tak posúva smerom k príčinám na strane rozumu. Viacerí autori sa zhodujú v tom, že potenciálnou prekážkou náboženstva je dnes strata významu kontemplácie. Tomáš sa k tejto veci vyjadril len stručne, keď povedal, že človeka od náboženstva odvádza prílišné zameranie na nižšie veci.<sup>41</sup> Zameranie na nižšie veci sa podľa talianskeho teológa a sociológa P. Pavana kultúrne preceňuje aj dnes, a to v mnohých oblastiach. Príkladom je školský systém, v ktorom sa stupňuje dôraz na pozitívno-vedecké obsahy školských programov a od žiakov sa žiada, aby neustále zameriavali seba samých na skutočnosti, ktoré sú od nich odlišné a voči nim vonkajšie. Skúmajú univerzum, aby poznali jeho prvky, jeho sily a objavili ich racionalitu a zákonitosti. Sú vedení k tomu, aby navrhli nástroje, ktoré by viedli k použitiu týchto prvkov a k ovládnutiu týchto síl. V popredí záujmu je rast produktivity a produkcie, čiže užitočnosť. Hoci osebe treba tieto kultúrne dobrá a výdobytky oceniť, predsa, uvažované v integrite smerovania človeka, pre takto jednostranne formovaných žiakov sa stáva ťažkým postrehnúť existenciálne a hlbšie aspekty života v sebe samých. Tomu pôvodne napomáhala práve kontemplácia, nazeranie, bez ktorých sú napríklad pravda, morálne dobro, spravodlivosť, krása v ich autentických vyjadreniach prakticky nedostupné.<sup>42</sup> Situácia sa podľa

---

<sup>38</sup> Porov. MARCEL, G.: *Od názoru k víre*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 228.

<sup>39</sup> V Tomášových filozofických argumentoch v prospech existencie Boha ide, zjednodušene povedané, o sériu logických tvrdení, ktorých výsledkom je postulovanie nutnosti existencie prvej príčiny, Boha. Podrobné objasnenie týchto argumentov je možné nájsť v publikácii R. Cardala (CARDAL, R.: *Bůh ve světle filosofie*. Praha : Krystal OP, 2001.). Vzťahu filozofického poznania Boha a poznania Boha na základe viery sa venoval M. Vašek (VAŠEK, M.: *Myslenie a viera podľa Tomáša Akvinského*. In: *Philosophica* 8. Bratislava : IRIS, 2011, s. 58-73).

Je zaujímavé, že v prípade cnosti náboženstva je Tomášovým východiskom nie ani tak filozofická cesta výstupu od účinkov k príčine, ako skôr introspekcia – nahliadnutie a uznanie vlastnej nedostatočnosti a následne kontemplácia – uvedomenie si postavenia človeka v stvorení a nezaslúženého daru (Božej dobroty). V popredí je teda skôr dimenzia vzťahu, volania, priťahovania, než účinnosť metafyzických dôkazov, ktoré nie je možné vedecky vyvrátiť. V tomto zmysle sa javí aktuálnym rozlíšenie medzi „problémom“ a „tajomstvom“, ktoré postrehol Marcel: „[...] neboť onu skutečnost, jíž se otvírá a již vzývám, nelze vůbec přirovnat k objektivní danosti, po níž bych se mohl ptát a jejíž povahu bych měl svým rozumem stanovit“ (MARCEL, G.: *Od názoru k víre*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 234).

<sup>40</sup> Porov. MARCEL, G.: *Od názoru k víre*. Praha : Vyšehrad, 2004, s. 227. Syntézu Marcelovho pohľadu na limity teoretického dôkazu Boha urobil M. Vašek (VAŠEK, M.: *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava : Iris, 2012, s. 13-14).

<sup>41</sup> Porov. *STh* II-II, q. 81, a. 8. Obširnejšie vyjadrenie nájdeme v traktáte o kontemplatívnom živote (*STh* II-II, q. 180).

<sup>42</sup> Porov. PAVAN, P.: *Dignità della persona. Testo e commento della Dichiarazione Conciliare sulla libertà religiosa Dignitatis humanae*. Napoli : Edizioni Dehoniane, 1980, s. 91.



Pavana dnes ešte viac vyhrocuje vplyvom stále nových a rafinovaných foriem propagandy a reklamy, ktoré neustále zamestnávajú zmysly, fantáziu a cit, a tak robia takmer nemožným vstúpiť do seba, utiahnuť sa, aby mohol človek súdiť a rozhodovať sa v plnej autonómii. V úmysle pohnúť ľudí k istým vopred určeným voľbám používajú také metódy a prostriedky, aby pritom osoba mala pocit, že sa rozhodla slobodne. V skutočnosti je však jej voľba účinkom tlaku týchto prostriedkov na psychiku.<sup>43</sup> Následkom toho sa postoje človeka stávajú skôr produktom bezprostredných reakcií, ktoré explodujú v pocitovej zóne, než výsledkom personálnych, vedomých a slobodných rozhodnutí.<sup>44</sup>

V podobnom duchu uvažuje aj J. Lacroix. Podľa tohto francúzskeho filozofa sa dnes pozitívna veda a jej metodológia tak rozšírila a vulgarizovala, že konštituuje samotnú našu civilizáciu a zaväzuje nás azda ešte viac ako kedysi filozofia a náboženstvo. Autor tým nechce spochybniť oprávnenosť vedeckého poznania, len upozorniť, že vplyv vedy a techniky má tendenciu vytláčať iné druhy poznania, a to zvlášť kontemplatívnu mentalitu. Všetko, čo sa týka filozofie a náboženstva, ktorým je vlastná metóda kontemplácie, sa dnes už zdá byť príliš vágne, subjektívne, ba priam nečestné.<sup>45</sup>

Avšak pod stratu zmyslu pre kontempláciu sa podľa nemeckého filozofa J. Piepera podpísala ešte jedna moderná tendencia, ktorá leží v jej úzadí. Je ňou strata súladu a jednoty človeka so sebou samým.<sup>46</sup> Človek, ktorý sa odcudzil sebe samému, vlastne žije na povrchu svojej existencie a to je i koreňom jeho biedy.<sup>47</sup> Priestor v ňom samom, ktorý grécki filozofi vyhradili niečomu božskému a kresťanská tradícia spojila s Božím obrazom v ňom, prestal byť predmetom kontemplácie a záujmu. Človek sa zameral na dobývanie vonkajšieho priestoru, v ktorom môže uskutočňovať svoj vplyv a má moc meniť skutočnosť. Kým podľa Aristotela bola práca, zvlášť námezdná, niečím znižujúcim človeka, zbavujúcim ho voľného času a zodpovedným za jeho necnosť a nízke zmýšľanie,<sup>48</sup> od novoveku sa práca spája s veľkosťou človeka, s jeho slobodou. Postupne sa presadila nielen na jeden aspekt života osoby, ale na život ako celok, akoby človek bol tým, čo urobí. Precenenie aktivity však nie je bez následkov na vnútornej jednote človeka. Podľa Piepera viedlo k strate schopnosti odovzdať sa, uvoľniť sa.<sup>49</sup> Súčasný človek je podľa neho neustále a chronicky vypätý.<sup>50</sup> Autor konštatuje, že samotný voľný čas dnešný človek chápe skôr ako príležitosť zrekreovať sa kvôli práci, než ako príležitosť

---

<sup>43</sup> Porov. PAVAN, P.: *Scritti/1. L'anelito dell'uomo alla libertà*. Zozbieral a predstavil F. Biffi. Roma : Città Nuova Editrice, 1989, s. 71.

<sup>44</sup> Porov. PAVAN, P.: *Dignità della persona. Testo e commento della Dichiarazione Conciliare sulla libertà religiosa Dignitatis humanae*. Napoli : Edizioni Dehoniane, 1980, s. 91.

<sup>45</sup> Porov. LACROIX, J.: Sens et valeur de l'athéisme actuel. In: *Esprit*, č. 211 (2), 1954, s. 174.

<sup>46</sup> Porov. PIEPER, J.: *Volný čas a kult*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v spolupráci s vydavateľstvom Minor, 2017, s. 87.

<sup>47</sup> Na spektrum kultúrnych prejavov fenoménu odcudzenia v spojitosti s náboženskou dimenziou človeka poukázal I. Kútny (KÚTNY, I.: Odcudzenie základnému aspektu povolania. Špecifiká teologicko-morálneho odlišenia i v chápaní Magistéria Cirkvi ostatných desaťročí. In: *Studia Aloisiana*, roč. 2, 2011, č. 1, s. 109-120).

<sup>48</sup> Porov. ARISTOTELÉS: *Politika*, VIII, 2, 1337b5-10.

<sup>49</sup> Porov. PIEPER, J.: *Volný čas-vzdelání-moudrost*. Praha : Křesťanská akademie, 1992, s. 15.

<sup>50</sup> Porov. PIEPER, J.: *Volný čas-vzdelání-moudrost*. Praha : Křesťanská akademie, 1992, s. 10.

realizovať vyšší horizont jeho ľudskosti a ako výsadu prekročiť svet služobnosti a práce a zostať v kontakte so sférou transcencie.<sup>51</sup>

Je možné získať opätovnú harmóniu a súlad so sebou? Podľa Piepera je to možné, ale nie tou cestou, na akú sme navyknuli, čiže nie cestou vlastného rozhodnutia, našich vôľových schopností. Tým by sme len naďalej pokračovali v logike, ktorá, ako sme opísali u Schelera, človeka duchovnej podstate života vzdáva, v logike sebaapremáhania a lopoty, vôle a predsavzatia, kým v skutočnosti ide práve o opustenie seba a zverenie sa „vnútornej dynamike mora“. Pieper túto skúsenosť vyjadruje slovami: „*Opustenie [sféry čisto ľudského] nie je možné dosiahnuť vypätím našich vôľových schopností, ale len a len upadnutím do vytrženia (hoci vytrženie je ťažšie než tá najťažšia námaha, ťažšie, lebo ňou nevieme len tak disponovať a ľahšie docielime vypätie všetkých sil, než sa dokážeme uvoľniť a zbaviť vypätia – hoci paradoxne s tým nie je spojená až taká námaha. Cesta k otium [stavu voľného času] sa teda otvára na rúžcesti tejto paradoxnosti: na jednej strane je to ľudský a na druhej strane nadľudský stav.*“<sup>52</sup>

V predchádzajúcej kapitole sme ako tretí prvok cnostne vykonaného skutku náboženstva opísali jeho vykonanie v stave radosti, ktorá sa vplyvom spolupôsobenia rozumu a vôle v jednotlivých voľbách stala základným naladením človeka v jeho zmyslovej štruktúre. Otázka teda znie, čo sa deje s človekom, ktorý – aby nemusel zostať sám so sebou v nečinnosti – sa ponoril do hektickosti pracovného tempa. Tomáš stav tohto človeka pomenúva pojmom *acedia*. *Acedia* sa udáva medzi tzv. siedmymi hlavnými hriechmi (presnejšie pomenovanie by bolo „neresť“) pod názvom lenivosť. Je však zrejme, že sa nemá na mysli prvoplánová lenivosť ako nedostatok činnosti či záhal'ka. Treba sa skôr pýtať, čo je protikladom radosti, ktorá uchvacuje dušu človeka, keď sa zverí Božej prozreteľnosti a keď dosahuje jednotu v sebe samom. Tomáš v nadväznosti na Jána Damascénskeho hovorí, že na dušu sadne ťaživý smútok, ktorý ju tak tlačí, že človek nemá chuť konať; v nadväznosti na Rabana Maura zase hovorí o apatii mysle, ktorá je paralyzovaná a neschopná konať.<sup>53</sup> Tvrdí tiež, že príčinou *acedie* je „*smútok z duchovného dobra, nakoľko je božským dobrom (tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum)*“<sup>54</sup>. Podľa R. K. De Young je týmto duchovným alebo božským dobrom v človeku participácia na božskej prirodzenosti, inými slovami vliata cnosť lásky.<sup>55</sup> Môžeme však zostať v našom spôsobe uvažovania a vidieť božské dobro človeka práve vo vzťahu s Bohom, ktorý je jadrom náboženstva. J. Pieper vysvetľuje, že tento smútok je vlastne nedostatok veľkodušnosti; človek nechce od seba vyžadovať tú veľkosť, ktorá zodpovedá jeho prirodzenosti.<sup>56</sup> Radšej svoje sily spotrebúva v množstve činností, než aby bol tým, kým v skutočnosti je a čo mu v skutočnosti prináša vnútornú radosť.

---

<sup>51</sup> Voľný čas a kult, 95. „Smyslom voľného času není, abych mohl pracovat déle, ale abych i v pracovní funkci, která mě omezuje na určitý aspekt reality a činí si nárok jen na jeden určitý díl mé duše, přesto zůstal člověkem, to znamená, abych si rozuměl a realizoval se jako bytost, která je zaměřena na celek skutečnosti.“ (PIEPER, J.: *Volný čas-vzdělání-moudrost*. Praha : Křesťanská akademie, 1992, s. 15).

<sup>52</sup> PIEPER, J.: *Volný čas a kult*. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v spolupráci s vydavateľstvom Minor, 2017, s. 95-96.

<sup>53</sup> Porov. *STh* II-II, q. 35, a. 1.

<sup>54</sup> *STh* II-II, q. 35, a. 3.

<sup>55</sup> Porov. DeYOUNG, R. K.: Resistance to the demands of love: Aquinas on the vice of acedia. In: *The Thomist*, 2004, roč. 68, s. 179.

<sup>56</sup> Porov. PIEPER, J.: *O víře. O naději. O lásce*. Praha : Krystal OP, 2018, s. 98.

Keďže podľa Tomáša človek nedokáže dlhodobo vzdorovať smútku, hľadá spôsoby, ako mu uniknúť, alebo ako sa nejakým konaním potešiť v skleslosti.<sup>57</sup> Tieto spôsoby „vyrovnávania sa“ so smútkom, Tomášom nazvané „dcéry acedie (*filiae acediae*)“, sú veľmi rôznorodé a kultúrne rozšírené. Tomáš, vychádzajúc z predošlej kresťanskej tradície, medzi nimi uvádza zúfalstvo (*desperatio*), ktoré je únikom pred duchovným dobrom; malomyselnosť (*pusillanimitas*), ktorou človek uniká pred niečím ťažkým, čo sa vyžaduje k duchovnému spojeniu s Bohom; tupá ľahostajnosť alebo apatia (*torpor*), ktorá je únikovou cestou pred tým, čo patrí k spoločnej spravodlivosti. Únik pred smútkom však nemusí mať len túto pasívnu podobu. Človek môže svoj individuálny spôsob úniku realizovať aj z opačnej strany, aktívnym napadnutím niektorej stránky toho, čo je duchovným dobrom. Napríklad sa obráti proti ľuďom, ktorí ho k duchovnému dobru chcú priviesť, čo je nevraživosť alebo podráždenosť (*rancor*); alebo sa obráti proti samotným týmto dobrám, čo je zloba (*malitia*). Všetky uvedené spôsoby sú individuálnymi cestami úniku od smútku z duchovného dobra ako takého alebo z nejakého jeho aspektu. Veľmi rozšírená je však aj cesta prehlšovania smútku vonkajšími vecami za účelom útechy. Tomáš túto dcéru acedie nazýva rozptýlenie mysle v nedovolených veciach (*evagatio mentis circa illicita*).<sup>58</sup> To sa môže navonok prejaviť ako nemiernosť mysle (*importunitas mentis*), keď človek nenachádza pokoj v sebe a roztekáva sa do mnohých vecí; zvedavosť (*curiositas*) ako povrchné a „bezbolestné“ poznávanie bez užitočnosti pre duchovné dobro človeka, mnohovravnosť (*verbositas*), telesný nepokoj (*inquietudo corporis*) či nestálosť miesta a predsavzatia (*instabilitas loci et propositi*).<sup>59</sup>

Uvedený výpočet potvrdzuje, že človek vo vnútornej skleslosti a smútku hľadá rozptýlenie, ale nelieči príčinu jeho acedie. Tú je možné liečiť len cestou, ktorá bola naznačená vyššie – rozjímaním a prehlbovaním sebazpoznania i poznania transcencie. „[...] čím viac premýšľame (*cogitamus*) o duchovných dobrách, tým viac nadobúdame potešenia a tým viac prestáva acedia.“<sup>60</sup>

## Záver

Štúdia osvetlila význam i výzvy zabudnutej cnosti náboženstva v perspektíve dialektiky slobody, transcencie a kultúry. V prvej časti priblížila chápanie náboženstva v teologickej etike Tomáša Akvinského. Odlíšila vonkajšie prejavy náboženstva od ich vnútornej väzby na subjekt. Subjekt zakusuje a realizuje svoju transcenciu, keď sa v introspekcii spoznáva a v kontemplácii uchopuje svoje miesto v univerze, ako aj svoju väzbu na prvý princíp a posledný cieľ všetkého. Tento akt kontemplatívnej racionality v ňom vzbudzuje vôľu uctievať Boha konkrétnymi skutkami kultu. Táto základná voľba smeruje k postupnej premene človeka, ktorý aj cez skutky iných cností (miernosti, statočnosti apod.) vyjadruje svoju odovzdanosť Bohu.

V druhej časti sa štúdia zaoberala prekážkami náboženstva na strane subjektu žijúceho v súčasnej kultúre. Zistila, že tieto prekážky sa týkajú tak správneho výkonu vôle, ako aj rozumu. Na strane vôle je moderný človek zasiahnutý prepätou snahou všetko si vydobýjať sám, neschopnosťou uvoľniť sa a prijať dar, čo sa v oblasti jeho náboženskej existencie prejaví ako

<sup>57</sup> Porov. *STh* II-II, q. 35, a. 4.

<sup>58</sup> Porov. *STh* II-II, q. 35, a. 4 ad 2.

<sup>59</sup> Porov. *STh* II-II, q. 35, a. 4 ad 3.

<sup>60</sup> *STh* II-II, q. 35, a. 1 ad 4.

prekážka v odovzdaní sa Bohu. Na strane rozumu sa dá v súčasnej kultúre pozorovať strata významu kontemplácie, ktorá bola pôvodne nástrojom uvoľnenia, vyviazania človeka zo sveta práce a uchopovania božského, duchovného či transcendentného prvku v ňom samom.

Rozum a vôľa sú konštitutívne prvky nielen cnosti náboženstva, ale aj slobody a sloboda je zase konštitutívnym prvkom kultúry. Ak sú teda porušené základné operácie rozumu a vôle, konkrétne, ak sa vôľa nezjednocuje s kontemplatívnym rozumom, ale je ovládaná túžbou nerušene ovládať a riadiť vlastný priestor slobody, tak sa nejednota a disharmónia v človeku prejaví i navonok, vo forme mnohorakých únikov z vnútorného rozvráteného prostredia (*acedia*). Dá sa teda povedať, že tak ako existuje zdanlivé náboženstvo, kedy človek perami a gestami vyjadruje to, čo nie je v sebe, existuje i zdanlivá sloboda a zdanlivá kultúra.

Východiskom z tejto situácie, ak ostaneme verní vnímaniu Tomáša Akvinského, je to najjednoduchšie a najťažšie zároveň: aby sa nanovo naučil byť nie sám sebou, čo je dnes prázdny slogan, ale sám so sebou. Tak nájde svoje ja, jeho väzbu s transcendentnom i vnútorné žriedlo obnovy súčasnej kultúry.

Príspevok vznikol na Filozofickej fakulte UKF v Nitre ako súčasť grantového projektu APVV – 17 – 0158 *Perspektívy vývoja súčasnej religiozity na Slovensku*.

## **Pramene**

THOMAE DE AQUINO. *Summa Theologiae*. Editio Leonina. [online]. E-text spracovali R. Busa a E. Alarcón. Rím : [s.n.], 1888. Dostupné na: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> [cit. 2019-05-07].

## **Literatúra a zdroje**

ARISTOTELÉS: *Politika*. Preložil A. Kříž. 3. vydanie. Praha : Petr Rezek, 2009. 334 s. ISBN 80-86027-30-9.

CARDAL, R.: *Bůh ve světle filosofie*. Praha : Krystal OP, 2001. 238 s. ISBN 80-85929-49-X.

ČERVENKOVÁ, D.: *Náboženství jako teologický fenomén*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2013. 141 s. ISBN 978-80-7465-073-4.

DeYOUNG, R. K.: Resistance to the demands of love: Aquinas on the vice of acedia. In: *The Thomist*, 2004, roč. 68, s. 173-204. ISSN 0040-6325.

GUITTON, J.: Filozofický testament. Úryvok z 55 knihy. Preložil Š. Senčík. In: *Viera a život: Časopis pre kresťanskú orientáciu*, 1998, roč. 8, č. 2, s. 177-179. ISSN 1335-6771.

HAVILAND, W. A., PRINS, H. E. L., McBRIDE, B., WALRATH, D.: *Cultural Anthropology: The Human Challenge*. 13th edition. Belmont : Wadsworth, 2011. 480 s. ISBN 978-0-495-81082-7.

HUIZINGA, J.: *Kultúra a kríza*. Preložil A. Bžoch. Bratislava : Kalligram, 2002. 320 s. ISBN 80-7149-472-0.

HÜTTER, R.: Happiness and Religion: Why the Virtue of Religion is Indispensable for Attaining the Final End. A *Re-lecture* of Thomas Aquinas with an Eye to His Contemporary Relevance. In: *Nova et Vetera*, English Edition, 2016, roč. 14, č. 1, s. 15-60. ISSN 1542-7315.

- KÚTNY, I.: Odcudzenie základnému aspektu povolania. Špecifiká teologicko-morálneho odlišenia i v chápaní Magistéria Cirkvi ostatných desaťročí. In: *Studia Aloisiana*, 2011, roč. 2, č. 1, s. 109-120. ISSN 1338-0508.
- LACROIX, J.: Sens et valeur de l'athéisme actuel. In: *Esprit*, 1954, č. 211 (2), s. 167-191.
- MARCEL, G.: *Od názoru k víře*. Preložil T. Chudý. Praha : Vyšehrad, 2004. 285 s. ISBN 80-7021-531-3.
- PAVAN, P.: *Dignità della persona. Testo e commento della Dichiarazione Conciliare sulla libertà religiosa Dignitatis humanae*. Napoli : Edizioni Dehoniane, 1980. 164 s. Bez ISBN.
- PAVAN, P.: *Scritti/1. L'anelito dell'uomo alla libertà*. Zozbieral a predstavil F. Biffi. Roma : Città Nuova Editrice, 1989. 444 s. ISBN 88-311-7245-X.
- PIEPER, J.: *O víře. O naději. O lásce*. Preložil J. Frei. Praha : Krystal OP, 2018. 244 s. ISBN 978-80-7575-036-5.
- PIEPER, J.: *Volný čas-vzdělání-moudrost*. Preložil I. Ozarčuk. Praha : Křesťanská akademie, 1992. 75 s. ISBN 80-900615-6-7.
- PIEPER, J.: *Volný čas a kult*. Preložil R. Nemeč. Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v spolupráci s vydavateľstvom Minor, 2017. 128 s. ISBN 978-80-568-0015-7.
- SCHELER, M.: *O studu*. Preložil J. Loužil. Praha : Mladá fronta, 1993. 171 s. ISBN 80-204-0354-X.
- SVOBODOVÁ, Z.: *Nelhostejnost. Črty k (ne)náboženské výchově*. Praha : Malvern, 2005. 120 s. ISBN 80-86702-07-3.
- VÁŠEK, M.: *Kapitoly zo súčasnej filozofie náboženstva*. Bratislava : Iris, 2012. 125 s. ISBN 978-80-89256-85-3.
- VÁŠEK, M.: Myslenie a viera podľa Tomáša Akvinského. In: *Philosophica* 8. Bratislava : IRIS, 2011, s. 58-73. ISBN 978-80-8094-855-9.
- VERBEKE, G.: L'éducation morale et les arts chez Aristote et Thomas d'Aquin. In: *Miscellanea Mediaevalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln. Band 22/1: *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1994, s. 449-467. ISBN 978-3-11-087773-1.

## **Freedom and Transcendence: About a Forgotten Relevance of the Religion as a Virtue**

The study deals with the relevance and challenges of the forgotten virtue of religion in the perspective of the freedom and transcendence in culture. The first part analyses the elements of the virtue of religion in accordance with Thomas Aquinas' interpretation. It distinguishes the cultural-anthropological and the moral-philosophical view on religion. The second part deals with some obstacles of religion on the side of subject living in the current culture. It finds out that the positive impact of religion on culture is now threatened by the concept of freedom which is not in relation with the transcendence, and with a subsequent over-effort to carve out all alone, the inability to relax and receive the gift, as well as the loss of contemplation significance.

**doc. Mgr. Andrea Blaščíková, PhD.**

Katedra náboženských štúdií, FF UKF v Nitre

Hodžova 1

949 01 Nitra

ablascikova@ukf.sk